

BIKAISTEN BÍRÁJA (IV)

A „PERI PHÜSZEÓSZ”

Amikor „**A természetről**” írott tankölteménye megírásának háttéréről szoltunk, akkor említettünk, hogy a maga idejében kivételes vállalkozásra két, filozófián kívüli, gyakorlati létező, a természet megfigyelése és filozófiai iskolájának szervezése ösztönözhetette.

Ugyan ezek lendítették új pályára Xenophanész gondolkodását, önmagukban korántsem világítják meg e fordulatnak Xenophanész filozófia fejlődésében, nem kevésbé a görög filozófia előrehaladásában betöltött jelentőségét. Anélkül, hogy előlegeznénk azt, ami csak az alábbi elemzések konklúziója lehet, annyit jeleznünk lehet és kell, hogy a tanköltemény, noha folytatja korábbi filozofálását és ráépül arra, de ennek ellenére cezúra életművében, újdonságában és jelentőségében vetekszik mitológiai kritikai munkásságával, legalábbis egyenértékű azzal.

Ha interpretálói a mitológiai kritikust teológussá, akkor „**A természetről**” természetfilozófusát költővé maszkírozták. A tanköltemény külön tárgyalását önértéke is indokoltá teszi, de lefokozóinak bírálta még inkább alátámasztja. Ezzel a filozófiatörténet nagy tartozását egyenlíthetjük ki.

A FORMÁRÓL

A feltételezett munka töredékeit két oldalról vehetjük szemügyre, egyszer *alakilag*, mint egy tudományos traktatust, a maga tagoltságával, nyelvi eszközeivel; egyszer pedig *tartalmilag*, mondanivalója megfejtésével, értelmezésével, mindeközben utalva a tartalom és a forma egységére.

NEM HASONLÍTOTT A MILÉTOSZIAK MŰVEIHEZ

Kezdjük azzal, hogy voltak-e műveik a milétoziaknak? S ha voltak milétozi összefoglaló munkák, azok milyenek voltak vagy lehettek?

Mint „**A preszókratikus filozófusok**” című tekintélyes munkából megtudjuk, „*A milétoziakkal ellentétben Xenophanész versben írt*”,¹ ami csak más megfogalmazása annak, hogy a milétoziak prózai munkákat adtak közre. Itt, hagyományosan Thalész, Anaximandrosz és Anaximenész jöhet szóba.

Ha Thalész, amit többnyire vitatnak – Diogenész Laertiosz szerint „*semmi írást nem hagyott maga után*”² –, leírta gondolatait, akkor, mint Plutarkhosz állítja „*művei verses formájúak már amennyiben valóban Thalész alkotása a neki tulajdonított Csillagászatot*”.³ Thalészról a „**Szuda**” is úgy nyilatkozik, hogy „*írt az égi dolgokról epikus versekben, a napéjegyenlőségről és sok egyebet*”.⁴ Thalész minden valószínűség szerint nem írt semmiféle filozófiai értekezést, különösen epikus versekben, legfeljebb gnómákban rögzítette és szóban fejtette ki nézeteit, bizonyára az agorán vagy tisztelői szűk körében. Diogenész Laertiosz egy neki tulajdonított verset is közöl.⁵

Feltehető, hogy Anaximandrosz írt „**A természetről**” cím alatt számon tartott munkát. Kétséges, hogy mennyiben nevezhető írása milétozinak. Amikor kifejtette gondolatait, akkor már elhagyta Milétoszt, Spárta és Apollónia után már Szamoszon élt. Töredékeiből kimutatható a Spártában alkotó Alkman írásának, Szamoszon élő és gondolkodó Phereküdesz „**Theokrasziá**”-jának hatása, a thalészi és az anaximenészi világképpel történt szembefordulása, ezért írása csak feltételesen tekinthető „*milétozi*”-nak. Noha többnyire nem vitatják kezdeményező szerepét a filozófiai irodalom megteremtésében, de az őt, rövidke mondatnyi hitelesnek számító töredéke alapján eldönthetetlen – a hagyomány pedig ellentmondó –, hogy írását versben vagy prózában fogalmazta-e meg, még akkor is, ha tudjuk, hogy Phereküdesz a hagyomány szerint valóban prózai munkát bocsátott közre.

¹ Kirk, Raven, Schofield: *A preszókratikus filozófusok*. 246. old.

² Diog. Laert. I,1.

³ Plutarkhosz: *De Pythiae oraculis*. 403,18-f.

⁴ Kirk, Raven, Schofield: *A preszókratikus filozófusok*. 139. old. Schelling elfogadja, hogy „*a püthagoreusok és Thalész is költői formában hagyták tanításaikat az utókorra*.” (Schelling: *A művészet filozófiája*. 355. old.)

⁵ Vö. Diog. Laert. I,1.

Anaximenészről is vélhető, hogy gondolatit írásban rögzítette. Theophraszosz még ismerhette, de sajnálatosan az írat elveszett. Egyetlen egy dolgot tudunk feltételezett tankölteményéről, hogy „*Világosan és mesterkéltég nélkül írt, ion nyelvjárásban.*”⁶ Ez lehetett költemény, lehetett próza is. Egy-két rövidke mondatról gondolják, hogy eredetiek, de a kérdést ezek nem döntik el.

Xenophanész kortársainak számító Anaximenész-tanítványoknak, milétoszi Hekataiosznak, milétoszi Kadmosznak és léroszi Phereküdesznek, valóban jelentős szerepük volt az értekező próza kialakításában. Ők csak részben jöhetnek számításba, mert nem filozófusok, hanem logografoszok, s e minőségükben voltak a tudományos próza úttörői. Hogy ösztönzésüket a prózára történő áttérésre ugyan Anaximenésztől kaphatták, de ez önmagában nem erősíti meg Anaximenész prózai munkásságát. Ekkoriban, elsősorban politikai okokból – a perzsa uralom miatt – már maga is elfordult a filozófia művelésétől.

Ennyi mondható el a milétosziak prózai vagy időmértékes írásairól.

Xenophanész töredékesen fennmaradt, versben írt filozófiai összefoglalását nem tudhatjuk „*a milétosziak műveihöz*” hasonlítani, már csak azért sem, mert közülük, kis túlzással mondhatjuk, egyetlen egy sornyi sem maradt fenn. Ilyenképpen nem tudjuk, hogy Xenophanész írásai hasonlítottak, vagy sem a milétosziak filozófiai költeményeihez. Ami alig-alig, de még haloványan kitapintható, az a hellásziak közül a *szárazföldi* szardeiszi Alkman, a *szigeteket* képviselő szüroszi Phereküdesz és az *ion* parti, milétoszi Anaximandrosz esetleges *eszmei* hatása.

EPOSZ-ELLENES EPOSZ

A két nagy eposz megírása után Xenophanész a korszerűbb elégiára tért át. Ezekben hevesen támadta a Megalé Hellasz-i isteneket, s mintegy bevezetőül szolgáltak Homérosz és Hésziodosz isten-szemléletének kritikai elemzéséhez, természetfilozófiai koncepciójának kidolgozásához. A tanköltemény visszatérés az elvetett eposzhoz, attól az elégiától, ami (nem számítva Szolón filozófikus elégiáit) éppen az ő költői munkásságában vált a filozófiai gondolatok megszólaltatásának hatékony műfajává.

Arra gondolhatunk, hogy miután Xenophanész *szubjektíve* leszámolt minden nép összes istenével, *objektíve* is le kíván számolni velük. Az elégia elviselte, sőt megkívánta az élményszerűséget, az érzéki megjelenítést, az érzelmi fűtöttséget, a rámutatást, a gúnyt, az erkölcsi elítélést, az egyesre és az esetlegesre való koncentrációt. Azonban az új feladat megoldásában az emotív mozzanatok legfeljebb mellékesek lettek, s így az eposz-forma az elégiával szemben lehetőséget adott egy intenzív és extenzív, *teljes* világkép *objektív* kidolgozására. „*Nemcsak az erkölcsileg igaz kimondása volt epikus jellegű, ilyen a régi filozófia is. A régi filozófusok fragmentumai epikus hangnemben fogalmazódtak meg, habár ebbe a tónusba már lírai elemek is keverednek. Az ilyen filozófémák elmondják, hogy mi az, ami létezik; ennyiben epikus jellegűek. Ugyanezt teszik a tanköltemények, például Hésziodosz műve- Epikus hangnem uralkodik ezekben is. Ám a tankölteményeket mégsem nevezhetjük epepeiáknak. Attól ha nem is hangnemükben, de tartalmilag különböznek. Tartalmuk még nem konkrét költői tartalom. Az erkölcsi szentenciák, a filozófémák megállnak az általánosságnál, tartalmuk nem igazán költői tartalom.*” – írja Hegel.⁷ A nagyobb fokú objektivitás-, totalitás- és absztrakciós igény számára már szűkös az elégia. Ez ösztönzi az eposz-forma által kínált szélesebb lehetőségek kiaknázására.

A fordulat az elégiától újra az eposzhoz az új tárgyválasztás megkívánta műfaj-váltás. Mi marad akkor meg az eposzból? – a szerkezet és az időmértékes verselés. Csupán csak ennyi maradt, de ennek bizonyos következményei lesznek, vannak.

Költészete elemzésekor idéztük Arisztotelészt és Cicerót, akik azt állították, hogy Xenophanész elégiái „*mikrón agriokoteroi*”, azaz „*kissé parasztosak*”, „*póriások*” „*darabos eszüek*”, vagyis „*közönségesek*”, „*alacsonyrendűek*”, „*kevésbé jó versek*”. Kérdés az, hogy tankölteményére ugyanez a minősítés illik-e? Mivel a tanköltemény elhagyja a parasztos poézist, az eposzi forma utánzása ezért közelebb állhat a nemesi hangulatú „*elegáns versek*”-hez, ahogy azokat Gadamer értékelte, mint a póriás elégiák hangvételéhez.

A tartalom és a forma ellentmondása azonban nem maradhat hatás nélkül sem a formára, sem a tartalomra nézve. A tartalmi kifejtés rákényszerül arra, hogy ne csak az önmaga logikáját kövesse, hanem a költészet szabályai szerint is eljárjon, a formai alakítás pedig csorbát szenved, mert tőle idegen tartalmat kényszerítenek belé. Ami lényegesebb: a tanköltemény arra szolgál, hogy Xenophanész átadja nézeteit az az iránt érdeklőknek. Ezek elsősorban közvetlen tanítványai. Ez is, de a „*nemesi elegancia*” is akarva-akaratlanul bizonyos arisztokratikus elzárkózást eredményez, leszűkíti azt a kört, amely a tartalom iránt fogékony lehetne. Hogy ez nem elvont veszély, azt majd Xenophanész és Empedoklész vitája kapcsán mutatjuk meg.

A TRIÁDA

Függetlenül attól, hogy megíródtak-e vagy sem már Xenophanész fellépése előtt ezek a *szabályszerűek* tartott filozófiai traktátusok, s hogy azok *megszokottá* váltak-e, és függetlenül attól, hogy ismerjük-e vagy sem ezeket a munkákat, azt mindenképpen el kell utasítanunk, hogy csak az olyan természetfilozófiai értekezés érdemi meg a

⁶ Diog. Laert. II,2.

⁷ Hegel Előadások a művészet filozófiájáról. Atlantisz. 2004. 342-343. old.

figyelmünket, amelyek „megszokott értelműek” és „szabályszerűek”, amelyek „milétoszi típusúak”. Velük szemben állhatnak és állnak a nagy-görögországi szokásokat és szabályszerűségeket követő filozófiai tanulmányok.

Idéztük már: „Semmiképpen volt tipikus képviselője a filozófia Püthagorasz által kezdeményezett nyugati görög irányzatának”.⁸ Xenophanész nem volt tipikus Püthagorasz-követő, sőt első kritikusaik egyikike lehetett. Ez a dolog egyik oldala, a másik: ha az „egy”-nek, az „egység”-nek centrumba állításával, valamint az „Egy Isten” bevezetésével valakit vagy valamit kellő kritikai távolfattal követett, az éppen Püthagorasz és a püthagoreizmus volt. Ugyanakkor nem feledhetjük, hogy a hagyomány Püthagorasz nevéhez semmiféle tanköltemény írását nem köti; a hagyományok forrását máshol kell keresnünk.

Xenophanész azonban Püthagorasznál mélyebben gyökerezik Megalé Hellasz ideológiai talajában. Elsősorban Zaleukoszra, az egyes számban megidézett istenére utalhatunk.⁹ Tanítványa, Kharondasz pedig kitér a törvényeinek szabatoságával és következettségével.¹⁰ Zaleukosz és Kharondasz mellett szóba jöhet a mese és drámaíró himériai Sztészikhorosz is, aki egyrészt a nem-homéroszi mitológiai hagyomány megőrzésével és feldolgozásával ébresztethette fel Xenophanész figyelmét arra, hogy Homérosz sebezhető, másrészt pedig új drámaszerkezetével messzire hatóan befolyásolta a tanköltemények és a tragédiák felépítését.

Falus Róbert így foglalja össze érdemeit: „A bámulatos tárgyi gazdagságon kívül zenei és ritmikai találékonyságáért dicsérték Sztészikhoroszt. Úgy mondják, ő alakította ki a kardal hármas tagolását **strófa**ra (versszak), ezzel azonos ritmusképletű **antistrófa**ra (ellen-versszak) és **epódusra** (zárószakasz), melyek közül az első kettőt táncolja, a harmadikat helyben állva adott elő a kórus.”¹¹ A nagy-görögországi irodalomban tehát Sztészikhorosz kezdeményezte a hármas tagolást – **strófa-antistrófa-epódusz** – dámai szerkezetet, amit talán Xenophanész közvetítésével – Euripidész Xenophanész több gondolatát megőrizte, átvehette tankölteményeinek felépítését is – a drámairodalomban Euripidész vitt tökélyre: az isten a **prológusban**, az **epikus múltban** lép föl mint **deus ex machina**, (2) ezt követi a dramatikusköltés **jelen**, a tulajdonképpeni emberi tragédia, az emberi sors, amikor a főszereplők szenvedélye és dialektikája szélesen áradó dagálllyá duzzad, mégpedig a maga hiányzó lánczemeivel, lukas helyeivel, vagyis véletleneivel, amelyben isteneknek nincs szerepük, (3) végül az **epilógusban**, az **epikus jövőben** isten ismét, mint **deus ex machina** nyilatkozik meg.¹² E drámai szerkezet alapvetően sztészikhoroszi-xenophanészi gyökerű.

A xenophanészi „Peri phüszeosz”-ról elmondható, hogy van benne rendszer, van szerkezete, van csontváza. A „Peri phüszeosz”-ba sorolt fragmentumok alapján úgy tűnik, hogy Xenophanész munkája is követi ezt a hármas tagozódást, a **strófa-antistrófa-epódusz** dámai szerkezetet, ami az **egyes-különös-általános** triádával a logika első, még ösztönös jelentkezése: (1) a **prooimión**, az előhang, ami részben a mű szubjektív indoklása, benne az **elődökhöz való viszony** és **bírálatuk**, téves nézeteik kritikája, (2) az **ontológia** alapvetése, a **natúrfilozófia** vázlatja, a lételmélet kibontása, (3) az **ismeretelmélet** körvonalazása.¹³

Az új, nagy-görögországi szabályszerűségről Falus Róbert írja, hogy az „eleaták teremtették meg a kettős szerkezetű tankölteményt. Elsősorban Parmenidészre utalunk, aki (talán Xenophanész tagolási módját követve és az Igazság istennő ajkára adva tanítását) kettős világgépet fogalmaz meg tankölteménye előhangjában, másodjára hagyva a halandók téves nézeteinek előadását.”¹⁴ A hármastól a kettős szerkezet így áll elő: **kifejtés** és **kritika**.

⁸ Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. Atlantisz Könyvkiadó. 2002. 249. old.

⁹ Részletes képet nyújt Zaleukoszlól és szemléletéről a „Pásztorok, pásztorok...” című tanulmányom (www.okoruzenete.hu)

¹⁰ Vö. Politika. 1274b.

¹¹ Falus Róbert: Az antik világ irodalmi. 116. old.

¹² Drámáinak Nietzsche elemezte szerkezeti képlete ez: „az euripidészi **prológ**. A mi színpadtechnikánktól semmi sem lehet ennél idegenebb. Azt, hogy a darab kezdetén egy magányos szereplő a színpadon elmesélje, hogy ő kicsoda, hogy mi történt a darab előtt, sőt azt is, hogy a darabban mi történik majd, a modern színpadi szerző megbocsáthatatlan hóbortnak tekintené, amivel az író szántsándékkal lemond a feszültség keltette hatásról... Nem így Euripidész. Ő úgy vélekedett, hogy a tragédia sosem az epikai feszültségével hatott, cselekménye izgató bizonytalanságával, a közönségben keltett várakozással; nem, hanem a nagy retorikus-lírai jeleneteivel, melyekben a főszereplők szenvedélye és dialektikája szélesen áradó dagálllyá duzzad... a közönség dolgát, hogy teljes gyönyörrel átadhassa magát az ilyen nagyjeleneteknek, legjobban az előzmények valamely hiányzó lánczeme nehezíti meg, valami lukas hely a cselekmény szövevényében; míg azon kell tanakodnia, hogy ez vagy az a szereplő miért is fontos, hogy mi az oka a különféle érzelmek és törekvések konfliktusainak, addig nem tud teljesen elmerülni a cselekményben, nem tud fulladni izgalommal együtt cselekedni, szenvedni, félni a főszereplőkkel. Az aiszkhüloszi-szophoklészi tragédia a legerősebb művészi eszközöket vetette latba, hogy a nézőnek már az első jelenetek során mintegy véletlenül kezébe adja a darab megértéséhez szükséges valamennyi vezérfonalat: a nemes művész nyilatkozik meg ebben, aki mintegy a véletlenség álcájába burkolja a **szükségyszerű** formai kellékeket. Hanem Euripidész azt vélte megfigyelni, hogy az első jelenetek alatt a közönség nyugtalan, kizárólag az izgatja, hogy az előzmények matematikai képletét megfejtse, s az exozicció pátosza és költői szépségei így veszendőbe mennek. Ezért rakott ő még egy prológust is az exozicció elé, s azt olyan személyiség szájába adta, aki bizalmat ébreszthetett az embereknél: többnyire egy istenségnek kellett mintegy jóállnia a tragédiában történetekért, és eloszlatnia a közönségnek a mítosz realitása iránt táplált kételyét: igen hasonlatosan ahhoz, miként a tapasztalati világ realitását Descartes is csak az igaz Istenel, Isten hazudni képtelenségével tudta bizonyítani. A darab végén megint ugyanerre az isteni garanciára van szüksége Euripidésznek, hogy hősei jövőjéről is kezessédjék a közönségnek: ez a hírhedt **deus ex machina** dolga. Az epikus múltba és jövőbe tekintés közt helyezkedik el a dramatikusköltés jelen, a tulajdonképpeni 'dráma'.” (Nietzsche: A tragédia születése. 104-106. old.)

¹³ Lásd „A törölt tragédia. Sztészikhoroszlól” című tanulmányomat (www.okoruzenete.hu)

FILOZOFÉMÁK

Az eddigiek alapján körülbelül így foglalhatjuk össze jellemzésüket: ha Xenophanész egyáltalán írt valamilyen filozófiai jegyzetet, nevezzük akár „**Peri phüszosz**”-nak, akkor az **nem** hasonlított a milétosziak műveéhez, **nem** a természeti világ átfogó magyarázat volt, **nem** szabályszerű, **nem** a megszokott értelemben vett természetfilozófiai mű lehetett. Ennek alapján kérdezzük, hogy a más típusú, a megszokott szabályszerűségeket felrúgó, azokat nem követő munkák, amelyek nem szabályszerűtlenségeikkel tűnnek ki, hanem más szabályszerűségeket dolgoznak ki, más hagyományokat követnek és más típust tesznek megszokottá, mennyiben számítanak elve kérdéseseknek, másdrangúaknak, nem meggyőzőknek és elvetendőeknek?

Az elemzők, amikor a nagy-görögországi tankölteményeit elemzik, nagyjából azonos eredményre jutnak. Steiger Kornél „*a frízkompozícióhoz hasonlítja azt az archaikus irodalmi szerkezetet, amelynek két nagy reprezentánsaként Parmenidész és Empedoklész művét jelöli meg. A verbális frízkompozíció tömör tanítómondások szimmetrikusan felépített, ritmikusan ismétlődő és kapcsolódó sorozata, nem pedig merev és művésziellen szózuhatag, amelyben az ébredő gondolat a líra kényszerű – mert a filozófiával nem adekvát – formanyelvén eladogya magát. Értelmezésekor nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a kozmológiai taneposz nem olvasásra – kivált nem egyszeri olvasásra –, hanem hallgatásra és megtanulásra íródott. Kompozíciója nem lineáris szerkezet, melynek mindig csak az a része számít ismeretnek, amelyen már túlhaladtunk a jelenlegi olvasás során. Bizonyos, hogy egykorú közönsége – a hallgató, vagy a szöveget skandáló tanítvány – az egész kompozíciót ismeri, miközben egy sorát vagy gondolatát hallgatja. A mű jelen van a hallgató számára – a most hangzó gondolat nem csupán a már hallottat kapcsolja össze az ezután következővel, hanem saját helyzetéből értelmezi az egész szerkezetet: azt is, ami már elhangzott és azt is, ami majd következik.*”¹⁵

A tanköltemények narratív egységekből („strófák”-ból, „filozofémák”-ból) épülnek föl, amelyeknek filozófiailag értelmezhető tárgyak van, s amelyek megkülönböztethető és filológiailag elemezhető elemekből állnak.¹⁶ A szövegelemzésekben a fragmentumok finomabb szerkezete is feltárul, mindenekelőtt a gondolati egységek eleje (nyitóformula) és vége ragadható meg, ezen belül megkülönböztethető a filozofémák két – antithetikus és bizonyító – típusának ötféle szerkezeti eleme: tézis, antitézis, tétel, bizonyító elemek és ismétlés. Referenciális szempontból pedig az egyes mondatok lehetnek a dolgok természetéről tett állítások, a tanítványokhoz intézett buzdítások, tiltások vagy helyesbítések, a tudás természetéről tett állítások és magára a tanításra vonatkozó reflexiók.¹⁷ A metrikus töredékek elemzése során a filológus, aki a gondolat korabeliségét hitelesíti, és a filozófiatörténész, aki a gondolat filozofikumát bontja ki, egymás kezét fogja.

Bodnár M. István Parmenidészről írja: „*a tanköltemény gondolatmenete, argumentációja átgondolt és áttekinthető. Az epikus nyelvezet persze Parmenidészt is arra kényszeríti, hogy érveit 4-5 soros kisebb egységekbe foglalja, de ezen kisebb egységek összefűzése egyáltalán nem kaotikus, pedig hát Hésziadosz után ezt várnánk, főleg hogy Parmenidész az epikus témáktól oly távoleső gondolatokat fogalmaz meg. Azaz, noha Parmenidész Tankölteménye egyértelműen az orális epikus tradíció része, argumentatív szerkezeteinek fejlettsége valami olyasmire kell hogy támaszkodjon, ami annak a tradíciónak nem sajátja. Ezt a funkciót legtermészetesebben az töltheti be, ha... ragaszkodunk a korai görög filozófiai prózához.*”¹⁸ Mindegyiküknél Parmenidészről van szó, de csak Falus Róbert jegyzi meg, de ő is zárójelbe zárva, hogy mindazok a sajátosságok, amelyek a parmenidészi tanköltemény jellemzői, nem a semmiből erednek, hanem Xenophanészre mehetnek vissza.

Hérakleitosz munkája beleillik e sorba, megállapítják ugyanis róla, hogy „*A fönnymaradt töredékek élőszóban átadott kinyilatkoztatásoknak tetszenek, amelyek tömör és meglepő, ennél fogva könnyen memorizálható formát nyertek; nem hasonlíthatnak egy összefüggő, írásos munka alapján készült kivonatokra.*”¹⁹ A tömör, könnyen memorizálható „kinyilatkoztatások” nem zárják ki „egy összefüggő, írásos munka”

14 Falus Róbert: Hésziadosz ars poeticája. In: Uő. Görög harmonia. 48. old. (Az én kiemelésem – EKO). L. még Falus Róbert: Hérakleitosz tanítása a harmóniáról. In: i. m. 164. old.

15 Steiger Kornél: Parmenidész és Empedoklész kozmológiája. In: Parmenidész, Empedoklész: Töredékek. 96. old.

16 Vö. Steiger Kornél: Fragmentum és narratív egység. In: Gond. 1992. 1. sz. 115. old.

17 Vö. Steiger Kornél: Fragmentum és narratív egység. In: Gond. 1992. 1. sz. 122. old. Ugyanerre utal, amikor „*a frízkompozícióhoz hasonlítja azt az archaikus irodalmi szerkezetet, amelynek két nagy reprezentánsaként Parmenidész és Empedoklész művét jelöli meg. A verbális frízkompozíció tömör tanítómondások szimmetrikusan felépített, ritmikusan ismétlődő és kapcsolódó sorozata, nem pedig merev és művésziellen szózuhatag, amelyben az ébredő gondolat a líra kényszerű – mert a filozófiával nem adekvát – formanyelvén eladogya magát. Értelmezésekor nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a kozmológiai taneposz nem olvasásra – kivált nem egyszeri olvasásra –, hanem hallgatásra és megtanulásra íródott. Kompozíciója nem lineáris szerkezet, melynek mindig csak az a része számít ismeretnek, amelyen már túlhaladtunk a jelenlegi olvasás során. Bizonyos, hogy egykorú közönsége – a hallgató, vagy a szöveget skandáló tanítvány – az egész kompozíciót ismeri, miközben egy sorát vagy gondolatát hallgatja. A mű jelen van a hallgató számára – a most hangzó gondolat nem csupán a már hallottat kapcsolja össze az ezután következővel, hanem saját helyzetéből értelmezi az egész szerkezetet: azt is, ami már elhangzott és azt is, ami majd következik.*” (Steiger Kornél: Parmenidész és Empedoklész kozmológiája. In: Parmenidész, Empedoklész: Töredékek. 96. old.)

18 Bodnár M. István: Szóbeliség és írásbeliség az archaikus Görögországban. In: Műveltség és kultúra a számítógépkorszakban. 108-109. old.

feltételezését, mert mint a xenophanézi tanköltemény, feltehetően ez is a tanítványok, a követők számára szolgáló kézikönyvnek készült.

A tanköltemények mikroszerkezete tehát a verbális hagyományokra, az orális tradícióra megy vissza, de nemcsak arra. Ugyan a narratív egységek összefűzése nem kaotikus, de mégis arra mutat, hogy egymáshoz kapcsolásuknak logikája még nem egy esetben esetleges.

Xenophanészről sok minden és azok ellentéte is állítható, de az biztos, hogy *nem* ión gondolkodó! Igazat adhatunk Sebestyén Károlynak: Xenophanész „*elhagyta Kolophont és megtagadta egyúttal nemzete hagyományait is*”,²⁰ vagyis, érthetjük így, alapvetően nem ión, hanem nagy-görögországi gondolkodó, nem „*milétoszi típusú*”, hanem „*nagy-görögországi*” típusú természetfilozófiai munkával állt elő. A milétoszi szabályszerűségeket, ha egyáltalán voltak ilyenek, felrúgva új szabályszerűségeket dolgozott ki, a „*szabályszerű*” nagy-görögországi filozófiai értekezések elveit. Parmenidész „*A természetről*”, Empedoklész pedig „*A természetről*” és a „*Tisztulások*”, majd Prótagorasz „*Az istenekről*” valamint a „*Cáfoló beszédek*” (másképpen: „*Nagy beszédek*”) című munkája az ő példáját követi, az ő tankölteménye szolgál mércéjeként. Xenophanész alakította ki a nagy-görögországi tanköltemények normáit, amelyek egészen Lucretius „*De rerum naturá*”-jáig hagyományozódtak tovább.²¹

A TARTALOMRÓL

Xenophanész kritikai periódusa minden újdonsága és merészsége ellenére a kor szellemi tendenciáiban gyökerezett, azoknak a legjobbját képviselte. A kritika egyben a vallásos hit természetét megvilágító jelentős felismerésekkel szolgált. A „*Peri phüszeosz*”, úgy tűnik, Xenophanész gondolkodói evolúciójában határozott cezúrát, diszkontinuitást jelentett: a mitológiai kritikát meghaladta természetfilozófiájával. Konklúziója, hogy nincs sok isten, csak *egy* isten *van!* Az isten, ha isten, akkor az *egyetlen* és *egyedüli*. Ez az egy isten az „*Egy Isten*”. Az „*Egy Isten*” még inkább teológiai konstrukció volt, mitológiai kritikai munkásságának a *végeredménye*, ami pedig utána jön, az *már* természetfilozófiai munkásságának *kiindulási pontja* lesz, a filozófia felségterülete. Ott még teológus, itt már filozófus, kitisztítva az Olümposzt belép az ontológiába.²² Ezt a hatalmas ugrást érzékeltetjük azzal, hogy a *mitológikus* „*Egy Isten*”-től megkülönböztetjük a *filozófia* „*Egyisten*”-ét.

Munkásságának kritikai szakaszát méltatlan lenne a filozófián kívülként, pusztán teológiaiaként vagy mitológiai kritikáiként minősíteni, különösen annak fényében, hogy a kritikai periódus elvezetett ahhoz, hogy a teológiai vita, pontosabban mitológiai kritika átsapjon filozófiába. E hosszú, több szakaszból álló kritikai periódusban érlelődött Xenophanész filozófussá és vált filozófiája éretté.

ÉN, ÉN, ÉN...!

A *prooimión*ban Homérosz az „*Iliász*”-ban az „*Istennő*”-t, az „*Odüsszeiá*”-ban a „*Múzsá*”-t idézi meg, Hésziódosz az „*Istenek születése*”-ben és a „*Munkák és napok*”-ban egyaránt a „*Múzsák*”- nevével kezdi a dalt. A korai filozófusokkal nehezebb a helyzetünk, mert írásaik nem maradtak fenn.

Az első filozófus, akinél a források munkája kezdetét idézik, Phereküdesz, aki „*Theokrasziá*”-jának nyitómondatában Zeusz, Khronosz, Khthonié és Gé nevét említi. Xenophanész után fellépő Parmenidész „*Az istennő*”-t, talán Dikét kérleli, hívja segítségül. Hérakleitosznál a *logosz* vagy a „*Logosz*” és esetleg Diké a kiindulópont. Empedoklész más hagyományhoz kapcsolódik. Nem az eposzok példáját követi, hanem azoknak költőként, akik mint Theognisz, költeményeiket Kürnosz nevű ifjúnak, Empedoklész „*A természetéről*”-t Pauszaniésznek, Ankhilokhosz fiának szánja, a „*Tisztulások*”-at pedig barátai üdvözlésével kezdi.

Xenophanész esetében nem tudjuk, hogy az invokációban kit szólított meg, nem találunk utalást se isteni hősökre, se barátaira, sem tanítványaira. Csak egyetlen egy fogódzónk van. Egy helyütt, Püthagorasszal szemben, megfogalmazta a püthagoreizmustól saját filozófiához való átmenet programját:

újabb gondolatot kezdek s feltárom az ösvényt...²³

19 Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 275. old. Ez sem „*milétoszi típusú*” írás, de neki mindezt soha senki sem róta fel.

20 Sebestyén Károly: A görög gondolkodás kezdetei. In: Uő. *Munkák és napok*. 9. old.

21 Kirk, Raven és Schofield Hérakleitosz-elemzésében ez áll: „*Valószínűtlen, hogy a három részre való felosztás eredeti; azt sejteti Diogenész vagy forrása a mondásoknak egy olyan – valószínűleg Alexandriában készült – kiadására vagy gyűjteményére gondol, amely a filozófia sztoikus fölosztása szerint rendezte el az anyagot.*” (Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófia. 275. old.). Közelebbi példa lehetett Xenophanész traktátusa, amelyet Hérakleitosz, számos utalása szól mellette, ismert.

22 Falus: „*hajlok rá, hogy az istenek születésének gondolatát elutasító sorokban... ontológiai-logikai megfontolást sejtsek, valami olyasmit, ami a 'keletkezés' parmenidészi cáfolatában nyert megalapozást.*” (Falus Róbert: Az istenfogalom „bizonyítása” Xenophanésznél. In: Uő. *Görög harmónia*. 148. old.)

23 Xenophanész B 7,1. Egy másik fordításban: „*Most íme, más beszédbe fogok, de ez útmutató lesz.*” (Xenophanész: Püthagorasz. In: *Görög költők antológiája*. 139. old.)

A sokszor hangsúlyozott az „**ÉN**”: **én** kezdeményezek újabb gondolatot, **én** tárok fel eddig járatlan ösvényeket, mondhatta volna úgy is: **én** másképpen fogok beszélni, mint mások beszélnek, **én** adok útmutatót mindenki kezébe, **én**, **én** és ismét **én!**

Talán nem alaptalan öntudatos kiállása. „*Egyesek szerint senkinek sem volt a tanítványa*” – mondják róla,²⁴ de ezt állították Thalészról is,²⁵ Homéroszról hasonlóképpen.²⁶ Neves névsor. Olyanokról állítják jobbára tudatosan vagy öntudatosan, hogy önmaguk erejéből lettek egy Homérosszá, egy Thalésszé, akik új utat törtek a költészetben vagy a bölcsességben. Előlegezzük, hogy Xenophanész értékelésében és önértékelésében ugyanez a meggyőződés játszott szerepet: „*újabb gondolatot kezdek s feltárom az ösvényt*”.

A költészettől, az elégiától, e szubjektív műfajtól jutott el a filozófiai tankölteményhez. A forma ugyan objektívabbá vált, de az „**én**” kiemelése még a költői öntudatból eredhetett. A kortárs Phókülidész módján, aki „*Phókülidész ezt írta*” kezdi gnómáit,²⁷ ő is önmagából indulhatott ki, önmagát ajánlhatta, saját magának címezhetette a bevezetést. De másról is szó van! Nyílt és személyes szakítása az irodalommal és a filozófus öntudatának aláhúzása szembeszegülés azzal az epikus irodalomban bevett eszmével, hogy a költők az ihlető isteni leányok, a múzsák tolmácsai. Nem az istenek háta mögé húzódik, nem szócsövük, nem megszólaltatójuk képében tetszeleg: ő az ő!

Ha, mint igyekeztünk kimutatni, a tanköltemény a filozófusnak mint „**ÉN**”-nek előtérbe állításával kezdődik, akkor az életmű zárógondolata az lehet: az „*én mondom*” nem egyszerűen szembeállítás a püthagoreus közösségekben elfogadott „*ő mondta*”, az „*autosz epha*” elvével, nem egyszerűen a kritikátlan és a tekintélyelvű gondolkodásnak elutasítása lehetett, hanem vele szemben a filozófusi öntudat megfogalmazása.

ÚJ GONDOLAT

„*Hésiodos óta volt hagyomány a görög bölcselőknél, hogy saját tanításaikat tökéletesnek és igaznak minősítették, a közhiedelmet és elődeik vagy vitapartnereik vélekedéseit pedig látszatigazságnak. Nem meglepő tehát, hogy az eleaták is dühösen szidalmazták ellenfeleiket és a tudatlan embereket, akiknek a téves tanaival szemben fogalmazzák meg a maguk filozófiáját.*”²⁸ Falus itt Hésziodosznak Homéroszt illető kritikájára utal, amit az elemzések bizonyítása mellett valószínűsít a „**Homéroszról és Hésziodoszról, származásukról és versenyükről**” cím alatt ismert munka is. A nem egységesült teológiai háttér, a belőle kinövő költői versengés ideológiailag előkészítette és elősegítette a filozófiai irányzatok és iskolák éles küzdelmének korai kialakulását, mintegy pszichikai alapot teremtett ahhoz, hogy a görög filozófiai élet kitermelje azt a gondolati merészséget, a filozófiáknak azt a sokszínűségét, amelyben minden későbbi filozófiai irányzat és iskola megtalálta és megtalálja a maga embrionális kezdeményét.

Anaximandrosztól kezdve minden bölcselő is sejtette vagy tudta, hogy elődükhöz és kortársaikhoz képest mást mondanak, s azért mondanak mást, mert hitték, hogy az igazságot nem amazok, hanem éppen ők maguk képviselik. Tudták, de bizonyára nem mondták. A személyekre szóló érvelést a **politikai** vitákban Peiszisztratosszal szemben és Theszpisz tragédiája bírálatával **esztétikai** ítéleteiben Szolón kezdeményezte. Ugyancsak Athénben phaisztoszi Epimenidész „**Megtisztulások**” című írására (véltető, Empedoklész hasonló című írása Epimenidész etalonját követte) lokriszi Onomakritosz az „**Avatások**” megírásával felelt. A teológiai művek mögött politikai törekvések – Peiszisztratosznak Szolónnal szembeni föllépése és türanniájának apológiája – kaptak ideológiai mezt. Ilyen előzmények után, a filozófiában talán Xenophanész az első, aki nemcsak hitte, nemcsak tudta, hanem nyíltan tudatosította önmaga és mindenki más számára filozófiai különállását.²⁹

A **más beszéd** figyelmeztet arra, hogy filozófia szemléletében **cezúra** történt. Ha azt vallja, hogy „*újabb gondolatot kezd*”, akkor ebben részben az elődökhez való viszonyát határozza meg, részben pedig arra a fordulatra utalhat, hogy a mitológiakritikáról áttért filozófiai rendszerének kiépítésére: ebben és abban az értelemben is a **régi** eszmékkel szemben **újakat** hirdet. A mások számára útmutató új gondolat pedig a valóság kutatásának, megismerésének új logikáját, módszerét kínálja és eredményét ígéri.

Az „**ÉN**” hangsúlyozása összekapcsolódik azzal, hogy Xenophanész nevet ad bírálatá alanyának és tárgyának, az „**Ő**”-nek. Az „**ÉN**” és az „**Ő**” megszemélyesítése érzékelteti a filozófust hevítő indulatokat, az álláspontok elvi kibékíthetlenségét és a szembeállítás kérlelhetlenségét. A filozofálás, a bölcséleti szféra kiépülése, a modern értelemben vett filozófia a vélemények **tudatos** vállalásával és **vitájával** kezdődik el, amikor

²⁴ Xenophanész A 1.

²⁵ Thalész A 1.

²⁶ Od. XXII,345-348.

²⁷ Phókülidész: Intelmek. In: Görög költők antológiája. 127. old.

²⁸ Falus Róbert: Az istenfogalom „bizonyítása” Xenophanésznél. In: Uő. Görög harmónia. 146. old.

²⁹ Platón és Arisztotelész is tudta, hogy Xenophanész filozófiájával valami új kezdődött az ión természetfilozófiához képest (vö. Platón: A szofista. 242c-d. és Arisztotelész: Metafizika. 986b.)

a filozófiák nem egymás után és egymás mellett állnak mintegy önmagukban, hanem a különböző filozófiák ellentétesek, szembenállók, és együtt egyek és egészek: a kor filozófiája. A filozófia létezési módja a filozófiai álláspontok ütközése és ütköztetése, az elvi alapokon nyugvó ellentétesség.

ÚJ ÖSVÉNY

Alkman volt talán az első, aki elemezni kezdte az út-problémát: „Amikor ugyanis az anyag elrendeződni kezdett, akkor egyfajta út (vagy átjárót [porosz]) jött létre, mintegy kezdetként (vagy eredetként[arkhé])... létrejött az út (porosz), az út elhaladtával pedig következett a határ (vagy cél [tekmór]). És az út olyan, mint a kezdet (vagy eredet), a határ pedig, mint a vég (vagy végpont [telosz]).”³⁰ Hasonlóképpen vázolta fel a létezők szükségszerű fejlődési útját Anaximandrosz: „A létezők szükségképpen abban [az elemben] pusztulnak el, amelyből keletkeztek, mert számot adnak az idők során egymás ellen elkövetett jogtalanságaikról, és megbűnhődnek érteük”.³¹ Itt az út magának a természetnek szerkezeti része.

Xenophanész közelebbről nem világította meg az „út”-nak filozófiai jellemzőit és jelentőségét, ezért tanítványaihoz fordulunk.

Parmenidésznél az út több értelemben fordul elő. A prooimionban arról vall, hogy miként talált rá az igazságokra, hogy „kancái” miképpen ragadtál magukkal Diké, az „Igazság” útjára, akinek a kezében van a valóság megismeréséhez vezető ösvény kapujának kulcsa, s aki megbünteti a más úton járókat, a más kapukon betévedőket:

...Mert nem gonosz végzet küldött, hogy rátérj
erre az útra (amely ugyancsak távol esik az emberi túlekedéstől),
hanem a törvény és a jog. Mindent meg kell tudnod,
mind a jólkerekített igazság rendületlen szívét,
mind a halandók vélekedéseit, melyekben nincs igaz bizonyosság.
Am azt is meg fogod tanulni, miként szükségszerű,
hogy a minden által átlátható jelenségek valóságosan legyenek.³²

továbbá

Nos, én elmondom, te meg fogadd be a szót, miután meghallottad,
melyek a kutatásnak azok az egyedüli útjai, amelyek elgondolhatók.³³

majd

Mert sohasem fogod kikényszeríteni azt, hogy a nemlétezők létezzenek,
hanem a kutatásnak ettől az útjától tartsd távol az ismeretet,
és ne kényszerítsen a sokszor tapasztalt szokás erre az útra...³⁴

Ezek a hasonló motívumok mutatják, hogy Alkmantól kezdve az egymással vitatkozó és egymást elvető szemléletűek is hasonló kategóriákban, gondolati panelek alkalmazásával fejezték ki gondolataikat.

Amikor tehát Xenophanész azt hirdeti, hogy „új gondolatot kezd”, „más beszédbe fog”, hogy „feltárja az ösvényt”, ami mások számára „útmutató” lesz, akkor nem hagy kétséget az iránt, hogy az „út”-ban, az „ösvény”-ben elsősorban magának a valóságnak a fejlődéséről, a természeti változások irányultságának kifejezéséről, azaz lételméleti tartalomról van szó; másodsorban pedig a mások számára útmutató új gondolatról, vagy más beszédéről, vagyis ismeretelméleti vonatkozásokról nyilatkozik, a megismerés menetét és a gondolatok kifejtésének a módját mutatja. Az út tehát egyszer fejlődési ív, egyszer életvitel-választás, egyszer kutatási és megismerési módszer, egyszer igazság-kritérium, egyszer pedig gyakorlati eredmények elérésének eljárása.

Xenophanésznél ekkor még nem váltak el egymástól élesen és világosan ezek a tartalmak, egybefolyik a „valóság”, a „szükségszerűség”, a „törvény”, a „jog” és az „igazság”. Ebben az első lépést Hérakleitosz tette meg, akinek ezt az érdemét nem szokták méltatni.

CÁFOLÁS-BIZONYÍTÁS

Ugyan más összefüggésben mondja Szabó Árpád, de mindenképpen igaza van, hogy „Az eleai bizonyítás azonkívül igazában cáfolás.”³⁵ Ennek a megállapításnak jeleit Xenophanész töredékei is mutatják, tankölteménye a cáfolás és a bizonyítást két mozzanatából állt össze. Ez a kettősség jellemző maradt minden öt

30 Idézi Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 88-89. old.

31 Anaximandrosz B 1.

32 Parmenidész B 1,26-32.

33 Parmenidész B 2,1-2.

34 Parmenidész B 7,1-3.

követő és utánzó tankölteményben is. Különösen Parmenidész töredékeiből következtethetünk arra, hogy munkájában a cáfolás a kifejtés és a bizonyítás szerves kiindulópontja.

Magától értetődik, hogy Homérosz és Hésziodosz bírálatát tankölteményében sem kerülhette meg, de ez bizonyára csak része lehetett annak a kritikának, amivel filozófus elődei illetve, hozzájuk való viszonyát tisztázta. Az a kritikai folyamat, ami elvezetett Homérosz és Hésziodosz bírálatától az oroszlánok és bikák istenének paradoxonához, egy olyan szellemi teljesítmény, ami bizonyára egy időben elnyúló, és egymásra épülő gondolkodási folyamatban érlelődött ki, és ami bizonyára megelőzte „A természetéről” megírását. A töredékekből számunkra ismert formában ez nem képezhette a tanköltemény cáfoló részét, ugyanakkor e bevezetés nélkül a tanköltemény célja, indoklása és mondanivalója homályos, félreérthető, igazából értelmetlen és érthetetlen lett volna. Feltehetjük, hogy a mitológia-kritika történeti kibontakozást lerövidítve és logikaiba átfordítva valamiképpen rögzítette, vagyis hogy indokolta a tanulmányának a zeuszi istenektől az „Egy Isten”-ig, az „Egy Isten”-től pedig az „Egyisten”-ig történő kifejtését.

Diogenész Laertiosz így foglalja össze Xenophanésznek az elődeihez való kapcsolatát: „Egyesek szerint senkit sem hallgatott, mások szerint viszont az Athéni Botónt, vagy ismét mások szerint Arkhelaoszt... Anaximandrosz kortársa volt. Epikus költeményeket, elégiákat és jambusokat írt Hésziodosz és Homérosz ellen... nézetei ellenkeztek Thalészével és Pythagorászéval, s támadta Epimenidészt is.”³⁶ Név szerint bírálta Szimónidészt. Szólón eredményeire is épített. Arra is találunk adatot, hogy támogatta és támadta a fiatal Empedoklész első lépéseit.

Ióniai és hellászi bolyongásai során megismerte kora filozófiáját.

Milétoszban, ha járt ott, s hogyha nem, de megismerte Thalész eszméit. Mi készíthette Xenophanészt Thalész bírálatára? Milyen kérdésekben ütközött vele? – ezt életrajzának írója nem említi, Xenophanész töredékei is hallgatnak erről. Lehetséges, hogy Diogenész Laertiosz közlése nélkülözi a tényszerű adatokat? Tudunk-e érdemleges választ adni kérdéseinkre és kétségeinkre, ha hiteles töredéke szerint

*Csodálta Thalészt, hogy a napfogyatkozásokat
és a napfordulókat előre meg tudta mondani.*³⁷

Marticskó József e töredékre vonatkozóan megjegyzi, „Bár az Életrajz szerint X. kritizálta Thalészt... lehet, hogy annak csillagászati ismereteit mégis értékelte, hacsak a 'csodálta' szó nem ironikusan értendő.”³⁸ A „csodálatot” nem kell ironikusan érteni, a kortársi közvélemény Thalész nagyságát csillagászati eredményeiben látta, nem pedig abban, amiben Arisztotelész, és nem abban, amiben manapság látják.³⁹ A „csodálat” szó azért a „csodák” iránti bizalmatlanságát mégis kifejezhette. Tartózkodó lehetett olyan eredmények iránt, amelyeknek forrása az egyiptomi és a babiloni papság volt. A „csodálat” szó helyénvaló, ugyanis okszerű magyarázat nélkül az előrelátás jóslásnak hatott, mint ahogyan annak is értették.

Feltehetjük, hogy az „Egy Isten” felé tájékozódó Xenophanész számára Thalész filozófiai nézeteiből kiváltképpen a sok istent feltételező eszméje („minden tele van istennel”⁴⁰) válthatta ki ellenérzését. Politikailag a megalázott, a lüdök durva elnyomását nyögő Kolophón száműzetésbe kényszerült fia Thalész szemére hányhatta szoros kapcsolatát a lüd Kroiszossal és különösen a gyűlölt perzsa uralommal. Ezek csak valószínű ütközőpontok, mert nem feledhetjük, hogy a xenophanészi ellenvéleményről nincs egyetlen információnk sem. Hogy jó helyen tapogatózunk, azt nem tudjuk biztosan, de hogy ezekben a kérdésekben lehetett közöttük elvi ellentét, azt nehezen lehetne vitatni.

Nem említik, de szembekerülhetett, s valószínűleg szembe is került Anaximenésszel. Diogenész Laertiosz így nyilatkozik a xenophanészi „Egyisten”-ről: „Teljes egészében látás és hallás, ám **nem lélegzik**. Egészen ész és belátás, és örökkévaló.”⁴¹ Ha az „Egy Isten” „nem lélegzik”, akkor ez az antropomorfizmus egy újabb vonásának tagadása, egyben félreérthetetlenül leszámolás Anaximenész levegő-arkhéjával, „hogy a lélek szellem”,⁴² s „hogy az istenség levegő”.⁴³ Ez az „ám nem lélegzik” beleillik abba a kritikai folyamatba, amiben az „Egyisten”-t Xenophanész elhatárolni igyekszik az emberitől. Nehezen szakítható el püthagoreus verzióként a

35 Szabó Árpád: Euklidész és az eleai filozófia. In: Existencia. 1991. 1-2. sz.

36 Diog. Laert. IX,2.

37 Xenophanész B 19.

38 Marticskó József: Jegyzetek. A 19. fr.-hoz. In: Xenophanész töredékei. Világosság. 1971. 2. sz. 103. old.

39 Hérakleitosz is úgy tudja, „Thalész elsőnek értett a csillagokhoz.” (Hérakleitosz B 38.)

40 Arisztotelész: A lélek. 411a. In: Uő. Lélekfilozófiai írások.

41 Diog. Laert. IX,2. (Az én kiemelésem – EKO)

42 Diog. Laert. IX,2.

43 Anaximenész A 10.

töredék egészének szemléletétől.⁴⁴ Ha betoldás, akkor inkább valamelyik Xenophanész-tanítványé vagy követőé, aki túl soknak találta – látás, hallás, ész, belátás – az emberi vonásokat.

Szamoszon Phereküdesz és Anaximandrosz tankölteményei ihlették meg.

Phereküdesz, aki „*a lélek keletkezésének és pusztulásának rejtélyéről beszélt*”,⁴⁵ bizonyára elidegenítette magától. Az anaximandroszi apeirónnal szemben két irányba történt kilábalási kísérlet. Egyesek folytatták a thalészi irányt, arkhéként érzéki konkrétat mutattak föl, a vizet Thalész, Anaximenész a levegőt, Empedoklész a földet, levegőt, tüzet, vize stb. Xenophanész nem követte a konzervatív megoldási módot, ő az anaximandroszi progresszív vonalhoz kapcsolódott, bár Anaximandrosszal szemben ő is **meghatározza** a meghatározatlant: „*Egy Isten*”, ami minden más vonatkozásban meghatározatlannak bizonyul. A „*végtelen*” világok, mint végtelen istenek, semmiképpen sem nyerhették el a tetszését.

Athénben, mondják, Botón vagy Arkhelaosz⁴⁶ tanítványa volt, amit időrendi okokból kizárható.⁴⁷ Athéni tartózkodása ennek ellenére nagyon is lehetséges. Ekkoriban még meghatározó, élő hagyomány volt Szolón társadalomfilozófiája. Themisztoklész a Szolón-követő phrearroszi Mnésziphilosz csodálója volt, s ez mutatja a szolóni bölcsesség folyamatos athéni jelenlétét.⁴⁸ Mindenekelőtt Szolón Peiszisztratosz elleni, általában türannosz elleni polémiája hathatott rá. Szolón a türanniszot így ítélte meg: „*kellemes hely az egyeduralom, csak nem lehet belőle kiszállni*”.⁴⁹ Feljegyezték Aiszóposszal folytatott beszélgetését is: „*Aiszóposz, a meseíró, ugyanebben az időben szintén Szardeiszben tartózkodott mint Kroiszosz nagy tiszteletben tartott vendége. Amikor értesült a dologról, bántotta, hogy a király oly nyersen bánt Szolónnal, és jó tanácsképpen így szólt a bölcshez: 'Hidd el, Szolón, királyoknak vagy mondjunk minél kevesebbet, vagy minél kedvesebbet.' 'Zeuszra mondom, nem – felelt Szolón –, hanem vagy minél kevesebbet, vagy minél hasznosabbat.'”⁵⁰ Xenophanész is vallja, hogy „*a tyrannoszokkal minél ritkábban találkozunk, annál kellemesebb*”.⁵¹*

Athlénben vagy Spártában ismerkedhetett meg Epimenidész munkásságával, aminek következménye, hogy „*támadta Epimenidészt is*.” Hogy miért, arról maga vall: „*Epimenidész százötvennégy évig élt*” – írja,⁵² s ebben joggal kételkedett. Hosszú alvásáért és inkubációjáért „*theosz anér*”-nek, azaz „*isteni férfit*”-nak tartották, Athénbe „*isteni jóslat alapján*” hívták.⁵³ Lehetséges, hogy ismerte „**Tisztulások**” című tankölteményét és Onomakritosznak reá feleletül írt „**Avatások**” című vitairatát. Ezek vallásos mezben folytatott politikai-ideológiai diszkussziók, s bizonyára nem tartotta követendőkné azokat.

Krotónban Püthagorasszal és a püthagoreusokkal ütközött össze. Legélesebben a lélekvándorlás-tanuktól határolódott el. A személyeskedésre csábító szenvedélyes hangoskodása, Püthagorasz kicsúfolása kivétel, csak a felszínt érinti, de nem érdektelen kulissza (gondoljunk Diderot aforizmáira). Ehhez kapcsolódhat az is, amit Cicero említ „*Pythagoras meg úgy gondolta, hogy a lélek az egész természetet átjárja és betölti, s a mi lelkünk is belőle szakad ki; ám nem fogja fel, hogy amikor az emberi lelket így elválasztotta, ezzel az istenséget szakította és tépte szét. S mert vannak szerencsétlen lelkek – és a többség ilyen –, ezért az istenség egy része is szerencsétlen, ami viszont képtelenség. Hogyan lehetséges, hogy az emberi lélek nem tud valamit, ha egyszer isten? Ráadásul: ha az istenség csupán lélek, miképpen verhetett volna gyökeret a világban és áradhatott volna benne szét?*”⁵⁴

Mindebben nem merül ki Püthagorasz hatása és a hozzája való viszonya. A Homérosz és Hésziodosz eposzait recitáló rhapszódosz és a maga költeményeit szavaló aoidosz filozofálással való találkozására Hellaszban és Ióniában nem lehetett mély, felforgató, megrendítő hatású. Majd csak évek múltával, mindenekelőtt Püthagorasz hatására, filozófiai stúdiuma során derül ki, hogy ha nem is volt, de lett jelentősége a korai, akkor még mellékes filozófiai kiruccanásának. Püthagorasznak is köszönhető, hogy igazat adhatunk Diogenész Laertiosznak: „*Egyesek szerint senkit sem hallgatott*”,⁵⁵ de minden elődje és kortársa filozófiájának emlőin nevelkedve nőtt filozófussá: nemhogy senkit, hanem **mindenkit** hallgatott!

44 Vö. Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 254. old.

45 Idézi Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 103. old. (Az én kiemelésem – EKO)

46 Lukianosz is úgy tudja, hogy Arkhelaosz-tanítvány volt. (vö. Lukianosz: A hosszú életűek. 20.)

47 Vö. Marticskó József: Jegyzetek. A 22. fr.-hoz. In: Xenophanész töredékei. In: Világosság. 1971. 2. sz. 103. old.

48 Vö. Plutarkhosz: Themisztoklész 2.

49 Plut. Szolón 14.

50 Plut. Szolón 28.

51 Diog. Laert. IX,2. 1. L. még Plutarkhosz: Szolón 28.

52 Xenophanész B 20.

53 Vö. Platón: Törvények. 642d.)

A 23. FRAGMENTUM

Láthatóan a 23. fragmentum értelmezésén fordul meg a tanköltemény egésze mondanivalójának a megismerése és a megértése. A „**Peri phüszeosz**” e sarkköve érthetően a viták és az értelmezések középpontjában áll. Ennyi az egész:

*Egy isten, ki az isteni s emberi nem legerősbje
ám a halandóknak formára sem, észre se mása.*⁵⁶

Nem nehéz észrevenni, hogy a 23. fragmentum teljesen a mitológia logikájára épül: Zeus az istenek és az emberek, a halhatatlanok és a halandók atyja.⁵⁷ Miközben tudjuk, hogy Xenophánész eljut kritikái során a névtelen egyedül létező istenhez, itt az „*Egy isten*” könnyen behelyettesíthető Zeusszal, s „*az isteni nem*” azonosítható a körülötte létező istenek sokaságával. A tanköltemény ugyanakkor természeti erők és folyamatok önmozgásának kifejtése.

Érthető ezek után, hogy Marticskó József úgy véli: „*Ez a fr. az 'egy isten – sok isten' vita egyik legproblematisabb fragmentuma.*”⁵⁸ Falus Róbert szerint is ez a „*legproblematisabb Xenophánész-sorpár*”,⁵⁹ és olyannyira talányos, hogy „*Csak magyarázni lehet... egzakt módon értelmezni nem.*”⁶⁰

Az interpretációs kísérletek buktatói, zavarai okát nem egyszerűen az adatközlők pontatlanságaiban és félreértéseiben kell keresnünk. Hátha a sikertelenség forrása nem csupán az értelmezendő szövegekben, hanem legalább annyira az értelmezők teoretikus és metodológiai előfeltevéseiben keresendő.⁶¹ A sorpár problematikuságának a fragmentum és az interpretálói együtt adják az eredőjét.

Az egyik buktató, hogy széttörik a 23. fragmentum egységét, az egymáshoz szorosan kapcsolódó gondolati elemek közül egyoldalúan és indokolatlanul csak egyet emelnek ki: az „*Egyisten*” és a sok isten viszonyát, mintha ez a gondolat önmagában megállna és a fragmentum egész tartalmát reá lehetne redukálni.

A nehézségek sora azonban mindenekelőtt abból következik, hogy a fragmentum az fragmentum. Önmagában nem értelmezhető. Az elemzések többnyire a 23. fragmentumot izolálják, nem járják végig a többi töredéket, s nem vizsgálják, hogy azok hogyan vezettek el az „*Egy isten*”-hez és az „*Egyisten*”-hez. Bizonyos ugyanis, hogy külön-külön a fragmentumok egyikének sincs önálló üzenete, s együtt hordozzák a 23. fragmentumnak is tényleges tartalmát.

A fragmentumban tulajdonképpen három, egymástól nehezen elválasztható ítélet található:

- | | | | | | | |
|-----|--|----|----|--------|-----|---------------|
| (1) | Egy isten, | ki | az | isten | nem | legerősebbje; |
| (2) | egy isten, | ki | az | emberi | nem | legerősebbje; |
| (3) | egy isten, ki a halandóknak se formára, se észre nem mása. | | | | | |

Figyelembe véve a jelzett megfontolásokat, s külön-külön megvizsgálva e filozófiai téma egyes összetevőit, ugyan egzakt módon azt értelmezni nem lehet és nem is kell, de magyarázatuk a xenophánészi eszmekörön belül következetes és ellentmondásmentes lehet vagy lesz.

54 Cicero: Az istenek természete. I.11 (27-28). Spinoza szembefordul e felfogással: „*Azt mondja Ön továbbá, ha tagadom Istenben a látás, hallás, figyelés, akarás stb. aktusát, s tagadom, hogy ezek kiváló mértékben vannak meg benne, akkor Ön nem tudja, milyen is az én Istenem. Ebből gyanítom, hogy Ön azt hiszi, nincs nagyobb tökéletesség, mint az, amely az említett attribútumokkal kifejezhető. Ezen nem csodálkozom, mivel azt hiszem, hogy a háromszög, ha beszélni tudna, ugyanúgy azt mondaná, Isten kiválólag háromszögű, a kör pedig, hogy az isteni természet kiváló mértékben kör alakú; s ilyképpen mindenki a maga attribútumait tulajdonítaná Istennek, s önmagát Istenhez hasonlónak tenné, a többit pedig rúttnak látná.*” (Spinoza: 56. levél. Hugo Boxelhez. In: Spinoza: Politikai tanulmány és levelezés. 269-270. old.). Idézi a levelet Pais István is, de más összefüggésben (Pais István: A görög filozófia. 96. old. és Pais: Ember és vallás. 96. old.). Spinoza az antropomorfizmus utolsó mozzanatát – az Isten lát, ért, hal – is elveti. De ehhez kellett kétezer év fejlődése! Spinoza sem tud teljesen elszakadni az antropomorfizmustól: „*Isten önmagát és általában mindent szabadon gondol, mert egyedül saját természetének szükségességéből következik, hogy mindent gondol.*” (Spinoza: 58. levél. G. H. Schullernak. In: Spinoza: Politikai tanulmány és levelezés. 274-275. old.)

55 Diog. Laert. IX,2.

56 Xenophánész B 23.

57 Ez nem csupán Zeus jelzője: az Álom úr istenen és emberen, az Éj leigazza az istent és az embert (vö. Íl. XIV,233. és 259-260.). Ambrosius így énekel: „*Világ teremtő mestere, / ki úr vagy éjen és napon*” (Ambrosius: Himnusz kakasszóra. In: Római költők antológiája. 437. old.). „*Hasonló a helyzet a Bibliában, az Él és Elohim viszonyítás esetén, ami Hieronymus számára is elvi és nyelvi problémát jelent.*” (Falus Róbert: Az istenfogalom „bizonyítása” Xenophánésznél. In: Uő. Görög harmónia. Jegyzetek. 395. old.)

58 Marticskó József: Jegyzetek. In: Xenophánész töredékei. Jegyzetek. A 23. fr.-hoz. Világosság. 1971. 2. sz. 103/b. old.

59 Falus Róbert: Az istenfogalom „bizonyítása” Xenophánésznél. In: Uő. Görög harmónia. 141. old.

60 Falus Róbert: Az istenfogalom „bizonyítása” Xenophánésznél. In: Uő. Görög harmónia. 143. old.

61 Falus szerint „*magát Xenophánészt kell 'hibáztatnunk' mind az ókori, mind a modern kutatók nézeteltérései miatt – sajnos nem lehet eltüntetni szövegeiből (töredékeiből) az ellentmondásokat, s többé-kevésbé önkényesek mindazon kísérletek, melyek áthidalásukra irányulnak.*” (Falus Róbert: Az istenfogalom „bizonyítása” Xenophánésznél. In: Uő. Görög harmónia. 143. old.)

AZ-ISTEN ÖRÖK ÉS EGYETLEN

Nézzük meg először, hogy mit tudunk meg erről az egyetlen egy istenről.

A töredékek között, hangsúlyozza Bugár István,⁶² nem találjuk azt a leglényegesebb vonását, amit Pseudo-Arisztotelész mond róla: „örök és egy”.⁶³

„Örök”, azaz „Azt mondja, lehetetlen, hogy ha valami létezik, keletkezzék, mindezt pedig az istenre érti. Szükségszerű ugyanis, hogy ami keletkezett, az vagy vele egyformából, vagy tőle különbözőből keletkezett. Azonban egyik eset sem lehetséges, hiszen egyfelől az sem inkább megengedhető, hogy az egyforma egyformától szülessék, mint az, hogy az egyforma egyformát szüljön..., másfelől különbözőből sem keletkezhetik különböző. Ugyanis ha gyengébből keletkezne az erősebb, vagy kisebből a nagyobb, vagy hitványból a hatalmasabb – vagy ellenkezőleg, a hitványabbakat a hatalmasabbakból – a létező a nemlétezőből keletkezne, ami lehetetlen. Ezek miatt tehát az isten örök.”⁶⁴

Ebből következik pedig az, hogy az isten „egy” és „egyetlen”: „Ha viszont az isten a leghatalmasabb mindenek közt, következképpen egynek kell lennie. Ha ugyanis kettő vagy még több léteznék, nem lehetne a leghatalmasabb, illetve a legjobb mindenek közt... Úgyhogy ha van isten, és az ilyen, akkor egy és egyetlen az isten.”⁶⁵ Ez a testimonium azért jelentős, mert – meglehet, híven követve Xenophanész logikáját – az isten **egyedüliségét keletkezésnélküliségéből** vezeti le.

Túlzás azt állítani, hogy a pseudo-arisztotelészi interpretáció – „lehetetlen, hogy ha valami létezik, keletkezzék, mindezt pedig az istenre érti” – teljesen nélküli xenophanészi háttérét. Utalunk a már idézett töredékére:

az istenek születnek – ember azt hiszi

tehát a születésnek, a keletkezésnek ez a kizárása, láttuk más vonatkozásban, feltételezi, hogy az istenek nem halhatnak meg, azaz öröklétűek. Így értette ezt a kortárs Epikharosz („mindig itt volt minden isten”), így Kallimakhosz („nem haltál meg, mert vagy örökké”).

Hogy az istenek nem szülehetnek, és nem halhatnak meg, arra nézve nincsenek hitelesnek mondható töredékeink, de éppenséggel lehetnének is, ha végiggondoljuk mindazokat a nem-emberire utaló gondolatokat, amelyekkel Xenophanész elválasztja az istent az emberekre hasonlatos vonásaitól. Talán hitelesnek ismerhetjük el azonban Arisztotelésznek már más összefüggésben idézett értelmezését: „Xenophanész így szól: 'Ha valaki azt mondja, hogy az istenek születtek, az ugyanolyan istentelenség, mintha azt mondaná, hogy halandók', mert mindkettőből az következik, hogy van idő, amikor nem léteznek.”⁶⁶ Így támasztja alá Arisztotelész Xenophanész istenképét és Pseudo-Arisztotelész Xenophanész-interpretációját.

A GÖMB-ISTEN

Az „Isten lényege gömbszerű”,⁶⁷ A világ gömbszerűsége – ez talán már Anaximandrosznál fölmerült⁶⁸ – közvetlenül püthagoraszi eszme: a gömb a **tökéletességet** képviseli. Isten alakja tökéletes: gömb. Ugyanakkor sem az anaximandroszi, sem a püthagoraszi „gömb” nem az istennek, hanem a világnak a formája,⁶⁹ Parmenidésznél is a „létező”-jé.⁷⁰

Prótagorasz az isten alakját illetően kétellyel és ellenvetéssel él: „Az istenekről nem tudhatom... még azt sem, hogy milyen alakjuk van.”⁷¹ Az istenek alakja nem lehet olyan, mint amilyenek az emberek gondolják, de olyan sem lehet, teszi hozzá Prótagorasz, mégpedig jogosan, amilyenek maga Xenophanész véli: ha egyáltalán vannak istenek, amit nem tudhatunk, akkor alakjukról sem állíthatunk semmit! Ez a xenophanészi kételynek következetes végig vitele és önmaga eszméire való alkalmazása.

Ugyancsak ellenvetéssel él Pseudo-Arisztotelész: „mindenütt érzékel, hogy így lehet a legjobb, ha mindenütt egyforma... ha ilyen is, ugyan miért lenne gömb, vagy pedig valamilyen más alakú inkább, mert minden részében hall és hatalmas? Ahogyan, amikor azt mondjuk, hogy az ólomfehér mindenütt fehér, nem mást jelzünk ezzel, mint hogy minden részében megvan a fehérség: mi akadály, hogy esetünkben is azt értsük az

62 Vö. Bugár István: Pseudo-Arisztotelész: Melisszoszról, Xenophanészről, Gorgiaszról. Jegyzetek. 47. In: A szofista filozófia. 153. old.

63 Pseudo-Arisztotelész: Melisszoszról, Xenophanészről, Gorgiaszról. In: A szofista filozófia. 133. old.

64 Pseudo-Arisztotelész: Melisszoszról, Xenophanészről, Gorgiaszról. In: A szofista filozófia. 132. old.

65 Pseudo-Arisztotelész: Melisszoszról, Xenophanészről, Gorgiaszról. In: A szofista filozófia. 132. old.

66 Rétorika 1399a. Platón felveti, hogy „Az idő tehát az éggel együtt jött létre, hogy együtt születve együtt is bomoljanak fel”. (Platón: Timaios 37e-38a). Lukianosz szerint a bölcsek „feltételezik, hogy a mindenséget egy isten teremtette, de arról mélyen hallgatnak, honnan jött és hol létezett, mikor a világot összebarkácsolta. Mert képtelenség feltételezni, hogy a mindenség keletkezése előtt már volt tér és idő.” (Lukianosz: Ikoromenilopposz vagy az úrhajós. 8.). Évezredek múltán az érvelés logikája ugyanez: „a mi halhatatlan – azaz minék vége nincs, – annak kezdete sem lehetett” (Mentovich Ferenc: Új világnézet. In: Mentovich Ferenc. Művelt Nép Könyvkiadó. é. n. 52. old.)

67 Diog. Laert. IX,2.

68 Vö. Diog. Laert. II,1. és Anaximandrosz A 10., A 11., A 25.

alatt, hogy mindenütt lát, hall és hatalmas, hogy akármelyik részét vesszük is, mindegyikben meglesz e tulajdonság? Ahogy pedig az ólomfémnek, úgy az istennek sem szükséges emiatt gömb alakúnak lennie.⁷² Az ő kételye, nem úgy, mint Prótagoraszé, nem ismeretelméleti jellegű: „nem tudhatjuk, hogy gömb-e”, hanem ontológiai az érve „nem szükségképpen gömbölyű”. Látható, hogy a későbbi filozófiai fejlődésben az isten gömbségét Xenophanész bírálta kapcsán több oldalról is megkérdőjelezték, az „isten – tökéletesség – gömb” összefüggést kikezdték.

GÖMBTŐL A PONTIG

Itt kell kitekintenünk a püthagoreusok és az eleaták egymást gyümölcsözően megtermékenyítő hatására, amely Szabó Árpád kutatásai óta közismert. Mi hiszünk Platónnak, amikor azt mondja, hogy a nagy-görögországiakat „Xenophanésztól, sőt még régebről kezdve”,⁷³ gondoljuk, már Püthagorasz föllépte előtt, talán Zaleukoszra visszamenően izgatta az „egy”, az „egység”, amely így a Megalé Hellasz-i bölcsesség jellemzőjévé vált.

Püthagoreusoknak hatása Xenophanész esetleges matematikai érdeklődésére az „egy”, az „egység” elemzése, az „egy” és a „sok” kategóriapár taglalása mutat. A püthagoreusok és az eleaták számára az „egy” nem szám, hanem a püthagoreus matematikának és az eleata természetfilozófiának „ἀρχή”-ja. Ami ezen kívül van, annak részleteit igazából nem ismerjük, de természetfilozófiai eredményeinek történeti kihatása a matematika fejlődésére a hellenisztikus korig terjed. Az euklidészi „Elemek”-be ez a részek nélküli xenophanészi **gömb** pontként került be: a **pont** az, aminek nincs része, vagy másképpen: pont az, aminek nincs kiterjedése. Ez Euklidész **definíciói** közül az első.⁷⁴

Érdekes és érdekes lenne azt a gondolati folyamatot végigkísérni, ami a xenophanészi **gömbtől** elvezetett az euklidészi **pontig**, a püthagoreus-xenophanészi **arkhétől** az euklidészi **axiómáig**.⁷⁵ Hogy ebben a folyamatban khioszi Hippokratész „Elemi”-nek, de kiváltképpen Platónnak és matematika felé tájékozódó tanítványainak jelentős szerepük volt, azt a matematikatörténet kimutatta. Csak egy, éppen a **ponttal** kapcsolatos platóni szövegre utalunk. E szerint a matematikusok el akarják kerülni: „hogy az egy valaha is ne egynek, hanem sok részből állónak lássék”,⁷⁶ hiszen az egy nem osztható részekre.⁷⁷ A **gömb** és a **pont** közötti kapcsolat még világosabban kitűnik a szöveg Szabó Árpád általi fordításából: „El akarnák kerülni ugyan, hogy az egy bármikor is más legyen mint önmaga, azaz hogy úgy tűnjék föl, mintha nem egy, hanem sok volna.... Hát hol van

69 Ugyanígy Platónnál is: „Alakot pedig olyat adott neki, ami illik hozzá és lényével rokon. Ahhoz az élőlényhez pedig, mely minden élőlényt magában kell hogy foglaljon, az az alak illik, mely minden alakot magában foglal: ezért gömb alakúra – mely középtől a felületéig minden irányban egyenlő távolságra van – és kerekdedre formálta meg, mert ez az alak a legtökéletesebb és önmagához mindenütt leghasonlóbb az összes alak közül – abban a véleményben, hogy százszor szebb az egyenletes a nem egyenletesnél. Kívülről is körben teljesen simára dolgozta ki sokféle okból. Először is szemre nem volt szüksége, hiszen semmi látható dolog nem maradt kívül; de hallásra sem, mert hallható sem maradt rajta kívül: és levegő sem került el körülötte, mely belégzést igényelt volna, sem semmiféle szervre nem szorult, amellyel a táplálékot magához vegye, s a már megemésztettet elávolítsa. Mert semmi sem távozik el belőle és nem is jut belé sehonnán – hisz nincs is, ami bejuthasson –, s mert tervszerű művészet folytán olyan lett, hogy önmagát táplálja saját bomlásával, és minden hatás és minden cselekvés benne és tőle magától történik. Mert alkotója azt gondolta, hogy különb lesz, ha elégséges önmagának, mint ha másra szorul. S úgy gondolta, hogy nem kell őt feleslegesen ellátni kézzel, mert sem fogásra, sem védekezésre nem használhatja, de lábbal sem s egyáltalában semmi járásra való segédeszközzel. Mert a testének megfelelő mozgást adta a hét közül azt, mely legközelebb áll az észhez és gondolkodáshoz; ezért úgy alkotta meg, hogy egyenletesen, ugyanazon a helyen, önmagában, körben forogva mozogjon; a többi hat mozgást pedig valamennyit távol tartotta tőle s nem engedte, hogy azok módjára bolyongjon.” (Platón: Timaios 33b-34a.). Platón itt Xenophanész istenére hasonlatos világot ír le.

70 Vö. Parmenidész 8,442-49.

71 Prótagorasz: Töredékek. In: Filozófiai Figyelő. 1991. 123. old. „semmit sem tudunk róluk” – mondja Szokratész. (Platón: Euthürhón. 6b.)

72 Pszeudo-Arisztotelész: Melisszoszról, Xrenophanészről, Gorgiaszról. In: A szofista filozófia. Szöveggyűjtemény. Atlantisz Könyvkiadó (Medvetánc). 1993. 134. old.

73 Platón: A szofista. 242d.

74 Az elvek, másképpen az „ἀρχή” felépítése: definíció – posztulátum, azaz „αὐτομεθεῖα” – axióma, vagyis ἀξίωμα). „De még ha szó nélkül tudomásul vesszük is Euklidész különös állítását a pontról, nem volna-e természetesebb a fordított sorrend: kiindulni abból, ami közvetlenül érzékelhető, a három kiterjedésű testből, és a két kiterjedésű, majd az egy kiterjedésű keresztül haladni afelé, **aminek nincs része**”? – És mégis, Euklidész legelső definíciója egy olyan állítása a pontról, ami ellentmond minden anyagi tapasztalásnak. – Mi lehet a célja ezzel a különös kezdéssel és a definíciónak ezzel a feltűnő sorrendjével az 'Elemek' összeállításának?” (Szabó Árpád: Euklidész és az eleai filozófia. Existencia. 1991. 1-2. sz. 52. old.)

75 Szabó Árpád is kapcsolatot lát az eleaták (ő Parmenidészt és Zénont emliti) és Euklidész között (vö. Szabó Árpád: Euklidész és az eleai filozófia. Existencia. 1991. 1-2. sz. 51. old.), arra vállalkozik, hogy kimutassa „az eleai gondolatok döntő jelentőségű hatását Euklidész matematikai rendszerére. Más szóval: a görögök soha nem szervezheték volna tudományá a szó mai értelmében a nagyrészt már korábban is meglévő matematikai ismereteket, ha nem alkalmazták volna ezekre az eleai filozófia módszerét.” (i. m. 51. old.); máshol: „a matematika euklidészi rendszere olyan egyértelműen emlékeztet az eleai filozófiára, hogy éppen ezért feltehető: a rendszer maga az eleai tanok nyomán alakult ki.” (i. m. 69. old.)

76 Platón: Állam. 525e.

77 Vö. Platón: Állam. 526a.

olyan **egy**, amilyenek ti ezt definiáljátok? Teljesen azonos önmagával, minden különbség és minden rész nélkül való?”⁷⁸

Az „Egyisten” mondja Xenophanész, olyan gömb, amely „minden ponton egyenlő, sértetlen egész”, innen már nem is egy egész lépésnyire van, hogy a gömb egy ponttá zsugorodjon, amelyről már elmondható, hogy „gondolatibb, mint gondolatunk”, elmondható, hogy az „Egyisten” testetlen, tiszta gondolat. Hogy mit jelent az euklidészi „Pont az, aminek nincs része” posztulátum vonatkozásában mindez, arra nézve Szabó Árpád számára hozzáférhetetlenek. Ha ezekről a dolgokról beszélünk, csak azokhoz a definíciókhoz tarthatjuk magunkat, amelyekkel meghatároztuk mibenlétiüket... E szerint a fölfogás szerint tehát a számokkal foglalkozó tudomány, az aritmetika – de ugyanígy a mérhető tudománya, a geometria is – csupa olyasmit tárgyal (számokat és alakzatokat, idomokat), amik csak gondolataink tárgyai.... kutatásuk tárgya... maga **négyzet** és maga az **átló** az, amire a lerajzolt négyzet és lerajzolt átló csak tökéletlenül emlékeztet.”⁷⁹ A „pont” tehát gondolt gondolat.

Ha Szabó Árpád kapcsolatot lát és bizonyít az eleaták munkássága és az euklidészi „**Elemek**” szemlélete között,⁸⁰ akkor ebben a kapcsolatban kezdeményező volt Xenophanész, akinek alapeszméjét, megengedjük, jobbára majd Parmenidész és Zénón bontotta ki.

AZ „EGYISTEN” SEMMI

Az „Egyisten” mondja Xenophanész, olyan gömb, amely „minden ponton egyenlő, sértetlen egész”, vagy pedig egyetlen pont.

Arisztotelész, nem Xenophanésznek, hanem inkább Démokritosznak címzi ríposztját, de ez nem zárja ki azt, hogy Xenophanészre is értsük. Arisztotelész világosan látja és látatja, hogy a testek fölosztása pontokra és a pontokból összeálló test egy eredményt ad: „Nehézséget jelent tudniillik, hogyha valaki fölteszi, hogy létezik olyan test, illetve olyan kiterjedés, amely teljesen /pantéi/ fölosztható, valamint hogy ez a fölosztás lehetséges... Mi lesz mármost az, ami fönmarad?... a test vagy pontokból fog állni – tehát az összetevői kiterjedés nélküliek lesznek –, vagy pedig a test nem is lesz egyéb, mint semmi, úgyhogy nem is keletkezhet semmiből sem, és nem is lehet semmilyen összetevője, és az egész nem lesz több, mint puszta tünemény. Hasonlóképpen a másik esetben: hogyha a test pontokból fog állni – ekkor meg nem lesz nagysága /poszon/.”⁸¹

Fogalmazzunk így: „a minden ponton egyenlő és sértetlen egész” olyan test, olyan gömb, amely minden pontját tekintve azonos minőségű, minden pontjában egyenlő önmagával, minden pontjában egy egész, vagy másképpen: minden pontja ugyanolyan, mint minden másik pontja. A „minden pontból álló gömb” pedig éppen az a gömb, amelyet, hogy kimondhassuk pontjainak egyneműségét, teljesen fel kell osztanunk. Az eredmény, mondja Arisztotelész kiterjedés nélküli pontokból álló semmi, de ugyanerre az eredményre jutunk, ha nem felosztjuk, hanem pontokból fölépítjük a gömböt, aminek az eredménye a testetlenség lesz. A gömb alakú „Egyisten”-re is áll, hogy végül testetlen semmivé, tüneménnyé oszlik szét. Noha Xenophanész nem vonta le kiindulópontjának ezt a végső konzekvenciáját, de istenfelfogásának logikájában az isten semmissége, káprázattá válása eleve benne rejlett, ha az „Egyistene” gömbbé formálódó homogén pontok összessége.

A HATÁROLT-HATÁRTALAN ISTEN

Empedoklész így értelmezi Xenophanész „Egyistenét”:

... mindenfelől egyenlő és teljességgel határtalan,
kerekded gömb, körbeforgó magányában örvendve.⁸²

A gömb azonban olyan forma, amely egyszerre határolt is, meg határtalan is. Az isten határolt-határtalan meghatározatlanságát már az ókorban belátták. Sziplikiosz szerint „Theophrasztosz azt mondja – utal rá Sziplikiosz –, a kolophóni Xenophanész, Parmenidész tanította azt az alaptételt fogalmazta meg, hogy a princípium egyetlen, vagyis a létező egy és minden (és **sem nem határolt, sem nem határtalan, sem nem mozgó, sem nem nyugvó**); Theophrasztosz egyetért azzal, hogy Xenophanész véleményeinek említése inkább tartozik valami egyébnek, mint a természetfilozófia vizsgálatának körébe.”⁸³

⁷⁸ Szabó Árpád: Euklidész és az eleai filozófia. Existencia. 1991. 1-2. sz. 55. old.

⁷⁹ Szabó Árpád: Euklidész és az eleai filozófia. Existencia. 1991. 1-2. sz. 55-56. old.

⁸⁰ Szabó Árpád is kapcsolatot lát az eleaták (ő Parmenidészt és Zénont emliti) és Euklidész között (vö. Szabó Árpád: Euklidész és az eleai filozófia. Existencia. 1991. 1-2. sz. 51. old.), arra vállalkozik, hogy kimutassa „az eleai gondolatok döntő jelentőségű hatását Euklidész matematikai rendszerére. Más szóval: a görögök soha nem szervezheték volna tudományá a szó mai értelmében a nagyrészt már korábban is meglévő matematikai ismereteket, ha nem alkalmazták volna ezekre az eleai filozófia módszerét.” (i. m. 51. old.); máshol: „a matematika euklidészi rendszere olyan egyértelműen emlékeztet az eleai filozófiára, hogy éppen ezért feltehető: a rendszer maga az eleai tanok nyomán alakult ki.” (i. m. 69. old.)

⁸¹ Arisztotelész: A keletkezésről és a posztulásról. 316a. In: Magyar Filozófiai Szemle. 1988. 3-4. sz.

⁸² Empedoklész B 28. 1. még és B 29.

Pszedo-Arisztotelész így interpretálta Xenophanész istenét: „*mivel örök és egy, egyforma és gömb alakú, így nem határolt, sem nem határtalan, nincs nyugalomban, ugyanakkor mozgásban sem.*”⁸⁴ Ez a sem nem határolt, sem nem határtalan, sem nem mozgó, sem nem nyugvó elv, azaz isten, amelyről Pszedo-Arisztotelész és Theophraszosz, valamint Szimplikiosz beszél egy sor vonásában pontatlan, de annyiban nem, hogy jó érzékkel veszi észre: Xenophanész nem egyszerűen követi a „szabályszerű” (milétoszi, anaximandroszi) természetfilozófiai szemléletet, de eredményeit, a szó legközvetlenebb értelmében, **megszüntetve-megőrizve** beépíti a maga világgépébe.

A „határolt” és a „határtalan” kategóriákkal Xenophanész töredékiben nem az „Egyisten”, hanem a **Föld** tárgyalása során találkozunk. Ez nem zárja ki, hogy miképpen követői és későbbi értelmezői mondják, eredetileg az „Egyisten” sok-sok jellemvonása mellett ezeket is felsorakoztatta. Az érvek és az ellenérvek ezt a feltételezést megerősítik.

A LÁTHATATLAN ISTEN

„Xenophanész... rátekintvén a teljes égboltra azt mondotta, hogy az Egy az isten”⁸⁵ – állítja Arisztotelész. A kérdés az, hogy Xenophanész láthatott-e valamit vagy valakit az égboltozaton, amire rámutatva így kiálthatott fel?

Az „Egyisten”-t

*távol az embertől formálta meg istent,
minden ponton egyenlőnek, sértetlen egésznek*⁸⁶

Ez a távolság sok mindent jelent. Jelenti többek között azt is, hogy láthatatlan. Prótagorasz azt mondja róla, hogy „*Mert sokminden gátolja a róluk való tudást: láthatatlanságuk és az emberi élet rövidege.*”⁸⁷ Az istenek láthatatlansága csak akkor akadály megismerésüknek, ha léteznek, ha nem, akkor láthatatlanságuk nemlétükből fakad – a „láthatatlanság” így egyszerre lehet, hogy isteni tulajdonság, s lehet, hogy az isten létezését kikezdő érv.

A gömb tehát minden ponton egyenlő, nincsenek részei: oszthatatlan, sértetlen egész. Ha láthatatlan, akkor azért az, mert nincsenek részei, s mert nem mozog.⁸⁸ Önmagába záruló gömb, olyan, mint az anaximandroszi apeirón, azaz határtalan és határolt, alaktalan és határozatlan gömb. Az „Egyisten” időn kívül álló, „örökkévaló.”⁸⁹ Az örökkévalóval és az időn kívül állóval szemben a megismerésére törő ember életének rövidege áll.

A GONDOLKODÓ ISTEN

Az „Egyisten” az istenek antropomorf karakterével szemben azzal tűnik ki hogy sem formára, sem testre nem hasonlít az emberekre. Nem hasonlít az emberi nemre, noha annak „*legerősbe*”: benne is van, meg nem is. Természetesen senki sem tud **teljesen** elszakadni az emberi-anyagi valóság képzetétől.⁹⁰ E lehetetlenséget nem kívánhatjuk meg Xenophanészről sem. Mi is mondjuk: felkel a Nap, lenyugszik a Hold, szemerkél az eső stb., engedjük ezt meg Xenophanésznek is. Elég azt látnunk, hogy ő az antropomorfizmus leküzdésében meghaladta kora színvonalát.

Bár az „Egyisten” „*a halandóknak észre sem mása*”,⁹¹ de „*Mindene lát és mindene ért és mindene hall is*”,⁹² „*Teljes egészében látás és hallás, ám nem lélegzik. Egészen ész és belátás, és örökkévaló.*”⁹³

Empedoklész hasonlóképpen állítja:

*...szent, kimondhatatlanul hatalmas értelem ő csupán,*⁹⁴

83 Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 250. old.

84 Pszedo-Arisztotelész: Melisszoszról, Xenophanészről, Gorgiaszról. In: A szofista filozófia. 133. old.

85 Metafizika 986b. (In: Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 254. old.). Halasy-Nagy József fordításában: „Xenophanész... azt mondta, hogy az egység, <ti. a mindenség> az isten.”

86 Xenophanész A 35. A létezőt Parmenidész is mint „*teljesen ép*”-et jellemezte (Parmenidész B 8,48. Lásd még: Parmenidész 8,5., 8,11. és 8,32.)

87 Prótagorasz DK 80 B 4.

88 Másfelől hangsúlyozza, hogy „*Sem harc, sem végzetes vetélkedés nincs a tagokban*” (Empedoklész B 27a.), ugyanakkor kijelenti: „*Mert sorban megrendült minden tagja az istenek*” (Empedoklész B 31.)

89 Diog. Laert. IX,2.

90 „*istenfogalmának keresése közben sem tudhatott teljesen elszakadni az emberi-anyagi valóság képzetétől. Kénytelen olyan tulajdonságokkal felruházni az 'egy isten'-t, amelyek az emberi érzékelés és gondolkodás tökéletesítését jelentik.*” (Falus Róbert: Az istenfogalom „bizonyítása” Xenophanésznál. In: Uő. Görög harmónia. 142. old.)

Az „Egyisten” egészen ész, s ezért joggal mondja Kerényi Károly az „Egy isten”-t „szellemi istenség”-nek.⁹⁵ Hogy az emberi és az isteni gondolkodás különbségét érzékeltesse, Xenophanész kiemeli, hogy az istenség „gondolatibb, mint gondolatunk”.⁹⁶ Az isteni és az emberi ész különbsége tehát annyiban áll fenn, hogy az isteni ész korlátlan, amihez képest az emberi ész korlátozott.⁹⁷ Ezzel a „gondolatibb, mint gondolatunk” frázissal ismét filozófiatörténeti kezdeményező: Erigena „super” előjárójával – „szupergondolatiságá”-val, „gondolatfelettségé”-vel, „gondolattúlíságá”-val – visszautal Xenophanészre.⁹⁸ Ezt a távolinak tetsző, s ezért erőltetettnek tetsző kapcsolatot Xenophanész és Erigena között Cicero hidalja át és közvetíti. Az istent, mondja, az ember csak ember formában képes elképzelni, de „Ez a külső mégsem test, hanem csak testszerű, és nincs benne vér, hanem csak valami vérszerű.”⁹⁹

A TEVÉKENY ISTEN

Az emberi és az isteni gondolat nem csupán az eddigiekben tér el egymástól. „Egyistene”

*Fáradozás nélkül ráz mindent gondolatával.*¹⁰⁰

és hasonlóképpen Empedoklész szerint is:

*... gyors gondolataival az egész kozmoszra lezúdul.*¹⁰¹

Az „Egyisten” gondolatával mozgat, mégpedig fáradtság nélkül és gyorsan. Megint emberi és nem-emberi tulajdonságok: mozgat, de eközben nem fárad el, mint az ember, gondolatival mozgat, amire az ember képtelen. Az „Egyisten” tevékeny gondolat, cselekvő belátás, hatékony értelem, aktív ész, serénykedő szellem.

Mozgatja a „Minden”-t, az egész kozmoszt, az isteni nemet és az emberi nemet egyaránt, lévén ezek legerősbje. Az „Egyisten” mozgatja – *rázza, lezúdul* – a kozmoszra, a „Minden” fölött létezik, s onnan támad ereje: mint láttuk, az égboltra tekintve állította, hogy Egy az isten.

A „rázás”, a „lezúdulás” arra mutat, hogy noha Aiszkhülosz azt mondja, „nincs akadály isten előtt”,¹⁰² de mégis van, a „Minden” ellenáll, ellenszegül, mert az „Egyisten”-hez képest passzív, vagyis tehetetlen tömeg.

A MOZGATÓ MOZDULATLAN

Különösen meggondolkoztató az, amit Aiszkhülosznál olvashatunk:

91 Dodds ezzel kapcsolatban Murraytól idézi: „Ez az 'észre se' nagyon elgondolkoztató. Az embert arra a középkori arab misztikusra emlékezteti, aki azt állította, Istent 'igazságosnak' nevezni éppoly osioba antropomorfizálás, mint azt állítani, hogy szakálla van.” Majd hozzáteszi: „Vö. Hérakleitosz istenét, akinek az 'igazságos' és 'igazságtalan' emberi megkülönböztetése értelmetlen, minthogy ő mindent igazságosként érzékel (Diels, 102. töredék).” (Dodds: A görögség és az irracionális. 368. old. 9. jegyzet.) Mivel a mozdulatlan, de mozgó isten gondolata bizonyára Xenophanésznél merült föl először, ezért akár nem olvasta, akár nem hallgatta őt Aiszkhülosz, de tőle vehette át akár közvetítőkön keresztül az eszmét. Aiszkhülosznak szoros, személyes kapcsolata volt Nagy-Görögországgal, kiváltképpen Szürakuszaival.

92 Xenophanész B 24. (Az én kiemelésem – EKO). Empedoklész hasonlóképp következtlen: „Mert sorban megrendült minden tagja az istennek.” (Empedoklész B 31.)

93 Diog. Laert. IX,2.

94 Empedoklész B 134,1-2.

95 Vö. Kerényi Károly: Herakleitos és a görög filozófia eredete. In: Uő. Az örök Antigoné. 38. old. Epikharmosznál olvashatjuk: „a bölcsesség nem egymagában él, / hanem ami csak él, annak mind, mind értelme van. / Mert hisz a kakasoknak is nőstény-párjai, / (ha jól megfigyeled) nem szülnék élő kicsinyeket, / hanem tojásan kotlanak s lelket adnak nekik. / S csak a természet tudja, mi ez a bölcsesség: / mert ő maga nevelte erre magamagát.” (Epikharmosz: Töredék. 4. In: Görög költők antológiája. 197. old.). Ez egy lépés előre Xenophanészhez képest, aki a bölcsességet az „Egyisten” képességének tartotta, Epikharmosz a „természeté”-nek. Arisztotelész egyetértően említi Epikharmosz ismeretelméleti kiindulópontját: „Mert – Epicharmos szerint – nehéz léves tételekből igaz következményekre jutni; alig mond ki az ember egy tételt, s legott kiderül, hogy nincs igaza.” (Metafizika. 1086a.). Arra gondolhatunk, hogy Epikharmosz éles kritikával illette a xenophanészi kételet: „Ezért noha valószínű az, amit mondanak, nem igaz; így szólni ugyanis illendőbb, mint ahogyan Epicharmos nyilatkozott Xenophanésről” (Metafizika. 1010a.).

96 Xenophanész A 35.

97 Vö. Xenophanész B 24 és A 35.

98 Hozzátehetjük, nem tud teljesen elszakadni a mitológiától sem, Homérosznál is ezt olvashatjuk: „Zeusz atya, legmagasabb, ki uralkodik Ida hegyéről, / s Éélios, te, ki mindent látsz és hallasz is egyben...” (Íl. III,276-277.)

99 Cicero: Az istenek természete. I. 18,49.

100 Xenophanész B 25. A „Bibliá”-ban olvashatjuk Istenről: „nem fárad és nem lankad el; végére mehetetlen bölcsessége!” (És 40,28.)

101 Empedoklész B 134,1-2.

102 Aiszkhülosz: Oltalomkeresők.100. In: Uő. Drámái. Európa Könyvkiadó. 1962.

<i>nincs</i>	<i>akadály</i>	<i>isten</i>	<i>előtt:</i>
<i>gyorsjárásu</i>			<i>gondolata</i>
<i>minden</i>	<i>vétket</i>	<i>nyomban</i>	<i>elér;</i>
<i>bár szent helyét el sose hagyja.</i> ¹⁰³			

Biztosan állíthatjuk, hogy a Megalé Hellasz-i elkötelezettségű Aiszkhülosz a nem mozduló, de gondolatilag tevékeny egyes számban vett (de nála nem egyedüli) isten eszméjét Xenophanészról kölcsönözte:

*Egy s ugyanott marad Ő – mit sem mozdulva – örökkön,
s össze se fér vele az, hogy majd ide, majd oda menjen.*¹⁰⁴

Az „Egyisten” szellemi létezőként mozgat, de ő maga nem mozog – ő a mozdulatlan mozgató!¹⁰⁵ Az „Egyisten” mozdulatlansága a püthagoreus matematika hagyományaként is értelmezhető, mert mint Arisztotelész állítja: „A matematika tárgyai... mozgás nélkül valók”,¹⁰⁶ az „Egyisten”-nek, a „pont”-nak, miként Proklosz mondja, „nincs része, és mint ilyenek nem lehet mozgása sem.”¹⁰⁷

Pszedo-Arisztotelész tovább megy: „nincs nyugalomban, ugyanakkor mozgásban sem”,¹⁰⁸ ugyanis nem azonos a „nem mozog” és a „mozdulatlan”, mivel a „nem mozog” a mozgás **tagadása**, a „mozdulatlan” pedig valamely állapot **állítása**.¹⁰⁹ Majd hozzáteszi: „ő maga mondja testnek az istent, akár ezt a mindenséget, akár bármi mást is ért alatta. Hiszen ha testetlen, hogyan lehetne gömb alakú? Márpedig csak úgy lehetséges, hogy sem nem mozog, sem nincs nyugalomban, ha nincs sehol.”¹¹⁰ Érdekes és értékes elszólás, leleplezése Xenophanész „Egyistene” lényegének: az „Egyisten” úgy, ahogyan azt Xenophanész kifejti, csak úgy létezhet, hogy „nincs sehol”!

A mozdulatlan mozgató eszméje, kiderül, Arisztotelész előtti filozófiai elvként vetődött fel, s első megfogalmazója nem más, mint éppen Xenophanész. Az „Egyisten” és Arisztotelész mozdulatlan mozgatója egymás ikrei: „Az első, eredeti mibenlét pedig anyagtalan: tevékeny forma, entelechia ugyanis. Az egy tehát mind fogalmára, mind számára nézve az első mozdulatlan mozgató. Ennélfogva az örökké és folytonosan mozgó valóság is egy.”¹¹¹ Az arisztotelészi filozófia centrális kategóriájának előlegezése és a xenophanészi ontológia középpontjába helyezése mutatja, hogy Xenophanész „Peri phüszeoása”, tetszik, vagy nem tetszik, megtermékenyítette nem csak Platón, hanem Arisztotelész filozófiáját is. Kétségbe vonhatjuk-e ezek után, hogy jeles filozófiai művel van dolgunk, amely megtermékenyítette a filozófia és a matematika további fejlődését.

Mi lehet az oka annak, hogy Arisztotelész olyannyira kritikus és leértékelő Xenophanész teljesítményével szemben?

Elsőként arra gondolhatunk, hogy ebben Arisztotelész általánosabb Platón-ellenessége érhető tetten. Részben azért, mert Platón a filozófia kezdetét a spártaiakhoz és az eleatákhoz, közelebből Xenophanészhez köti akkor, amikor Arisztotelész az első filozófusokat majd Ióniában, Milétoszban találja meg. Részben azért fordul el az eleatáktól, mert mint Gadamer is rámutat, Platón éppen „az eleata filozófusnál találta meg az ideák változhatatlanságának fogalmi előképét.”¹¹² A kritikussága mögött még az a mélyebb megfontolás is meghúzódhatott, hogy xenophanészi természetfilozófia nem ismeri az okságot, azaz okság nélküli természetfilozófia, Xenophanész nem bonyolódik az okok keresésébe;¹¹³ ezzel szemben az arisztotelészi mozdulatlan mozgató az oksági szemlélet szerves része.

Ezek elvi jelentőségű megfontolások lehettek. Mellettük Arisztotelész ellenszenvében talán közrejátszhatott személyesebb momentum is: tudományos irigysége, hogy **mozdulatlan mozgatója** nem az ő originális, eredeti eszméje. Ennek önmagában nem lenne filozófiatörténeti jelentősége, ha Arisztotelész ezt az

103 Aiszkhülosz: Oltalomkeresők.100-103. In: Uő. Drámái.

104 Xenophanész B 26.

105 Emlékeztet egy orfikus költeményre: „Létre magad hoztad magadat, s mi csak él, neked örvend...” (Orphikus himnuszok. A Naphoz. In: Görög költők antológiája. 587. old.)

106 Metafizika. 989b.

107 Idézi Szabó Árpád: Euklidész és az eleai filozófia. Existencia. 1991. 1-2. sz. 74. old.

108 Pszedo-Arisztotelész: Melisszoszról, Xenophanészről, Gorgiaszról. In: A szofista filozófia. 133. old.

109 Vö. Pszedo-Arisztotelész: Melisszoszról, Xenophanészről, Gorgiaszról. In: A szofista filozófia. 136. old.

110 Pszedo-Arisztotelész: Melisszoszról, Xenophanészről, Gorgiaszról. In: A szofista filozófia. 137. old.

111 Metafizika. 1074b.

112 Gadamer: A filozófia kezdete. In: Uő. A filozófia kezdete. Két tanulmány. 318. old. Gadamer nem tartja Xenophanészt filozófusnak, így nem veszi észre, hogy a gondolat előképe már Parmenidész előtt, Xenophanésznél fellelhető.

113 Vö. Arisztotelész: Az égbolt. 294a. 20-25. In: Uő. Az égbolt. Akadémia Kiadó. 2009.

ellenvetést és ellenszenvet feltétlen tekintélyénél fogva nem hagyományozta volna mindmáig hatóan a filozófia története iránt érdeklődő és a filozófia történetén munkálkodó utódokra.

Az „Egy isten”-t filozófiába történt átfordítása teszi *nem-istenné*. A teológiai stílus még megmaradt, de a mitológiai szóhasználat már egy új tartalom jelzésére szolgál,¹¹⁴ nem pedig üres, fogalom nélküli szó, mint ahogyan Szigeti József állítja: „Az isten itt pusztán szó, nem önálló, a világtól független létezőként felfogott fogalom.”¹¹⁵ Az „Egy isten” szellemi létezőként mozgog, de ő nem mozog! Az „Egyisten” a mozgás filozófiai elve, s beleillik a thalészi „lélek”-től, „istenek”-től a héraikleitoszi „logosz”-on, az anaxagoraszi „nousz”-on és az arisztotelészi „mozdulatlan mozgatón” keresztül a hegeli „abszolút szellem”-ig tartó fejlődésbe: mindegyik az emberi logikát vetíti ki a transzcendenciába és növeli kozmikusát. Az „egy” Zaleukosztól a nagy-görögországi filozófia uralkodó gondolkodói tendenciája. Xenophanész „Egy istene” és „Egyistene” a püthagoreus „egy”-nek arkhéként való elfogadása, szemléleti kiindulópontként történő megőrzése, de a püthagoreusok matematikai „egy”-ével szemben ő az „egy”-nek *fizikai* státuszt ad: mozgató elv.¹¹⁶

Marticskó József szerint „Az anyagnak aligha van önmozgása (legfőljebb esetleg relatív), a mozgató: X. szellemi jellegű istene.”¹¹⁷ Az „Egyisten” minden mozgás forrása, aitiológiai elve. Azzal, hogy Xenophanész széttöri az isteneket és a természetet azonosító primitív, megmerevedett görög gondolati struktúrát, megteremt a tudományos megismerés *igazi* alapzatát, elszakítja a természet világát az istenek világától!

AZ ISTENI ÉS AZ EMBERI NEM

Az „Egyisten” legerősebbje mind az isteni, mind pedig az emberi nemnek. Ami nem derül ki, hogy az erőt tekintve mi a viszony az isteni nem és az emberi nem között. A szó szerinti fordítás eligazító lehet: „*legnagyobb az emberek és az istenek között*”.¹¹⁸

Ha az „Egy isten” valóban isten, s ha az „isteni nem” tagjai ténylegesen istenek, akkor az „Egyisten” maga is az „isteni nem” tagja, de ebben az esetben az „Egyisten” nem lehet egyidejűleg „Egyisten” is és a sok isten egyike, nem lehet egyszerre a legerősebb, azaz legnagyobb és egyidejűleg önmagánál is erősebb, önmagánál is nagyobb.

Még folytathatók, de azt feltételezni, hogy Xenophanész nem tudott különbséget tenni az „egy” és a „sok”, a „legnagyobb” és a „nagyok” vagy „kicsik” között, semmiféle megfogható alapunk sincs. Ekkora logikai hibát még ebben a korai korban sem vétettek. Az ellenmondások akkor nem tűntethetők el, ha bennmaradunk a mitológikus gondolkodásban, egyetlen kiút, ha, miként ő maga, kilépünk belőle. Ha az „isteni nem” tagjai istenek, akkor azok legalább is az emberi nemnél mindenképpen erősebbek, és ha az „emberi nem” tagjai emberek, akkor azok nemcsak az „Egyisten”-nél, hanem az isteni nem isteneinél is erőteljesebbek. A logikus okfejtése az lenne, hogy az „Egyisten” erősebb az „isteni nem”-nél, az „isteni nem” pedig erősebb az „emberi nem”-nél. Ha nem így lenne, akkor az „isteni nem” és az „emberi nem” az „Egyisten”-hez való viszonyukba egy szintre kerülnek, egyformán lenne náluk erősebb az „Egyisten” és egyformán lennének gyengébbek az „Egyisten”-nél. Az isteni és az emberi nem ebben a vonatkozásban, az „Egyisten”-hez való viszonyukban, első közelítésben, azonosaknak bizonyulnak.

A másik ütközőpont, hogy az „Egyisten” nem mása a „halandóknak”. Kiket illet meg a *halandók* jelző? Hagyományosan az emberekre, az „emberi nem”-re vonatkozik. De vonatkozhat-e a „halandó” jelző az „emberi nem” mellett az „isteni nem”-re is? Ha az „isteni nem” tagjai istenek, akkor maguk is halhatatlanok, de akkor, hasonlítanak az „Egyisten”-hez. A xenophanészi kritika minden istenképzetről kimutatta, hogy minden isten hasonlít az emberre, kivéve az „Egyisten”-t, aki semmiben sem hasonlít az emberekre. Ezt csak megszorításokkal mondhatjuk, hiszen ha az „Egyisten” az „emberi nem” legerősebbje, akkor olyan isten, aki egyidejűleg ember is. Ezzel az istent az emberi nem tagjává degradáljuk, de azt is vélhetjük, hogy vannak olyan emberek, akik egyidejűleg istenek is, akkor pedig az embert istenné glorifikáljuk. A *halhatatlanság* azonban az egyedüli, valóságos isten, az „Egyisten” attribútuma, abban nem részesülnek az „isteni nem” tagjai, akik

114 Utalunk Spinoza fejtegetésére, hogy az „Egy isten” csak képletesen mondható (vö. Spinoza: Descartes: A filozófia alapelvei. In: Spinoza: Ifjúkori művek. 233. és 240. old.; Spinoza: 50. levél. Jarig Jellesnek. In: Spinoza: Politikai tanulmány és levelezés. 255-256. old.)

115 Szigeti József: A Marx előtti filozófia története. 1. köt. Az ókori filozófia története. Tankönyvkiadó. 1980. 66. old.

116 A mozdulatlan mozgató xenophanészi eredete mellett vall Boethius (i. sz. 480-525), aki „A filozófia vizsgálása” című filozófiai költeményében így ír: „Ő, ki teremtettél s örök ésszerűséggel irányítsz / Földet-éget; s amióta világ a világ, aki késztesz / Tellni időt! Te, ki nem mozdulsz mozgatóva a Mindent.” (Boethius: A filozófia vizsgálása. III,9. Európa Könyvkiadó. 1979.) Máshol: Boethius egy ősi forrásra utal: „Mindent hall és mindeneket lát” – / Mézédés szavú szájjal a fénylő / Phoebusról zengette Homérosz. Mégis: a nap, sugarának erőltlen / Fényével behatolni a földnek / Vagy tengernek a mélyibe nem tud. / Am a világnak létrehozója, / Hogyha a mindenségre lepillant: / Nincs oly földtömeg, oly sűrű éjjel, / Melytől megszegjék e tekintetet! / Egyet villan a szelleme látni / Azt, ami volt, ami van s ami lesz majd; / Őt mondhatjuk joggal a Napnak, / Mert csakis Ő, aki mindeneket lát.” (i. m. V,2.) Ez Hegyi György fordítása. Ritoók Zsigmond magyarázatában: „Mindeneket ki örök szent értelmekkel igazgatsz, alkottál eget és földet, s az időt is öröktől / futtatod és mozgatsz mindent, de magad sose mozdulsz...” (Boethius: Consolatio philosophiae. In: Római költők antológiája. Európa Könyvkiadó. 2. kiad. 1964. 480. old.). Boethius versében visszaköszönnek a xenophanészi fordulatok. Ami valószínűvé teszi a tőle való átvételt, az a hagyomány, hogy Boethius eleai és akadémiai tanulmányokban nevelkedett.

117 Marticskó József. Jegyzetek. In: Világosság. 1971. 2. sz. 104. old.).

118 Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 254. old.

következésképpen maguk is halandók, vagyis születnek, élnek és elmúlnak, mozognak és változnak. A „halhatatlanság” is olyan ismérv lett, amelyben az isteni nem és az emberi nem tagjai hasonlóak, s ebben egyaránt és egyformán különböznek az „Egyisten”-től.

Mindezekből további problémák adódnak.

AZ ISTENI NEM

Falus Róbert mutat rá: „*ha egy isten van, akkor nem lehet a sok isten között a legnagyobb.*”¹¹⁹ Ez ellentmond ugyanis annak a másik tételének, amely szerint az istenek között nincs semmiféle hegemonia, egyik sincs alávetve a másiknak. Ha az istenség egyik attribútuma, hogy mindennél és mindenkinél erősebb, mindennél és mindenkinél nagyobb, azaz ő a legerősebb és a legnagyobb, akkor az isteni nem tagjai nem lehetnek már csak azért sem igazán istenek, mert nem a legerősebbek; van náluk erősebb valaki, akihez képest mindegyikük erőtlenebb, ez pedig az „Egyisten”.

Amennyiben az „Egyisten” csak egyedüli isten, s rajta kívül nincsenek más istenek, akkor a sok istent egybefogó „*isteni nem*” tagjai nem lehetnek igazából istenek. Ha az „*isteni nem*” tagjai nem istenek, akkor miképpen illeti meg őket az **isteni** jelző?

Melyek azok az istenek, amelyek az isteni nemet alkotják?

Az „*isteni nem*”-nek, az isteneknek egyike Írisz. Ő a mitológiában az eget és a földet (írhatnók úgy is: az Eget és a Földet) összekötő szivárvány, az istenek szárnyas hírnöke, ebben Hermész társa. Nemcsak az ő személye, hanem az összes többinek megértése szempontjából alapvető jelentőségű a róla szóló töredék:

...ő, akinek neve Írisz, az is csak felleg az égen:
úgy születik rózsás, zöld s bíborszín tüneménynek.¹²⁰

A név az isteni, Írisz, de ő nem isten, hanem égi tünemény, természeti jelenség. Másképpen: Írisz, az „*isteni nem*” egyik képviselője nem isten, hanem egyszerűen „*csak felleg az égen*”, szivárvány. Ha ebből indulunk ki, akkor a következőkben fölvetődő „*Nap*”, „*Föld*”, „*Víz*”, „*Szél*”, „*Éter*” és mások maguk is „*csak*” természeti jelenségek, s mint ilyenek az „*isteni nem*” tagjai. Isteniek, az „*isteni nem*” tagjai, mert az emberek istennek vélték és istenként nevezték el őket, de nem istenek, hanem természeti erők és természeti jelenségek.

Ugyanez mondható el a Napról is:

és a Nap is, mely az égen jár s melegíti a földet¹²¹

A szivárványhoz hasonlóan a Nap és a Föld sem isten, miképpen nem az Írisz sem. Írisz Hésziodosznál egy az istenek közül,¹²² Xenophanésznél egy dinamikus természeti folyamat, amelyet az isten nevével illet, de aminek evilági, s nem mitológikus funkciója van.¹²³

ÚJ HANG?

Farkas Attila Márton joggal állítja a milétsziakról, hogy „*a korai görög filozófusok teljesen érintetlenül hagyták magát a görög hitvilágot, hiszen vizsgálatuknak nem ez, hanem a fizikai világ volt a tárgya. Így nem kérdőjelezték meg a vallásnak sem az alapját, sem főbb részleteit.*”¹²⁴ Legfeljebb azt mondhatjuk róluk, hogy ők a **nem-mitológikus** filozófia művelői voltak.

Részben a milétsziak kezdeményezésére a mitológiabírálat fő eljárása évszázadokra a mítoszok **szekularizálása** volt. A korántsem jelentőség nélküli mítoszmagyarázatokkal és mítoszcionalizálásokkal élt az i. e. VI. második felétől Xenophanész neves kortársa, Theagenész és még utána sokan mások, így Palaiphatosz (i. e. IV. szd.) egészen az i. sz. I. és II. század fordulójáig a paradoxográfus Hérakleitosz munkásságáig. Ez nem kevés!

Nem kamatoztatta, nem használja ki istenkritikaiban a másik elterjedt fogást sem, hogy mítoszokat mítoszokkal, szokásokat szokásokkal **állítson szembe**. Ilyenekre utal Sextus Empiricus: „*Mitikus meggyőződést mitikus meggyőződéssel pedig akkor, amikor például azt mondjuk, hogy az egyik mítoszban Zeusz szerepel az emberek és istenek atyjaként, míg a másikban Ókeanosz*”.¹²⁵

119 Falus Róbert: Az istenfogalom „bizonyítása” Xenophanészénél. In: Uő. Görög harmónia. 160. old.

120 Xenophanész B 32.

121 Xenophanész B 31.

122 Vö. Theog. 780-792.

123 Arisztotelésznél is fölmerül hasonló probléma: „*Persze ami az elemeket illeti (amelyek természettől fogva elsődlegesebbek az istennél, s ugyanakkor maguk is istenek), őket nem a viszály választotta szét, hanem a szeretet.*” (Arisztotelész: A keletkezésről és a pusztulásról. 333b. In: Magyar Filozófiai Szemle. 1988. 3-4. sz.)

124 Farkas Attila Márton: Filozófia előtti filozófia. 80. old.

Láttuk, Xenophanész már első „teológiai”-nak mondott fellépésétől kezdve távol tartotta magát mind a nem-mitologikus irányzattól, mind a mítoszokat átértelmező, világi tartalommal megtöltő eljárásoktól, mind pedig az egyik mítosznak a másik általi cáfolásától.

Ő a maga idejében többé-kevésbé mellékútnak bizonyult módszert alkalmazott, ami, meglehet, hogy éppen azért bizonyult mellékútnak, mert ezen az úton lehetett a legmélyebbre hatolni a mitológia mélyrétegeibe, a legkövetkezetesebben föltárni azokat az időben és térben végbemenő folyamatokat, amelyek a mitológia kialakulásához vezetnek. Azért tudott túllépni az uralkodó mítoszkritikai megoldási módokon, mert a homéroszi-hésziodoszi eposzok mitológiaszemléletének bírálatával végezve kitekintett a Hellaszon kívüli istenfelfogásokra is, amíg el nem jutott odáig, hogy minden kor és minden nép lehető és való istenképzetének – legyen az akár a bikaké vagy oroszlánoké – elutasításáig nem jutott el. Ezekben a területeken semmit sem érhetett volna el holmi mítoszmagyarázatokkal és átértelmezésekkel.

„A tulajdonképpeni mítoszkritika Xenophanésszel kezdődik” – állítja Boros István.¹²⁶ Szakítva a mítoszok szokványos szekularizálásával elsőként lépett a **mitológia-ellenes** filozófia útjára: a **mítosz**kritikákkal szemben a **mitológiai**kritikát művelte.¹²⁷

Ennek az új útnak a feltörése tudatosságra vall, hiszen az uralkodó irányzatokkal fordult szembe. Az is a tudatosságot támasztja alá, hogy ugyanakkor ismerte és birtokában volt a mítosz-szekularizálás módszerének: „neve Írisz, az is csak felleg az égen”, „és a Nap is” – mondja. Mondja ezt akkor, amikor mitológiai kritikájáról áttér a természetfilozófiájának kifejtésére. Miről lehet szó? – arról, amit már Phereküdesznél láttunk és látunk Xenophanész kortársainál is: nem alakultak még ki az adekvát természetfilozófia kategóriák, s ezért az új tartalmak még a régi nyelvi mezben lépnek föl. Xenophanész új hangját a régi kórus hangjai kísérik.

A „FÖLD”

Homérosznál ez a mitológiai kép merül fel, amikor Zeusz megfenyegeti az akarata ellen föllépő isteneket:

...elkapom és lehajítom a Tartarosz-árvyába,
messze le, sűrű homályos mély üregébe a földnek,
ott, hol vaskapú van, meg rézküszöb, annyira mélyen
Hádész háza alatt, amilyen magasan van az égbolt.¹²⁸

Hésziodosz ugyanígy vélekedik:

...a titánok, bár gőgjük nagy, lekerültek
földtől oly távolra, amely távol van az ég fent
[Mert a homályos Tartarosz oly távol van a földtől.]
Mert az égből lezuhanva kilenc nap tart az esése,
s ér tizedik nap a rézüllő céljához, a földre,
[és a homályos Tartaroszig földtől ugyanannyi.]
és földről lezuhanva kilenc nap tart az esése,
s ér tizedik nap a Tartaroszig, céljához az üllő.
Közben rézfal fut, s háromszoros éj köde ömlik
szűk nyílása köré; tartó gyökerükkel idáig
nyúlnak a terméketlen tenger s föld le fölülről.
Ott rejtőznek azóta a titánok ködös árnyban,
felleggyűjtő Zeusz ahogy ahogy elrendelte, kívánta,
hol végződik a föld, a dohos szagu messze vidéken.¹²⁹

125 Sextus Empiricus: A pürrhonizmus alapvonalai. I. 14,150

126 Boros István: Prótagorasz, a szofista. In: Filozófiai Figyelő. 1991. 50. old. Kocziszky Éva szerint Vicónál „új mozzanat Baconhoz viszonyítva az a mítoszkritikai perspektíva, amelyet Vico Xenophanéstől vett át. Xenophanész szerint ugyanis minden mitológiai lény az alkotójának a képmását tükrözi.” (Kéciszky Éva: Pán, a gondolkodók istene. 201. old.). Vico nem említi Xenophanészt. Ez nem zárja ki távoli hatását.

127 Empedoklésznél az istenek nem egyszerűen az emberekre hasonlítanak, hanem „Végül jószok, dalnokok és orvosok / meg vezetőik lesznek a földi emberek közt, / innen emelkednek a tiszteletre legméltóbb istenekké” (Empedoklész B 146,3-4), az emberek válnak istenekké. **Parmenidész** az isteneket a látszatok világába utalja, totálisan szekularizálta ontológiáját, a „Lét”-ről lehámozta az utolsó mitológiai burkot, az utolsó antropomorfikus vonást is! A „létező” volt, van és lesz, a „kezdet” csak „vélekedés” (vö. Parmenidész. 19). Ateizmusának ára a mozgás (isten – mozgatóerő) feloldozása (vö. Platón: Theaitétosz. 152e). **Prótagorasz** a kételyt terjeszti ki, mivel „Minden dolognak mértéke az ember”, az istenekről nem tudhatjuk, hogy léteznek-e vagy keletkezésről sem. Falus Róbert csodálkozik, hogy „Hérakleitos, noha a hagyományos (antropomorf) vallás bírálatában hasonló nézeteket vallott, becsmerlő jelzőkkel illeti” Xenophanészt (Falus Róbert: Az istenfogalom „bizonyítása” Xenophanésznél. In: Uő. Görög harmónia. 139-140. old). Mindegyikük az antropomorf vallást bírálja, de Xenophanész a mitológia demokratikus, Hésziodosz pedig arisztokratikus kritikusa.

128 Íl. VIII,13-16. Majd a rómaiaknál: „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 sziklákat. Döng tőle Szicília tája, / Lipari fölbolydul: Vulkán, odahagyva a műhelyt, / bámul, s mennyköveit döbbenet elejti a Küklopsz” (Claudianus: Proserpina elrablása. In: Római költők antológiája. 455. old.)

és végül

*Ott a sötét földnek meg a földmély Tartarosának
terméketlen tengernek meg a csillagos égnak,
sorban mindennek forrása van és határa.*¹³⁰

A hésziadoszi világképben tehát a Föld áll a középpontban, a fenti és a lenti világ, az Ég és a Tartaros pedig szinte egymás tükörképei, egyenlő távolságra vannak a földtől fölfelé és lefelé. A világ határolt, a fenti határt kiegészíti a lenti határ. Itt is, ott is az istenek élnek. Fönt a győztes Zeusznak és istentársainak világa, lent a megvert régi istenek és a legyőzött lázadó isteni erők sötét, ködös, dohos világa.

A xenophanészi természetfilozófia középpontjában is a Föld áll:

*Földből lett minden s oda tér meg minden a földbe.*¹³¹

A Földnek ez a kitüntetett helye, elsőbbsége, hogy minden létezésnek alapja, s hogy minden létező eredete és alkotórésze, minden létezőnek bomlásterméke, feltehetően Phereküdeszre megy vissza, aki a korai bölcsek és természetfilozófusok közül egyedül nem a vízből, nem a levegőből, nem a meghatározatlanból, hanem először a föld-arkhéből indult ki.¹³² Phereküdesz eszméinek forrása még korábbi. A Föld tehát mindennek szülője és temetője. Idézzük Homérosztól: „*Bárcsak mind vízzé válnátok, mind csupa földdé.*”¹³³ E sornak, csak akkor van értelme, ha az emberek vízből és földből születtek, s halálukkal ismét vízzé és földé lesznek. Egy orfikus himnuszban is megjelenik az eszme:

*Földanya, boldogok anyja, a halandó embereké is,
mindenadó, mindentápláló, mindenemésző.*¹³⁴

TÁMASZ VAGY GYÖKÉR?

Hogy ez mennyire meghatározta Xenophanész szemléletét, mutatja, hogy miképpen határozta meg a Föld helyét a mindenségben:

*Lábunknál jól látszik a földnek e fönti határa:
légbe törő, de alant a határtalanba gyökérik.*¹³⁵

Itt két irányról van szó: a föld fönti és lenti határáról. A fönti határ légbetörő, az égbolt, az **Éter** a **Nappal**, a **szél** úzte **fellegekkel**, a **szívárvánnyal**, az éltető **esővel**. A „**határ**” ebben a közegben szinte mozgó: „**légbe törő**”. Láttuk, hogy a fönti határból Xenophanész kitessekelte az isteneket, jelenségeiről kimondta, hogy azok természetiek.

A lenti határ is csak virtuálisan létezik, a föld a „**határtalan**”-ba nyúlik le. Ez a „**határtalan**” ugyan Anaximandroszra emlékeztet, de jelentősége nem ebben, vagy nemcsak ebben van. Ha a fenti „**határ**” légbe törő, s a lenti „**határ**” a határtalanba vezet, akkor fennáll a lenti és a fenti között az a szimmetria, amit a mitológia is, de Anaximandrosz is feltett. Figyeljünk Arisztotelész ellenvetésére: „*egysek azt állítják, hogy a Föld alattunk végtelen. A végtelenbe gyökerezőnek mondják ugyanis, miként a kolophóni Xenophanész, és teszik ezt azért, hogy ne kelljen az ok keresésébe bonyolódniuk.*”¹³⁶ Xenophanész esetében eltekinthetünk a tudatos ok-keresésétől, mert az „**ok**” filozófiai fogalma későbbi vívmány, de a szó tulajdonképpen értelmében mégis úgy tehető föl a kérdés: mi tartja, támasztja alá a földet? Hogy ezt a problémát meg kell oldani, arra nézve Arisztotelész a maga

129 Theog. 719-732.

130 Theog. 736-738.

131 Xenophanész B 27.

132 Arisztotelész megállapítja, hogy „*a későbbi bölcselek közül, akik egységről beszéltek, egy sem állította elemnek a földet, nyilvánvalóan az ő nagy részéből álló volta miatt.*” (Metafizika 989a.) A földet elemnek mondta Phereküdesz: „*A szüroszi Phereküdesz azt mondta, hogy a föld mindennek a princípiuma*” (Sextus Empiricus: A pürrhonizmus alapvonalai. III. 6,30.)

133 í. VII,99.

134 Orphikus himnuszok. A földhöz. In: Görög költők antológiája. 590. old.

135 Xenophanész B 28. Empedoklész megőrzi Xenophanész e képét a Földről: „*Hogyha határtalanok a föld mélységei és túlcsordul az aithér; / ahogy hívságosan jó a sokaság beszédéből, / ömlik a mindenségről keveset tudók szájából.*” (Empedoklész. B 39.). Már Pszuedo-Arisztotelész is ezt xenophanészi ihletettségu gondolatnak ismeri (vö. Pszuedo-Arisztotelész: Melisszoszról, Xrenophanészról, Gorgiaszról. In: A szofista filozófia. 129. old.), amihez a jegyzetkészítő Bugár István hozzáteszi, hogy „*E töredéket Arisztotelész maga is Xenophanész nézet kapcsán idézi, de Kranz szerint Hésziadosz ellen is irányul (Theog. 728).*” (Bugár István: Pszuedo-Arisztotelész: Melisszoszról, Xrenophanészról, Gorgiaszról. Jegyzetek. 33. In: A szofista filozófia. 152. old.) A hivatkozott hely: „*Közben rézfal fut, s háromszoros éj köde ömlik / szűk nyílása köré; tartó gyökertükkel idáig / nyúlnak a terméketlen tenger s föld le fölülről.*” (Theog. 726-728.). Empedoklész itt nem Xenophanészt, hanem a vele egyet nem értőket bírálja.

136 Arisztotelész: Az égbolt. 294a. 20-25. In: Uő. Az égbolt. Akadémia Kiadó. 2009.

korában ésszerű, meggyőző, fizikai példával él. Hasonlóképpen Sztrabón is: „Az égítestek körforgása is világosan látható... Ebből, ha gondolkozunk, nyomban rájöhethünk arra, hogy azon esetben, ha a föld a végtelenben gyökerezne, ilyen körforgás nem történhetne meg.”¹³⁷

Xenophanész bizonyára tudatában van annak, hogy itt probléma van, tudja, hogy valaminek tartania kell a Földet. Az is bizonyos, hogy ismerte Anaximandrosz fizikai megfontolásokra épülő magyarázatát is: a Föld azért mozdulatlan, mert mindentől egyenlő távolságra van. Ehhez képest visszaesésnek tűnik Xenophanész feltevése. Tehát úgy is feltehetjük a kérdést: miért nem fogadta el Anaximandrosz magyarázatát. Erre nehéz felelni, mert fragmentumaiban és testimoniumaiban nem találunk reá fogódzót. Tegyük fel, a mindentől egyenlő távolságra, az űrben lebegő Föld merész ötletével szemben ő is a szemléletesebb, Földet alátámasztó gyökérzetet részesítette előnyben, éppen úgy, mint majd azt tőle számon kérő Arisztotelész. Azt mondhatjuk, ha feltételezésünk nem hibás, hogy a kor fizikai meggyőződését elfogadva nem ott folytatja, ahol Anaximandrosz, akivel szemben Arisztotelész ugyanezekkel az érvekkel szintúgy felléphetett volna. Hasonlóképpen ismerte, mert ismerhette Püthagorasz Ellenföldjét, amit a Föld támaszaként is értelmezhetett volna. Az csak a misztikussá maszkírozott tízesen nyugodott, a kor fizikai megfontolásain kívül esett. Ezt Xenophanész a számmisztikával szembeni ellenszenvé miatt sem fogadhatta el.

Nem azért vezeti a Föld gyökerét a határtalanba és a meghatározatlanba, a végtelenbe, hogy „ne kelljen az ok keresésébe bonyolódnia”. Indítéka máshol keresendő: mitológia következetes elvetésében. A töredék, amikor a föld „gyökerét” a határtalanba, a meghatározatlanba utalja, akkor eltünteti a Föld **mitológiai** határát, a sötét és kietlen Tartaroszt, a benne sýnylódó, az új isteni rend ellen fellépő, de Zeus által legyőzött titánokkal, gigászokkal és a bosszúra esküdt Tüphónnal együtt. Nincs Hadész, nincs Tartarosz! Van a Föld, amely az istenektől megtisztított végtelenből, meghatározatlanságból tör az istenektől megszabadított meghatározatlanságba, a végtelenbe. A mitológiakritika így vezet el egy olyan természetfilozófiai képhez, amelyben sem a Föld felett, sem a Föld alatt nincs helye az isteneknek, a Föld önmagában áll vagy mozog a végtelenségben, a meghatározatlanságban. Filozófiailag fölszámolta a Földet körülölelő „isten világ” képletet. Erre utal a 31. fragmentum is, különösen, ha egybevetjük a 30. és a 32. töredékekkel.

A Föld gyökere phereküdeszi kép, de hogy az határtalanba nyúlik, Anaximandroszra emlékeztet. A xenophanészi határtalannak e phereküdeszi-anaximandroszi ihletésű mozzanatára nem szokás rávilágítani. A püthagoreus kategóriatáblázat két oldalán a kategóriák logikai kapcsolatban állnak egymással, és nem cserélhetők fel. A szigorú püthagorasz logika szerint ez lenne a helyzet: határolt – határtalan, de a kategóriák Xenophanésznél így alakulnak: **határtalan** (gyökérzet) - **határ** (Föld felszíne, a horizont, amelyet „**lábunknál**” láthatunk) - **határtalan** (légbé törő). A Föld közvetít a határtalan és a határtalan között: mindkettőhöz tartozik és egyikhez sem tartozó, lebeg, mint Anaximandrosz Földje. A Föld a határtalanoknak a határa, átvezet a határtalannal a határtalanba, és viszont.¹³⁸ Xenophanész a püthagoreus határtalan-határolt kategóriapár logikai elvontsága mögé valóságos viszonyok konkrétságát állította, a „határtalan – határolt - határtalan” nem egy kategóriatáblázat szerény tagja, hanem dologi viszonyok reális összefüggéseinek mozzanata, közvetlen ontológiai státusza van, s ezzel a továbbgondolásra is alkalmassá lett. S itt előbukkan a xenophanészi logika sajátossága: a hármasság, a triáda.

A „MINDEN”

A rendelkezésünkre álló fragmentumokkal nem igazolható, hogy Xenophanész azonosítaná az „Egyisten”-t a „Minden”-nel, mert – mint Marticskó József érvel – „Az egy isten 'mit sem mozdulva' (26. fr.) mozgat mindeneket. Az anyagi világgal tehát nem lehet azonos, és így panteizmusról Xenophanésznél nem beszélhetünk.”¹³⁹ Az „Egyisten” tehát mozgatja a „Minden”-t, de nem azonos vele: ő időben és térben – lényegéből adódóan – nem mozog, egy és ugyanaz marad. A „Minden” az „Egyisten”-en kívülálló létező.

A „Minden” hol kis-, hol nagybetűvel írva többször előbukkan:

*Földből lett minden s oda tér meg minden a földbe.*¹⁴⁰

és

*Föld és víz minden, mi csak él vagy megterem itten.*¹⁴¹

majd ehhez jön:

¹³⁷ Sztrabón. I. I,21.

¹³⁸ Empedoklész ezt a dialektikus feszültséget nem fogadja el: „Hogyha határtalanok a föld mélységei és túlsordul az aithér; / ahogy hívságosan jó a sokaság beszédéből, / ömlik a mindenségről keveset tudók szájából.” (Empedoklész. B 39.)

¹³⁹ Marticskó József: Jegyzetek. A 25. fr.-hoz. In: Xenophanész töredékei. Világosság. 1971. 2. sz. 104. old.). De utalhatunk a 26. fragmentumra is.

¹⁴⁰ Az én kiemelésem – EKO.

¹⁴¹ Az én kiemelésem – EKO.

*Senki sem tud bizonyost és senki se lesz tudva
értse az isteneket s – amiről itt szólok – a Minden...*¹⁴²

Mondhatjuk, hogy itt is, ott is írhatnók nagy betűvel: **Minden**, mert az „*isteni nem*”-et (mint az istenek, a természeti lények összességét) és a „*Minden*”-t azonosította egymással. Az „*Egy isten*” mint az „*isteni nem*” legerősbje nem a vallások személyes istene, hanem filozófiai elv, miként a „*Minden*” vagyis az „*isteni nem*” megint csak nem az istenek valamiféle olimposzi világa, hanem a természeti rend. Az „*Egy isten*” és az „*isteni nem*” viszonya a mozdulatlan mozgató és a „*Minden*” (a természeti erők: a Föld, a Nap, az Írisz stb.) viszonya egymáshoz.

A NAP ÉS A HOLD

Az égitestek már Thalésznel is földszerűek, s ennyiben e felfogás az uralkodó mitologikus gondolkodás ellen irányul. Anaximandrosz is úgy vélekedett, hogy egymás után és egymás mellett sok világ helyezkedik el, s hasonlóképpen Xenophanész is véli, hogy „*számtalan Nap és Hold létezik, és minden földből van.*” Itt világosan kitűnik a milétosziak hatása. Érdekes, hogy ugyanakkor határozottan elhatárolódik itt is Anaximenész: „*a Föld végtelen, és nem fogja körül sem a levegő, sem az égbolt.*”¹⁴³

Az égitestek, a Nap, a Hold, a csillagok keletkezése sajátos, feltehetően szintén milétoszi ihletésű: „*A Nap naponta keletkezik összegyülemelő kicsiny tűrészecskékből*”; „*a Nap áttüzesedett felhőkből van..., összegyülemelt tűrészecskékből áll, melyek a nedvesnek kipárolgásából származnak, és amelyek maguk gyűjtik össze a Napot.*”¹⁴⁴ Földje a phereküdeszihez áll közelebb Így Aetiosz a következőkre mutat: „*Xenophanész azt mondja, sok Nap és Hold létezik a Föld régiói, szelvényei és zónái szerint, és a korong egyes alkalmanként kivettetik a Föld egy olyan szelvényére, amelyben mi nem lakunk, s így, mintegy az ürességben vándorolva a fogyatkozás jelenségét mutatja. Ugyancsak ő mondja, hogy a Nap a végtelenségig megy előre, ám távolsága miatt úgy tetszik, mintha körbejárna.*”¹⁴⁵ A Föld lakatlan régiói, szelvényei, zónái, „*ürességei*”, amelyekbe a Nap és a Hold fogyatkozásaik alkalmával visszahúzódnak, emlékeztetnek Phereküdesz „*rejtekhelyei*”-re, egyben a nap és holdfogyatkozásnak egy újabb magyarázatot ad. Vannak, akiknek erről nem Phereküdesz rejtekhelyei, hanem „**Phaidón**” Platon-mitosza, a xenophanészi fantázia „*nekiérsztése*”, „*bizonyos fajta írónia*” jut az eszébe.¹⁴⁶

Cicero egy kései és kétséges hitelességű utalást közöl: „*Xenophanész azt mondja, hogy a hold lakott terület, melyen számos város és hegy látható. Ez képzelődésnek tűnik, de ahogy hirdetője nem esküdhet meg arra, hogy így van a valóságban, ugyanúgy én sem arra, hogy nincs így.*”¹⁴⁷ A **lakott Hold** hold-embereinek felvetése a thalésznel és az anaximandroszínál még radikálisabb mitologikus ellenes szemléleti váltás, hiszen azt mondja ki, hogy a Holdon a földi tájakhoz hasonló életterben az emberekhez hasonló élet található. Az égi szférában nem istenek, hanem a földi emberekhez hasonlóan emberek élnek. Az ő isteneik pedig bizonyára reájuk hasonlóak.

KÖRFORGÁS

A Nap és a Hold születése két arkhének, a „*Föld*”-nek és a „*Tenger*”-nek köszönhető. A folyamat kezdete a „*Föld*”-höz kötődik, mert

Földből lett minden s oda tér meg minden a földbe

de az a kipárolgás, amely Nappá sűrűsödik, a „*Tenger*”-ből táplálkozik. A tengervíz párolgásából állnak elő a felhők és a szelek:

*Ő a vizek forrása s a szél forrása: a tenger,
mert hisz a felhők közt se [keletkeznék soha szélvész,
mely kifuvall közülük,] nagy tengernek vize nélkül,
nem folynék folyamár, sem az éther záporosóje;
épp ez a tengervíz a szelek meg a fellegek atyja,
s a folyóké is...*¹⁴⁸

De ugyanennek a párolgásnak nem csupán terméke, hanem egyidejűleg aktív ágense maga a „*Nap*” is:

¹⁴² Xenophanész B 34,1-2. (Az én kiemelésem – EKO)

¹⁴³ Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 259. old.

¹⁴⁴ Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 259. old.

¹⁴⁵ Idézi Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 259. old.

¹⁴⁶ Vö, Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 261. old.

¹⁴⁷ Cicero: Lucullus. XXXIX,123.

*a Nap is, amely az égen jár s melegíti a földet.*¹⁴⁹

Tehát az égi objektumok kialakulásának folyamata a következő sémát mutatja: „Föld” → „Tenger” → kipárolgás → „Nap”, „Hold”, csillagok → „Föld”, „Tenger” melegítése → kipárolgás → ... Ezzel kialakul egy természeti körforgás: a Nap melegíti a földet, s ez a tengervizet párolgásra készíti, aminek következtében kialakulnak a meteorológiai jelenségek, e párolgás egyrészt a Nap létrehozója, másrészt a szélvész és a záporosó pótolja az elpárolgott nedvességet, táplálja a folyókat és megtermékenyíti a földet. Így értette ezt az égi jelenségekről Dudith András, a középkori magyar filozófia egyik jeles alakja is: „Xenophanész [viszont azt tanította, hogy] minden ilyesmi – tömör anyag vagy tüzes felhők mozgása.”¹⁵⁰ E körforgás egy dinamikus létező természetet állít elé. Ez a kozmológia sokban hasonlít az anaximandroszira. Emlékeztet reá a meteorológiai jelenségek iránti különös figyelemben is, az egyes konkrét folyamatok megrajzolásában is.¹⁵¹

Anaximandrosz hiteles töredékében így nyilatkozik: „A létezők szükségképpen abban [az elemben] pusztulnak el, amelyből keletkeztek.”¹⁵² Majd Hérakleitosztól olvashatjuk a kozmoszról: „fellobban mértékre és kiálszik mértékre.”¹⁵³ Máshol: „A lelkeknek halál vízzé lenni, a víznek meg halál földdé lenni, de földből víz lesz, a vízből pedig lélek.”¹⁵⁴ Hasonlóképpen: „Szétszór és ismét összegyűjt, és jön és megy.”¹⁵⁵ Összefoglalva: „Az út fel és le ugyanaz”;¹⁵⁶ és hogy „közös a kezdet és a vég a kör kerületén”.¹⁵⁷ A gondolat esztétikai tartalmában látják a harmónia fogalmának első jelentkezését is.¹⁵⁸ Mint dialektikai alapvetés e tétel egy **körforgás-elméletet** sejtet, amelyben a kezdet és a vég azonosak:

Közös az,
ahonnan elindulok: ugyanoda érkezem.¹⁵⁹

Hérakleitosz ugyancsak figyelmeztet: „Az út fel és le ugyanaz.”¹⁶⁰

Ez a dinamikus világnézet az anaximandroszi egymást követő világok végtelen sorára, a világok keletkezésére és pusztulására emlékeztet.¹⁶¹ Hippolitosz erről ezt közli: „Xenophanész úgy gondolja, keveredés megy végbe a föld és a tenger között, és idővel a föld föloldódik a nedvességben. Azt mondja, ezt a következő bizonyítékok támasztják alá: a szárazföld belsejében és a hegyekben is találni kagylókat, a szürakuszi kőfejtőkben – beszéli – hal és tengeri moszat lenyomatára, Paroszon a szikla belsejében babérlevél lenyomatára, Máltán pedig mindenféle tengeri lény lapos formájára akadtak. Azt mondja, ezek akkor jöttek létre, amikor nagyon régen mindent iszap borított, s a lenyomatok az iszapba beleszáradtak. Valamennyi ember elpusztul,

148 Xenophanész B 30.

149 Xenophanész B 31.

150 Dudith András: Rövid kommentár az üstökösök jelentőségéről. In: Régi magyar filozófusok. 20. old.

151 Vö. Anaximandrosz A 11., A 16., A 23., A 24. és A 27.

152 Anaximandrosz B 1. Ezt erősíti meg Simplicios is: a világok „a végtelenből születnek és vesznek el” (Anaximandrosz A 17.)

153 Hérakleitosz B 30.

154 Hérakleitosz B 36.

155 Hérakleitosz B 91b.

156 Hérakleitosz B 60.

157 Hérakleitosz B 103.

158 „A harmónia új fogalmát Hérakleitosz alakította ki. A hérakleitoszi harmónia megértéséhez az ellentéték, nevezetesen az egység és a sokféleség egybeeséséről alkotott általános eszméjéből kell kiindulni. Először idézzük Hérakleitosz idevonatkozó alapszövegeit: – 'Az út fel és le ugyanaz' (B 60).” (Loszev, Sesztakov: Az esztétikai kategóriák története. 47. old.). Hallgatnak arról, hogy a gondolat forrása Anaximandrosz és Xenophanész.

159 Parmenidész B 5.

160 Hérakleitosz B 60.

161 „A körforgáselméletet... nem lehet egyszerűen tévedésnek tekinteni., mert épp a körforgáselmélettel kezdődött a dialektikus gondolkodás. Megvan ez az elmélet Hérakleitosznál, a reneszánsz gondolkodóknál, s végül egyik elemévé vált a hegeli dialektikának, mert nem vitás, hogy nincs dialektikus fejlődés az önmagához való visszatérés nélkül.” (Lifsic, Sziklai: Moszkvai évek. 144. old.). Majd így folytatja: „a haladó, előretartó fejlődés kettős, ellentmondásos jellegű, hogy... megvannak benne a visszatérés, sőt a körforgás mozzanatait, de persze ezek a mozzanatok a fejlődésben, az előretartó mozgás mozzanatait, fokozatait, oldalait. Mennél pontosabban, mélyebben, konkrétan értjük ezt az igazságot, annál inkább biztosíthatjuk és szavatolhatjuk az előretartó mozgást. És mennél elvontabb képzetek lesznek a haladásról, természetesen annál bizonytalanabb lesz ez az előretartó mozgás, annál mélyebbek, annál kínzóbbak lesznek a visszaesések, a meghátrálások. Ki vitathatja, hogy léteznek ilyen visszaesések, ilyen hátramenetek, és bizonyára nem lehet egyhamar megszabadulni ezektől az eshetőségektől. Az egészben az a figyelemre méltó, hogy e visszaesések többnyire, mintegy büntetésül, a haladás elvont felfogását, a tudatos emberi tevékenység elvont felfogását követik.” (i. m. 145. old.)

amikor a föld a tengerbe süllyed és iszappá válik; majd ismét kezdetét veszi a keletkezés, és ez a megalapítása valamennyi kozmosznak.”¹⁶² Marticskó József így foglalja össze s rekonstruálja a xenophanészi folyamatot: „Az őanyag a föld, pontosabban a **nedves föld**: az ősiszap. Amennyire X. töredékes kozmológiája rekonstruálható: először különválnak a tulajdonképpeni föld és víz, majd ezek vegyüléséből létrejönnek a különböző létezők (29. fr.), köztük az ember is (33. fr.). Ez a folyamat bizonyos ponton ellentétes irányba fordul, így és minden visszatér a (nedves) földre. Ez a kozmológiai folyamat periodikusan ismétlődik.”¹⁶³ Csak utalunk rá, hogy Anaximandrosz is beszélt arról, hogy a Föld a kiszáradás felé halad.

És most térünk rá arra a fantasztikus xenophanészi eszmére, sajátos elméletre, amely szerint „A Nap naponta keletkezik”,¹⁶⁴ és hasonlóképpen: a sok Nap és a sok Hold olyan égi objektumok, amelyek minden áldott nap megszűnnek és újjászületnek. Hérakleitosz, talán Xenophanész hatására vallja: „[A Nap] új napról napra.”¹⁶⁵ Ha az istenek nem születnek, s nem halnak, akkor ezek az égi objektumok nem lehetnek istenek. Itt két lehetőség adódik. Az egyik: a „Tenger”-ből naponta felkelő „Nap” képéből születik ez az eszme, a másik: miként a „Föld”, hasonlóképpen a földszerű „Nap” és „Hold”, ha nem is naponta, de periodikusan hol feloldódik a vízben, a párában, hol pedig kiemelkedik belőle és benépesül. Ebben az esetben a „naponta” az ismétlődés szabályszerűségére utalhat. Ennél több feltételezésre a szövegek nem adnak lehetőséget.

A Föld, a Nap és a Víz hatására minden **öntörvényűen**, külső isteni erő beavatkozása nélkül megy végbe, azaz a világ – a „Minden” – **önmozgást** végez. Ha az „Egy isten” gondolatával mozgat mindent, akkor a világ csak akkor végezhet önmozgást, ha az „Egy isten” szerepe csak annyi, hogy elindítja a körforgást, azaz ő az egész körforgási folyamatnak elmosódó háttere, mivelhogy nemcsak határtalan, hanem névtelen, nemtelen, azaz határozatlan is. A körforgás-elmélet, bár fájdalmasan hiányosak a fennmaradt töredékek, arra enged következtetni, hogy az eleatizmus megalapítója jelentős dialektikus elme volt, megtermékenyítő hatásával előkészítette a terepet Hérakleitosz és Zénón számára. E dialektikát átadó és megalapozó szerepe olyan filozófiatörténeti tény, ami sajnálatosan elsikkad a csupán valláskritikájára figyelő és összpontosító érdeklődés közepette. Annak fölismerése kap itt hangot, hogy minden, ami megszületik, szükségszerűen el is pusztul: „Elsőként állította, hogy minden, ami létrejön mulandó (megsemmisülő)”¹⁶⁶

AZ EMBERI NEM

Az „emberi nem” kifejezést Homérosz is használja.¹⁶⁷ Joggal állítja Hahn István, hogy „A műkénei kultúra talaján sarjadt görög mítoszvilág ugyanis elvileg az emberi nem egységének és egyenrangúságának álláspontján áll.”¹⁶⁸ A bölcsek – Biasz, Anakharszisz, Thalész – a hellén és a barbár közötti különbségtéves ellenére sem kérdőjelezték meg az emberiség egységét. Anaximandrosz **minden** embert az állatvilágból eredeztet. az emberi nem egységének forrása közös **eredete**. Xenophanész közvetlenül kapcsolódik az anaximandroszi ősnemzés elméletéhez: „mi csak él, valahányan” földből és vízből **eredünk**, s földből és vízből **vagyunk**.¹⁶⁹ A bölcsek bejárták a fejlett keletet, de **gondolatilag** elsőként Xenophanész lépett túl Hellaszra, és ő volt az, aki a hellén-barbár ellentétet radikálisan elvetette, s az az emberi nem biológiai egysége mellett szellemi egységét is felvetette. A mértéktartóbb elemzők a **természetfilozófia** mellett a **társadalomfilozófia** kezdetét is Xenophanészhez kötik: „A görög filozófusokkal és nevezetesen a görög felvilágosodással indul meg a társadalomra vonatkozó gondolkodás. Már Xenophanes kikezdte a **görög isteneket**.”¹⁷⁰

Eposzai még szűken vett ión, illetve hellén szemléletűek. Kolophonban legfeljebb mint ión, de semmiképpen sem hellénként állt szemben a lüdekkel. A „**Testi és szellemi erő**”-ben a polisz-határon éppen csak átles, a „**Bőkezű ajándék**” már közel az összhellén szemlélethez. Először bonckés alá vette a hagyományos pánhellén alapokat, s kénytelen megállapítani, hogy csődöt mondtak a lüdek és a perzsák feltartóztatásában, a belső társadalmi ellentétek kezelésében, a türannisz elkerülésében. Kiábrándulása, az elszenvedett vereségek és megalázások fordíthaták figyelmét más népek felé: thrák, etióp, egyiptomi, föníciai, kelta és etruszk mítoszokat

162 Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 264. old.

163 Marticskó József: Jegyzetek. In: Világosság 1971. 2. sz. 104. old.). Anaximandrosz (vö. Anaximandrosz A 30.) valószínűsíti az értelmezést, de Xenophanész nem utal az ősiszapra, nem is vesszük ezért fel. Az is az ősiszap ellen szól, hogy a víznek önálló kozmológiai szerepe is van.

164 Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 259. old.

165 Hérakleitosz B 6.

166 Diog. Laert. IX,2. Téved, a filozófiában Anaximandroszt illeti az elsőbbség.

167 Vö. Íl. V,442. és VI,149.

168 Hahn István: Etnikai és egyetemes vallások. In: Uő. Hitvilág és történelem. 236. old.

169 Xenophanész B 28. és B 33.

170 Nagy Dénes: Bevezetés a szociológiába. 23-24. old. (Az én kiemelésem – EKO)

dolgoz fel és vet egybe a hellénekkal, s rájön, hogy a görög, a thrák, az etióp és minden nép gondolkodása egyenrangú és egyforma.

Az emberiség egysége elsősorban közös eredetéből következik:

*Föld és víz minden, mi csak él vagy megterem itten.*¹⁷¹

és

földből és vízből eredünk ugyanis valahányan”.¹⁷²

Föld és Víz – másképpen a Sár. A **Föld** és a **Víz** ellentétes forrása és eleme mindennek. Fölmerül, hogy Xenophanész őselemnek a föld és a víz elegyét, a sarat tartja.¹⁷³ Az **ósiszap** már Anaximandrosznál megjelenik, mint az élőlények kialakulásának eleme, s az apeironból maguk az anyagi folyamatok hozzák létre. Feltehető, Xenophanész e kérdésben követi Anaximandrosz logikáját.¹⁷⁴

Az emberiség egysége eredetük mellett a különböző népek közös logikájában, gondolkodásában van, istenképzeteiben valamennyi ember egyformán **gondolkodik, egyazon logikát** követ. Rabszolga-afférja döbbsenti rá, hogy a szabadokban és a szolgákban közös, hogy emberek. Az emberi nemben ott vannak a thrákok, az etiópok, a fehérek és a négerek az egyiptomiak és az indek, s ott vannak a görögök, meg ott vannak a rabszolgák is: ott van **minden** ember. Nem kételkedhetünk abban, hogy amikor az „*emberi nem*”-ről szól, akkor valóban az emberi nemről beszél.

Egyetértéssel fogadja a különben bírált Szimónidész mondanivalóját, hogy a görög egységnek a „*hellaszi dal*”, a nyelv, irodalom és mitológia a legfőbb emelője. Ez most kiegészül azzal, hogy a költő a göröggel szemben az összemberít emeli ki:

*Ember vagy: ne találgasd, mit hoz a holnapod,
s boldog férfit látva ne mondd, meddig lehet az,
mert oly hirtelenül a könnyű
szárnyú légy sem tűnik el...*¹⁷⁵

Szimónidész e humanista felkiáltását választotta Trencsényi-Waldapfel Imre antik műfordításai című: „*Ember vagy!*” Az antik humanizmust nehezen lehetne Szimónidész szavainál tömörebben kifejezni. Csak Szophoklész versenyezhetne vele: „*az embernél nincs semmi csodálatosabb!*” Feltehetjük, hogy Xenophanész Szimónidésznek ezt a költői szemléletét is üdvözölhette.

Az emberi nem egységének gondolata a xenophanészi humanista etika alapzata. Ezt a humanista meggyőződését pedig több oldalról is megtámogatja: historiatlan, geográfai, etnográfai, biológiai és – tegyük hozzá – teológiai. Kénytelenek vagyunk az „*Egy Isten*” vagy az „*Egyisten*” olyan vonására rámutatnunk, amire többnyire nem fordítanak figyelmet. Az „*Egy isten, ki az emberi nem legerősbje*”-tétel egy olyan istent mutat, aki nem Zeusz, a görögök főistene vagy „*Egyistene*”, nem ezé vagy azé a népé, hanem minden emberé, miközben már elveszítette mindazokat az attribútumokat, amelyek egy istennek, általában az isteneknek a sajátjai, a thériomorf és az antropomorf vonásokat, de elveszítette már az etnikai és a lokális sajátosságait is. Önmaga teljesen nem-emberi, sem testileg, sem szellemileg nem hasonlít az emberre. Ezt a xenophanészi és szimónidészi hagyományt folytatják a történelem és a filozófia nagyjai. Idéztük már más összefüggésben, hogy a barbárokéban Thuküdidész az ősi görögök életmódjára ismert.¹⁷⁶ Platón óvott attól, hogy az emberi nemet valamilyen elv alapján kétfelé osszák, görögökre és nem-görögökre, akik „*noha végtelenül*

171 Xenophanész B 29.

172 Xenophanész B 33. Ennek előzménye: „*Mindennek anyját éneklek, Gaiát, a szilárdat. / Ő a legősibb, ő táplál mindent a világon, / mit csak az isteni föld tart hátán, vagy mit a tenger; / bő vagyonából táplálkoznak a szárnyasok mind.*” (Homérosz: XXX. Himnusz. A Földhöz, mindenek anyjához. 1-4.). A **Föld** (Gaiá, isteni földanya), aki **mindennek** anyja és táplálója olyan képlet, amiben a „*Minden*” szembeállítva az istenekkel az „*Egy isten*” alteregója.

173 E gondolat szép példája: „*Nem volna testem nehéz hús, de szellem, / Nem bénítana irigy messzeség, / Mert a teret legyőzve, mérhetetlen / Végekről rögtön hozzád szállanék. / Mindegy volna holléted távola, / S hogy a föld szélén állok: oly hamar / Pattan vizen és szárazon által a / Gyors gondolat, s ott van, ahol akar. / Ől elgondolni, hogy, mint gondolat, / Nem ugrom hozzád mérföldeken át, / De, tülök sár s víz keveréke, csak / Sírok, s várom az idő vigaszát; / Nehéz könnyet, mást nem adhat e két / Lassú elem, közös kinja jelét.*” (Shakespeare: XLIV. szonett. In: Shakespeare: Összes művei. 7. köt. 152. old.)

174 Falus megjegyzi: „*Az ión természetfilozófusok hagyományait folytatja az arché kutatásában, de nem egyet, hanem – a dualitás ősi gondolatához kapcsolódva? – kettőt tételezve*”, a földet és a vizet. (Falus Róbert: Az istenfogalom „bizonyítása” Xenophanésznál. In: Uő. Görög harmónia. 145. old.). A földet a filozófiába Phereküdzés emelte és Anaximandrosz hasznosította. Az iónoknál a föld-elem nem merül föl.

175 Szimónidész: Ember vagy. In: Trencsényi-Waldapfel Imre: Ember vagy. 337. old. Ugyanaz a gondolat, mint a Szolóné: az ember csak élete végén mondhatja azt, hogy boldog volt az élete, mert a sors a boldogságot bűbánatra, a boldogtalanságot örömmé fordítja, s mert csak a boldog és dicső halál teszi a boldog életet teljessé, s így kerül szemléletének előterébe a halál, a „*hosszú idő*”, amellyel a hősök szintén harcban állnak. (vö. Szimónidész fr. 138. Plutarkhosz: Iszisz és Oszirisz. 23.) Ilyen értelmezésre utal egy kései római sírfelirat is: „*Rövid az élet, de hosszú az idő, amelyet mi, halandók, a föld alatt töltünk el. A sors határozta meg mindannyiunk számára, hogy egy isten ránk mért végzetét hordoznunk kell, ahogy éppen ér bennünket.*” (Kerényi Károly: Az isteni orvos. 99. Jegyzet. 88. old.)

176 Vö. Hérod II,50; 53. és Thuk I,6.

sokan vannak és nem érintkeznek egymással, és nem értik egymás nyelvét, egy névvel, barbárnak nevezik”.¹⁷⁷ Arisztotelész pedig abban látta a görögök kivételettségét, hogy az európai barbárok erős akaratát és szabadságszeretetét, az ázsiai barbárok tehetségét és mesterségbeli tudását, tehát barbár képességeket egyesít magában.¹⁷⁸

NINCS SZŐRŐS NEMI SZERVE?

Máshol is szólhattunk volna róla, de itt, az emberi nem tárgyalásánál térünk vissza Empedoklész megjegyzésére, amit olyan fontosnak tartott, hogy két tankölteményében is kijelentette: az istennek nincs szőrös nemzőszerve.¹⁷⁹ Mint korábban, itt is hangsúlyozzuk, Xenophanész nem említi az isteni nemzőszervek hiányát, de az empedoklészi szöveg lehet idézet Xenophanésztól, vagy arra való utalás: allúzió, parafrázis, testimonium. És, ha Empedoklész szükségét látta kétszer is megemlíteni e körülményt, akkor ezt nagyon fontosnak találhatta, mint ahogyan valóban fontos is.

Ezzel elsősorban a mítoszok isteneinek Xenophanész által elítélt szexuális hűtlenségének és kicsapongásainak lehetetlenségére mutatható. Az isten nemtelen, nem férfi és nem nő, tehát, szemben az emberekkel, nem paráználkodhat.

Hangsúlyozta ezt a tényt, mert az istennek ez a nemtelensége is alátámasztotta Xenophanész istenkritikájának pozitív következtetését: az isten nem hasonlíthat az emberre.

Nem kevésbé Phereküdesz, Thalész és különösen Anaximandrosz lehetett a címzett. Empedoklész közlése az istenek nemtelenségéről kozmikus szexualitására adott kritikai válasz lehetett.

De miért nincs az istennek nemi szerve?

Messziről indítsunk: az istenek között nincs *hegemónia*, nem állnak *despotizmus* alatt. Az istenek egyenlők – erről már korábban beszéltünk. Most már azt is tudjuk, hogy amennyiben az egyik isten sem istenibb, mint a másik, vagy kevésbé isteni, mint a másik, az végső soron azt jelenti, hogy csak egyetlen egy isten, az „Egyisten” létezik.

Idéztük Arisztotelésztől, azért vélik az emberek, hogy az istenek nem egyenlők, hogy türannisz alatt élnek, mert az emberek a földön nyögik a türannosz uralmát. Aláhúztuk, hogy az isteni egyenlőség bizonyítása az emberek közötti egyenlőség iránti vágy. Ebből vezettük le a szabadok és rabszolgák közötti alá- és fölérendeltségi viszony, a bilincsbevetés, a megkötözés xenophanészi megkérdőjelezését is.

Arisztotelész Xenophanész nyomán azt is kimondja, hogy az emberek az istenek életformáit is az emberek *életformájáról* mintázták.¹⁸⁰ Az életforma egyik vonásáról szóltunk: az istenek nem nélkülözhetnek, vagy másképpen üdvös lenne, ha az emberek között nem lenne nélkülözés, szegénység, koplalás, szűkölködés, nem lenne nyomor.

Amiről korábban, az életmód-problémát taglalva nem szóltunk: az isteneknek, az „Egyisten”-nek nincs szőrös nemi szerve. Amennyiben a homéroszi-hésziodoszi mitológiában a férfi istenek és a női istenek között hegemónia van, akkor azért van, mert a férfiuralmat mutató istenvilág is a földi világ mása. Az isten nemtelen, mert nem lehet az egyik isten istenibb, mint a másik, mert a férfi istenek nem lehetnek istenibbek, mint a női istenek. Nem lehetnek? – de Uranosz, Kronosz, Zeusz uralma az istenek felett a férfiistenek uralma a női istenek fölött. Hiába Gaia, Rhea vagy Héra lázongása, ellenállása, a régi vélt vagy tényleges női uralom visszavágása, az istenek istenei férfiúi szőrös nemi szervvel ékeskednek. A férfi uralkodik a női istenek felett az Olümposzon, miként hasonlóképpen ez történik a férfi-nő viszonyban a földön is. A férfi és a női istenek egyenlők, annyira, hogy csak egy isten, az „Egyisten” létezik, de az sem férfiúi, sem női nemi szervvel nem bír, nincs neme, mint van nemük – férfiak és nők – az embereknek. A nemi minőség hiánya a férfiak és a nők egyenlőségének halovány eszméje Xenophanész teológiájában és szociológiájában. Ezzel koronázza meg az emberek egyenlőségének általános követelményét, mert – Fourier óta tudjuk – a férfi-női egyenlőség vagy egyenlőtlenség a társadalmi egyenlőség vagy egyenlőtlenség legfőbb mutatója.

Ez az isteni nem nélkülség a filozófia történetében azután elsőként Empedoklésznel (később pedig Platónnál) a nő-férfi oppozíció kialakulásának problémáját veti föl:

*Sok kétarcú és kétmellkasú keletkezett,
tehénarjak emberi felsőtesttel és fordítva: megjelentek
emberszülöttek tehénfejű, keverékények, emitt férfiaktól,
amott nők módjára látva el homályos nemiszervekkel.*¹⁸¹

¹⁷⁷ Platón: Az államférfi. 262ce.

¹⁷⁸ Vö. Politika. 1327b.

¹⁷⁹ Empedoklész B 29. és B 134.

¹⁸⁰ Vö. Politika. 1252b.

¹⁸¹ Empedoklész B 61.

A *homályos* emberi nemi szervek – az isteni nemi szervek *hiányának* átmeneti következményei. A további fejlődésben kialakulnak a *határozott* nemi jellegek és nemi szervek, velük együtt a nemek közötti „*Viszály*”. A „*Szeretet*” majd megint egyesíti a férfit és a nőt.

ONTOLÓGIA ÉS EPISZTEMOLÓGIA

Említettük, hogy Alkman elsőként elemezte a „*porosz*”, az út- és a „*tekmór*”, a határ-problémát.¹⁸² A megismeréssel kapcsolatban pedig Arisztotelész jegyzi meg: „*amikor véleményünk szerint nem lehet megcáfolni az állítást, úgy véljük, bizonyossággal hozakodtunk elő, mert bebizonyítottunk és befejezettnek tartjuk. A régi nyelvben ugyanis a tekmar ('bizonyosság') és a paras ('befejezettség') ugyanazt jelentette.*”¹⁸³ Másképpen szólva a „*régi nyelvben*” már kialakult az ontológia és az episztemológia elemi összefüggése és egysége. Hangsúlyozzák, hogy az eleaták, köztük Xenophanész nevéhez fűződik az ontológia kimunkálása,¹⁸⁴ de legalább ugyanennyire kiemelhetjük, hogy az ő nevükhöz, nevéhez fűződik az episztemológia kidolgozása is.¹⁸⁵

Ekkorra a kételyt az irodalom, a teológia és a filozófia egyaránt fölismerte és megfogalmazta. Egy Homérosznak tulajdonított epigrammában azt olvashatjuk, hogy

...sok, amit nem tud fölfogni halandó,
s nem fog az emberi észnél föl semmit se kevésbé.¹⁸⁶

Felismeri és tudatosítja: a megismerés megoldandó probléma! Fölismeri, hogy az empirikus tudás bizonytalan, elmosódó, ellentmondásos.

Amikor azt olvassuk, hogy Xenophanész „*Peri phüszeószá*”-nak „*Elsődleges célja – ellenében Anaximenésszel vagy Hérakleitossszal – nem a természeti világ átfogó magyarázata volt*”, akkor az első problémánk az, hogy megkérdezzük, ki és honnan ismeri Xenophanész „*elsődleges célját*”? Költői a kérdés. Természetesen a töredékekből kirajzolódik az a nevéhez fűződő vívmány, hogy tankölteménye az első olyan ismert munka, amelyben az *ontológiát* és *episztemológiát* nem külön-külön, ugyan egyetlen egy mű lapjain szerepeltetik, hanem szerves egységben épülnek egymásra és hatják át egymást Ismeretelmélete érthetetlen lenne ontológiájának ismerete nélkül, miképpen ontológiáját sem lehetne igazán megfejteni ismeretelméleti megfontolásaira nem odafigyelve. Ezzel lépünk át a tulajdonképpeni filozofálás terepére, a világegész átfogó szemléletére. Azáltal, hogy az ontológia és a gnoszeológia, a természetfilozófia és a társadalomfilozófia a filozófia részterületeivé és alárendelt oldalává válnak, előttünk áll a filozófiai épületének tervrajza és falainak teherviselő váza. A tapasztalati tények épületére támaszkodva kiépítette a filozófiát mint egységes világtérlemezést.

A filozófiáról csak azóta beszélhetünk, amióta a világ és a gondolkodás az *egységből* indul ki és oda tér vissza. Az „*Egyisten*”, amely az isteni és az emberi nem legerősebbje nem jelent mást, mint a világ új típusú egységét, amibe – szemben a természetfilozófiával – az ember és társadalma, az emberi nem is beletartozik. S itt ismét Anaximandroszra kell visszautalnunk, aki megkísérli összevonni az epimenidészi-szóloni társadalomfilozófia a thalészi természetfilozófia elemeit. A kísérletet, hogy egységes filozófiai szemléletet dolgozzanak ki, vagyis hogy megragadják a világegészt, most Xenophanész „*Egyisten*” eszméjében ismét tetten érhető, mégpedig a korábbi kísérleteknél magasabb szinten. A világegység meghirdetője Xenophanész volt. Falus úgy véli, hogy Xenophanész „*a világ hagyományos (mitologikus) egységét vallja*”.¹⁸⁷ Ez a világ- egység azonban nem hagyományos, amennyiben nem mitologikus. Igaz, ez az ontológia és episztemológia még teológiai mezben lép föl, az „*Egy isten*” a világegész megragadására tett kísérlet. Feuerbach is így érti: „*már*

182 Vö. Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 88-89. old.

183 Rétorika 1357b.

184 Vö. Lendvai, Nyíri: A filozófia rövid története. 50. old. Az ontológiai fordulatot abban látják, hogy „*a konkrét létezés konkrét magyarázatai helyett, az elvont létező (on), a káosz mögötti rend elvont vizsgálatához... vezetett*”. (uo.)

185 Idézzük Platón: „*vajon a látás és a hallás feltárja-e az igazságot az embereknek, vagy úgy van, ahogy a költők sugallják nekünk folyton, hogy se nem hallunk pontosan semmit, se nem látunk?*” (Platón: Phaidón. 65b.). A „*költők*”-ön Platón bizonyára mindenekelőtt Xenophanészt érthette. Almási Miklós felteszi a kérdést a fenomenológiával kapcsolatban: „*mennyire jogosult ennek a fogalomnak visszavezetése a görög ősökig, elsősorban Arisztotelész $\pi\alpha\lambda\lambda\alpha\iota\sigma\tau\iota\sigma\mu\sigma$ fogalmára? A görög filozófiát szinte a kezdetektől érdekelte a közvetlenül adott valóság és a rejtett 'állandó' viszonya, a jelenségszerű világ valóságának problémája. Az eleatáknál, mint a mozgás-jelenségek valótlanúsága, az atomizmusban, mint a valóság-lényeg felfedezése, a platóni idea-elméletben mint a közvetlen jelenségek objektivitásának tagadása tér vissza újra meg újra ez a probléma.... Arisztotelész folytatja azt a gondolatsort, mely a mozgás látszólagosságának és ellentmondásosságának dialektikáját kutatja Hérakleitosztól az eleatákon és püthagoreusokon keresztül egészen Platónig. A mozgás ellentmondása ugyanis nemcsak dialektikus problémaként jelentkezett, hanem ontológiai kérdésként is: ha a mozgás maga is ellentmondásos, akkor 1. vagy hamis maga a jelenség, mert a világ lényege és igazsága ellentmondásmentes, 2. vagy igaz, de akkor a valóság egésze is ellentmondásos szerkezetű, és ennek megfelelően kell kiépíteni az ontológiát.*” (Almási Miklós: A látszat valósága. 119. old.). Az eleaták ismeretelméleti felvetéseinek kezdeményezője Xenophanész, de nem a mozgás problémájára koncentrált, a problémának sokkal szélesebb körét fogja át. A jellemzés Zénónra áll. A látszat megközelítése sem egysíkú („*vagy, vagy*”), a töredékek közt az 1. és a 2. pontra vonatkozókat is találunk. Gadamer-nél is a Parmenidészre vonatkozó szavak inkább Xenophanészre vonatkoznak. (vö. Gadamer: Igazság és módszer. 319. old.)

186 Homérosz: Epigrammák V.

*Xenophanes az egység nagy gondolatát szemléltette, oly istent tanított, aki 'sem testben, sem szellemben nem hasonlít a halandókhöz', és a gondolat lelkesedésével és az ész haragjával hadakozott a homerosi és hesiodosi istenképzetek mint istenhez méltatlan meghatározások ellen.*¹⁸⁸

Mindennek ismeretében zárjuk gondolatmenetünket a fanyalgással! Falus Róbert kiemeli: „*Arra azonban nem hatalmaznak fel bennünket a fogalomhasználatban egyébként is kissé bizonytalan töredékek, hogy a logika zsenijét lássuk Xenophanesben.*”¹⁸⁹ Nem lehet egyetérteni olyan szűkkeblű megállapításával sem, amely szerint „*Nincs... nyoma annak, hogy absztrakciós igénye és képessége a korabeli görög gondolkodás legmagasabb nivója fölé emelte volna.*”¹⁹⁰ Valóban; nem láthatjuk benne „*a logika zsenijét,*” de zseniális előbbre vivője volt a logikának. Valóban nem emelkedett Xenophanesz absztrakciós szintje „*a korabeliek legmagasabb nivója fölé,*” mert ő képviselte éppen akkor a korabeli gondolkodás legmagasabb nivóját.

EMLÉKEZTETŐ

Xenophanesz ismeretelmélete istenkritikájából nőtt ki. Mielőtt a „**Peri phüszeosz**” episztemológiai tartalmára rátérnénk, elengedhetetlen összefoglalnunk az istenkritika során kifejtetteket, mert csak így tudjuk megmutatni azt a folytonosságot és azt a megszakítottságot, amely az istenkritikák és a tanköltemény szemlélete között kitapintható.

Xenophanesz keresi az istenhit kialakulásának útját és módját. Egy valós problémát emelt elsőként a filozófiai vizsgálódás hatókörébe: a **nem-tudás tudását**. Arisztotelész Xenophanesz-értelmezésében a homeroszi mitológia **téves** következtetéseken nyugvó, **nem igaz** dolgok igazként való elmondása, **elmesélése**.

A homeroszi-hesiodoszi mitológia – **cáfolhatatlan** mese, **képzetek**, amit az emberek elhisznek. Vannak a mesét **kitalálók** és a mesét **elhívők**.

Láttuk, fölismérését, hogy azután: „*vaktában terjedt el e nézet*”.¹⁹¹ Az istenekről vallottak, szemben kialakulásuk tudatosságával, „*vaktában*”, önmaguk nehézségi súlyuk, ideológiailag uralkodó voltak következtében terjednek. Mondhatta ezt, hiszen Hellászban nem alakult ki államegyház, legfeljebb polisz szinten.

Végül többről van szó!

Az istenekben való hit az időben változik, különböző népekhez kötődik. Emlékeztetünk arra is, hogy Xenophanesz a „*hajdani képzetek*” említésével, a „*régi mesék*” fölvetésével a megismerés történetiségére érzett rá, megsejtette, hogy ismereteinknek történeti dimenziói vannak, céloz ismereteink korhoz kötődésére. Ugyancsak kiderül, hogy fölisméri, vannak olyan képzetek, fogalmak, amelyek mögött nincs semmi.

Megjelennek az **istenfélők** és az **istentelen, hitetlen istentagadók**.

Van isten, de csak egyetlen egy és semmiben sem hasonlít az emberekre.

A nézetek ferdesége, kritikátlan elterjedése kihívja Xenophanesz ellenérzését. A felszín szószaporítása és a mélység némasága az az ellentét, amit a kutatásnak és a tudásnak kell föloldania, a külső sokértelműségét elcsitítva meg kell szólaltatni a hallgatag mélységet.

Idéztük Arisztotelésztől, hogy meg lehet **fordítani** Xenophanesz kijelentését, mert a vallási viszonyok a valóságos viszonyok fonákjai. Ezzel, mint Platón rámutatott, Xenophanesz talpára állította a tótágast álló viszonyokat.

A probléma magva haloványan már Püthagorasznál kitapintható, amikor a filozófiában olyan **folyamatot** lát, amivel a nem birtokolt bölcsesség egyre teljesebben megközelíthető, elsajátítható: nem a bölcsesség birtokosa, hanem szeretője, a bölcsességre törekvő. De az, ami nála még csak program, Xenophanesznál nyeri el ontológiai és episztemológiai megalapozását.

Xenophanesz az első, aki a megismerés problémáját **tudatosan** megismerési tárggyá teszi, az ő bölcséletében tudatosan és fogalmazódik meg a probléma teoretikusan.¹⁹² Nála merül fel először **módszeres kétely**. Szabó Árpád ezt a fordulatot a következőképpen érzékelteti: „*Az ion természetbölcselőket olyan kérdések érdekelték: miből lett a világ, hogyan fejlődött, hogyan lett olyanná, amilyennek tapasztaljuk? Ezzel szemben a görögség képviselői nyugaton – Dél-Itáliában – olyan kérdések foglalkoztatták: Mi az emberi gondolkodás? Mit*

187 Falus Róbert: Az istenfogalom „bizonyítása” Xenophanesznál. In: Uő. Görög harmónia. 145. old. A vitakozók egyike ezt mondja Cicerónál: „*Nos, ennyire tetszett nekem okfejtésed a természet egyszerű összhangjáról, amelyről azt mondtad, hogy mintegy rokoní egyetértésben egy ütemre lélegzik, azt viszont nem helyeseltem, amikor azt állítottad, hogy ezek nem eshetnek meg véletlenül, csak az egyetlen isten szellemi irányításával. A természetet az erők tartják fent és teszik folyamatossá, és megvan benne az összetartozásnak az az érzése, amelyet a görögök szimpatheának hívnak, ámde minél nagyobb ez önnön erejénél fogva, annál kevésbé kell feltételezni, hogy egy isteni eszme által lett.*” (Cicero: Az istenek természete. III,11 (28))

188 Feuerbach: Az újkori filozófia története. In: Uő. Válogatott filozófiai művei. 9. old.

189 Falus Róbert: Az istenfogalom „bizonyítása” Xenophanesznál. In: Uő. Görög harmónia. 148. old. Majd Falus is elismeri, hogy Xenophanesz „*abszolút istenfogalmat keres*” (i. m. 142. old.), vagy máshol: „*mindenféle partikularitástól mentes istenfogalmat keres*” (i. m. 148. old.)

190 Falus Róbert: Az istenfogalom „bizonyítása” Xenophanesznál. In: Uő. Görög harmónia. 142. old.

191 Xenophanesz B 2,13. Más fordításban: „*Ferde szokás, nem igazság ám, ami lábra kapott most*”. (Xenophanesz: Testi és szellemi erő. In: Görög költők antológiája. 137. old.)

jelent Platón: az, ha azt mondom, hogy **valami mozog**. Mi a mozgás, amit olyan könnyű tapasztalni? Hol **mozog** a mozgó test? Ott-e, ahol van, vagy ott-e, ahol nincs? – De hát ott, ahol van, nem mozoghat. Még kevésbé ott, ahol nincs. De hát elgondolható-e akkor az, amit olyan könnyű tapasztalni: a **mozgás**?... vagy elfogadom úgy, ahogy tapasztalom, nem gondolkozom mibenlétéről, és akkor nem problematikus. Vagy töröm rajta a fejem, és akkor kiderül, hogy elgondolhatatlan, ellentmondásos valami.”¹⁹³ Kinő az **ismeretelmélet**.

A megismerés tárgya, a megismerő alany, a megismerés igazságtartalma, az igazság birtokosa, látszat és valóság, s még sok-sok kérdés feltevése és megoldása nem csupán episztemológiai problémaként merült fel, hanem teológiai-mitológiai dilemmaként is. S az előbbit csak az utóbbi kritikájaként lehetett filozófiailag megfogalmazni és dűlőre vinni. Tehát a felosztással és az összerakással olyan látszatok lépnek föl, amelyek elkerülhetetlenek, de amelyeknek tudatában kell cselekednünk.¹⁹⁴

Itt azonnal korlátoznunk kell lelkesültségünket. Püthagoreus iskolázottsága ellenére teljesen kiesik látószögéből mind a püthagoreusok, mind pedig, ez különösen sajnálatos, a belőlük kinövő Alkmaion medicinája, az agy és az érzékelés fiziológiájának egész problémája. Fel sem merül vizsgálódásában a külső tárgy és az érzékelő között kölcsönviszony elemzése, az, hogy hogyan jutnak az információk a külvilágból érzékszervinkbe.

Azzal a felismerésével, hogy az istenképzetek ellentmondanak az istenfogalomnak, rájön, hogy az istenképzetek logikai ellentmondásait logikai analízisnek kell alávetni. A logika az istenképzetek és a hitek mércéjévé válik. Itt már nem becsapásról, ráfogásról, ferde nézetek kritikátlan hirdetéséről van szó, hanem az emberek hitéről, ami abból jön létre, hogy önmagukból indulnak ki, önmaguk mintájára képzelik el az istenvilágot. Nem azért olyanok az istenek, mint amilyenek, mert az emberek készakarva hazudnak, hisznek és elhithetnek, hanem mert az ember nem képes a maga mértékén túllépni, mindenben önmagát látja meg, mindenről önmaga jut az eszébe, mindenre rávetíti önmagát, mindenben önmagát fejezi ki és ábrázolja. Megismerésünk legfőbb gátja tehát az ember szubjektívizmusa.

Az az absztrakciós folyamat, amely a személyes istenek sokaságából kiindulva eljut végül a **filozófia** „Egyisten”-hez, olyan absztrakciós lépések egymásutánja, amely egy emberöltőnyi idő alatt ment végbe. A zsidó gondolkodásban a babiloni fogság hatása, a próféták egész sorának kollektív munkája és küzdelme hozta magával a monoteizmus győzelmét, miközben mindvégig a **teológián** belül maradtak. Az „Egy Isten”, ha teológiailag, „Egyisten”, ha filozófiailag szemléljük, mindenképpen korábban nem tapasztalt, példa nélküli elvonatkoztatási folyamat eredménye.

Ezzel kapcsolatban felidézzük egy fragmentumát, amelyben az „Egyisten”-ről mondja – már idéztük más összefüggésben – a következőt:

*Egy s ugyanott marad Ő – mit sem mozdulva – örökkön”.*¹⁹⁵

E jellemzés logikailag is kiemelkedő jelentőségű. Először mondja ki a görög filozófia azt, amit majd az **azonosság törvényeként** fogalmazott meg később a logikai irodalom. Az istennek ez a mindenkori önmagával való azonossága itt egyrészt léttörvényként fogalmazódott meg, de ha tudjuk, hogy az „Egyisten”

*gondolatibb, mint gondolatunk...*¹⁹⁶

akkor ez az azonosság nem csupán az isten létezésére, hanem gondolatiságára is vonatkoztatott. Az „Egyisten”-ben az **azonosság-tétel** kerül naiv és primitív módon kimondásra. Ha az „Egyisten” a maga természete szerint gondolat, akkor az önmagával való azonossága a gondolat azonossága önmagával: az azonosság törvényének megsejtése. Ugyan Parmenidész az azonosság elvét szélesebben és tisztábban fogalmazta meg, ez mit sem von le Xenophanész kezdeményezésének jelentőségéből.

A HASZON

192 Lukács György a korai görög szkepszist Gorgiaszra vezette vissza (vö. Lukács György: Heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. In: Uő. A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. A regény elmélete. 24. old.). Hasonlóan vélekedik Földes Tamás: „**Hérakleitosznál, akinél először jelenik meg az igazságosság relativitásának gondolata, az igazságosság problémája még teljesen periférikus kérdés. Felismeri ugyan a korábban már érvényesülő heterogenitást, megállapítja, hogy ugyanazt a társadalmi jelenséget az egyik ember igazságosnak, a másik igazságtalannak tartja...**” (Földes Tamás: Az igazságosság dilemmái. 34-35. old.)

193 (Szabó Árpád: Érvelő gondolkodás. In: A gondolkodás évszázadai. 29-30. old.)

194 Epikharosz azt mondja, hogy „**Fáradalmak árán adnak minden jót az istenek.**” (Xenophón: Emlékeim Szókratészről. II,1.). Ezek a szavai más oldalról, de összhangban vannak az előbbiekkal, de ellentmondó nézetet is ismerünk tőle „**Könyebbért ne küzdj, te balga, mert súlyosabb jut neked.**” (uo.). Ehhez a kettős, ellentmondó követelményt áthidaló tézise: „**Légy józan, és kételkedni ne felejtj soha.**” (Lukianosz: Hermetimosz avagy a filozófiai irányzatokról. 47.). Hogy mennyire jogos a kételkedés, azt jól mutatja a neki tulajdonított eszmefuttatás: „**az, ami nagyobb, mint az elfogadott vagy látszólag nagy. Továbbá, ha valamit részeire bontunk, nagyobbak tűnik, mert úgy tűnik, hogy több tekintetben fontosabb... És az összerakás meg a felépítés, ahogyan Epikharosz alkalmazza, mert azonos a hatása a felosztással (ugyanis az összerakás nagy többletet mutat ki), és azért is, mert nagy dolgok eredetének és okának tűnik föl.**” (Rétorika. 1365a.)

195 Xenophanész B 26.

196 Xenophanész: A 35,4.

Xenophanész „*a lüdek vertek először pénzt*”, és a hellének „*kárhuzatos puhaságukat, pompájukat*” átvették tőlük, és hogy Szimónidész „*pénzsóvár; kapzsi, kicsinyes*”; másfelől pedig azt is látja, hogy az istenek az eposzok szerint „*sok büntettel*” követnek el, „*vad pártharcokat*” vívnak egymás ellen, „*lopnak*”, „*paráználkodnak*” és „*csalnak*”. Véli, hogy Homérosz és Hésziodosz keni rá az istenekre azt, „*ami gáncs vagy szégyen az emberi nemnél*”, míg rá nem döbben arra, hogy minden nép minden istene az emberekre hasonlít, mert az emberek ilyenek.

Menandrosznál ölelkezik össze a népi felfogáshoz közeli felfogás, amely az isteneket a **természeti** erőkkel (szél, víz, tűz, föld stb.) azonosítja, és a xenophanészből táplálkozó nézőpont, amelynek eredménye, hogy az istenek nem mások, mint a **társadalmi** erők és érdekek

...				istenek				mondhatók
a szél,	a víz,	a föld,	a nap,	csillagok	s	a tűz.		
De én úgy	gondolom,	hogy	hasznos	istenek				
nekünk csupán	arany	s	ezüst	és	semmi	más.		
Oltárt emelj	háza		szentélyében			nekik,		
imádd csak	őket,	és	amit kívánsz,			tiéd:		
ház és	mező,	hű	szolganép,			ezüstedény,		
s az istenek maguk lesik	parancsszavad.							

A „*hasznos istenek*”, az arany és az ezüst. A kincs-isten minden parancsodat lesi, minden kívánságot megvalósítja, kizárólag ő az emberek istene, az istenek istene! Majd Apuleius írja, Zeusz „*az isteneket egytől egyig azonnal gyűlésbe hívatta s kihirdette, hogy tízezer sesterciusnyi birságot fizet az, amelyik az isteni tanácsból netán elmarad. Ijedtükből egy-kettőre zsírfoláig megtöltötték az égi tanácsházát*”.¹⁹⁸ Az arany és az ezüst az istenek istenei! Az istenvilágnak az arannyal és az ezüstrrel való azonosításával Lukianosznál is találkozunk, sőt itt az arany és az ezüst parancsol az isteneknek is.¹⁹⁹ És Falus Róbert megjegyzi: „*Eudaimón, vagyis 'jó istenségű' az az ember, akire jól vigyáznak az istenek – V. századi jelentése azonban már 'gazdag', minthogy az istenek jó vigyázását pénzben mérték le. Így profanizálódik az ösközösség egyenlőségtörvénye az áruterelés és az osztálytagozódás évszázadaiban*”.²⁰⁰

Korai, szürakuszi tapasztalatai kapcsán idéztük Platónról, hogy Szimónidész „*gyakran került abba a helyzetbe, hogy valamely zsarnokot vagy más ilyenfajta embert megdicsérjen vagy dicsőítsen; nem szíve szerint, hanem kényszerből*”.²⁰¹ A türannosszal kialakult konfliktusát és afférvját, esetleges rabszolga sorba vetését éppen abból vezették le, hogy Xenophanész nem vállalta a türannosz anyagi vagy jogi kényszerből történő dicsőítését és dicsőítését. Ez az elutasítás kap hangot mitológiai kritikai véleményében: Homérosz és Hésziodosz **rákentek** az istenekre szegyenletes, istentelen – emberi – tulajdonságokat, és „*hirdetnek*” valóságos létüktől eltérő vonásokat. Ez összecseng Kritiasz (és részben Hérodotosz) véleményével, hogy Homérosz és Hésziodosz – bölcs s nagy tudású férfiak – **kitalálták** az istenek családfáját. Ez az antropomorfizmus ebben a megközelítésben nem más, mint az emberek **tudatos** becsapása. Ha az emberek kigondolták és elfogadták az üres fogalmakat, akkor azért, mert hasznosnak bizonyultak anyagilag vagy hatalmilag.

Ahhoz, hogy ezekhez a következtetésekhez juthasson, felül kellett vizsgálnia korábbi álláspontját. Látja, hogy a „*türannisz uralma szörnyű*”, hogy az anyagi haszon összefonódik a hatalom hasznával és a hatalmat kiszolgálók hasznával. Már a „**Testi és szellemi erő**”-ben is a hatalom számára és a sportoló számára egyaránt a haszon lesz az igazság igazolója. Itt – ellenkező előjellel – maga is vállalja ezt az igazságmérceket, a polisz kincstárának gyarapodását és az állam jobb törvényűvé válását.²⁰² A „*hasznosság*” ezzel evilágivá és konkrétá válik. Az az ismeret érdemli meg az elsőbbséget, amely a polisz számára hasznosabb. Ez az ismeretelméleti kezdeményezés tehát határozottan praktikus orientációjú, politikailag és jogilag motivált. A sportlónak és teljesítményének súlya és haszna a megismerés folyamatában eltorzul, „*még jelesebbként is tűnik a város előtt*”,²⁰³ mint a bölcsesség.

Hamarosan kénytelen belátni, hogy ez az igazság-kritérium vállalhatatlan.

Szabó Árpád nyomán²⁰⁴ Nádor György így összegez: a doxa „*a hamis látszat fogalma eredetileg társadalmi értékelést kifejező fogalom; a 6. század osztályharcaiban született meg az arisztokratikus tábor*

197 Menandrosz: Kisebb töredékek elveszett vigjátékokból. 1. In: Görög költők antológiája. 392. old.

198 Apuleius: Az aranyszámár. 188. old.

199 Vö. Lukianosz: A tragikus Zeusz. 7.

200 Falus Róbert: Az antik világ irodalmi. 26. old.

201 Platón: Prótagorasz 346b.

202 Vö. Xenophanész B 2,19. és 22.

203 Xenophanész B 2,6. „**A görög költők antológiája**”-ban ugyanez a sor: „*eléri / azt, hogy a népe legott benne imádjá a hőst*”. (Xenophanész: Testi és szellemi erő. In: Görög költők antológiája. 137. old.)

körében, amelynek ideológiai képviselői hamis látszatnak bélyegezték a demokratikus uralmi viszonyokat... azonban csakhamar absztrakt síkra emelkedik, ismeretelméleti kategóriává – a megismerés során létrejövő hamis látszat, a látszatismeret megjelölésére.”²⁰⁵ Feltehetjük, hogy Xenophanész visszajára fordította ezt az arisztokratikus értelmezést az őt körülvevő világ arisztokratikus és türannikus berendezkedésére, ami mögött a lényegét az emberi egyenlőségben és annak elérhetőségében látta. Xenophanész ellentmondásos gondolkodása egy olyan filozófus vergődése egy olyan korban, amikor már valamennyire világos, hogy mit kellene tenni, de az erők erre még nem elégségesek, amikor az összes lehetőség, az összes társadalmi és egyéni erő már kimerült, csak a filozófiában való bizalom maradt meg, de a bölcselő tudja, hogy a filozófia nem válhat – természetéből adódóan – mediátorrá, motívummá és motorrá.

Bizonyára Xenophanész hatására mondja Szimónidész: „*a látszat még az igazságot is legyőzi.*”²⁰⁶ Szimónidész tételével nem Georgiaszt **előlegezi**, mint Falus véli,²⁰⁷ hajlunk inkább arra, hogy Xenophanészt **követi**. A közelség egyidejűleg távolságot is jelent. Amíg Xenophanész túllépett a politikai, a jogi vagy etikai igazság-kritériumon, nála egy ilyen gondolat már gnoszeológiai megállapítás, addig Szimónidésznél etikai és jogi. Egyértelmű ugyanis a szimónidészi tartalom: „*az az igazságos cselekedet, ha kinek-kinek megadjuk, amivel neki tartozunk*”²⁰⁸ Szimónidész „*mint afféle költő*”²⁰⁹ nem értette meg az ismeretelméleti látszat xenophanészi felfogását, s helyette a látszatban az emberi szerepjátszást ostorozza.

A NYELV

Már korai fragmentumában, a „**Szümpozion**”-ban olvastuk: „*szépszavú légyen a szó s tiszta az értelem is*”²¹⁰ Az értelem és a beszéd tisztasága, egyértelműsége kap itt elsőbbséget. Az igaz megismerés akadályai között ismét előkerül a bölcsék által már észrevett probléma: a nyelv, ha a beszéd nem tiszta és nem egyértelmű.

Több fragmentumában foglalkozik az ión és a dór nyelvjárás különbségével, idegenből átvett szavakat magyaráznak. Az ezeket a problémákat érintő fragmentumai között ilyeneket találunk: „*[X, az Erüx szó helyett Rükosz-t mond.]*”²¹¹ „*[Xenophanész a 'Peri phüszeosz'-ban az eperfát, amelyet általában szükaminosz-nak – szarvacska alakú terméséről keramosz-nak – a. m. 'szarvacska-fa' - néven említi.]*”²¹² „*[A batrakhosz [=béka] szót – mint az iónok – brotakhosz formában használja.]*”²¹³ „*[Tzetész bazzal kapcsolatban, hogy egy szillográfus a 'szi' szótagot a 'szirosz' (= siló) szóban hosszúnak veszi, megemlíti, hogy Xenophanész, Timón és mások szillográfusok voltak.]*”²¹⁴ „*[A 'vaddisznó' jelentésű, de emberre is alkalmazott khlunész szó etimológiáját egyesek a dór nyelvjárásban előforduló khludén [=tajtékozni] ige alapján 'tajtékozó'-nak, mások 'gonosztevő'-nek vélik. Xenophanész viszont azt mondja, hogy a 'khlunész' egy indiai nemzetség.]*”²¹⁵ „*[Xenophanész használta a gingrainosz melléknevet, mely a föníciaiak 'gingrosz' nevű, arasznyi hosszú, éles és jajongó hangú fuvolájára utal; ez pedig az Adóniszról – kultikus nevén Gingrész – szóló siratóénekekről kapta a nevét.]*”²¹⁶ A számos – a többi töredékhez viszonyítva aránytalanul sok, 12-13 %-nyi – nyelvi utalás azt valószínűsíti, hogy Xenophanész érdeklődése a nyelvi jelenségek iránt figyelemreméltó. Ez feljogosít arra, hogy a hiányos hagyatékban nagyobb jelentőséget tulajdonítsunk akárcsak egy-egy célzásának is.

Közvetlenül nem, de közvetve utal arra, hogy a név elfedheti a valóságot: a név – például az Írisz – eltakarja azt, hogy egyszerű természeti tüneményről van szó, amelyet a neve alapján, a szó által istenként

204 Vö. Szabó Árpád: Zum Verständnis der Eleaten. Acta Antiqua. 1954.

205 Nádor György: A természettörvény fogalmának kialakulása. 67. old.

206 Platón: Állam. 365c. és 331e.

207 Vö. Falus Róbert: A látszat uralkodik az igazságon. In: Uő. Görög harmónia. 66. old.

208 Platón: Állam. 331e.

209 Platón: Állam. 332bc.

210 Xenophanész B 1,14. Trencsényi-Waldapfelnél: „*Jámbor szó a szavunk, himnusz a tiszta beszéd*” (Xenophanész: Asztali elégia: In: Trencsényi-Waldapfel Imre: Ember vagy. 335. old.)

211 Xenophanész B 21a.

212 Xenophanész B 39.

213 Xenophanész B 40.

214 Xenophanész B 41.

215 Xenophanész B 43.

216 Xenophanész B 44.

tisztelnek. A nevek és a vélekedések egész szövevénye önálló világot alkot, mert az emberek megkülönböztető jelként neveket adnak a dolgoknak. Ez az álkonkrétság világa.²¹⁷

A próba, a tett, amely a reménytelen föltevésből egyedül csinálhat tudást, más vonatkozásban háttérbe szorul. A **nevek**, amiket az emberek adnak a keletkező és a mulandó dolgoknak, nem mások, mint – Parmenidész szerint – **megkülönböztető jelek**,²¹⁸ emberi tettek és megállapodások. Következésképpen ne a nyelvből, az elnevezésekből induljunk ki, hanem a „logosz”, az ész által megítélt, megismert valóságból. A nevek ugyan isteniek, de a jelenségek természeteik. Ennek az Írisz-törredék által értelmezett keretek között vallathatjuk a további töredékeket.

Persze a nyelv, a beszéd is egyike a társadalmi tetteknek, de olyan tett, ami megerősítheti vagy elleplezheti és ellentétébe fordíthatja a próba által igazolt föltevést.

Idézzük Euripidész egyik gondolatát:

*A nyelvben bízni nem lehet: leleplezett
gond-gondolat gúny tárgyává lesz általa,
de még saját magának is csak bajt szerez.*²¹⁹

Természetesen Parmenidész, legalábbis a töredékek erről vallanak, messze meghaladja Xenophanészt a nyelv, a szavak, a nevek és a valóság viszonyának tudatosításában.²²⁰ A tettek, a dolgok és a szavak közötti, köznapi forrásból fakadó feszültség a magánélet és a közélet jól felfogott érdekei kristályosodnak ki, és az a tapasztalat is, hogy a szavak ugyan a valóság megismerésének az eszközei, de ugyanakkor e valóságnak és megismerésének elleplezői is lehetnek. Ezt már Hésziodosz is tudta:

*Szánkon tarka hazugság, mind a valóra hasonlít,
tudjuk zengeni mégis a színigazat, ha akarjuk.*

A szavak a nem-létezőből létezőt és a létezőből nem-létezőt csinálnak, a hamis az igazság képében jelenik meg. A valóság és a szavak összeütközése ekkorra a gondolkodás egyik középponti problémájává lett, a polisszá szerveződő társadalomban megoldást kívánó elméleti kérdéssé transzformálódott. Ezt a helyzetet tükrözi Kleobüosz intelme: „*jobban kell szeretni hallgatni, mint beszélni,*”²²¹ mert „*A műveletlenség és az üres beszéd túlsúlyban van a halandók között.*”²²² A nyelv önállósul, a megértetés, a párbeszéd eszközéből az eltitkolás, a megtévesztés eszközévé lesz. Miközben a bölcsek óvtak az üres beszédől a titkok elárulásától, a fecsegéstől, aközben arra törekedtek, hogy amiről a polgárok beszélnek, az ne maradjon titokban.²²³ A nyelv egyszerre a jónak és a rossznak a kútfeje. Ez jól érzékelteti a valóság és a nyelv korabeli kollúziójának élességét és hatását.²²⁴

A MÉZ ÍZE

217 „Az álkonkrétság világa, az igazság és a hazugság félhomálya. Eleme a kétértelműség. A jelenség megmutatja a lényegét, és ugyanakkor el is fedi azt. A lényeg megjelenik a jelenségben, csak hogy nem adekvát módon, hanem részlegesen vagy csupán néhány oldalát, aspektusát villantva fel. A jelenség valami másra utal, mint ami önmaga, s csak ellentétének köszönheti létét. A lényeg nem közvetlenül adott; a jelenség közvetíti, így hát a lényeg valami máson keresztül nyilatkozik meg, mint önmaga. A lényeg a jelenségben tárul fel.” (Kosik: A konkrét dialektikája. 11. old.). A jelenséget, Abrahám Zoltán nyomán, társadalomtudományi Gödel-tételnek nevezhetjük: „Az ész nem látja át saját működését (ezt a tételt nevezhetnénk társadalomtudományi Gödel-tételnek, olyan formában, hogy 'nem tudjuk, mit beszélünk'); nem láthatjuk át cselekedeteink eredményeit (nem tudjuk, mit cselekszünk, vagy másképpen: 'nem tudják, de teszik'); absztrakt szabályok szerint kell cselekednünk (a tradíció okozta vaktságot fogadjuk el); az absztrakt szabályok a piac szabályai.” – írja Abrahám Zoltán (Abrahám Zoltán: Nominalizmus és realizmus között. In: Filozófiai Figyelő. 1991. 317. old.)

218 Vö. Parmenidész B 19. Lásd még Parmenidész B 2,7-8.; B 6,1-2.; B 8,51-60.; B 9,1-2.

219 Euripidész: Hippolitosz. 395-397.

220 Kelszozs: „csak egy istent fogadtak el, és ezt nevezték a Legmagasabbnak, azaz Adonaiosnak, vagy Éginek, azaz Sabaóthnak illetve a kozmoszt így vagy úgy nevezték el, tetszésük szerint, de további ismereteket már nem szereztek. Voltaképpen semmi különbség nincs aközött, hogy a mindenek fölött uralkodó istent Zeusnak nevezik-e, amint a görögöknél szokás, vagy pedig például az indek vagy az egyiptomiak között használatos neveket adják neki.” (Kelszozs. I,24.). Kelszozs a xenophanészi logikára épít, átlépi ő is a népi korlátokat, s így tárja föl a különböző istenek egylényegűségét, legyen a vallás monoteista vagy politeista. Nevek tesznek különbséget Zeus és Jahve között.

221 Diog. Laert. I,6.

222 Diog. Laert. I,6.

223 Vö. Arisztotelész: Politika. III,13. 1284a. és V. 10. 1313a-1314a.

224 Nagyon jól érzékeltette ezt a zsidók és a keresztények korai kritikusa, Kelszozs: „csak egy istent fogadtak el, és ezt nevezték a Legmagasabbnak, azaz Adonaiosnak, vagy Éginek, azaz Sabaóthnak illetve a kozmoszt így vagy úgy nevezték el, tetszésük szerint, de további ismereteket már nem szereztek. Voltaképpen semmi különbség nincs aközött, hogy a mindenek fölött uralkodó istent Zeusnak nevezik-e, amint a görögöknél szokás, vagy pedig például az indek vagy az egyiptomiak között használatos neveket adják neki.” (Kelszozs. I,24.). Kelszozs a xenophanészi logikára épít, átlépi ő is a népi korlátokat, s így tárja föl a különböző istenek egylényegűségét, legyen a vallás monoteista vagy politeista.

Xenophanész ismeretelmélete istenkritikájából nőtt ki. De a probléma magvát egy nagyon egyszerű, mindennapi tapasztalatban találja meg:

*Sárgaszínű mézet ha nem adna elénk az isten,
édesízübbnek vélnék ők a fűgét....²²⁵*

Hogy mit mikor milyenek érzünk, az attól függ, hogy milyen viszonyokban állnak egymással az érzékelendő dolgok, s hogy mi milyen viszonyban vagyunk az érzékelendő dolgokkal. Az „isten”-nek, azaz a természeti világ viszonyainak és az emberi világ viszonyainak egymáshoz való viszonyából alakulnak ki érzetink.

Az érzékszervek csalóka játékát bizonyára nem ő ismerte föl, de ő az, aki ezt a tapasztalatot beépítette pszichológiájába és ismeretelméletébe. Az ismeretelméleti relativizmust megalapozó tapasztalata a különböző népek isteneinek összevetésén nyugodhatott. Így a mitológiabírálat gnoszeológiai fölismerésben csapódik le. A relativizmus azután az őt követő fejlődésben mindmáig a filozófia egyik lényegi kérdése maradt. A relativisztikus szemlélet jelentősége mindenekelőtt abban áll, hogy a relativizmus minden dialektikus gondolkodásnak elengedhetetlen eleme, nélkülözhetetlen oldala, kiindulása, mondhatni, a dialektikának az első elmélete. Feltehetően őreája is gondolt Platón, amikor felteszi a kérdést: „*vajon a látás és a hallás feltárja-e az igazságot az embernek, vagy úgy van, ahogy a költők sugallják nekünk folyton, hogy se nem hallunk pontosan semmit, se nem látunk?*”²²⁶ A költők? Kik ők? Gyaníthatóan azok a költőfilozófusok, akikről már szó esett, és pedig Xenophanész, Parmenidész és Szimónidész. Itt Platón egyoldalúan, csak az érzékszervek oldaláról veti fel a problémát, az objektív látszat lehetősége nem merül föl nála, noha a „költők” emezzel is szembekerültek.

Arisztotelész a „**Metafizika**”-ban közvetlenül utal Xenophanész e töredékére: „*Épp így az érzékelés alapján született meg némelyekben az a nézet, hogy az az igaz, ami annak látszik. Ezek azt tartják, hogy az igazságot nem tanuk nagyobb vagy kisebb száma alapján kell eldönteni. Tény, hogy ugyanaz a dolog, ha megízlelik, az egyik embernek édes, a másinak meg keserű. Ha mármost más mindenki beteg vagy bolond volna és csak ketten hárman lennének egészségesek vagy józan eszűek, az utóbbiakat tartanák betegeknak és bolondoknak, s nem az előbbieket. S a többi élőlények közül is ugyanazon dolgokról sokan a miénkkel ellenkező benyomásokat nyernek, sőt mi magunk külön-külön szintén nem mindig ugyanazt az érzékletet érezzük egy-egy tárgyon. Nem világos tehát, hogy az érzékletek közül melyek az igazak és melyek a hamisak; hiszen az egyik nem jobban igaz, mint a másik, hanem egyformák... Általában azért kellett nekik arra a nézetre jönniök, hogy az az igaz, ami az érzékelés alapján annak látszik, mert a gondolkodást azonosították az érzékeléssel, ezt pedig a változással.*”²²⁷

Érdeme, hogy a probléma probléma voltát két oldalról, az objektív és a szubjektív látszat oldaláról egyaránt megindokolja, rákérdez az ismeretelméleti problémák ontológiai hátterére. Mindkét vonatkozást szükségképpen látnia kellett ahhoz, hogy a megismerés problémáját megfogalmazhassa és megoldja.

A LÁTSZAT

Az „*Egyisten*” maga is megismerő szubjektum. Sextus Empiricus így jellemzi Xenophanész istenét: „*hatást nem szenvedő gömb.*”²²⁸ Itt megbicsaklik a jellemzés, mert, kérdezhetjük, mit hal, mit lát stb., azaz min gondolkodik ez az isten, ha külső hatásokat nem szenved el, ha külvilágról információk nem érik?²²⁹ A hangok és a látnivalók hatását ez az isten mindenképpen elszenvedi és feldolgozza, a jelzéseket megérti, belátja: gondolkodik, gondolkodik, sőt „*gondolatibb, mint gondolatunk.*”²³⁰

*Mindene lát és mindene ért és mindene hall is.*²³¹

225 Xenophanész B 36.

226 Platón: Phaidón. 65b.

227 Metafizika. 1009b.

228 Sextus Empiricus: A pürrhonizmus alapvonalai. III. 23,218.

229 Xenophanész logikája azonban bizonyára más irányú volt, itt arra utalhatott, hogy az „*Egyisten*” öntörvényű, nem függ mástól, nem függ csak önmagától. „*Az orphikusok ellen irányuló polémia a magyarázata annak, hogy Xenophanes istene egészen lát, gondol, hall (24), míg az orphikus istennek szeme a nap s a hold, értelme (vagy füle?) pedig az αἰθήρ (fi: 168, 16 kk.).*” (Kerényi Károly: Herakleitos és a görög filozófia eredete. In: Uő. Az örök Antigoné. 44. old.). Az orfizmusmal szembeni föllépését valószínűsíti a thrákok istenképzetének bírálata (vö. Xenophanész B 16.), s az, hogy az orfizmus ekkoriban kezd beszüremkedni a filozófiába.

230 Xenophanész A 35.

231 Xenophanész B 24.

Úgy tűnik, hogy a „Minden” teljes megismerése, az embereknek nem, de az „Egy isten”-nek van föntartva.²³² Már az „**Íliász**”-ban is fölmerült, hogy az ember tudása bizonytalan: **nekünk csak hírhallásunk van, semmi tudásunk sincs** – gondolata.²³³

A megismerés és a gondolkodás emberi tevékenység, de szemben az istenekkel, az emberek fölfogni eleve sok mindent képtelenek, legkevésbé képesek fölfogni magát az emberi észet. Xenophanész a megismerési probléma vizsgálatával ennek a korai vélekedésnek kíván a végére járni. Ha Homérosztól és Hésziodosztól kezdve a hellének a tévedés és a megtévesztés keretei között gondolkodtak, akkor Xenophanész az első, aki – önmaga hasonló koncepcióján is túllépve – a valóság szerkezetében kereste a megismerés megbicsaklásait.

Az emberi megismerés akadályai magában a természetben van:

*Nem tártak fel az istenek ám mindent elejében:
csak kutatás által lel idővel jobbra az ember.*²³⁴

Az „istenek”-en ama természeti tüneményeket, erőket, folyamatokat, viszonyokat és jelenségeket értjük, amelyek a földből és a vízből kipárolgás útján jöttek létre, azaz a szeleket, az esőket, a folyókat, a tengereket, a szivárványt, a Napot, a Holdat és a csillagokat. E természeti tárgyak és erők nem tárulkoznak ki az ember számára. Ha azt látjuk, hogy ismereteink hézagosak, bizonytalanok, akkor ne feledjük el, hogy azért, mert az istenek létezésében a mozgás, a változás miatt az önmagukkal való azonosságuk, ami az „Egyisten” sajátja, korántsem mondható ki.²³⁵ A megismerést korlátozó, nehezítő körülmény, hogy

*...mindenen ott van a látszat.*²³⁶

Ez vonatkozik mindenre a szó legszorosabb értelmében:

*mind, ami megjelenik, hogy megláthassa halandó*²³⁷

Felsejlik tehát az objektív látszat,²³⁸ ami „mindenen ott van”, mégpedig anélkül, hogy valaki is odarakná. Ezt a döntő felismerést azért teheti meg, mert az összes töredéken vörös fonálként húzódik végig az a határozott törekvése, hogy dezantropomorfizálja megismerése tárgyát, a külső természetet.

A megismerésben az erőfeszítést kívánó és kikényszerítő ok tehát elsőnek magukban a dolgokban keresendő.

A VÉLEKEDÉS

Kezdetben éppen a megismerő szubjektum antropomorfizmusait, vélekedéseit, hiteit, tévedéseit és becsapásait vette számba és bírálta. A szubjektív vélekedés megint csak egyetemes, mert

*vélekedések ezek csak mind, a valókra hasonlóak...*²³⁹

Hogy képzeink vélekedések, amelyeket nem ismerünk föl („magunk se tudjuk”, „a valókra hasonló”), az azért van, mert érzékszerveink megcsalnak bennünket. A vélekedések a valókra **hasonlók**. A vélekedésekben tehát a valóság, annak egy része, szelete jelenik meg, azaz nem képzelgések. Ez ugyan torzítás, de nem vízió,

232 Arisztotelész továbblép, „*ha még az istenek sem mindentudók, akkor az emberek még kevésbé*” (Rétorika. 1397b)

233 Vö. Íl. II,484-486.

234 Xenophanész B 18

235 Vö. Metafizika.1010a.

236 Xenophanész B 34,4.

237 Xenophanész B 36.

238 Prótagorasz a látszatot szubjektivizálja: „*Azt mondja, minden jelenség logosza benne van az anyagban, így az anyag önmagától képes mindazzá válni, ami megjelenik. Az emberek diszpozícióik különbözősége okán máskor másfajta megismerésre tesznek szert. Akinek ugyanis a diszpozíciója természetes, az azokat a dolgokat ismeri meg, amelyek természetes diszpozícióban lévő ember számára jelennek meg az anyagban, akinek meg nem természetes a diszpozíciója, annak a neki megfelelő dolgok jelennek meg.*” (Prótagorasz DK 80a 14. In: A szofista filozófia. 13-14. old.) Majd Platónnál hasonlóképpen: „*ugyanazok a tárgyak görbének vagy egyenesnek látszanak aszerint, hogy a víz tükrében nézzük-e őket vagy azon kívül; s ugyancsak homorúnak vagy domborúnak – a látásnak a színek tekintetében való csalódása miatt; s ez nyilván mindig a lélekben levő zavarra vezethető vissza. Természetünknek erre a gyengéjére veti rá magát az árnyékrajzolás, s ebben nem is marad el a varázslás mögött, akárcsak a bűvészet és sok más hasonló mesterkedés.*” (Platón: Allam. 602cd.). Vagy máshol: „*a dolgok szépek természet szerint, és ismét mások emberi megállapodás szerint; igazságos meg éppen egyáltalán nincs természet szerint, hanem ezt illetően az emberek folytonos ellenmondásban vannak egymással, és szüntelen változtatják a véleményüket róla: s amikor éppen valamilyen pillanatnyilag megállapodnak, akkor az érvényes számukra, ami tehát mesterséges úton, emberi megállapodás folytán, nem pedig természetes módon jött létre.*” (Platón: Törvények. 889e.). Agoston szerint pedig „*hamisság olyankor fordul elő, midőn úgy vélik az emberek, hogy létezik a nem létező.*” (August. Vallomások. VII. 15,21.)

239 Xenophanész B 35. Valószínűleg a bírált Hésziodoszra utal vagy érez rá.

mert van kapcsolat a valók és a vélekedések viszonyában. A látszat tehát nem csak eltakarja, hanem közvetíti is a valót:

*Ráül mindenre a sejtés.*²⁴⁰

Nem lennének hívek az igazsághoz, ha azt állítanánk, hogy az objektum e szerkezetének – látszat és valóság – fölvetése Xenophanésznel a maga tisztaságában jelent volna meg. Nem! Még az objektív és a szubjektív látszatot, a teljes megismerést és a megismerés szakaszosságát nem választotta el éles határral egymástól, de már érzékelte:

*csak kutatás által lel idővel jobbra az ember.*²⁴¹

A kutatás fölvetése nagy előrelépés. Ebben, mint láttuk, része van a gondolatkísérletnek is: ökrök, lovak és oroszlánok nem létező, de elképzelt istenalakjaival mutatta ki minden istenképzet azonos, antropomorf szerkezetét. Ez már a „*ha, akkor*” szerkezetével a logikai analízis területére vezetett át. A thrák és etióp istenek a thrákokra és az etiópokra való hasonlósága már az etnográfiai megfigyelésekre támaszkodik. A látszat és a valóság elválasztásának eszköze tehát a kutatás, szubjektuma pedig a kutató, a látszatokkal meg nem elégedő bölcs, aki a megfigyelés eredményeit feldolgozza, és következtetéseket von le belőle. Mivel a probléma a **Minden** megismerésére és a megismerés **teljességére** van kihegyezve, felfoghatjuk ezt a gondolatot úgy is, hogy a kutatás útján az ember képes az egyre teljesebb és pontosabb megismerésre, vagyis a „*kutatás által lel idővel jobbra az ember*”, azaz közeledik az isteni tudáshoz. A természet csak az ember időigényes és szellemi erőinek koncentrálsát megkívánó kutatására adja meg magát.

A megismerés másik leküzdendő akadály a megismerő ember helyzetében és érzékeiben keresendő.²⁴² Sokszor elfelejtkezünk arról, hogy a megismerés tárgyának a dezanthropomorfizálása mellett az objektum tudományos megragadásának legalább olyannyira elengedhetetlen előfeltétele a megismerő alany dezanthropomorfizálása is. Mégpedig úgy, „*hogy valósággal kapcsolatos magatartásával szakadatlanul ellenőrzi saját szemléletét, képzeitét és fogalomalkotását abból a szempontból, hogy az objektivitás antropomorfizáló torzításai hol és miként hatoltak be a valóság elsajátításába. A konkrét megoldás későbbi fejlődés eredménye lesz, a módszertani alapokat azonban már itt lefektették: a megismerés alanya önálló eszközöket, tapasztalati módokat eszelt ki, amelyek segítségével egyrészt függetleníti a valóság befogadását az emberi értekek korlátaitól, másrészt pedig úgyszólván automatizálja az önkontrollt.*”²⁴³ Aki végigkísérte az eddigieket, annak számára világos, hogy Xenophanész munkásságának kezdetétől törekedett a megismerő alany dezanthropomorfizálására, munkásságán végigvonul képzeiteink igazságtartalmának a vizsgálata. A thrákok, az etiópok, a görögök istenei azért különböznek egymástól, mert az emberek helyhez, nemzethez és korhoz való különbsége különböző az istenképzeteket eredményez. Önmaguk határain belül gondolkodnak, önmagukhoz viszonyítják és hasonlítják a földi és az égi jelenségeket, önmaguk mintájára képzelik el és képezik le a világot. Érzékeink megcsalhatnak. Hérakleitosz szavaival élve: „*bár a logosz közös, úgy él sok ember, mintha külön gondolkodása volna.*”²⁴⁴

Azoknak az ismeretelméleti problémáknak köszönhető, amiket Xenophanészszel kezdve az eleaták vetettek föl, hogy Szophoklész gondolatilag kapcsolódik Alkmanhoz („*a próba a tudás kezdete*”²⁴⁵), talán világosabban, mint az ismeretelmélet első megszólaltatói:

DÉIANEIRA *Az én bizalmam voltaképpen csak remény
próbát a bűverő mindeddig még nem állt.*

KARVEZETŐ *Ha tudni kívánsz, tenni kell, mert mind, amit
még próba helyben nem hagyott, csak föltevés.*²⁴⁶

240 Sextus Empiricus: A pürrhonizmus alapvonalai. II. 4,18.

241 Xenophanész B 18.

242 Fehér Márta szerint „*Az eleatáknál jelenik meg talán először az a doktrína, hogy érzékszerveink nagyon is megbízhatatlan tanúk. Bár, ha úgy tetszik, Hérakleitosz nevéhez is fűzhetjük azt az álláspontot, hogy érzékszerveink nem megbízhatóak és éppen ezért a bizonyosságnak az a fajtája, amit érzékszerveinkre való hivatkozással szerezünk, nagyon is szubjektív eredményt nyújt csak.*” (Fehér Márta: Igazság és bizonyosság (a tudományos megismerésben). In: Ismeretelméleti előadások. 181. old.). Xenophanésznel nem csak az érzékszervekről van szó, hanem az objektum ellenállásáról, a hagyományos érzetek terhéről stb. is. Hérakleitosz az eleatákhoz kapcsolódik, a szubjektumban fellépő gátakra koncentrált.

243 Lukács György: Az esztétikum sajátossága. 1. köt. 133. old. Lukács az alapok lefektetését a Thalészról Epikuroszig terjedő intervallumba helyezte el.

244 Hérakleitosz B 2.

245 Idézi Falus Róbert: Jegyzetek. Hérakleitosz tanítása a harmóniáról. 120. In: Uő. Görög harmonia. 410. old.

246 Szophoklész: Trakhiszi nők. 581-584. In: Uő. drámái. 129. old.

A megismerés egyetlen gátjának mutatkozik a jövő:

*Bizony sokat ismernek meg a látó
emberek; de előre látni senki se jós,
bárhogy akarja a jövendőt.*²⁴⁷

Itt megint fölmerül, most már mint ismeretelméleti tényező az „*idő*”, amelyben föltárul az egyre teljesebb és az egyre pontosabb igazság.²⁴⁸ A megismerés egyetlen gátjának mutatkozik az idő, a jövő. Emlékeztetünk rá, hogy a „*jövő*” korábban az emberi megismerés egyik dimenziója volt, míg a „*jelen*” az istenié. Innen jut el Szophoklész oda, hogy a jóslás, a jövőlátás lehetőségét kizárja az emberi képességek közül.²⁴⁹ De ha az istenek nem tártak fel és tárnak fel mindent *elejében*, akkor ez a világosan kérdőjelezi meg a jóslások lehetőségét,²⁵⁰ az előjelek és az álmok szerepét a világ megismerésében,²⁵¹ Xenophanész a jóslás minden formáját – álomjóslás, sugallatok és előjelek megfejtése – határozottan elutasította,²⁵² mint Dodds megállapítja erről: „*nem jelent kevesebbet, mint azt, hogy ő, szinte egyedül a klasszikus görög gondolkodók közül, nemcsak az előjelek olvasásának pszeudo-tudományát söpörte félre, hanem a sugallattal kapcsolatos egész, mélyen beidegződött gondolati rendszert is.*”²⁵³

A látszatnak ez az objektivitása és univerzalitása két irányban befolyásolja az emberi megismerést.

*Senki se tud bizonyost és senki se lesz, aki tudva
értse az isteneket s – amiről itt szólok – a Mindent.
mert ha a teljességre netán el is érne szavával,
ő maga sem tudná – hisz minden ott van a látszat.*²⁵⁴

A kutató-gondolkodó ember tehát felismerheti a teljes igazságot, megértheti a „*Minden*”-nek, a dolgok összességének a természetét, de akár ha megfogalmazná a maga számára és ki is mondaná azt mások tájékoztatására, sem ő maga, sem embertársai el nem ismerhetnék azt „*teljes igazságnak*”, mert *mindenre*, a természet tárgyaira és a megismerő emberre egyaránt rátelepszik a látszat, a vélekedés, a sejtés, a kétely.²⁵⁵

Ezzel a gondolatával Xenophanész gyakorlatilag és eszmeileg lezárja természetfilozófiáját.²⁵⁶ A maga idejében és általában a filozófiai rendszerekben kivételes az, amit kimond, és az, amit sejtet: ez az én természetfilozófiám, szerintem ilyen a világ és ilyen az ember, de mindazt, amit kimondtam, zárójelbe kell tenni, mert senki sem tudhat bizonyosat, mert csak a kutató ember lelhet idővel jobbra, igazabbra, megbízhatóbbra, teljesebbre.

247 Szophoklész: Aiasz. 1417-1419. In: Uő. drámái. 58. old.

248 Hahn István megjegyzése e 18. számú töredékhez kívánkozik: „*Nem 'az istenek' – hanem maguk az emberek; nem 'mutattak meg' – hanem kutatás révén maguk jöttek rá; nem egyszerre, 'kezdetben' – hanem idővel, lassan, lépésről lépésre haladva; és akkor sem találtak meg 'mindent' – hanem mindig csak 'valamit' – az egyfokkal-jobbat. Xenophanésznek ez a két sora – az egész antik filozófiai költészet talán legmélyebb értelmű és legtöbbet-legmerészebbet állító kétsoros töredéke – teljes egészében tagadása annak az arisztokratikus-papi-'apollóni'-irracionalis, technika-, feltaláló- és emberellenes szemléletnek, amelyet az általunk elemzett mítoszcsoporthoz fejezett ki a legnagyobb tudatossággal és szemléletességgel.*” (Hahn István: Az istenek féltékenysége. In: Uő. Hitvilág és történelem. 283-284. old.)

249 Megemlítjük azonnal, hogy ahol a drámaíró kezét a tragédia logikája és a mitológiai anyag hagyománya megköti, ott számtalan helyen a jóslásnak nem csupán lehetőségét feltételezi, hanem a drámai cselekmény emelőjeként is alkalmazza. Ez mit sem von le annak jelentőségéből, hogy a hagyományos szemlélettel szemben lépten-nyomon föllép, ahol ezzel nem veszélyeztetni a drámai konfliktusok kibontását.

250 Így értelmezi a Xenophanész B 11 és B 12. sz. töredéket Dodds (vö. Dodds: A görögség és az irracionalitás. 368. old. 6. jegyzet).

251 Vö. Xenophanész A 39. és A 52.

252 Vö. Xenophanész A 52.

253 Dodds: A görögség és az irracionalitás. 145. old. Racionális magyarázatot adott a jóslásokra, a barlangokra, a szivárvány kialakulására (Xenophanész. B 32.) és az árboc csúcsán megjelenő lángra is. (Xenophanész. A 39)

254 Xenophanész B 34. A töredék elemzése előtt ismerkedjünk meg prózai fordításával: „*Egyetlen ember sem tud semmi bizonyosat és senki sem lesz / tudás birtokosa az istenekkel és azzal kapcsolatban, amit a dolgok összességéről mondok: / mert ha véletlenül ki is mondaná a leginkább teljes (igazságot), / ő maga akkor sem ismeri azt; hisz mindenre (vagy minden emberre) rátelepszik a látszat.*” (Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 267. old.)

255 Cicero szerint „*Parmenidész és Xenophanész... már-már dühvel ostorozzák azok elbizakodottságát, akik annak ellenére, hogy semmi sem tudható, azt merik állítani, hogy tudnak valamit.*” (Cicero: Lucullus. XXIII,74.). Xenophanészre ez nem igazolható, mert az univerzális látszattól levont ismeretelméleti következtetései mérsékelt szkepticizmusba és korlátozott agnoszticizmusba vezetnek. Baconnal együtt mondhatjuk, hogy ez nem meddő, hanem gyümölcsöző kétely. Bacon-nél az *akatalepszia* a meddő, az *eukatalepszia* a gyümölcsöző kétely (vö. Bacon: Novum Organum. 1. köt. CXXXVI. In: Uő. Novum Organum 1. és Új Atlantisz. 86. old.)

256 Mindebből a méltatók, önmaguknak is ellentmondva kénytelenek kimondani természetfilozófiájáról: „*Figyelemre méltó, hogy – ellentétben néhány más gondolatával – ez teljesen ésszerű természettani elmélet, ami azt bizonyítja, hogy Xenophanész nem sorolható be kizárólag teológusnak, amiből eléggé valószínű, hogy az égitestek természettani magyarázatára az indította őt, hogy megcáfolja a közkeletű elképzelést ezek isten voltáról.*” (Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 260. old.). Az indítéknak és az eredménynek egymással szembeni kijátszása sovány engedmény a „*teológus Xenophanész*” híveinek.

A TERMÉSZET-MAGYARÁZAT

Kirk, Raven és Schofield összefoglaló művükben figyelmeztetnek arra, hogy „*Theophrasztosz azt mondja: Xenophanész monista felfogása nem természetfilozófiai a szó megszokott értelmében. Elsődleges célja – ellenétben Anaximenésszel vagy Hérakleitossszal – nem a természeti világ átfogó magyarázata volt.*”²⁵⁷ Majd megjegyzik: „*Bajosan gondolhatott volna azonban ilyesmit [mármint Theophrasztosz – EKO], ha létezett volna Xenophanésznek olyan költeménye, amely bármiben is hasonlított volna a milétoziak műveihez.*”²⁵⁸ A kérdést úgy is megfogalmazhatjuk, hogy minek alapján állítja Theophrasztosz azt, amit állít. A szövegkörnyezetből megnyugtatóan nem rekonstruálható a milétoziakkal történő összehasonlítása. Másról lehet szó!

A választ mesterénél találjuk meg. Theophrasztosz állítása mögött, hogy „*Xenophanész véleményeinek említése inkább tartozik valami egyébnek, mint a természetfilozófia vizsgálatának körébe*”,²⁵⁹ ugyanis Arisztotelész eleatákat illető általánosabb kritikája húzódik meg. Tudjuk, hogy Arisztotelész írt egy az óta elkallódott tanulmányt „*Válasz Xenophanész tétéleire*” címmel.²⁶⁰ Ha e munkája sajnálatosan elveszett is, „**A keletkezésről és a pusztulásról**” című opusában Empedoklészről és „**Peri phüszosz**”-ról azt állítja, hogy „*tanítása tehát nem is szól a természetről*”,²⁶¹ ami arra utal, hogy ez a minősítés szélesebben vonatkozik a nagy-görögországiakra, mint Xenophanészre. Még közelebből az eleatáknak Arisztotelész által a „**Fiziká**”-ban kifejtett elemzése alapján születhetett. Theophrasztosz értékelése.

Arisztotelész kiindulási pontja: „*azon töprengeni, hogy vajon egy és mozdulatlan-e a létező, nem a természet vizsgálata... Mert nincs többé alapelv, ha csupán egy [létező] van, még hozzá ebben a [sokféleséget kizáró] értelemben. Mert az alapelv valaminek vagy valamiknek az alapelve.*”²⁶² Ebből következik, hogy a természet kívül esik látómezőjükön.²⁶³ Az eleaták és a természetfilozófusok különbsége tehát elveik eltéréséből következik. Az eleaták „*egy és mozdulatlan*” tételével szemben áll a természetfilozófusok „*egy és mozgó*”, illetve a „*véges sok*” (2, 3...n) vagy a „*végtelen sok*” (egyneműek vagy különeműek) alapelve.

Újabb metszéspont közöttük természetértelmezésük: „*a természet kétféle – egyfelől forma, másfelől anyag –, ezért úgy kell foglalkoznunk vele, mintha azt vizsgálánánk, hogy mi a piszeség, tehát sem anyaguk nélkül, sem [pusztán] az anyagra hagyatkozva nem tanulmányozhatjuk a természeti [létezőket].*”²⁶⁴ Majd megállapítja: „*Ha megnézzük a régi filozófusokat – Arisztotelész bizonyára a milétoziakra gondol (EKO) –, akkor úgy látszik, hogy az anyag [a természetfilozófia] tárgya*”,²⁶⁵ ha ugyanakkor megnézzük a régi filozófusok másik csoportját, gondolunk elsősorban az eleatákra, akkor úgy látszik, hogy öszerintük a forma a természetfilozófia tárgya. Arisztotelész egyoldalúságukkal szemben arra szavaz, hogy a filozófia feladta mind a kettőnek a tanulmányozása.

Mindannak figyelembe vételével, hogy az eleaták az „*egy és mozdulatlan*” tételt vallják, valamint a forma tanulmányozásában látják a természetkutatás tárgyát, Arisztotelész megállapítja, hogy „*hiába esik kívül [az eleaták látóterén] a természet, óhatatlanul fölvetnek természettel kapcsolatos nehézségeket, így alighanem mégis helyes rövid áttekintést adni elképzeléseikről, mert a vizsgálatnak filozófiai [nyeresége] van.*”²⁶⁶ A természettel kapcsolatos nehézségek és elképzelések, amelyekkel az eleaták a filozófia hasznára vannak, olyan többlet, amely kiegészíti a természetfilozófusok eredményeit, s amellyel teljessé teszik a természetfilozófiát.

A következtetéseket, amelyekre Arisztotelész jutott, nem Xenophanész, hanem csupáncsak Parmenidésznek és Melisszosznak elemzésén alapulnak. Kérdés, hogy mindezek mennyiben vonatkoztathatók Xenophanészre. Ugyancsak kétséget ébreszt az, hogy az itt hivatkozott „*természetfilozófusok*”, akik a természettel foglalkozó filozófusoknak egy meghatározott körét jelenti, azonosíthatók-e a szélesebb értelemben vett természetet kutatókkal, másképpen: természetfilozófusokkal, akik közé az eleaták is beletartoznak; másképpen a „*természetfilozófusok*” természetfilozófiájára nem korlátozható a természetfilozófia mint olyan.

EGY ÉS SOK...!

257 Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 250. old.

258 Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 250. old.

259 Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 250. old.

260 Vö. Diog. Laert. V,1.

261 Arisztotelész: A keletkezésről és a pusztulásról. 333b. In: Magyar Filozófiai Szemle. 1988. 3-4. sz.

262 Phys 184 b 25.

263 Vö. Phys 185 a 17.

264 Phys 194 a 12.

265 Phys 194 a 18.

266 Phys 185a 17-19.

Xenophanész nem panteista, nála az „*egy és mozdulatlan*” nem maga a természet, mint az eleatáknál, mint például Parmenidésznél és tanítványinál, hanem az „*Egyisten*”. Az isten „*egy és mozdulatlan*” volta az, ami összeköti őt az eleatákkal, ennek a természetre, illetve az „*Egyisten*”-re történő vonatkoztatása pedig elválasztja őket. Az „*Egyisten*” mellett ott a „*Minden*”, az isteni és az emberi nem, azaz a természeti erők és jelenségek, valamint a társadalomban élő emberek.

Xenophanész átmeneti alak: az ión természetfilozófusokhoz, a szamoszi teológusokhoz, a zaleukoszi hagyományokhoz és a püthagoreus tanításokhoz kapcsolódva, a filozofálásban Parmenidész egyik elindítójaként az eleata iskola kezdeményezője volt.

Mi következik ebből?

Sem több, sem kevesebb, sem más, mint az, hogy az új *idő* és az új *hely*, a más *hagyományok* és a más *hatások*, az eltérő *kihívások* és az eltérő *követelmények* következtében a filozófia új tartalmat ragad meg és fejez ki, s hozzá kapcsolódó, neki megfelelő formát izzad ki.

Xenophanész nem természetfilozófus annak ióniai értelmében, mint ahogyan nem azok az eleaták sem. De abból a tényből, hogy valaki nem „*természetfilozófus*”, semmiképpen sem következik, hogy nincs természetfilozófiája. Van egy természetfilozófia, amely az ión természetfilozófusoké, van egy természetfilozófia, amely Xenophanészé (az isten egy és mozdulatlan, minden más sok és mozog), van egy természetfilozófia, amely az eleatáké (a létező egy és mozdulatlan).

Van egy átfogó természetfilozófia, amely Xenophanészé, s mi ezt ismertettük.

HATVANON TÚL

Xenophanész sok műfajú (eposz, elégia, szillosz, tanköltemény) író, akinek mintegy háromnegyed százados alkotó periódusának morzsái fekszenek előttünk. Megengedhetetlen, hogy minden további nélkül egybevevünk a huszoneves a nyolcvan éves Xenophanész gondolatait. A fragmentumokat egymás mellettiségével történelmietlenül egyidejűvé tesszük.²⁶⁷ Mondják, hogy „*hosszú élete lehetetlenné teszi, hogy fennmaradt versei keletkezésének idejét pontosan behatároljuk.*”²⁶⁸ Pontosán? – nyilvánvalóan lehetetlen datálásuk, de relatív sorrendjük többé-kevésbé megbízható tisztázása nem lehetetlen. Mi a töredékeket úgy csoportosítottuk, hogy az istenbírálat elemi szintjétől indultunk el, s azt ábrázoltuk, ahogyan ez a bírálat elmélyült és kiszélesedett. Feltesszük, hogy ez a logikai folyamat többé-kevésbé megfelelhet gondolati fejlődése valóságos menetének, és időbeni lefolyásának. Eligazítónak vesszük továbbá azokat a történelmi fordulatokat és egyéni életében bekövetkező történéseket, amelyek természetesen szakaszolják életútját és a viszonyokban kifejtett tevékenységét, keressük a cselekvés és a gondolkodás kapcsolódási pontjait.

Miután Xenophanész elmondta minden mondanivalóját a mitológiáról és a filozófiáról, miután megírta főművét, a „*Peri phüszeosz*”-t, s erejét az eleai ifjúság nevelésére fordította, visszatért az elárult és sokszor megbírált fiatalkori szerelméhez, a költészethez, a magánéleti lírához. Talán ekkorra tehető egy új irodalmi műfajnak, a szilloinak (Σιλλοι – szatírák, kancsítások, mondják paródiáknak is) kidolgozása, amely a nevéhez köthető.

Ekkor, mint írja,

<i>Hét</i>	<i>esztendőm</i>	<i>múlt</i>	<i>immár</i>	<i>el</i>	<i>a</i>	<i>hatvanon</i>	<i>is</i>	<i>túl:</i>
<i>űzve</i>	<i>a</i>	<i>gondolatom</i>		<i>hellaszi</i>		<i>földeken</i>		<i>át</i>
<i>épp</i>	<i>huszonöt</i>	<i>múlt</i>	<i>el</i>	<i>születésem</i>		<i>után</i>		<i>azidőtájt,</i>
<i>hogya ezekről még jól tudom én a valót...</i> ²⁶⁹								

A töredék szerint vagy hatvanhét éves ekkoriban, vagy más számítás szerint „*A filozófus e sorok megírása idején tehát kb. 92 éves.*”²⁷⁰ De hangot kap a töredékben a valósághoz való hűség követelménye, az öregkori emlékezet megbicsaklásaitól való félelem is: „*hogya ezekről még jól tudom én a valót*”.

Kései költészetében nem csak az ifjú keserveiről vall, az idős kor elesettségét is panaszolja. A zokszóban érezzük a korrall járó erőtlenséget, de életének zord külső körülményeit is. S ekkor még nem itta ki a keserű pohár utolsó cseppjeit! Kivételesen hosszú élettel áldotta vagy átkozta meg a sors. Megérte fiainak

267 Pais István így vélekedik: „*az az igyekezetünk, amely a világnézeti fejlődés szempontjának figyelembevételével szeretné megoldani, miért emleget Xenophanész hol egy, hol pedig több természetfeletti létezőt, nem vezethet megnyugtató felelethez... maradt ránk olyan (az 1. számú) töredék is, amelyben az 'isten' kifejezés egyes és többes számban egyaránt előfordul.*” (Pais István: A görög filozófia. 97. old.). Elkerülhetetlen analízis útján időrendbe szervezni a fragmentumokat. Meggyőződésünk, hogy nem elégséges csupán a grammatikára – az egyes számra és a többes számra – ügyelnünk, hanem a tartalomra is figyelemmel kell lennünk. A nyelvtani többes szám és a tartalmi egyes szám ellentmondását csakis a tartalom elsődlegességében oldhatjuk fel.

268 Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 246. old.

269 Xenophanész B 8.

270 Marticskó József: Jegyzetek. In: Xenophanész töredékei. Világosság. 1971. 2. sz. 103/b. old. Ugyanis összeadja a 25 és a 67 évet. Ezt az értelmezést sem zárhatjuk ki a szöveg alapján.

halálát, s hogy a gyász még gyászosabb legyen, „*saját kezűleg temette el a fiait*”.²⁷¹ Ez szemérmes utalás arra, hogy nem volt pénze tisztos eltemtetésükre.

A visszaemlékezés egyben mérlegkésztetés: mit tervezett és mit ért el.

BÖLCS A BÖLCSET

Felcsillan a remény egy szikrája, hajlott korában találkozott újra az ifjúsággal és újra a filozófiával, az ígéretes, ifjú agrigentumi Empedoklésszel. Támogatta a fiatal Empedoklész első lépéseit.²⁷²

Diogenész Laertiosz szerint Empedoklész és Xenophanész között egy párbeszéd zajlott le, amely szervesen nőtt ki a xenophanészi episztemológiai problémából és a gnoszeológiai vitákból. Empedoklész így: „*azt mondta neki, hogy nem található bölcs*”.²⁷³ Empedoklész a szélsőségekig vitte Xenophanész szkepticizmusát, amikor kijelentette, hogy a bölcs megtalálhatatlan. Empedoklész így Xenophanész Kratülosza. Erre feleletül Xenophanész a szertelen szkepticizmust oldó kijelentést tett: „*azt válaszolta, hogy valóban, mert ahhoz, hogy felismerje a bölcsset, magának is bölcsnek kell lennie*”.²⁷⁴ A bölcs tehát fellelhetetlen, de csak a nem-bölcsök számára rejtett, bölcsnek kell lennie annak is, aki fel tudja ismerni a bölcsset. Xenophanész állítására, hogy „*a bölcs ismeri fel a bölcsset*”, Empedoklész szkepticizmusát optimizmussá oldotta, megváltoztatta véleményét: „*Mert arra [figyelve], ami jelen van, növekszik az emberekben az elme*”.²⁷⁵

A megismerés képességét a bölcsre korlátozó, a bölcsességbe és a bölcsök körébe bezárkózást ajánló Xenophanész válasza a dialógus másik üzenete. Gondolhatott eközben a műveletlen és érdektelen tömegre, gondolhatott azokra, akik a sportot fontosabbnak tartják a bölcsességnél, de beleértette a bölcsset és bölcsességét fől nem ismerők táborába a mitológia-termelőket, a püthagoreusokat és filozófiájának más ellenlábait. A bölcs fölismeri a bölcsset – ez már az iskolateremtő hangja: fogjanak össze a bölcsök, akik egymás és a bölcsesség megismerésére képesek. Talán a „*hét görög bölcs*” összefogása lebeghetett a szeme előtt, noha a történelem és Püthagorasz már a „*bölcs*” ideálját megkérdőjelezte.

A NÉP ISTENEI ÉS A BÖLCS ISTENE

Diogenész Laertiosz idézi Xenophanész egyik, kevésbé ismert gondolatát: „*Azt is mondta, hogy a sokaság az ésszel szemben csekélység*”.²⁷⁶ Ez a gondolata közvetlenül kapcsolódik Empedoklésszel folytatott párbeszédéhez, ezért itt, az idős Xenophanésznél reflektálunk rá. A bölcs önmaga bölcsességébe zárkózásának van egy pozitív hozadéka, vagy mint fentebb utaltunk rá, egy új program ígérete, a mitológiai kritika egy új fejezete megnyitásának terve vagy lehetősége.

A következtetést nem ő, hanem követői és utódai vonták le.

Megismerés útja, mondja Parmenidész, „*ugyancsak távol esik az emberi túlekedéstől*”.²⁷⁷ Hasonlóképpen vélekedett Hérakleitosz is: „*Sem a halláshoz nem értenek, sem a beszédhez*”,²⁷⁸ „*Egy nekem tízezer; ha a legkülönb*”.²⁷⁹

Ami ebből mitológiai kritikára következik, azt Epikurosz így összegzi: „*Istenek ugyanis vannak... Amilyen formában azonban őket a tömeg hiszi, nincsenek; mert nem képzelik őket következetesen olyannak, amilyennek hiszik őket. Nem az tehát az istentelen, aki kiküszöböli a tömegek isteneit, hanem az, aki a tömegek hiedelmeit ráaggatja az istenekre. Hiszen nem tapasztaláson alapuló fogalmak, hanem hamis feltevések a tömegnek a megállapításai az istenekről*”.²⁸⁰

Még a római gondolkodást is megihlette. Cicero Antisztenezs „**Természettudós**” munkájára utalva, de Xenophanészre is gondolva jut arra a következtetésre, hogy „*a néphitben több isten is van, a természetben*

271 Diog. Laert. IX,2.

272 Empedoklész, mondják, Püthagorasz fiát, Télaugészt hallgatta, ezért Püthagorasz-követőnek tartják (vö. Steiger Kornél: Empedoklész. In: Parmenidész, Empedoklész: Töredékek 54. old.). Mások szerint Parmenidész tanítványa volt, de mondják, hogy Xenophanészt követte és Anaxagorászt hallgatta (Vö. Diog. Laert. VIII,2.)

273 Diog. Laert. IX,2.

274 Diog. Laert. IX,2.

275 Empedoklész B 106.

276 Diog. Laert. IX,2.

277 Parmenidész B 1,27. Vö. még Parmenidész B 6,4-9.; B 7,3-5.; B 8,52-52.

278 Hérakleitosz B 19.

279 Hérakleitosz B 49.

280 Epikurosz: Üdvözlétét küldi Menoikusnak. In: Uő. Legfontosabb filozófiai tanításai. 36. old.

azonban csak egy, s ezzel voltaképpen leszámol az isteni lényeggel és természettel.²⁸¹ Így az istenek és az „Egyisten” szembeállítását tulajdonképpen a **néphit** sok isten hitének és a **tudós** egy isten hitének, a **köznép** vélekedésének és a **bölcs** ismeretének, a **hitvilágnak** és a **természet** világának a szembeállításává transzformálódik. Xenophanész teremtette meg a kiindulópontot egy ilyen felfogás felé: az egy isten a filozófus istene, az istenek a néphit istenei.

A BÖLCS, A NÉP ÉS A TÜRANNOZS

A sokaság – képtelen a megismerésre, a látszatok és a vélekedések leküzdésére, azt csak azok érhetik el, akik készek és képesek a kutatásra, azaz a kevesek. Ami az isteni és az emberi tudás viszonyáról Héракleitosz megjegyzi: „Az ember a csecsemő nevet kapja az istentől ugyanúgy, ahogy a gyermek a felnőtt férfitől”,²⁸² „A legszebb majom is csúnya az emberhez képest.”²⁸³ Hasonlóképpen: „A legbölcsebb ember is majom az istenhez képest bölcsességben, szépségben és minden másban.”²⁸⁴ És egy közelebbi párhuzam: „Betegség teszi az egészséget eddssé és jóvá, éhség az elteltséget, fáradtság a megpihenést.”²⁸⁵ Ennek alapján azt mondhatjuk, hogy a bölcslet az különbözteti meg a sokaktól, hogy gondolkodása túllép a relatívon, a részlegességen, a partikularitáson. Ebben a gondolati körben mozoghatott Xenophanész is: tehát elválasztotta egymástól az emberi és az isteni tudást, a köznapi megismerőt és a bölcsletet, a vélekedést és az igaz tudást.²⁸⁶

A dialógusnak lehetséges egy harmadik, pesszimistább olvasata is. Az a gondolkodó, aki kitűnt következetes türannosz-ellenességével és demokratikus elkötelezettségével, élete alkonyán, egész korábbi életével szembefordulva a bölcslet arisztokratizmusát hirdeti meg. Az idős filozófus egyre inkább elszakad a napi élettől, Elea politikai küzdelmeitől, s bezárkózott tanítványai körébe, önmaga bölcsességébe. Ez az ismeretelméleti arisztokratizmus megint csak kettős természetű. **Egyfelől** elzárkózás a tömegek megismerő képességétől, a bölcs privilegiumává teszi azt, hogy a látszatokon úrrá legyen, fölismerje a bölcsességet és a bölcsletet,²⁸⁷ a bölcs tehát az idővel megközelítheti a teljes tudást; **másfelől** az istenek és az isteni tudás kipenderítése az ismeretelméletből, **részben** visszalépés a bölcsesség poliszt támogató felfogásától, **részben** egy új program ígérete.

Ismeretelméleti arisztokratizmusa politikailag terheltebb.²⁸⁸ Gondolatában benne rejlik az, amit Euripidész – emlékeztetünk rá, hogy ő tragédiáiban sok xenophanészi eszmét közvetített! – és Platón állít: „*Nem ok nélkül tartjuk hát a tragédiát általában véve a bölcsesség forrásának, s benne elsősorban Euripidészt... Mert ő kürtölte világgá azt a mély ételmű gondolatot is, hogy 'bölcst lesz a türannosz a bölcslet társaságában'. S bölcsleten nyilván azokat értette, akikkel érintkezik. S azután a türannikus államformát 'istenekhez méltó'*

281 Cicero: Istenek természete. I,13.32.

282 Héракleitosz B 79.

283 Héракleitosz B 82.

284 Héракleitosz B 83.

285 Héракleitosz B 111.

286 Descartes írja a következőket: „*ha annyit tanultam volna, mint Ön, éppen annyira különböznék attól, ami vagyok, amennyire az angyalok különböznek attól, ami ön.*” (Descartes: Az igazság kutatása a természetes világosság által. In: Uő. Válogatott filozófiai művek. 305. old.). Nádor György megjegyzése: „*Tanulatlan ember: tanult ember = tanult ember: angyal. Ezzel Descartes talán egy héракleitosi gondolkodásformát elevenít fel, illetőleg épít bele dialógusába. Héракleitosz... nagyon kedvelte a dolgok olyasfajta egybevetését, amelyen keresztül a köznapi szemlélet elégtelensége napfényre juthatott. Az ilyen 'leleplezések' eredményét Héракleitosz aforisztikus alakba foglalta és ilyen aforizmái gyakran aránypárhoz hasonló formában fejezhetők ki. Ilyen aforizmája Platón: 'Az ember isten előtt gyermeknek számít, mint a gyermek a felnőtt előtt' (Sémája: isten: ember = ember: gyermek.) Hasonló szerkezetű az a héракleitosi mondat is, amely szerint a legszebb ember istenhez mérve a majomhoz hasonlít. H. Frankel, aki e gondolkodásforma szerkezetét elemezte, kimutatta, hogy az efezosi bölcs e szerkezettel és az általa kifejezésre juttatott paradox tanokkal a köznapi felfogás frappáns cáfolatát kívánta adni: akit a közönséges szemlélet egységes, felnőtt embernek tart, az a mélyebb belátás számára mint gyermek, majom, alvó, süket stb. lepleződik le.*” (Nádor György: Jegyzetek. In: Descartes: Válogatott filozófiai művek. 335. old.). Itt sem ismerik el Xenophanész kezdeményező szerepét, elsőbbségét az ilyen szerkezetű gondolkodásban.

287 Parmenidész is úgy véli, a bölcs megkülönbözteti a valót és a vélekedést: „*Mindent meg kell tudnod, / mind a jólkerekített igazság rendületlen szívét, / mind a halandók vélekedéseit, melyekben nincs igazi bizonyosság. / Am azt is meg fogod tanulni, miként szükségszerű, / hogy a minden által mindent átható jelenségek valóságok legyenek.*” (Parmenidész B 1,28-32.)

288 Meggondolandó, hogy a jelen kor tapasztalataiból leszűrt megállapítás mennyiben alkalmazható az ókori filozófia jelenségeire: „*A 'baloldali' és 'jobboldali' politikai eszmék közötti szokásos megkülönböztetés újabbán sokat veszített természetességéből, ám nagy általánosságban még mindig használhatónak látszik.*”); majd megjegyzi: „*gyakran kifejezetten értelme van annak, ha ismeretelméleti álláspontokat politikai címkékkel látunk el.*” (Nyíri Kristóf: A baloldali ismeretelmélet csapdái. In: Uő. Keresztút. 28. és 32. old.). Heller Ágnes egyetemi előadásában mondta: „*Xenophanész és Parmenidész részéről ez a polémia a politeizmus ellen nem haladó polémia volt, hanem reakciós polémia, bármennyire szellemes is volt. Tulajdonképpen itt is az volt a cél, hogy egy, vallásos funkcióját már elvesztett politeisztikus vallással szemben egy tényleges vallást állítsanak, amelyben benne van a vallásnak mindaz a reakciós funkciója, amely a vallás uralkodását évezredek óta jellemezte.*” (Heller Ágnes: Filozófiatörténet. 12. old.). Bármilyen legyen is Xenophanész politikai álláspontja és törekvése azzal, hogy bíráló alá vette az isteneket, teljesítménye objektíve, akár önmaga reakcióssága ellenére is progresszív szerepet tölthetett be. A vallásos mezben fellépő ideológiai küzdelmek mögött nagyon sokféle indíttatású és funkciójú álláspontok húzódnak meg. Hogy adott vallásos fellépés mikor és milyen funkciót tölt be, azt általános megfontolások alapján, s egyszer s mindenkorra elöntenem nem lehet. Eszméi nem politikai nyilatkozataiból ismertek, hanem filozófiai munkásságának elemzéséből bonthatók ki.

*alkotásként magasztalja*²⁸⁹ A türannosz bölcs lesz a bölcsök társaságában, de csupán annyiban és azáltal, hogy megvásárolja és sajátjaként működteti a bölcs bölcsességét éppen úgy, mint ahogyan a türannosz megvásárolja a gyorslábú lovakat, s saját gyorsaságává teszi azokat. Itt a „*belenyugvásnak*” kettős oldalát láthatjuk: egyfelől „*a bölcsök hatására bölcs lesz a türannosz is*”, ez megfordítása a Szimónidésznél látott bölcs-türannosz viszonynak, a türannia isteni vagy istenekhez méltó, mondhatnók, istenek világát másoló hatalom lesz. Ez a sor is jól mutatja a „*bölcs*” és a „*zsarnok*” egymásra utaltságát, s azt, hogy ezt miképpen használták föl a türannoszok tekintélyük növelésére. Xenophanész hatása Euripidészre ellentmondásos, de a kor is változott a két alkotó munkássága között.

Csak a bölcs ismeri meg a bölcslet – ennek további logikus következménye, hogy csak a bölcs ismerheti meg a **bölcsességet**. A tömeg képtelen a bölcsesség fölismerésére. Jól mutatja ezt Antisztenész álláspontja is: „*a néphitben több isten is van, a természetben azonban csak egy, s ezzel voltaképpen leszámol az isteni lényeggel és természettel.*”²⁹⁰ A történelmi érzék ezt mindig belátta.²⁹¹ A gondolat mögött meghúzódik egy lényeges eszme, hogy a bölcsességnek és a hamis ismeretnek egyaránt van szubjektuma, s hogy ki lehet a szubjektuma az egyiknek és ki a másiknak. Xenophanész ugyanis elfogadta a „*Gnothi szeautón!*” elvét – Trencsényi-Waldapfel Imre szerint „*az önismeretre építi teológiáját*”²⁹² –, olyanak képzeletét, amilyen az ember, amilyen önmaga lényege. Valláskritikájában ösztönösen alkalmazta azt, amit Prótagorasz mond majd: mindennek mértéke az ember! Ez a szubjektum-keresés jellemezte Xenophanészt a különböző vallási hiedelmek kutatásában is. A különböző istenek mögött különböző népek állnak. Most a tömeg és a bölcs ez a keresett szubjektum. Ara már nincs ereje és ideje, hogy ebből a fölismerésből és módszertani eljárásból levonja a mitológiakritika számára adódó következményeket.

A POLITIKUS

Vitathatónak véljük Kirk, Raven és Schofield azon véleményét, amely szerint „*politikai természetű kijelentéseket történetesen nem ismerünk tőle*”.²⁹³ Ha politikai jellegű kijelentéseket nem is, de politikainak minősíthető tetteiről van tudomásunk.

És elsősorban tettei szólnak hozzánk! Tudjuk, hogy szembefordult a lúd és a méd uralmat kiszolgáló vazallus-türannosszal, s ezért kiűzték a városból, illetve menekülnie kellett poliszából. Konfliktusba került Szürakuszai türannoszával is, aki a városban szokásossá vált módon szabadult meg a nemkívánatos költőtől: eladta rabszolgának. Ezért fogalmazza meg Szolón és Aiszóposz után a neki is tulajdonítják a mondást: „*a türannoszokkal minél ritkábban találkozunk, annál kellemesebb*”.²⁹⁴ Hogy ez a maga korában közkeletűnek tetsző vélemény saját bőrén megtapasztaltakon is nyugodott, az egyben hitelesíti is.

Ezek a konfliktusok miként cselekedeteiben, közvetlenül és közvetve eszmeileg is megjelennek munkásságában. Eposzai, akár Kolophón alapítását, akár Eleába való kivándorlását rajzolták meg a kor követelményeinek megfelelően, bizonyára érintették, mert érinteniük kellett értékelését és véleményét a Kolophónban történekről, hellászi bolyongásai során tapasztaltokról, a szicíliai állapotokról, a püthagoreusokról, esetleg Elea társadalmáról. Később Elea védistenőjének lefokozásával, másképpen nem értékelhetjük, politikai tettet hajtott végre. Láttuk, hogy miként kereste a polisz javát, hasznát, kincstára gyarapításának módját, jobb törvényű állapotának feltételét. Amikor szembeállítja a az atlétát és a bölcslet, a bölcslet és a versenyeken a polisznak dicsőséget hozó lovat, akkor meglátja a polisz dicsőségében a versenyeken a türannisz és a türannosz dicsőségének hajszolását, isteni dicsfényvel való felmagasztalását.

Xenophanész nem volt politikus, ne is várjunk el tőle politikai nyilatkozatokat és kiállításokat (noha tett ilyeneket), sem pedig látványos politikai akciókat. Sajátos, hogy viszonylagos politikai passzivitásában is határozott és félreérthetetlen politikai magatartás érhető tetten: szeme előtt fordult át Püthagorasz néptanítóból az „*ő mondta*” bírálhatatlan prófétájává, tanítása dogmává, Püthagorasz iskolája a népmozgalmat vezető pártból szűk szektává, a püthagoreusok mérsékelt demokratikus uralma diktatórikus és agresszív hatalommá. Megalé Hellaszban a türannia és a püthagoreizmus adta meg a politikálás lehetséges keretét, amelyben ő nem kívánt behódoló marionett-figura lenni.

289 Platón: Állam. 568a-b.

290 Cicero: Istenek természete. I,13.32.

291 Holbach úgy vélte „*Az a gondolat, hogy csak egy isten van, mint tudjuk, Sokratesnek életébe került: az athéniak ateistának tartották azt, aki csak egy istenben hitt.*” (Holbach: A természet rendszere. 277. old. Jegyzetben.). Szokolov azt hangsúlyozza, hogy „*Xenophanésznek az az állítása, hogy egyetlen Isten létezik, minden Istenek és emberek között a legnagyobb, a halandókhöz sem külsejében, sem gondolataiban nem hasonló*”, objektív szempontból ateista jelentéssel bírt, mivel szembeszállt az általánosan elfogadott hellén istenképzetekkel.” (Szokolov: Spinoza filozófiája és a jelenkor. 33. old.)

292 Vö. Trencsényi-Waldapfel Imre: Humanizmus és marxizmus. 37. old.

293 Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 252. old.

294 Diog. Laert. IX,2. 1. L. még Plutarkhosz: Szolón 28.

Manapság mondják őt könnyed életmódot folytató nemesembernek, aki a nemesi körök költői megszólaltatója, de a korabeli fül, Arisztotelész ítélete számunkra döntőbb, ő úgy érezte, hogy Xenophanész költészete, összevetve Homérosz és Hésziodosz veretes soraival, Pindarosz fennkölt hangú ódáival kissé parasztos, azaz inkább arkhilokhoszi, mint homéroszi vagy, hogy közelebbi példával éljünk, inkább epikharmoszi, mint pindaroszi. A költői hang és a költői tartalom egysége – ez a lényeg! Igaz, hogy már csupán műfaji okok miatt is, Xenophanész elhagyta a parasztos és közönséges kifejezőmódot, s az epikus formára áttérve az emelkedettebb stílust kénytelen követni. Ha részben a homéroszi eposzt követte, részben pedig, Homérosz és a reá támaszkodó filozófiát fejtette ki, akkor itt ellentmondás található Homérosz *forma* és Xenophanész *tartalom* között, a *költői* forma és a *tudományos* tartalom, egy viszonylag *külsődleges* utánpótlás és egy *lényegi* meghaladás között. Ennek, ha nem is közvetlen, de áttételes nyomai a méltatóknál fellelhetők.²⁹⁵

Homérosz és Hésziodosz kritikája, az uralkodó hitvilág bíráló boncolgatása, az istenvilág minden szennyének visszavezetése az evilági nyomorúságra, az emberi világra részben a valóságos világ kritikája, amelyben nincs egyenlőség, de van alá- és fölérendelés, van gúzsbakötés, megbilincselés, önkényeskedés; részben pedig annak a vallásnak a leleplezése, amely egy ilyen embertelen világot szentesít. Az istenek egyenlőségének kinyilvánítása az emberi egyenlőség vágyának kivetítése a túlvilágra. Ugyanakkor az „Egyisten” betudható egyszerre a türannisz ösztönös hatásának, valamint a hellén egység vágya kifejeződésének. Ne feledjük azt sem, hogy Homérosz nem csupán az arisztokratikus múltba visszavágyóknak, hanem Peiszisztratosz óta a türannikus uralomnak is kedvelt és zsinórmértékül szolgáló költője, erkölcsstanásza, hitszónoka és apológusa volt. Kritikája minden fennálló kritikájának előfeltételeként a korabeli filozófia elengedhetetlen kiindulópontja, szerves része, amelyre ráépül filozófiájának egész épülete.

Xenophanész nem politikus, hanem költő és filozófus volt. Meg kell ezért különböztetnünk egy filozófus politikai meggyőződését és törekvését költészete és filozófiája objektív mondanivalójától. Egy költészet, egy filozófia társadalmi-politikai tartalma és a költő-filozófus magánemberi állásfoglalása nem szükségképpen esik egybe. Nem az a fontos, hogy mit gondol mint költő, mit képzel mint a filozófus, hanem hogy költészetének és filozófiájának lényege mit mond: a fennállónak, a politikainak és az ideológiáinak apológiája vagy kritikája. De Xenophanész olyan ember, olyan költő és olyan filozófus volt, akinek tetteiben, magatartásában, költészetében és filozófiájában túlnyomó volt a kritikailag építkező beállítódás és magatartás, és ebben a nem formális értelemben, mint minden költészetben és filozófiában, az ő költészetében és filozófiájában igenis volt határozott és félreérthetetlen politikum. És ez a lényeg!

Korábban utaltunk arra a különbségre is, ami a nyugati türannoszok és a keleti vazallus-türannoszok között fennállt, s ami Szimónidésznek a jó türannoszra vonatkozó illúziójához vezetett. Nem zárhatjuk ki, sőt nagyon is valószínű, hogy ebben az illúzióban Xenophanész is részes volt, s befolyásolta politikai magatartását, értelmezi „apolitikusságát”. Igaz, hajlott korában, amikor Hellász szerte, így Megalé Hallaszban is a politikai viszonyok megváltoztak, a külső veszély elmúltával a belső politikai viszonyok kiéleződtek, ő már képtelen volt a változásra. Nem így eleai tanítványai. Az őt követő filozófusok már határozott politikai tevékenységet folytattak éppen Xenophanész megkezdett, határozott türannosz ellenes tartalommal és törekvésekkel. Ami a mesternél elvi tartalom volt, az ő tevékenységükben gyakorlati tetté vált. Melisszosz politikusként elnyerte a polgárok megbecsülését, s a hajóhad parancsnokának választották.²⁹⁶ Parmenidész törvényeket adott a poliszpolgárainak,²⁹⁷ barátja és tanítványa, Eleai Zénón pedig a türannisz és a türannosz elleni küzdelem önzetlen harcosaként elveinek megalázott és halálosan megkínzott mártírjává lett.²⁹⁸

CSALÚT

Az életút mérlege, szerinte, önértékelésében, negatív. Egy nem hiteles töredékben Timón így húzza meg Xenophanész életének mérlegét:

Ó, bár éltél volna csak én is a józan eszemmel,
kétfele is nézvé, s lám, csak tévútra jutottam,
még hozzá öregen, már vizsgálatra se vágyva...
Hogy tudhatnám már az eszem bármerre terelni?
egy és ugyanazá oldott az mindent, s főlemelve,
egynemű egy²⁹⁹ természeté alkotta a mindent,
mely van örökkön...

²⁹⁵ Ez az ellentmondás megjelenik Empedoklésznál is. Arisztotelész róla állítja, hogy a versmérték összeköti őt Homéroszsal (vö. Poétika. 1447b.), Diogenész Laertiosz is kiemeli, hogy „Empedoklész Homérosz követője is volt, és erőteljes volt a kifejezésekben, metaforikus, és járatos minden költői eszköz használatában.” (Diog. Laert. VIII,2.). Hermipposz úgy tudja, Empedoklész „Xenophanésznek volt vetélytársa, az ő társaságában időzött és az ő költeményeit utánozta” (idézi Steiger Kornél: A lappangó örökség. 179. és 193. old.)

²⁹⁶ Vö. Diog. Laert. IX,4.

²⁹⁷ Vö. Diog. Laert. IX,3.

²⁹⁸ Vö. Diog. Laert. IX,5.

A „fogas ész”, a „kétféle nézni tudás”, az érvek „mérlegeléséhez” való értés hiánya, az ellenvetések megfontolásának készsége yen megalázott és megkínzott amit Xenophanésznél hiányolnak, ahogyan Timón Xenophanészt Sextus Empiricus szerint jellemzi, dogmatikusságra vall, mert „*vagy egyáltalán képzelet képzetten szemben a hitelesség és hiteltelenség szempontjából előnybe részesíti, vagy valamilyen nem nyilvánvaló dologról tesz határozott kijelentést, az dogmatikus jellemvonást vesz fel*”, mint Xenophanész is.³⁰⁰ Mert „*Xenophanész dogmatikus volt akkor, amikor – a többi ember elképzelésével szemben – azt mondta, hogy a mindenség egy, az istenség minden dologgal azonos természetű, de gömb alakú, hatás nem éri, nem változik és értelemmel bír.*”³⁰¹

A kétféjűek tévelygése, vélekedései és a bizonytalanságai ellen, feltárhatók a valóság jelenségei.

Mert először a kutatásnak ettől az útjától óvjak,
azután még attól, amelyen a mit sem tudó halandók
tévelyegnek, a kétféjűek...³⁰²

Hogy Xenophanész kvázi-rendszere, legalább is kritikai tartalmát tekintve „önmagában következetes”, azt nehéz lenne tagadni. Ám értelmezhetjük Xenophanész Timón által megfogalmazott kesergését úgy is, hogy ő nem tudott kétszínű lenni, bírálni a mitológia isteneit, az istent filozofikusan felfogni, s ugyanakkor a többség hiedelméhez is igazodni, nem volt képes mérlegelni a személyes előnyöket, bárhová tekintett is, ugyanazt a „mindent”, az „Egy”-et látta. Ezért értelmezhetjük kesergését úgy is, hogy nem tudott kétszínű lenni, bírálni a mitológia isteneit, s ugyanakkor a többség hiedelméhez is igazodni, nem volt képes mérlegelni a személyes előnyöket, bárhová tekintett is, ugyanazt a „mindent”, csakis az „Egy”-et látta.³⁰³

Hegel Platón „Ión”-jának³⁰⁴ és „Állam”-nak³⁰⁵ egy-egy olyan helyét említi, amely szerint a rhapszodoszok igen tudatlan emberek voltak.³⁰⁶ Platón véleményét úgy is lehet érteni, ahogyan Hegel értette, de kiderült, hogy Xenophanész Homéroszt recitálva is többre tört, igényesebb volt. Maga is alkotóvá vált úgy is, hogy eposzírásra vállalkozott, majd a korszerűbb elégiákban mondta el nézeteit az istenekről és a poliszról. Mindez csak előkészületnek bizonyult ahhoz, hogy kritikailag leszámoljon a görögök és minden lehetséges emberi közösség isteneivel és kidolgozza természetfilozófiáját. Töretlen lépcsőzet, amely a filozófiai elvontság magasságába vezetett.

Személyes életútját ugyan „csalút”-nak érezhette, mert hosszú élete során kincset nem halmozott fel, s mert megérte gyermekeinek halálát is, de a tudományos meggyőződésében tántoríthatatlan volt. Az „ösvény”, amelyet feltárt, s amelyen végigment, az „újabb gondolat”, amit kimondott, a „más beszéd”, ahogy megszólalt, nem volt „csalút”, hanem a filozófia és a filozófus önmagára találása. A tiszteletet parancsoló élet és életmű méltó lezárása ez az utolsó megnyilatkozása, hatyúdala, egy új filozófiai program megfogalmazása. Megvalósítása már nem adatott meg neki. Közél százévesen, mielőtt lehunyta volna sokat látó szemét, egy pillanatra még szembenézett az általa kezdeményezett filozófia már ő nélküle és részben ellenére végbemenő fejlődésével, s hitet tett a bölcsesség optimista lehetőségei mellett. Ezek után megnyugodva és büszkén távozatott az élettől, mert a filozófia megszületett!

A FILOZÓFUS

299 Marticskó József: Xenophanész töredékei. In: Világosság. 1971. 2. sz.103. old. Más fordításban: „*Ó, bárcsak nekem is fogas ész lett volna a részem, / s kétféle nézni tudás – nem tértem volna csalútra. / Merthogy vénségemre se lettem a mérlegelésnek / mestere én. Elmémét bárhova vontam, a látvány / mindig az „egy-ugyanaz minden”. S mert el nem enyészhet / bárhogy mértem, a minden az egynél állapodott meg.*” (Fr. 834 Lloyd-Jones-Persons. Idézi Sextus Empiricus: A pürrhonizmus alapvonalai. I. 33,224.)

300 Sextus Empiricus: A pürrhonizmus alapvonalai. I. 33,223.

301 Sextus Empiricus: A pürrhonizmus alapvonalai. I. 33,225.

302 Parmenidész B 6,3-5.

303 Sokféle megközelítésben az „Egy isten” és az „isten nem” viszonya így merült fel: „*A gondolkodó ember bizonyára már az un. történelemelőtti korokban felfedezte, hogy a körülötte létező világ egymással komposszibilis és összefüggő részekből áll, s hogy ezek a részek egymásra hatnak, egymással kölcsönhatásban állnak, egyik a másiknak része. A filozófiatörténet hajnalán ezt fejezte ki Xenophanész 'hen kai pan' kozmológiai alapelve: egyetlen foglatatban az összes létező. Ezt később Parmenidész ad absurdum vitte*” – állítja Detre Csaba (Detre Csaba: „egység, „sokaság, „mindenség” dinamikus egysége: a fejlődés. In: Magyar Filozófiai Szemle. 1986. 3-4. sz. 463. old.). Falus Róbert így jellemzi Xenophanészt: „*állít, de nem bizonyít, amikor az 'egy isten'-ről beszél.*” (Falus Róbert: Az istenfogalom „bizonyítása” Xenophanésznél. In: Uő. Görög harmonia 148. old.). Nem bizonyíték, hogy kimutatja: minden nép minden istenének modellje az ember? Itt a helye, hogy idézzük Hegel egy tételének (vö. Hegel: A szellem fenomenológiája. 40-41. old.) Gadamertól való-értelmezését: „*Hegel a gondolkodás spekulatív viszonyát abban a mesteri elemzésben írta le, amelyet a filozófiai tétel logikájáról adott. Kimutatja, hogy a filozófiai tétel csak külső formája szerint ítélet, tehát csak külső formája szerint csatol állítványt a szubjektumfogalomhoz. A filozófiai tétel valójában nem megy át egy szubjektumfogalomtól egy másik fogalomhoz, melyet vonatkozásba hozna vele, hanem az állítvány formájában mondja ki a szubjektum igazságát. Az 'Isten Egy' tétel nem azt jelenti, hogy Istennek egyik tulajdonsága, hogy Egy, hanem azt jelenti, hogy istennek lényege, hogy ő az egység.*” (Gadamer: Igazság és módszer. 323. old.)

304 Vö. Platón: Ión. 532c.

305 Vö. Platón: Állam. 598c.

306 Vö. Hegel: Előadások a művészet filozófiájáról. 343. old.

A hagyomány szerint Püthagorasznak köszönhetjük a „*filozófia*” és a „*filozófus*” fogalmát. A filozófiának, mint tudománynak első kifejtését Xenophanész érdemül tudhatjuk be.

Azzal, hogy kritikailag leszámolt a költészettel és a mitológiával, meghúzta a filozófia határát, kijelölte a filozófia mezejét. A mitológiakritika és a költészetbírálat a filozófia embrionális létmódja volt, s mint ilyen a filozofálás kifejlődésének szükségképpeni szakasza. Ezen az úton jutott el a hellén, a thrák, az etióp és a bikák istenétől, a sok istentől a még többé-kevésbé teologikus „*Egy Isten*”-hez, s tőle a filozófia „*Egyistené*”-hez. Az egész „*Peri phüszosz*”-on végigvonul ennek a kritikai szakasznak, ennek a kritikai folyamatnak minden értéke. A mitológiakritika születésének dátuma a filozófia születésének dátuma is.

Ezeket a negációkat *minden* filozófiának, amelyik igényt tart e névre, *mindmáig* teljesítenie kell, a tudomány és a társadalom döntő fordulataiban kibontakozó ideológiai válságban újra és újra meg kell oldania. A filozófiáknak ma is el kell határolódnuk a mítoszoktól, a vallástól, az irodalomtól és művészetektől, a tudománytól, a köznapiságtól stb. A tagadásoknak e mindenkori talaján lépnek föl azután és telítődnek meg tartalommal a filozófiai „*igen*”-ek, hódítódik meg a világegész mint filozófiai tárgy, fogalmazódnak meg a létkérdések és a létezők alapproblémái, megismerhetőségük dilemmái, a filozófiai összecsapások pólusai. A kölcsönös „*nem*”-ek vezetnek a filozófiai „*igen*”-ek kikristályosodásához, együtt adják a mindenkori filozófiát. E „*nem*”-ek kötik össze a legelsőket a mai filozófiákkal: a negációk a filozófia szabadságharcát, önállósulását és önmeghatározását jelentik.

Ezzel lépünk át a tulajdonképpeni filozofálás terepére, a világegész átfogó szemléletére. A filozófiáról csak azóta beszélhetünk, amióta a gondolkodás az *egységből* indul ki és oda tér vissza. A mértéktartóbb elemzők a *természetfilozófia* mellett a *társadalomfilozófia* kezdetét is Xenophanészhez kötik: „*A görög filozófusokkal és nevezetesen a görög felvilágosodással indul meg a társadalomra vonatkozó gondolkodás. Már Xenophanes kikezdte a görög isteneket*”.³⁰⁷

Nevéhez fűződő vívmány, hogy az ő filozófiájában párosul először *ontológia* és *episztemológia*, a *természetfilozófia* és a *társadalomfilozófia*, s ezzel előttünk áll a filozófiai épületének tervrajza és falainak teherviselő váza. Minden, ami előtte volt, az nem filozófia, az még-nem-filozófia, kvázi-filozófia, elő-filozófia, majdnem-filozófia. Mindenben, amit ő tett, egy új ideológiai tünemény létesült: *Megszületett a filozófia!*³⁰⁸

Hogy Xenophanész munkásságának köszönhetően megszületett a filozófia, ezt csak Lukács György ismerte föl, amikor külön kiemelte a görög kultúrában Szókratészig uralkodó nagyszabású objektívizmus és kozmikus monizmus jelentőségét,³⁰⁹ s azon belül „*A materialista filozófia Xenophanésztől Feuerbachig*”, egészen a XIX. század közepéig terjedő fejlődését.³¹⁰ Két kései alpművének, ontológiájának és esztétikájának ebben az egybehangzó, kivételes következtetésében a filozófiatörténet igazi kezdetét ragadta meg.

A „KÖDÖS” XENOPHANÉSZ

A „*homályos*” jelzőt a filozófiatörténetben Hérakleitosz érdemelte ki. Hogy ne orozzuk el tőle a történelmileg rögzült *epitheon arnasát*, Xenophanészt jellemezve az ő „*nem világosság*”-át, *ködösségét* állapíthatjuk meg.

Hippolütosz szerint Xenophanész „*Azt mondja, hogy semmi sem keletkezik, sem nem pusztul el, sem nem mozog, és hogy a minden(ség) változás nélküli. Állítja, hogy isten is örök, egy, mindenben hasonló, határolt, gömb alakú és valamennyi részével érzékelő*”.³¹¹ Emlékeztetünk rá, hogy Theophrasztosz pedig azt állítja róla, hogy szerinte a kozmosz sem nem *határolt*, sem nem *határtalan*, sem nem *mozgó*, sem nem *nyugvó*. A kozmoszban nincs *keletkezés* és nincs *pusztulás*, a „*Minden*” sem nem határolt, sem nem határtalan, sem nem mozgó, sem nem nyugvó, a világ egysége pedig nem szellemi és nem anyagi is. Akkor milyen?

Arisztotelész hasonlóképpen nyilatkozik: Arisztotelész Parmenidészt, Empedoklész, Anaxagorasz és Démokritoszt, valamint Hérakleitoszt elemezve megjegyzi: „*Nyilvánvaló tehát, hogy ha a gondolkodás kétféle, akkor a dolgok így is vannak, meg nincsenek is így. Ebből aztán igen súlyos dolog következik. Mert ha azok, akik legjobban meglátták az igazat... ilyen véleményen vannak és ilyeneket hirdetnek az igazságról, hogyan lehetne másképp, mint hogy azok, akik filozofálni próbálnak, elvesztik a kedvüket? Hiszen akkor az, aki az igazságot keresi, olyan volna, mint aki repülő madarak után kapkod*”.³¹² S hogy ne legyen kétségünk az iránt, még kikre

307 Nagy Dénes: Bevezetés a szociológiába. 23-24. old. (Az én kiemelésem – EKO)

308 Amíg Xenophanész meghúzta a *még-nem-filozófiák* (mitológia, költészet) és a *filozófia* határát, addig Hekataiosz munkássága kijelölte a *már-nem-filozófiák* (tudományok) és a *filozófia* határát. Ruzsa Kata „*Mítoszracionálizálás a görög történetíróknál*” c. tanulmányában jól láttatja ezt: „*Az első szerző, akinél egyértelműen racionalizálási szándékról beszélhetünk, a mítoszi Hekataiosz*.” (Ruzsa Kata: Mítoszracionálizálás a görög történetíróknál. In: Földreszállt mítoszok. Palaiphatos és Hérakleitosz mítoszmagyarázatai. Lectum Kiadó. Szeged. 2008. Digitalizált változata. 2010. 53. old.)

309 Vö. Lukács György: A társadalmi lét ontológiájáról. I. köt. Történeti fejezetek. 2. kiad. Akadémia Kiadó – Magvető Kiadó. 1985. 25. old.

310 Lukács György: Az esztétikum sajátossága. I. köt. 120. old.

311 Idézi Falus Róbert: Az istenfogalom „bizonyítása” Xenophanésznél. In: Görög harmónia. 141. old.

312 Metafizika. 1009b.

vonatkozik mindez, megemlítjük, hogy „*Akik így vélekednek azok véleményének oka abban rejlik, hogy keresték ugyan a létezőkre nézve az igazságot, de csak az érzéki dolgokat tartották létezőknek. Ezekben azonban túlnyomó az a lényeg, amit határozatlannak mondtunk, és ami úgy létezik, mint fentebb említettük, t. i. lehetőség szerint... Ezért noha valószínű az, amit mondanak, nem igaz; így szólni ugyanis illendőbb, mint ahogyan Epikharmosz nyilatkozott Xenophanészről.*”³¹³ Levonja a tanulságot is: „*Parmenidész fogalmi, Melisszosz pedig anyagi egységre gondolt, ezért mondja azt az egyik határoltnak, a másik meg határtalannak. Xenophanész azonban, aki először hirdette közülük az egységet, – Parmenidészt ugyanis az ő tanítványának mondják, – semmit sem fejezett ki világosan.*”³¹⁴

Mit mondhatott mindezek után Arisztotelész? – csakis azt, hogy Xenophanész „*semmit sem fejezett ki világosan?*”

Álljon itt Timón ítélete: „*Xenophanész eléggé mentes a ködtől*”³¹⁵. És teszi hozzá: „*Ezért is nevezi 'eléggé ködmentesnek' nem pedig teljesen ködmentesnek, mikor ezt mondja: 'Eléggé ködmentesnek' mondja, mert némileg ködmentes, a 'homéroszi képzelgések' kicsúfolójának, mert csúfondárosan gyomlálgatja Homérosz csalóka képzelgését; dogmatikususan gondolkodik Xenophanész, amikor a többi ember preconcepciójának megfelelően azt tartja, egy a mindenség és az isten koegzisztens vele, gömbalakú, hatást el nem szenvedő, változatlan és értelmes.*”³¹⁶ Eléggé mentes a ködtől, de csak némileg ködmentes.

De honnan ez a ködösség, ez a „*sem-sem*”, vagy ha úgy tetszik, ez az „*is-is*”, esetleg: egymás feltételezése, egymás áthatása, kölcsönösen ugyanazzá válásuk? Válaszunk kettős lehet, egy külsődleges és egy tartalmi. Külsődleges az a ködösség, mert munkásságát töredékekből és sokszor gondolatait alig-alig értők és félreértők közléseiből ismerjük. Ködössége azonban alapvetően tartalmi: azokból a félénk, de már határozott dialektikus kezdeményezéseiből fakad, amelyek még számára is megdöbbenhetők lehettek, s még kevésbé voltak átláthatók és beláthatók a kortársak számára: „*semmit sem fejezett ki világosan*”.

Kiderül, hogy mind Megalé Hellaszban, mind Hellaszban szinte egyidejűleg – Hérakleitosz Xenophanész **utáni** gondolkodó – föllépett két homályos, ködös, sem ide, sem oda nem sorolható filozófus, Xenophanész és Hérakleitosz. Magyarázták ezt azzal, hogy Xenophanész tulajdonképpen nem volt filozófus, s ezért következetes rendszerrel nem állt elő, s levezették abból, hogy Hérakleitosz dialektikája vont hályogot a filozófiájával találkozó szemére. Lehet ebben is, abban is némi igazság, de hogy ebben a homályban, ködösségben végső soron az a bizonytalanság fejeződik ki, amely a korabeli társadalmi-politikai helyzetben uralkodott, az nehezen tagadható.

Egyszerre voltak idegnek és ismerősök abban a történelmi forrongásban, amelyből majd kinő a klasszikus kor két filozófus óriása, Platón és Arisztotelész.

AZ ELSZIGETELT XENOPHANÉSZ

Dodds véleménye, hogy „*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.*”³¹⁷ Xenophanész és Hérakleitosz elszigetelt alakok? Az utóbbi tudott Xenophanészről, elutasította, de sok eszmét átvett tőle éppen úgy, mint a püthagoreusoktól. Xenophanész kiemelkedő jelentősége pedig abból fakad, hogy ő a kor elszenvetőjeként és alakítójaként a politikai és ideológiai folyamatoknak centrumában állt, egyszerre épített a milétosziak és a szamosziak eredményeire, ötvözte azt Sztészikhorosz kritikai szemléletével és a püthagoreusok egységfelfogásával.

Figyelemre méltó, hogy a keleti és a nyugati végek között milyen intenzív volt a szellemi áramlás. Ennek meglétét tükrözik Püthagorasz és Phereküdesz kései kapcsolata éppen úgy, mint Püthagorasz és Anaximenész fiktív levelei is, ami nem zárja ki levelezésük valós folyamatát. Melisszosz állítólag beszélgetett Hérakleitoszsal is.³¹⁸ Iónia és Megalé Hellasz közötti szellemi kapcsolat azon is alapult, hogy a nagy-görögországi szellemi élet két meghatározó kezdeményezője, Püthagorasz és Xenophanész maguk is iónok, hozták magukkal az ión szellemi eredményeket. Ennyi elszigeteltségükről, különösen Xenophanész magányosságáról. Az igaz, hogy az „*anyaországra*” mindkettőjük hatása későbbi, de egymásra való hatásuk egyidejű. Ez azzal függ össze, hogy az „*anyaország*” filozófiailag kevésbé volt fogadóképes, mint a végek.

Általánosabban is kimondják: „*Xenophanész nem gyakorolt különösebben nagy hatást a későbbi görög gondolkodásra.*”³¹⁹ A jelentős tanítványok, méltatók és bírálók megemelik akár a középszerű mester súlyát is, de Xenophanész nem volt sokadrangú gondolkodó! Követői és kritikusai, a nyomában járók és a kétségeiket

313 Metafizika. 1010a.

314 Metafizika 986b.

315 Phleiuszi Timón és a Szilloi. Timón töredékei. 60.

316 Phleiuszi Timón és a Szilloi. Timón töredékei. 60.

317 Dodds: A görögség és az irracionalitás. 147. old.

318 Vö. Diog. Laert. IX,4.

kifejezők sorában ott találjuk a korszak jelentős intellektuális tényezőit: **Parmenidész**,³²⁰ az eleata filozófusok közül azt, akit a legnagyobb tartanak, továbbá **Empedoklész** és **Prótagorasz**; és a görög világ másik szélső határán, a kis-ázsiai Epheszoszban föllépő homályosnak mondott **Hérakleitosz**, aki szintén megküzdött Xenophanész hatásával.³²¹ Ott találjuk e nagyok sorában a filozófia és az irodalom határán ödöngöket, **Szimónidész** és **Epikharmosz**, valamint a nagy dramatikusokat, **Aiszkhülosz**, **Arisztophanész**, **Szophoklész** és különösen **Euripidész**. Ők az ókori görög filozófia, líra és drámai irodalom fejlődésében a legnagyobb alkotók közé számíthatjuk. Tankölteményével formailag messzire hatóan meghatározta, hogy milyen legyen egy filozófiai tanköltemény, eszmeileg is nemcsak az eleaták, hanem az atomisták, a szofisták is belőle indultak ki.

Hatása bűvópatakként tovább élt, és befolyása a görögség szellemi életére meghatározónak bizonyult. Xenophanész után nem lehetett sem költöni, sem drámát írni, sem eposzt, Homéroszt vagy Hésziodoszt olvasni, sem az istenekben hinni vagy nem hinni, sem filozofálni, sem teológiát, sem tudományt művelni úgy, ahogyan ő előtte lehetett. Minden jelentős alkotó, legyen irodalmár vagy filozófus, úgy követte Xenophanészt, hogy egyben bírálta is következetlenségeit, megoldatlanul, válasz nélkül hagyott kérdésfeltevéseit, megragadt valamelyik megoldásánál vagy továbbgondolta az általa felvetett problémát. Bennük önállósult és ágazódott szét mindaz, ami Xenophanészben ugyan lehetőségként benne volt, de nem manifestizálódott. A xenophanészi valláskritika nem maradt pusztába kiáltott szó. Bár Xenophanészről lehetett hallgatni, de őt nem lehet elhallgattatni, nem menekülhetek hatásától! A későbbi nagyok sem. Platón Püthagorasz mellett – ilyen ellentmondásosan fejlődik a filozófia – találta meg benne szellemi őst. De ha Platón, akkor Arisztotelész is! Ha Arisztotelész, akkor az egész európai filozófia is!

VALLÁSOS ATEISTA

Így mutatja be őt Farrington: „Egy vallásos költő, a kolophóni Xenophanész, aki az ión tudomány megszületése utáni nemzedék korában írt és akit elszomorít az Iliász vallástalansága”.³²² Nietzsche úgy véli, hogy Xenophanész „a misztikus természetistenítés... énekese”,³²³ „vallásos misztikus”.³²⁴ Dodds így összegzi Xenophanésznek az antropomorf sokistenhit elleni gyötrelmes önvizsgálatát: „Xenophanész maga mélyen vallásos ember volt, megvolt a maga személyes hite egy istenben”.³²⁵ Meg kell ugyanis különböztetnünk egy filozófus egyéni meggyőződését, hitét, vallásosságát filozófiai teljesítményének tartalmától. Egy filozófia tartalma ugyan teljesen evilági lehet, ha a filozófus magánemberi minőségében hívő.³²⁶ Nem az a fontos, hogy mit gondol, hisz vagy nem hisz az istenekben, minek véli az „Egy Isten”-t, hanem hogy mi rendszerében az „Egyisten” valóságos szerepe.

Nehezen nevezhető teológiaiának az a szisztematikus munka, amivel istenfelfogással leszámol, s amely elvezette őt az „Egyisten”-hez.³²⁷ Egy zsidó csak a „Talmud”-on, csak Jahve-Elohim ellenében, egy keresztény csupán az „Újszövetség”-en, Jézus és Pál ellenében, egy mohamedán csakis a „Korán”-on keresztül, Allah és Mohamed ellenében dolgozhatja ki és fejezheti ki a maga teológiakritikáját, láthatja meg az istenhit mindenkori és mindenholi lényegét. Xenophanész is a hazai istenek bírálatával kezdte, csak ezek után tekintett ki a

319 Ritoók, Sarkady, Szilágyi: A görög kultúra aranykora. 273. old.

320 Diogenész szerint „Xenophanészt hallgatta... Noha hallgatta, nem követte.” (Diog. Laert. IX. 3.). Ritoók, Sarkady, Szilágyi ezzel szemben elismeri, hogy „Parmenidésznel visszacseng – és nem is csak a szavakban – Xenophanész teológiája és episztemológiája. Továbbá Parmenidésznek arra az elhárítására, hogy filozófiáját hexameterben írja, részben befolyással lehetett Xenophanész”. (Ritoók, Sarkady, Szilágyi: A görög kultúra aranykora. 273. old.)

321 Egyaránt problematikus a Xenophanész-Parmenidész egymásutániság és a Parmenidész-Hérakleitosz következés. Azért fontos e három nagy tanköltemény-író sorrendiségéről vitatkozni és nyilatkozni, mert a filozófusok fellépésének sorrendjétől is függ a Xenophanész-töredékek ilyen vagy olyan olvasata, valóságos tartalmuk megfejtése. A sorrend-viták háttérében az a kérdés húzódik meg, hogy az ókori filozófia fordulópontja melyikük munkásságában ölt testet. Sorrendjük kérdése tehát messzemenően összefügg a filozófia kezdeti korszakának egész probléma-komplexumával, egyáltalában a filozófiának, mint eszmerendszernek a felfogásával.

322 Farrington: Tudomány az ókorban. Szikra. 1949. 31. old.

323 Nietzsche: A filozófia a görögök tragikus korszakában. In: Űő. Ifjúkori görög tárgyú írások. 90. old.

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

325 Dodds: A görögség és az irracionalitás. 145. old.

326 Erre hivatkozik Hegel: „beszélhetett ugyan istenről, de hogy annak a \rightarrow \rightarrow \rightarrow -nak fogta volna fel, amely mindent a vízből alkot, ezt Cicero tette hozzá... Amde az a kérdés, hogy Thalés azonkívül is hitt-e istenben, itt nem tartozik ránk; itt nem feltevésről, hitről, népvallásról van szó.” (Hegel: Előadások a filozófia történetéről. 1. köt. 156. old.). Ezzel az értelmezéssel ért egyet Feuerbach is (vö. Feuerbach: A kereszténység lényege. Akadémiai Kiadó. 1961. 15. old.)

327 Mitológiai kritikája az eszközök sokaságával élt. Szembeállította az antropomorfizmust a thériomorfizmussal, és a thériomorfizmus szembeállította az antropomorfizmussal, s így mutatta ki lehetetlenségüket. Istenbírálatát csak a fogalmak sokaságával lehet körülírni: antropata, antropomorf, antropophüész, antropotheizmus, apoteozis, atheosz, deifikáció, henoteizmus, monolátria, monoteizmus, pigmalionizmus, politeizmus, szociomorfizmus, teizmus, teophánia, theantrópia, theantrópikus, thehista, theiosz anér, theista, theodicaea, theofilantropikus, theognózia, theogónia, theohania, theomakhia, theomantia, theomorfizmus, theophagia, theophania, theoria, theosz, thériomorf, thériomorfizmus, theurgias, zóomorf.

Hellászon kívüli világra, s az istenfelfogások kialakulásának mechanizmusát ott is olyannak látta, mint szűkebb pátriájában. S a bikák istenének fölvetésével átlépett minden helyben, korban és etnikumban adott keret: mindenkor és mindenhol az isten az akkor és ott élő emberekre hasonlít! Ha Burnet azt állítja, hogy Xenophanész „jól nevetett volna, ha megtudja, hogy egy szép napon még teológusnak tekintik”,³²⁸ akkor igaza van! Jót nevetett volna, s kacaghatunk mi is, mintha egy Spinoza, egy Diderot vagy egy Horárik bibliakritikájával és antiklerikalizmusával teológiai munkásságot folytatott volna. Mitológiai kritikája egészen az ateizmusig vezetett, bármit értsünk is rajta.

Ha minden lehetséges isten mindenkor és mindenhol nem lehet más, mint emberi csinálmány, akkor mi ez? – Ateizmus! Ateizmus? Ha az ateizmust mindenkori történelmi formájában ragadjuk meg, akkor a válasz az: ateizmus. Természetesen Xenophanész modern értelemben nem volt ateista vagy akár a mai értelemben vett agnosztikus, de nem mérhetünk egy harmadfél ezer éves teljesítményt a XX. vagy a XXI. század mércéjével.³²⁹ Ontológiája teológiai mezben lépett föl, de objektíve a világegész megragadására tett kísérlet volt.

De minden mű önálló életre kél, a történelem sodrában új meg új oldalai és rétegei kerülnek előtérbe, értéke és értékelése ezzel szükségképpen változik. A teológiai mez, a xenophanészi „Egyisten” híddá vált a pogányság és a kereszténység között, az ateizmustól átvezetett a monoteista kereszténységhez, amiben része lehetett annak, hogy „Xenophanész filozófiájában kezd a vallásosság egyetemes vonása kidomborodni, amely azért fontos, mert később ez teszi lehetővé a kereszténység találkozását a pogány vallásossággal.”³³⁰ Szerepe lehetett vagy volt annak a párhuzamosságnak is, ami a valláskritikus Xenophanész és a politeizmussal viaskodó Ésaia vagy Izajás, különösen Deutero-Izajás között mutatkozik. A fragmentumoknak ugyanis lehetséges egy teológiai olvasata is. Így válik az időben Xenophanész vallás **ellenes** érvelése önmaga ellentétévé, a monoteista vallás **melletti** érvvé.

E meglehetősen külsődleges eszmei kapcsolatokon túl szerepet játszott az „Ismeretlen Istenek oltára” is, amiről Pauszaniász írt „**Görögország leírása**”-ban.³³¹ Ugyan nem találták meg a szentélyt, de ha Pauszaniász látta, aki megbízható tanú, akkor abban az időben bizonyára ott is volt.³³² Szent Pál ezért méltán hivatkozhatott rá:

*Pál az Areópágusz közepére állt és elkezdett beszélni: „Athéni férfiak! Látom, hogy minden szempontból igen vallásosok vagytok. Amint szétnéztem és megtekintettem szentélyeiteket, ráakadtam egy oltárra, amelyen az a felírás állt: Az ismeretlen istennek. Nos, én azt hirdetem nektek, akit ti ismeretlenül tiszteltek.”*³³³

A filozófiailag művelt, Epimenidészt, Szolont ismerő, az epikureusokkal és a sztoikusokkal vitázó, Athént, Milétoszt, Epheszoszt, Apollóniát, Szamoszt, Ciprust, Krétát, Máltát bejáró Szent Pál tehát Athénba mentében a sok szentély között megtalálta az ő Istenének, az „Ismeretlen Isten”-nek oltárát, s elsőként ő talált halvány kapcsolatot az „Egyisten” és a zsidó-keresztény egy Isten között.

Tagadhatatlan, ellentmondás az, hogy az ateista Xenophanésztől út vezet a vallásos hit felé. Hahn István így foglalja össze: „Xenophanészt e kijelentései tették alkalmassá arra, hogy az egyház ókori és újabb kori apologétái benne a keresztény monoteizmus egyik előfutárát lássák.”³³⁴ S valóban, az ókori gondolkodás a monoteizmust is ateizmusként értelmezte, különösen az első és a második századi keresztény gondolkodók belőle merítették politeizmus szembeni érveiket.³³⁵ Közülük Juszinosz a xenophanészi vallásos ateizmust, „Egyisten”-re épülő, monoteistának mutató monizmusát a végsőkig kiaknázta: „Igen. Ateizmus!”³³⁶ Majd hozzáteszi: és Szókratész is „ugyanazon vád alapján állították bíróság elé, mint most bennünket, azt hozták fel

328 Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 251. old.

329 Hegel felveti, „tudni kell, hogy ne keressünk többet a régi filozófusokban, mint amennyit jogosan találunk bennük. Nem szabad tehát olyan meghatározásokat követelnünk tőlük, amelyek mélyebb tudatot illetnek. Így Platón: azt kérdezték, vajon Thalész filozófiája tulajdonképp teizmus vagy ateizmus volt-e, személyes istent tanított-e, vagy pusztán személytelen általános lényt... Ha a mi képzetünket vesszük alapul, akkor e mélyebb képzehez mérve egy régi filozófiát persze joggal mondhatunk ateizmusnak. De ez a mondás éppúgy téves is, mert a gondolatnak mint a kezdet gondolatainak még nem lehetett meg az a fejlődésük, amelyhez mi eljutottunk.” (Hegel: Előadások a filozófia történetéről. 1. köt. Akadémia Kiadó. 1958. 50. old.)

330 Bodor Mária Anna: Antik örökségünk fényében. 41. old.

331 Pauszaniász az ismeretlen istenek oltárát nem Athén, hanem Olümipia tárgyalása során említi (vö. Pauszaniász: Görögország leírása. V. 14.8. Attraktor. 1-2. köt. Máriabesnyő-Gödöllő. 2008.)

332 Megjegyzendő: „Ilyen oltárt nem találtak még, de ez nem mond semmit sem. Antik írók szerint volt ilyen oltár, mely az Athénbe vezető egyik úton volt, igaz, hogy többes számban állt rajta a felírát, de Pál alakíthatta az idézetet, ahogy neki jobban megfelelt.” (Jegyzetek: ApCsel 17,22-34 In: Jegyzetek a katolikus Bibliához. In: BIBLIA 5.0 Kilenc bibliafordítás teljes szövegű Folio Views adatbázisa. Arcanum DataBases Kft. Kiadása 1997.)

333 ApCsel. 17,22-23.

334 Hahn István: A korai görög materializmus valláskritikája. In: Hahn István: Hitvilág és történelem. 87. old.

335 Vö. Baszileiosz: Buzdítása az ifjakhoz: hogyan olvashatják haszonnal a pogány irodalmi műveket? 4. In: A kappadókiai atyák. Szent István Társulat. 1983. és Uő. Az ember teremtéséről. I. 5,4-5.

ugyanis ellene, hogy új démont hirdet, és hogy a város által elismert isteneket elveti.”³³⁷ Az „Egyisten” összekötő kapocs **lett** a monizmus és a monoteizmus, a filozófia és a teológia között.

ÉRTÉKE ÉS ERÉNYE

Az, amit Xenophanész elkezdett, mindmáig élő. Aki valamennyire is jelentős gondolkodóként komolyan szembenézett az istenhittel, kénytelen volt vagy a xenophanészi úton továbblépni, vagy pedig isten-bírálatának érveire valamiféle kritikai választ adni. Vallás- és irodalomkritikájában a lehetőségek szélső határáig ment el, tehát addig, ameddig az adott történelmi talajon egyáltalán elmehetett. Minden későbbi agnosztikus, szkeptikus, ateista és antiklerikális legmegalapozottabb és leghatásosabb érve a franciáknál éppen úgy, mint a németeknél, Diderot-nál is, Feuerbachnál is innen indul, vagy ide torkollik. Ő adta meg azt a gondolati-logikai alapszerkezetet, amit minden utána következő teológia vagy valláskritika követni fog, ha az istenhit antroporfizmusát veszi bonckés alá. Így válik a xenophanészi bírálat – az istenek az emberekre hasonlitanak – **minden** istenbírálat modelljévé, lévén minden vallás istene antropomorf.³³⁸ Az antropomorfizmus minden formája elleni kritikai fellépése az objektivitás elemi feltétele. Meg kellene vizsgálni, hogy a XIX., és nem kevésbé a XX. század ateista irodalma miért fordított oly kevés figyelmet Xenophanész isten- és valláskritikájára.

Amíg valláskritikáját lehetetlen elhallgatni, mégis úgy, ahogyan kénytelenek elismerni és ismertetni, addig filozófiai teljesítményét homályban hagyják, vagy jobb esetben – mert ekkor kénytelenek elismerni, hogy van és érvelniük kell ellene – vitatják. Érthetetlen, hogy a filozófiatörténet kutatói, kiváltképpen a korai filozófia elemzői, a filozófia fejlődésének csomópontjai iránt érzékeny művelői miért nem éreznek rá Xenophanész különleges jelentőségére. Bármi legyen is véleményünk munkásságáról, egy dolgot nem vitathatunk, nem vitathatnak: leszámítva Alkmanról szóló kései tudósítást, Szolón jogfilozófiai töredékeit, Phereküdesz, Anaximandrosz és Anaximenész egy-egy mondatnyi, eredetinek tartott fragmentumát, Xenophanész az első, akitől hosszabb, hiteles szöveg maradt reánk. Így jobbára saját szavai alapján ítélnünk filozófiájáról és egyáltalán a korai filozófiáról. Ha másért nem, akkor csak azért is különös figyelmünkre tarthat igényt, mert éppen az ő töredékeiből tudhatjuk meg: ilyen volt, így szólt, így érvelt a korai filozófia Hellaszban, különösképpen Megalé Hellaszban.

Miként élete, utóélete is értetlenségben és mellőzöttségben telt el. Nyomorban, részben közömbös, részben ellenséges közegben dolgozott. Nem tudtak és tudnak mit kezdeni vele, azzal a maga idejében példa nélküli merészséggel és szabad szellemmel, amivel odadobta a kesztyűt a világnézeti követelményeket meghatározni kívánó politikának, a filozófia előtti és továbbelő, a világnézet-formálás igényével fellépő riválisaival, a mitológiával és a költészettel szembe, ahogyan, nyíltan és radikálisan leszámolt emberöltők fojtogató szellemével. Ha összemérjük a göröngyös életút nehézségeit teljesítménye nagyszerűségével és sokrétűségével, akkor csak ámulhatunk gondolkodói és emberi nagyságán. Jelentőségét és hatását paradox módon mutatja az elhallgattatás és a lekicsinylés, a fanyalgás is. Kora azért mellőzte, mert nem értette meg igazán, utókora pedig azért, mert nagyon is megérti őt!

336 Juszminosz: I. Apológia. VI,1. In: A II. századi görög apologéták. Szent István Társulat. 1984.

337 Juszminosz. II. Apológia. X.5.

338 Hegel a xenophanészi antropomorfizmus-kritika korlátozottságával erősíti meg korlátlanágát: „A görögöknek felróták, hogy mitológiájuk antropomorf; ez ellen az antropomorfizmus ellen már Xenophanész szót emelt, mondván: ha az oroszlanoknak szobrászaik lennének, isteneiket oroszlanalakban ábrázolták volna. Csakhogy inkább ezt kellene mondani: a vallás szempontjából a görög vallás **nem eléggé** antropomorf, mivel a keresztény vallásban Isten egészen közvetlenül egvedi, a létezés minden feltételével egyetemben; nem pusztán eszmény. Ha csak absztrakt elképzelésünk van az abszolútról, amely azt csupán mint **egyet** határozza meg, akkor persze nem fontos az alak; ám Istenhez mint szellemhez hozzátartozik az emberként való megjelenés, különben nem volna szellem. Az antropomorf jelleg tehát lényegi mozzanat az isteni természet igazi fogalmában. A vallás szempontjából a görög isten nem eléggé emberi; a görög vallás csak az első szellemiségig jut el, nem a végtelen szellemiségig, mert ahhoz hozzátartozik, hogy a szellemi még saját szellemiségét is megtisztítva, közvetítve tartalmazza; ezzel szemben a görög szellem közvetlen szellemiség, s így közép az abszolút szabad és a pusztán természeti között. Az abszolút szellemiséghez hozzátartozik a teljesen kifejlett ellentéte is. Ehhez szükséges, hogy a szubjektivitás egvedisége a mulandó, teljesen külsőlegességig menjen el, hogy Isten emberként létezőnek, de nem pusztán eszményi emberségnek képzeljék; Isten létehez hozzátartozik, hogy a szubjektivitás oldala közvetlenül természeti egzisztencia legyen, majd hogy az ellentétek ebből a végletéből visszavegye magát. A görögöknél nem halt meg, nem halt el az érzékiség, hanem megmaradt, mivel a görögök nem mentek el a szabad szellemiségig, nem hatoltak az ellentét mélyére, és nem jutottak el az ellentét kibékítéséig. Antropomorf jelleg elleni tiltakozás azonban mindmáig tart. A franciák szellemesen mondják: ha Isten saját képére és hasonlatosságára teremtetten az embert, akkor az, folytatva a játékot, saját képére és hasonlatosságára alkotta meg az Istent.” (Hegel: Előadások a művészet filozófiájáról. 209-211. old.). Hegel rátapint a lényegre: a xenophanészi antropomorfizmus-kritika mindenféle istenfelfogást kikezd.