

## AKI VALAKI VOLT

...a kozmogóniai spekuláció Thalész  
kora körül a levegőben volt.  
(Kirk)<sup>1</sup>

Platón nagyra értékelte a spártai filozófiai gondolkodást: „*Van egy nagyon régi formája a filozófiának, amely egész Görögországban, Kréta szigetén és Spártában a legelterjedtebb, a legtöbb bölcselkedő is ezeken a vidékeken található.*”<sup>2</sup> Platón ott jelölte ki a filozófia létrejöttének helyszínét, azt a pontot, ahonnan egész Hellaszba kisugárzott, és ahol az a közkeletű filozófiatörténetek szerint nem lehetne.

A kései kommentátorok tréfának veszik Platón szavait ahelyett, hogy belenézzenek Spárta társadalmi, politikai és szellemi történetébe, s utána döntenének arról, hogy komolyan vagy kacagva olvasnák Arisztoklész<sup>3</sup> dialógusainak Spártára és a spártai filozófiára vonatkozó megállapításait.

Es állítják: *Spárta egyetlen önálló gondolkozót sem adott a világnak*”<sup>4</sup> Mondhatták ezt addig, amíg meg nem találtak egy korábban ismeretlen Alkman-dokumentumot! Azóta tudjuk: Spárta a természetfilozófia őshazája és annak Alkman egyik korai kezdeményezője.

### MŰVELT VÁROS MŰVELT FIA

Életének első, ismeretlen, Szardeiszban és szabadon töltött korszakában korának megfelelő, széleskörű műveltséget szerzett:

*Dehogyan vagyok goromba tuskó,  
reám a bölcs se mondja: „balkéz”;  
nem vagyok tessál mokány,  
sem erüszikhéi pór, se pásztor,  
mert hazám Szardeisz, a művelt.*<sup>5</sup>

Alkman a hetedik század elején vagy közepe tájékán – akméja a 37. olimpia tájára, 632-629-re, vagy 650-re tehető –, sejtetően a lüdiai Szardeiszban született, amikor Szardüattész apja, II. Ardüs (i. e. 678-625) volt Lüdia nagykirálya.

Önvallomása szerint nem volt valahonnan, a vad népek vidékekről szalasztott paraszt vagy pásztor, nem volt ügyetlen, nyers modorú tuskó, szülőhazájához hasonlóan maga is művelt volt. Mint felnőtt polgár Szardeiszból került rabszolgaként, vásárlás vagy más útonmódon a század közepe felé Spártába. Rabszolgává válásának módjára a szintén rabszolgaként Hellaszba került Aiszóposz egyik meséjéből következtethetünk: „*ha a városban viszály támad, a szegények, akik könnyen mozognak, könnyebben elmenekülnek egyik városból a másikba, a gazdagok azonban vagyonuk miatt ott maradnak, és sokszor szolgaságba jutnak.*”<sup>6</sup> Így válhatott a tehetős és művelt szardeiszi polgár is javait és jogait vesztett spártai rabszolgává.

### ALKMAN SZABADSÁGA

Spártában rövidesen megszabadult kötelékeitől: „*Alkman pedig Agésidasnál szolgált, mivel azonban jóeszű volt, felszabadították, és költő lett*”<sup>7</sup>, s annak nem akármilyen! Okkal és joggal így vall önmagáról:

*De karvezetőnk, a híres,  
tiltja őt dicsérni és gáncsolni egyképp,  
mert olyan nagyon kitűnik ő, miként csak  
birkanyájából válhatik ki  
izmos és döngő patájú,  
versenyben diadalt arató, deli  
táltosa éteri álmainknak.*<sup>8</sup>

A karvezető, tudatában volt kiválóságának, hogy ő éteri álmok deli táltosa, miként annak is, hogy ugyanakkor egy senki, mert Spártában tehetsége és sikere ellenére az idegen származású

és felszabadított rabszolga társadalmi státusza és tekintélye nem lehetett túlságosan magas, életminősége sem lehetett irigylésre méltó.

Felszabadult, de a volt rabszolga költészetében, sőt még kozmológiájában is felsejlenek a rabság, a felszabadított nehéz szabadsága és a tehetség nyögve történő elismerésének tényei:

*...Karvezető, magam csak  
holmi éjbagoly vagyok, mely hasztalan ri  
házeresről, bár szeretnék Artemisznek  
járni kedvében, ki annyi  
sok bajunkra írt adott már...<sup>9</sup>*

Még árulkodóbban, világosabban vallanak helyzetéről az alábbi sorok:

*nyújtom a háromlábu edényt neked,  
melybe sok ennivaló belefér majd.  
Nincsen alatta parázs, de hamar bele-  
gyűlik a kása, mit Alkman, a mindent  
felhabzsolni tudó, ha a tél cudar,  
langyosan élvez: akárcsak a népnek,  
jobban esik neki jó eledelnél  
kotyvalék...<sup>10</sup>*

Kesernyés szavak: ott a hiábavaló istenimádás, itt a kotyvalék falása, végezetül egy népellenes világban a néppel való azonosulás oldja fel rosszullétét. Es visszautalunk természetképére: a tavaszról nem a szerelem, nem a megújulás jut az eszébe, mint egy költői léleknek, hanem hogy

*nincs mit enni már,  
nincs semmi.<sup>11</sup>*

Ez nem a költő tavasz fölötti öröme, hanem tavaszra már mindenből kifogyó szegénység keserve.

### A SPÁRTAI SZABADSÁG

Költői és gondolkodói kibontakozását, sikerét személyi kvalitásán túl bizonyára a korabeli Spárta különleges viszonyaink is köszönhetette. Felszabadították. Szabad lett abban az értelemben is, hogy az ősi demokrácia elemeit konzerváló spártai világ Ardüsiz nagykirály uralta lüid társadalomhoz képest a társadalmi és gondolkodásbeli szabadság világát jelentette.

Nem volt egyedül.

Spárta befogadó-kultúrájának köszönhetően Alkman mellett munkálkodott többek között Türtaiosz, az athéni származású költő és Thalétasz, a neves krétai költő és zenész, akit i. e. 665-ben hívtak meg Spártába, hogy művészetével kiengesztelje a haragvó isteneket. Ő vezette be (mások szerint knósszoszi Thalész) az Apollón-szertartások táncait és énekeit, a painokat. Megtanította a spártaikat auloszon (kétágú fuvolán) játszani. Ekkoriban a városban működött leszboszi Terpandrosz, a kiváló lantos is. Tökéletesítette hangszerét, a héthúrú kitharát nyolchúrúvá tette, s a hangsorok egy része is tőle ered. Ő kezdeményezte a hellén, s egyben talán az egyedüli ókori hangjegyzírást.<sup>12</sup> A technikai előrelépés lehetővé tette a líra laicizálódását.

Ebben az időben, a városban anyagi és szellemi fellendülés, kulturális pezsgés zajlott, amelynek hullámai Alkman is magukkal ragadták: „valóságos gócpontja lett Spárta a költészetnek. Valóban, egyetlen állam sem hajlott szívesebben az ének és a tánc művészi alkotásaihoz, amelyek megkövetelik a közösség érzését és az egységbe illeszkedő mozdulatokat; a vallási szertartások sehol sem álltak nagyobb tiszteletben, mint Spártában. A kardalköltészet itt találta meg a virágzásához szükséges legkedvezőbb feltételeket.”<sup>13</sup> A „virágzás” feltétele és ösztönzője volt a közösségi lét, s az abból kialakult közösségi érzés, a polgároknak tudatosan vállalt vasfegyelme, az idősök és a törvények tekintélyének feltétlen elismerése, a polgárok egyenlősége és szabadsága vagy legalábbis egyenlőségének és szabadságának az illúziója, az anyagiaktól független bajtársiasság.

## ALKMAN POGGYÁSA

Különböző forrásokból táplálkozik írói munkássága. Ebből adódhat költészetének gazdagsága és árnyaltsága.

Költeményeibe visszaül lüd, szardeiszi származására, többek között akkor, amikor a „lüd kancát”, illetve a „cifra lüd homlokszalagot” említi.<sup>14</sup> Mert nagy kincset hozott magával szülőházából, természetfilozófiai érdeklődését és a korai természetfilozófiai szemlélet ismeretét, a keleti mítoszokat és kora tudományos eredményeit. Sztrabón a „**Geógraphiká**”-ban Alkman néprajzi és földrajzi információ-morzsáit örökítette reánk. Költészetében is kamatoztatta ezeket az ismereteit, átmentett keleti dallamokat: „*Egy phryg dalt játszott, a kerbésiont*”,<sup>15</sup> vagyis a Karbésziosz nevű ártalmas kigőzölgésű csatorna mellett élő, és arról elnevezett fríg népesség dallamát szólaltatta meg.<sup>16</sup>

Az archaikus maradványokat őrző spártai világban, szemben Attikával és Ióniával, a társadalmi és politikai viszonyok megalapozták a művészetek, köztük a költészet kollektív formáit. Munkásságában kiemelkednek a lakedaimoni hagyományokhoz kötődő, krétai mintára írt paianok és kardalok, aiol elemekkel kevert, archaikus, ó-spartai dialektikus felhasználásával írt költemények.<sup>17</sup> A kardalban, a kollektivitás reprezentatív műfajában a spártai típusú közösségi lét, s az azon kialakult közösségi érzés mellett kifejezést nyerhetett az emberi és a költői öntudat is. Ebből adódik, hogy a kardalokban a karvezető és a kar párbeszédében a tragédia elemeit érhetjük tetten. Hogy mennyiben vált a peloponnészoszi dithürambosz és a spártai kardal találkozása a tragédia ősfarmájává és kiindulási pontjává, azt külön kellene vizsgálni. Egy biztos, ha volt ilyen kapcsolat, akkor egyik kezdeményezője bizonyára Alkman volt.

„*Jó eszét*”, „*műveltségét*” kamatoztatva, olyan újításokat kezdeményezett, amelyek megtermékenyítették későbbi korok szellemi életét. Ezek az újítások bizonyára összefüggésben vannak a költészet mibenlétének tartalmi és formai újragondolásával, Alkman kivételes elméleti érzékével. Ő volt az első, aki nem kísérelte hangszerrel hexameterét. Ezzel a költészetet kiszakította abból az eredeti egységből, amelyben eladdig létezett: **szöveg-hangszer-ének**. Ez szakítás mindazzal a hagyománnyal, amely Homérosz előtől kezdve a költészet létformája volt, a költeményt **mondhatóvá** lett, és alkalmassá tette zenei értékvesztés nélküli **írásban** való rögzítésre. Ezzel vált a költészet mai értelemben vett költészetté, vagyis lett önálló irodalmi műfajja, más szóval: **irodalommá**.

### BÉKE: SZERELEM ÉS TERMÉSZET

Spárta szellemi életében túlnyomóak voltak a történelmi témák és a költészetben a kardesörtetést lelkesítő elégiák. Az ilyen uralkodó ideológiai közegben, a harcos hangulatú spártai Alkman javára írhatjuk, hogy igyekezett oldani ezt az egyoldalúságot és kitágítani a spártai társadalom szemléleti horizontját a békés élet és a természetimádat felé. Alkman békés és hétköznapi lírájával vívott ki rangot. A maga korában, Spártában költői magatartása kivételes.

Önmagukban költeményei csupáncsak szerelemről énekelnek, és természeti képeket festenek. „*Önmagukban!*” – hangsúlyozzuk, mert többnek mutatkoznak, ha tudjuk, hogy amikor mások ajkán költészetben – ekkoriban működött a városban Theognisz, a spártai harci elégia mestere – mitikus háborúkról és mitikus hősookról szól az ének, aközben ő annak örvend, hogy az „*ezüstarcú*”, „*őzbokájú*”, „*színarany, szőke, széphajú szűz*”-nek köszönhetően „*a lányok elérik a béke útját*”.<sup>18</sup>

Kétségesnek érezzük azt, hogy Alkman az arisztokratikus költészet képviselőjeként mutatják be, és Pindarossal állítják egy sorba.<sup>19</sup> Azzal a Pindarossal rokonítják, aki sokkal utána és teljesen más közegben, Megalé Hellaszban működött, s kitűnt mint a türannoszok elvtelen talpnyalója. A szardeiszi-spartai költő inkább az ő előtte daloló, Homérosz és Hésziodosz eposzköltészetével szemben fellépő Arkhilokhosz líráját ültette át spártai talajra, de nem Arkhilokhosz katonai harciasságát, hanem népiességét követte, amit elsősorban „*pajzán és enyelgő versei*”<sup>20</sup> igazolnak.

Ízelítőül:

*Ó, jaj, mézédés, sóvárgó hangú szüzeccsék,  
nem visz a lábam, bárcsak jégmadarak kakasává*

*lennék, s hab tajtéka fölött szállnék a tojókkal  
bátran, szent madárául a bíborszínű tavasznak.*<sup>21</sup>

Érthetetlen, hogy Arkhilokhosz lírai kezdeményezéséből eredő tánc- és nászénekei, szerelmi dalai, az Arkhilokhoszra visszautaló alkmani sor és strófa nem a paroszira emlékezteti Alkman mai méltatót.

Költészete gazdag természeti képekben, mutatják érzékenységét és érdeklődését a **természeti** jelenségek és folyamatok iránt, amit összekötött társadalomkritikai elemekkel és tartalmakkal. Erre mutatnak költeményeinek következő részletei is:

*Teremte három évszakot:  
nyarat, zimankót, méla őszt,  
negyediknek: tavaszt, midőn  
viharzik, s nincs mit enni már,  
nincs semmi.*<sup>22</sup>

és

*Mély álomba merült el a bérc, a völgyi katlan,  
szirttető és sziklavályú,  
lomb és mind, ami kúszik, a rög-táplálta fajzat,  
az erdők vadja és a dolgos méhek ezre,  
sok furcsa szörny mélyen a bíboros ár ölén;  
és szunnyad a víg madárkák  
szárnyrepeső raja már.*<sup>23</sup>

Egyik költeményét – szemlélete életművében bizonyára nem állt egyedül – ki kell emelnünk a többiek sorából, ez az egyiptomi Saqqarában, 1855-ben felfedezett „**Leánykar Artemisz Orthia ünnepére**” cím alatt ismert kardala.<sup>24</sup> Ebben a versében inkább a természet teológiai szemlélése érhető tetten, mondjuk így, a természetfilozófia analógiájára, hogy a „**természetteológia**”. A kardal ugyanis már elszakad a hagyományos mitológia magától értetődéseitől, és átértelmezni, rendszerezni, racionalizálni kívánja a mitológéákat. Igazi rangja csak akkor tudatosulhat, ha egyfelől a természeti képek megszólaltató versekhez és másfelől a természetfilozófia felé nyitó költeményéhez hasonlítjuk, amelyektől s amelyekhez átmenetet képez.

Költeményeiben ugyan meg-megcsillogtatott „**természetteológiai**”, valamint legalább is elgondolkoztató természetfilozófiai gondolatcsirák, amelyek halványan utalnak filozófiai érzékére és tudására, de ezekből senki sem következtetett és következtethetett arra, hogy tudós kezdeményezőként vegye őt számításba. Olyan töredéke, mint a közismert „*Πείρα τοι μαθήσιος ἀρχή*”-tétele, vagyis, hogy a próba, vagy a tapasztalat, a kísérlet, a gyakorlat a bölcsességnek, a tudásnak, az ismereteknek kezdete, már mutatja, hogy voltak olyan költeményei, amelyekben már kilépett a tulajdonképpen költészetből, és jelentősen eltávolodott a „**természetteológiai**” nézőponttól. Tért nyitott a természetfilozófia felé, s valószínűsíti, hogy Alkman valóban érdeklődött filozófiai, ismeretelméleti kérdések iránt.

Magától értődik, hogy természetszemléletének ez a három rétege nem időbeni egymásutániságot fejez ki, hanem a költői-gondolkodói megszólalás költői műfajokhoz kötöttségének hagyományos különbségéből fakad: természetfestő líra, elégia, óda, kardal, tanköltemény. Időben, feltehetjük, tudatában a természetfilozófiai réteg volt az elsődleges, amit még Szardeiszben sajátított el és ami megalapozta műveltségét. Hogy azután természetfilozófiai gondolatai mikor kerültek megfogalmazásra, a spártai életszakasz kezdetén, az érett költő munkásságában vagy e költői formák párhuzamosan futottak-e egyidejűleg és egymás mellett, azt külön kellene kielemezni, ha a rendelkezésre álló anyagok erre elégségesek lennének. De nem azok!

## A PAPIRUSZ

Az utókor a költőt őrizte meg emlékezetében, s elfeledte a természetfilozófust. Az „*elfeledést*” csak megszorítással fogadhatjuk el. Hogy miért? Az egyiptomi Oxürhünkhoszban a sivatagi szemétkerakó az ókori görög szövegek olyan kincsesbányája, amely forradalmasítja az ókortudományt, az irodalomtörténetet és a filozófiatörténetet. Szerencsénkre ugyanis itt lelték fel azt az i. sz. II. századi papiuszt (2390. számú „**Oxürhünkhoszi papiuszt**”), amelyet

1957-ben publikáltak. A töredék teljes szövege jelenleg hozzáférhetetlen, ezért értelmezéséhez sokszor nem elégségesek fogódzóink.

Ha az időszámításunk szerint második században elemezték és értelmezték Alkman szövegét, akkor feltehetjük, hogy a spártai szellemi teljesítmények iránt különösen érdeklődő Platón, esetleg Arisztotelész könyvtárában őrződött meg a költemény. Innen kerülhetett a többször is a megsemmisülés szélére került alexandriai könyvtárba, hogy a könyvtár teljes megsemmisülése után az oxürhünkhoszi sivatagi szemétlerakóban konzerválódva maradjon a kései századokra.

A papiruszon nem Alkman originális szövegét olvashatjuk, hanem benne az ismeretlen, de valószínűleg Arisztotelészen nevelkedett szerzője behatóan ismerteti Alkman verses természetfilozófiai értekezését, kozmogóniáját, vagy ami valószínűbb, annak egy részletét, valamint elemzi és kommentálja tartalmát. Az arisztotelianus hagyományozó talán az alexandriai könyvtár tudós munkatársa volt. Őt a továbbiakban „*kommentátor*”-nak nevezzünk, és a mai értelmezők közül legmértékadóbb elemzéssel szolgáló G. S. Kirket pedig az „*értelmező*”-nek.<sup>25</sup>

Nehézséget okoz, hogy elválasszuk azt, ami Alkmanhoz köthető, az ő szavait magyarázó szövegrészeketől. Az alábbiakat, amit az „*értelmező*” a kommentár központi részének tart, feltehetően a legközelebb állhat Alkman saját szavaihoz:

*Amikor ugyanis az anyag elrendeződni kezdett,  
akkor egyfajta út (vagy átjárót [porosz]) jött létre, mintegy kezdetként (vagy  
eredetként[arkhé]).  
Alkman tehát azt mondja, minden dolog anyaga zavaró és megalkotatlan volt.  
Azután kelet-  
kezett valaki (hímnemű) – mondja – aki elrendezett  
mindeneket, majd létrejött az út (porosz), az  
út elhaladtával pedig következett a ha-  
tár (vagy cél [tekmór]). És az út olyan, mint a kezdet (vagy eredet), a ha-  
tár pedig, mint a vég (vagy végpont [telosz]). Amikor Thetisz megszü-  
letett, akkor ezek minden dolog kezdetévé és végévé let-  
tek, és a dolgok összessége  
hasonló természetű, mint a bronz anyaga,  
Thetisz, mint a mesterember, az út és a ha-  
tár pedig, mint a kezdet és a vég...<sup>26</sup>*

„Ebben az énekben Alkman a természettel foglalkozik” – írja a „*kommentátor*”.<sup>27</sup> „*Vers*”-ről és „*természet*”-ről van szó. Az első probléma az, hogy alapvetően a **versen**, vagy a **természeten** van-e a hangsúly, **irodalmi** alkotásról vagy **tudományos** értekezésről van-e szó? Eposzi töredéknek, lírai vallomásnak, himnusznak, kardalnak, elégiának vagy ódának, illetve tankölteménynek tartjuk-e?

Ha a „*kommentátor*” arisztotelianusnak véljük, akkor feltesszük, ismerte Arisztotelész „**Poétiká**”-jának alapvető (kétszer is nyomatékosan kifejtett) megállapítását: „*azt is költészetnek szokták nevezni, ha valamilyen orvosi vagy természettudományi tárgyat foglalnak versbe. Pedig a versmértéken kívül semmi közös nincs Homéroszban és Empedoklészben, úgyhogy amaz joggal nevezhető költőnek, emez viszont inkább természettudósnak, mint költőnek.*”<sup>28</sup> Hasonlóképpen: „*A történetírót és a költőt ugyanis nem az különbözteti meg, hogy versben vagy prózában beszél-e (mert Hérodotosz művét versbe lehetne foglalni, és versmértékben is ugyanígy történetírás maradna, mint versmérték nélkül)*”<sup>29</sup> másképpen: a tartalom a dönti el, hogy **tankölteményről** vagy **tan**költeményről van-e szó. Fogadjuk el a „*kommentátor*” megállapítását: „*Ebben az énekben Alkman a természettel foglalkozik,*” másképpen: a papirusz egy tankölteményt szövegét közli.

A másik probléma éppen a tartalommal kapcsolatos.

Alkmanban teológust vagy filozófust lássunk? Azt állítják, hogy a „*töredékek alapján... nem látszik különösebben filozofikus természetnek*”,<sup>30</sup> tehát inkább teológusnak mondható, mint filozófusnak, műve pedig „*teogoniai kozmológiának*” tartható.<sup>31</sup> A kérdés eldöntéséhez nem hagyhatjuk figyelmen kívül a teológia, és a filozófia korabeli viszonyát. Alkman teológus vagy filozófus? Ne feledjük, hogy önmagában, tisztán egyetlen egy ősi szöveg sem bizonyul közvetlenül vagy filozófiai dokumentumnak, vagy teológiai traktatusnak, sokukat akár az egyiknek vagy a másiknak is vélhetjük. Annak eldöntése, hogy

inkább ez, vagy pedig jobban hihetjük annak, csak a papirusz szövegének elemzése után és tartalmának a maga korba helyezésével mondható ki. Summázzuk véleményünket: „*Ha ez a töredék nem látszik különösebben filozofikusnak*”, akkor mindek látszik e húsz sor? Ha ez nem korai természetfilozófiai fejtegetés, akkor semmi sem lehetne az!

Sokan próbálkoztak már a „*kommentátor*” közlésének és interpretációjának megfejtésével. Mindegyikben a lehetséges, noha nem egyenlő értékű magyarázat elemei rejtőznek. Csak annyiban egészítjük ki az eddigiek erőfeszítéseket, hogy a papirusz tartalmát nem önmagában vallatjuk, hanem egybevetjük lírai költeményeivel, s tanúul hívjuk, amennyiben hitelesnek ismerhetjük el, életrajzi adatait, s belehelyezzük a korabeli, sokban vitatott spártai viszonyokba, valamint a filozófia kialakulása előtörténetének és kezdetének folyamatába.

Kíséreljünk meg rendet teremteni a kusza szövegben, és a szöveg kusza megítélésében.

Menjünk sorjában!

## AZ INVOKÁCIÓ

A mai elemző úgy véli, hogy Alkman természetfilozófiai eszmefuttatása, az elemzett szöveg „*talán egy, a Múzsákhoz, mint a Föld gyermekeihez intézett invokációból nőtt ki*”.<sup>32</sup> Mellette szól, hogy Homérosz az „*Íliász*”-ban egy „*Istennő*”-höz, az „*Odüsszeiá*”-ban Zeusz lányához, a „*Múzsá*”-hoz fohászzkodott, hasonlóképpen Hésziadosz is az „*Istenek születése*”-ben és a „*Munkák és napok*”-ban. Ha későbbre vetjük a szemünket, akkor azt látjuk, hogy például Parmenidész „*Héliosz lányai*”-t, „*Diké*”-t idézi meg. Logikus és műfajilag is megalapozott tehát a feltételezés, hogy Alkman is hagyományosan a „*Múzsák*”-hoz vagy a „*Múzsá*”-hoz fordult támaszért.

A „*Leánykar*”-ban Alkman másképpen követte az eposzok szerkezetét.

Vallotta, hogy a sikereit ugyan a daimónok ajándékaként kapja, de múzsája már nem égi lény: a Múzsákat a *leányok kara*, a lányok karát pedig egy *szép, hús-vér földi leány*, Hagészikhora vagy „*a szöke Megalostrata*” *helyettesíti*.<sup>33</sup> Ezt már Ailiosz Ariszteidész, az i. sz. II. századi keresztény apologéta is észrevette, s rosszalóan megjegyezte: „*Hallod a lakónt is, mikor azt mondja magáról és a karról: 'A Múzsza zeng, az érchangú Szirén' ..., s még azt is hozzát teszi, hogy a költő eleve a Múzsára szorul, hogy általa legyen hatóvá, majd mintha esztét vesztette volna, azt mondja, hogy ez az, amivé a Múzsza helyett a kar vált.*”<sup>34</sup> Az „*esztét vesztés*” a költő tradicionális isteni áhítatának elhagyása, annak kimondása, hogy az ihlet evilági eredetű. Ezzel Alkman egy másik hagyomány kezdeményezője lehet.

A tankölteményt valakihez címezték.

*Hésziadosz* fivérének, Perszésznek írta a „*Munkák és napok*”-at.

*Parmenidész*nél kiderül, hogy valószínűleg tanítványának írja értekezését. Nem találunk nevet, de ilyen, személyes megszólítást mutató mondatokat igen: „*meg fogod tanulni*”, „*én elmondom, te meg fogadd be a szót*”, „*sohasem fogod kényszeríteni*”, „*Meg fogod ismerni*” stb. Az invokáció hagyományosan mitologikus tartalma, az istennők megidézése után tulajdonképpen tárgyalásban az anyagi „*létezőn*” kívül és túl semmiféle másfajta, anyagilag nem-létező létezésére nem ad lehetőséget.

*Empedoklész* „*A természetről*” című tankölteményében Pauszaniésznek, Ankhitosz fiának kínálja költeményét, ösztönzi, hogy hallgasson a szavára, s csak ezután kéri az „*istenek*”-et, hogy az „*örjöngést fordítsák el nyelvéről,*” illetve a „*Tisztulások*”-ban a nagyszabású tetteket végrehajtó „*barátai*”-hoz szól.

Nyilvánvaló, hogy a valóságos hallgatóság vagy olvasótábor, akinek a tankölteményeket szánják, szélesebb, mint az a személy vagy az a kör, amelyhez formailag közvetlenül szólnak. A személyes hangvétel az aoidosz élőszavas, hallgatókat feltételező előadásnak maradványa. A lírában ez érthetőbb, s legjellemzőbb emlékei Theonisznek Kürnoszhoz írt költeményei.

Megemlítendő, hogy a homéroszi himnuszok, így az „*Aphroditéhoz*”, az „*Artemiszhoz*”, „*Az istenek anyjához*”, „*A Dioszküroszokhoz*”, „*Pánhoz*”, a „*Héphaisztoszhoz*”, „*A Múzsákhoz és Apollónhoz*”, „*A Naphoz*” és „*A Holdhoz*” írottak, szintúgy a Múzsákhoz történő fohászzkodással kezdődnek, miként az eposzok. Kérdéses, hogy a töredék himnusznak tekinthető-e, s hogy Alkman egyáltalán írt volna himnuszokat. Az invokáció szempontjából ez önmagában nem döntő, mert a himnuszok jó részénél, az

Aphroditéhoz, Apollónhoz, Árészhoz, Artemiszhoz, Athénához, Aszklépioszhoz, Déméterhez, Dionüszoszhoz, Gaiához, Hérához, Héraklészhez, Hermészhez, Hesztiához, Poszeidónhoz, Kronidészhoz azaz Zeuszhoz írottak esetében hiányzik a Múzsák segítségének kérése.

Homérosz és Hésziodosz mellett Alkman spártai működését megelőzte Arkhilokhosz lírája is. Hogy amennyiben egy filozófusról s annak a költésztől való elhatárolódásáról van szó, akkor mindhármojukkal számolnunk kell, arra elsőként Hérakleitosz hívta fel a figyelmünket, aki Homérosz és Hésziodosz mellett Arkhilokhoszt is kikergetné a versenyekről és megkorbácsoltatná.<sup>35</sup> Ha Alkman, aki maga is inkább lírikus, mint eposzköltő, jobban kötődik Arkhilokhoszhoz, mint Homéroszhoz vagy Hésziodoszhoz, akkor eleshet az invokáció egész problémája. A lírában – a korai lírikusoknál, Kallinosznál és Türtaiosznál sem találkozunk vele – nem volt szokás egy prooimion előrebocsátása.

Mármost annak eldöntése, hogy Alkman természetkölteménye Homéroszt és Hésziodoszt vagy pedig Arkhilokhoszt, az eposzi vagy a lírai formát követte-e, természetesen ma már szinte lehetetlennek bizonyul. Bizonyos valószínűséggel azért állást foglalhatunk: láttuk, hogy **tartalmilag** Alkman tánc- és nászénekeiben, szerelmi dalaiban Arkhilokhosz népies líráját követte, **formailag** pedig az alkmani sor és strófa Arkhilokhoszra utal vissza. Ebből arra gondolhatunk, hogy e természetkölteményében sem járt el másként.

De hagyjuk nyitva a kérdést! Ami lényeges: a Múzsák megszólaltatása tehát, ha formailag megengedhető is, tartalmilag kevésbé. Formailag megállhat az a feltételezés, hogy Alkman tankölteményét hagyományos prooimion vezette be. De tartalmilag bizonyára nem állhatunk meg itt! A Múzsák szerepeltetése, akár más istennők megszólaltatása az invokációban, ha ott egyáltalán megszólalnak, minden valószínűség szerint, önmagában, nem lehet érv a szöveg ilyen vagy olyan értelmezése mellett, semmiféle kihatása sincs a tanköltemény **valódi** mondanivalójára, azaz teológikus vagy filozofikus tartalmára nézve.<sup>36</sup>

#### A KEZDET

**„Amikor az anyag elrendeződni kezdett,  
akkor minden dolog anyaga zavargó és  
megalkotatlan volt.”**

Az alkmani szöveg kommentátora következetesen az „ὄλη” és az „ἀρχή”, azaz a „hülé” és az „arkhé” – az „anyag” és a „kezdés” – kategóriákat használja. Mármost két eset lehetséges. Az egyik: Alkman valóban e kategóriák első, korai használója, a másik, hogy a kommentátor az i. sz. II. században a milétoziai kategóriáival közvetítette Alkman mondanivalóját vagy annak a kommentátor általi meg-, illetve félreértését.

Ritoók a második lehetőségre gondol, a „hülé”-ről felteszi: „Valószínűtlen, hogy Alkman ezt az elvont fogalmat használta volna, de mindenestre valami olyant, amit a késői magyarózó így érthetett”.<sup>37</sup> Hogy egy kategória, esetünkben az „anyag”, a „hülé” mennyire elvont fogalmat jelöl, annak eldöntését persze csak külön elemzéssel lehet eldönteni, mert pusztán a szóhasználat erre nem ad kapaszkodót.

A „hülé” eredeti szótári jelentése: fa, erdő, a hajóépítés anyaga, anyag. A mitológikus kozmogóniákban a **fa-szimbólum** előfordulásairól és funkcióiról a közvetlen elődöket, Homéroszt és Hésziodoszt szükséges vllatnunk.

Homérosznál az égig érő fa, a fenyőfa, amely „a legen felnőtt a nagy égig”.<sup>38</sup> Csengeri János szerint fa-szimbólum Odüsszeusz önkezével faragott nászágya.<sup>39</sup> A világot járó Odüsszeuszt eredetileg napistennek, feleségét hold-istennőnek tarthatták.<sup>40</sup> A napisten és a hold-istennő az égig érő világfán nyugszanak, s termékenyítik meg a világot.

De a hálóteremben rejtőzködő életfa egyben a királyi hatalom jelképe is. Szophoklésznel Klütaimnésztra álmát Khrüszothenisz meséli Élektrának:

*kettőnk apját látta ő  
amint a napvilágra jött másodsor és  
melléje lépve megragadta a jogart,  
mit egykor ő hordott s most Aigiszthosz visel,  
s a tűzhely mellett a földbeszúrta: gally fakadt  
belőle és buján virágzott, szétterült,  
egész Mykénéét árnyékkal borítva be.<sup>41</sup>*

Az a jogar, amely a királyi hatalom jelképe volt, gyökeret vert és fává terebélyesedett beárnyékolva az egész birodalmat: Mükénét és Ithakát. Az álomkép egyszerre mutatja a jogar birtokosának virágot bontó hatalmát, s ugyanakkor a hatalomnak a fénytől elzáró, mindent árnyékba borító, félelmet keltő, elnyomó és elnyomorító természetét.

Hésziodosznál a Földről s a Tartaroszról ez áll:

*...tartó gyökerükkel idáig  
nyúlnak a természetlen tenger és föld le fölülről.*<sup>42</sup>

Mint általában a primitív kultúrákban a világfa gyökere az alvilágba, Hádészba nyúlik, törzse a földi világot jelképezi, míg koronája az istenek lakhelyébe emelkedik az Olümposzig, az égig.

A tölgy a világteremtő fallosz jelképe.<sup>43</sup> Zeusz szent fája, és a „tölgy – a fák Zeusza”<sup>44</sup> Zeusz: „jellegzetes vonásainak egyike-másika azonban arra utal, hogy nagyon primitív – talán eredeti – fokon a tölgygel azonosították.”<sup>45</sup> A tölgy Hérára is utal. „Számoszon egy, egyetlenegy, magányos fa jelölte az áldozóhelyet”,<sup>46</sup> Szamosz temenoszát, ami Héra születésének, alászállásának más hellyel fel nem cserélhető pontja. A Lügosz-fa is tölgy, Héra jelképe.<sup>47</sup> Vergilius értelmezése is eligazító: „a görögök jósdái, a tölgyfák.”<sup>48</sup> A Fa-Föld egyszerre férfiúi és a női elv. „A görögök és a rómaiak egyaránt legnagyobb istenükkel, Zeusszal vagy Jupiterrel, az ég, az eső és a mennydörgés istenével társították ezt a fát... Boiótiában... Zeusznak, a tölgyistennek és Hérának, a tölgyistennőnek szent házasságát nagy fénnel ünnepelte meg az államok vallási szövetsége.”<sup>49</sup>

Jung „A filozófus fája”-ban a faszimbólumot ábrázoló képei közül a második alatt ez áll: „A fa földgolyón áll... Analóg Pherekidész világfájával, a sámán fájával és a világtengely képzetével.”<sup>50</sup> Jung értelmezését vitatják, állítva, hogy ez a kozmogónia „szemmel láthatólag nem is keletről származó”,<sup>51</sup> márpedig a „hülé”-ről állítható, hogy mint „fá”-t vagy „erdő”-t, az égig érő fát kozmogóniai elvként elsősorban a primitív keleti gondolkodás, és főként a keleti mitológia ismerte.

A fa minőségű földnek Thalész filozófiájában is jelentős lesz a szerepe: az anyag, a „hülé” az a fa, amiből a hajót ácsolják és a föld, ami a hajóhoz hasonlóan, fakorongként a vízen úszik.<sup>52</sup> Az eszmét tehát összekötik a hajózó kereskedő szemléletével. Mind Thalésznél, mind Phereküdésznél feltehető a szkíta és a sémi hatás. Különbségük abból adódik, hogy Thalésznél lüd, föníciai és egyiptomi befolyásra gondolhatunk, míg Phereküdész inkább a thrák közvetítéssel megismert sztyepei népek, a szkíták hitvilágára és a zsidó befolyásra épített. Mint Iszidórosz állítja, a forrás: „a szárnyas tölgy és rajta a kidíszített köntös, mindaz, amit Phereküdész allegorikusan elbeszél az istenekről, Hám próféciájából véve át az elképzelést”<sup>53</sup>

De itt és ekkor, a hetedik századi Spártában a „hülé”-nek a vízhez (tengerhez) kevés köze volt vagy lehetett. Ugyanezt mondhatjuk el Szardeiszról is. Gondoljuk csak meg, hogy sem Szardeisz, sem Spárta nem tengeri, hanem inkább szárazföldi hatalom központja. Spárta a „görög föld középső részén” fekszik,<sup>54</sup> majd századdal később éppen Szardeiszt azzal tántorítja el Pittakosz és Biasz az égei-tengeri szigetek megtámadásától, hogy szárazföldi hatalom révén tájékozatlan és gyakorlatlan a tengeri hadviselésben. Szardeiszban és Spártában a „hülé”, mint fa, mint erdő nem hajózó, tengeri, milétoszi gyökerű, hanem hésziodoszi, azaz keleti eredetű kategória, miként az lesz az alkmani és később a phereküdeszi is. Alkman művelt szardeiszi, aki lüdként nőtt fel és nyerte el világképét, ismerhette, és bizonyára ismerte is mind a sztyepei népek, a szkíták mítoszait, a világfát, mind a perzsák és föníciaiak vagy zsidók hitvilágát. Nem véletlenül írta költeményében, hogy

*szkütha lóként versenyez lüd kanca ellen...*<sup>55</sup>

E szárazföldi és keleti forrásokra kellene tekintettel lennünk.

Azért ne legyünk teljesen biztosak ebben a szárazföldhöz kötöttségben, ugyanis a „Leánykar”-ban találkozunk egy érdekes, a daimón tulajdonságát leíró hasonlattal. Miként egyedül a daimón dönt, hasonlóképpen:

*...csupán föld ad vizet...*<sup>56</sup>

A „hülé”, a „zavargó és megalkotatlan” (azaz a megmunkálatlan faanyagra emlékeztető) ősanagy meghatározatlan, vagyis minőség nélküli és nem teremtett. Ha igaz az,



amit a „*kommentátor*” mond, hogy Arisztotelész „*Fiziká*”-ja II. könyvét kell elővennünk amennyiben Alkmanal kapcsolatos kérdéseinkre keresünk választ,<sup>57</sup> akkor abban a természetre vonatkozóan visszautal az I. könyv zárógondolataira: „*A 'természet' tehát az, aminek mondtuk.*”<sup>58</sup> S minek mondtotta? – „*Ha... a lehetőség szerint, vagyis nem magában tekintjük, akkor egyenesen szükségszerű, hogy elpusztíthatatlan és keletkezetlen legyen az anyag. Mert ha keletkeznék, akkor elsődleges hordozóként kellene lennie valaminek, amiből mint mindvégig meglévő [alkotóelemből] az anyag létrejön], csakhogy ez [az anyaggal] azonos természet volna, következésképp már azelőtt léteznék [anyag], hogy létrejött volna. Anyagnak nevezem ugyanis a mindenkor az elsődleges hordozót, amelyből mint mindvégig meglévő [alkotóelemből] nem járulékos módon lesz valami. Ha pedig elpusztulna [az anyag], akkor ugyanehhez [a természethez] érkeznek mint végső [alkotóelemhez], következésképp megsemmisült volna, mielőtt még elpusztulna.*”<sup>59</sup> Ilyen mélységről és árnyaltságról Alkman esetében bizonyára nem lehet szó, de van közös pont Alkman és Arisztotelész között: az anyag nem teremtett, vagyis nem megalkotott valami, s mint ilyen, hordozója mindannak, ami belőle létrejön. Ez minden realista szemléletű filozófiának történetileg és logikailag az alaptétele.

Az alkmani „*hülé*” sokban emlékeztet, ha hátra nézünk, a hésziodoszi Káoszra (a „*zavargó*”-ra), de ha előre pillantunk, akkor még inkább az anaximandroszi meghatározatlanra, az apieronra (a „*megalkotatlan*”-ra). Feltesszük, hogy a költő-filozófus „*hülé*”-jének elvontsága az Alkman előttek, Homérosz és Hésziodosz *hite*, valamint az Alkman után működő Phereküdesz, Thalész és Anaximandrosz *tudása* között helyezkedik el, és valószínű, hogy minden kétség ellenére az alkmani „*kezet*” nem más, mint a „*hülé*” volt.

A hit és a tudás, a mitológia és a filozófia itt és ekkor éppen csak kezd elválni egymástól, de az elválás, bármennyire elemi szinten találkozunk is vele, már a mitológia kikezdése és a filozófia igényének jelentkezése. Az elválás pillanatának megragadása nem tanulság nélküli: egyének és nemzedékek a történelem folyamán, elsősorban a nagy társadalomtörténelmi fordulatok, a megrendítő természet- és társadalomtudományos felismerések, az életmódokat felforgató technológiai újítások alkalmából ismét és ismét szembekerülnek a kényszerhelyzettel: le kell küzdeni a hiteket, a hitté váló, kiürült tudásokat, az alkalmatlan magatartásokat, a céljukat vesztett tetteket.

## A „VALAKI”

**„Majd egy himnemű Valaki keletkezett,  
aki elrendezett mindent.”**

Miután Alkman leszögezi, hogy „*minden dolgok anyaga zavargó és megalkotatlan volt.*” hozzáteszi: „*Azután keletkezett valaki.*”<sup>60</sup> Ez a „*valaki*” a „*hülé*”-vel ellentétben már bizonyára megalkotott, határozott minőséggel bíró és megformált lett: egy „*valaki*”. Ennek ellentmondani látszik, hogy ez a „*valaki*” személyiség nélküli, névtelenségben és meghatározatlanságban áll előttünk. Ki lehet ő?

Amit tudunk róla, az kevés is, meg sok is.

Annyit tudunk csak róla, hogy „*keletkezett*”, hogy „*hímnemű*” és hogy „*elrendez mindent*”. Tudjuk, hogy „*keletkezett*”, s ha keletkezett, akkor a „*hülé*”-ből, a megformázatlan „*fából*”, az anyagból jött létre, anyagi eredetű, és ennyiben anyagi létező. Tudjuk, hogy a „*valaki*” himnemű, és mint ilyen, aktív, teremtő tényező. A „*valaki*” az, aki „*elrendez (elrendezett) mindent*”, s akihez képest feltehetően a „*hülé*” passzív elem. Tudjuk, hogy ami van, vagyis az „*elrendezett*”, az a passzív „*hülé*” és az aktív „*valaki*” révén van.

Vallassuk tovább a költőt!

A „*Leánykar Artemisz Orthia ünnepére*” szemléletében is az aktív elem a „*Valaki*”-hez hasonlóan himnemű, de személytelen *daimón*, az emberi szándékokkal szemben döntő faktor, miként mindenekkel szemben a vizet adó föld:

*Mit sem ér el emberi  
szándék, egyedül a daimón  
dönt, ajándékhoz csak ő  
juttatja az ég kegyeltjét  
– mint csupán föld ad vizet –  
ellenfeleit kiirtva.<sup>61</sup>*

A „**Leánykar**”-ban a daimón nem más, mint maga Zeusz!

Vélhetjük ugyan, hogy az említett „*valaki*” Zeusz lehet, de kételyt fakaszt a mitologikus értelmezés iránt, hogy a gondolatmenetből feltűnően hiányzik neve, s csak nagy erőfeszítéssel lehetne, akkor is csak áttételesen és erőltetetten, a háttérből kielemezni személyét, szerepét és funkcióit.

Zeusz ellen szól néhány lényeges, igaz mitológiai momentum: Héra és Métisz, Zeusz feleségeinek a hiánya, ugyanakkor Thetisznek Zeusz melletti megjelenése. Ha a „*valaki*” párja nem Métisz vagy nem Héra, hanem Thetisz, akkor teológiai nehézségekre bukkanunk, ugyanis amennyiben a **hímnemű** „*valaki*” és a **nőnemű** „*Thetisz*” a folyamat meghatározó elemei, akkor feltehetjük, hogy Alkman szeme előtt nemi kapcsolatuk lebeghetett, a megtermékenyítő szerelem. Ugyanakkor nem csak kétséges, hogy a „*valaki*” azonosítható Zeusszal, hanem teológiailag egyenesen valószínűtlen, mert Zeusz nemi kapcsolata a Thetisszel mitológiai képtelenség. A mítosz szerint Héra, Poszeidón és Athéné összeesküdtek Zeusz ellen, s Thetisz akadályozta meg béklyóba verését. Zeusz megkörnyékezte Thetiszt, de lemondott a nászról, mert Prométheusztól megtudta, hogy Thetisztől születendő fia nagyobb lesz nála. Thetiszt Péleusz felesége lett. Ha Thetisz a daimón párja, akkor az nem lehet Zeusz!

Ha nem Zeusz, akkor ki ő?

Ugyan a „*valaki*” az anyag szülötte, de bármennyire is meghatározatlan, de annyira meghatározott, hogy személyiséggel bír, a „*hülé*”-től, az anyagtól különböző, **intelligibilis** létező, ezért jogosnak tűnik, hogy ne kis betűvel mint „*valaki*”-t említsük, hanem nagy betűvel „*Valaki*”-nek tartsuk. A „*Valaki*”, mondja a „*kommentátor*”, s véljük mi is, „*tiszteletreméltó*”, azaz tekintélyes, magasabb rangú, értékes, megbecsülést érdemlő, a kívánalomnak megfelelő, azaz etikus létező.<sup>62</sup> „*Valaki*” névtelen és meghatározatlan, tehát részben örzi magán a „*hülé*” vonásait, de egyben túlmegy rajta: keletkezett, hímnemű, tiszteletreméltó, mindent elrendező, nagyon határozott kontúrokkal bíró.

Mondják, hogy Alkman „*kozmozgóniája teljesen kikapcsolja az olymposi isteneket*”.<sup>63</sup> Láttuk, hogy valóban eljutott Zeusztól a „*Valaki*”-hez, de ezen túlmenően is feltűnő a költeményben – egyedüli kivétel Thetisz – az istenek hiánya. A „*Valaki*” sem hordoz magán isteni attributumokat, hiszen „*keletkezett*”, lekopott róla a mitológiai burok, közvetlen mitológiai értelme már átment egy rejtett, képletes, filozófiai értelembe. Amennyiben a papirusz „*Valaki*”-je nem Zeusz, úgy talán egy a daimónok közül, egy istenség, a daimónok daimónja, aki ugyan névtelen és meghatározatlan, de általa nyer minden nevet és meghatározottságot, s lesz ezzé vagy azzá.

Az bizonyos, hogy Alkmannel indult el az a szellemi fejlődés, amely elvezetett ahhoz, hogy a hellén filozófia bevezesse fogalomtárába a filozófiai isten-eszmét mint a mozgás elvét. A „*Valaki*” filozófiai isten, természeti erő, azaz elrendező és mozgató elv, mozgatóerő, olyan, mint majd lesznek Thalész istenei, lelkei és héroszai, vagy mint Xenophanész gömb-istene, netalántán az anaxagoraszi nusz. Megszületett a görög filozófia első **filozófiai** istene!

### A „**VALAKI**” ÉS A „**VAGYOK, AKI VAGYOK**”

Kézenfekvőnek tetszik az eddigiek alapján, hogy összevegyük egymással a bibliai „**Kivonulás**”-nak és az alkmani papirusznak a szövegét, s kiderítsük lényeges azonosságukat és legalább annyira lényeges különbségüket.

Aki elfogulatlanul olvassa e szövegeket, az hamarosan ráébred arra, hogy a hellén papirusznak állítása az „*Elrendező*”-ről és az „**Exodus**” könyvének tanítása a „*Teremtő*”-ről sokban egybevágók. A „*Valaki*” és a „*Vagyok, aki vagyok*” egymás pandanjai: a „*Valaki*” felléptekor, miként a „*Van*” bibliai teremtésekor „*Minden dolog anyaga zavaró és megalkotatlan volt*”, s általuk lett minden,<sup>64</sup> a „*Valaki*” és a „*Van*” egyaránt meghatározatlan, egyképpen névtelen, mindketten személyiséggel rendelkezők, és mindketten észlénnyek.

De az Isten meghatározatlansága és névtelensége csak látszólagos, elrejtőzködik a „**VAGYOK**”, az „*Anochi*” általánossága mögé, miközben van neve és van minősége, ő Jahve, Abrahám Istene, Izrael Istene.<sup>65</sup> A „*Vagyok*” mögött mindig ott áll a kimondhatatlan nevű Jahve, aki határozottan megtiltja, hogy nevét kimondják, „*fölfödözzék*” hogy ki is ő. Mózesnél mindvégig a mítosz keretei között vagyunk. „*Az, aki van*”, az a **religio** istene, Jahve, a Teremtő.

Alkman „*Valaki*”-je **formailag** közelebb áll Mózes Istenéhez, a bibliai Jahvéhoz, közelebb a zsidó formulához, mint az olümposzihoz, mint a hellénhez. Ezzel szemben

**tartalmilag** Alkman kilép a hellén mitológia keretei közül, hallgatólagosan elveti az olümposzi istenvilágot. Kozmológiájának személytelen, névtelen, arcnélküli „Valaki”-je már nem a mitológia valamelyik istene, nem Uranosz, nem Kronosz, nem Zeusz, eltűntek „Valaki” mögül az istenek. Ő nem titkolja isteni nevét, mert a „Valaki”-nek nincs neve. A „Valaki” a **filozófia** istene, a mozgás elve.

Ez összefügghet Alkman keleti, szardeiszi származásával, de inkább azzal, hogy a hellén mitológiával szembe forduló kritikájaként a helléntől idegen forrásból merített, illetve felmelegítette annak a korai görög vallásosságnak a hagyományát, amikor még az isteneknek nem volt nevük és arculatuk. Spártában az archaikus demokratizmus, az „*egyenlők közössége*”, a virtuális népuralom kedvezett egy ilyen dezantropomorfizált „Valaki” bevezetéséhez, a hellén mitológiakritika fővonulatának kezdeményezéséhez.

### PREHOMÉROSZI ELEMELK

Homérosz a többes számú „istenek” mellett, sokszor egyszerre is használja az „isten”-t egyes számban. Akhileusz mondja Athénének az „**Iliász**”-ban:

*Istennő, hisz ügyelnie kell szavatokra örökké  
még a nagyon haragoslelkűnek is: így igazán jobb.  
Mert aki hallgat rá, azt meghallgatja az isten.*<sup>66</sup>

vagy

*...nem egy isten tán, ki a trójaiakra  
áldozatért haragos: súlyos, ha haragszik az isten.*<sup>67</sup>

„**Odüsszeiá**”-ban, ahol már a folyamat előrehaladottabb, ezt olvashatjuk:

*bárcsak ilyen nagy erőt adnának az istenek énrám,  
akkor a kérők kínzó dölyfét visszafizetném,  
Kik nagy gögjükben vélem gonoszat cselekszenek.  
Am ily boldogságot nem szótt nékem az isten,  
Édesapámnak s nékem: túrnöm kell csak örökkön.*<sup>68</sup>

vagy máshol:

*Éjszinü volt a gyökér és tejszinü volt a virága:  
istenek úgy nevezik, hogy mólü; kiásni nehéz ezt  
földi halandónak; de bizony mindent tud az isten.*<sup>69</sup>

Az egyes szám állhat a konkrét isten neve helyett, már ebben is az a felismerés szerepel, hogy legyen ez vagy az az isten, van bennük valami közös elem, ami őket **istennékké** teszi. Továbbá, az „isten” a konkrét istenekkel és az általában vett istenekkel szemben további elvonatkoztatás, az elvonatkoztatás második fokozata, azaz az **istenség**. Kerényi Károly kifejti, hogy „A számtalan helyen egyszerre megnyilatkozó isteni erők azonosságát, testtelenségét, személytelenségét később is egyaránt kifejezik a θεός, θεϊον, δαίμων, δαιμόιον, τα θεϊα, τὰ δαιμόνια egyesszámú és többesszámú megnevezések. Egy vagy sok ebben a gondolatkörben nem fontos megkülönböztetés. Egyes régi theologusok mégis egy δαίμων-t tettek meg a δαίμων-nak valami istenit az istennek. Szembekerültek ugyanis, valószínűleg már a görög filozófiai gondolkodás számunkra ismeretes kezdete előtt egy idegen, valószínűleg keletről beszivárgó theológiával. Ez hozott magával olyan istent, aki egy és minden.”<sup>70</sup> Ez az első, még öntudatlan, csak a nyelvi-fogalmi absztrakció szintjén megjelenő lépés a politeizmustól a monoteizmus felé, ami majd Alkmannál, később Xenophanésznél, de különösen Szókratész eszmevilágában kap újra hangot, az istencsoportok pedig Phereküdesznél merülnek föl. Falus helyesen jegyzi meg, hogy „Az egyes számú alak már egy sokkal magasabb absztrakció eredménye.”<sup>71</sup>

Ez a magasabb absztrakció egy elemibb isten-felfogáshoz való visszatérésben nyilvánul meg. Hérodotosz a pelaszgokról, a hellének közvetlen elődjeiről írta: „minden áldozat előtt imádkoztak, de közben sem az istenek nevét, sem melléknevét nem említették, mert még egyiket sem hallották,”<sup>72</sup> azaz még nem volt nevük. Sztrabón említi: „Némelyek azt állítják, hogy a kallaikosoknak nincsenek isteneik, a keltibérek és északi szomszédaik viszont valami névtelen istennek áldoznak holdtöltekor a kapuk előtt, s egész családjukkal ott

*táncolnak s éjjeli ünnepet tartanak.*<sup>73</sup> Hasonló vonások mutatkoznak az egyiptomi mitológiában is.<sup>74</sup>

Józsa Péter általánosabban fogalmaz: „*minél lejjebb megyünk a mitikus rétegben, annál inkább megszűnik az istenek jellegbeli tarkasága, egyéniségük összerosódik: az általunk ismert 'galéria' alig megkülönböztethető helyi alakok sokaságára forgácsolódik szét*”.<sup>75</sup> A „*nincsenek isteneik*” és a „*névtelen isten*” olyan istenalakokra utalnak, amelyeknél még nem alakult ki sem a thériomorf, sem az antropomorf istenforma. Ez az archaikus, primitív vallásosság alkalomszerűen fellépő, határozatlan megjelenésű és nemű, jellegtelen isteneket feltételez. A másik vonásuk, hogy az istenek száma rögzítetlen és isteni csoportokba szerveződnek.<sup>76</sup>

Ez a kezdetlegesség, kialakulatlanlanság a fejlettebbnek bizonyos elemi vonásait mutatja föl. Chadwick említi: „*az összes istennek' szülő knóssosi ajánlások valójában érthetetlenek, mert egy ilyen panteisztikus vallásosság ismeretlen volt a hellénisztikus kor előtt. Hasonlóképpen szokatlan kultusz a szelek tisztelete, bár nem áll példa nélkül. De a legfurcsább istenmegjelölés a görögből jól ismert név: Potnia, az Úrnő, vagy ahogy mi mondanánk: Miasszonyunk.*”<sup>77</sup> Chadwick téved, „*az összes isten*”, vagy a később összefoglalásként mondott „*istenek*” nem a „*panteisztikus vallásosság*” kifejezése volt.

Az „*Összes Isten*”, az „*Istenek*”, az „*Isten*”, az „*Ismeretlen Isten*”, vagy „*Névtelen Isten*” még a kereszténység hajnalán is ismert volt Athénban.<sup>78</sup> Itt tényleges ideológiai kapcsolódási pont található a leg**fejletlenebb** és a leg**fejlettebb** között. Dodds jól látja Homérosz „*Íliász*”-át elemezve: „*Felvetődött az is, hogy az ilyen részleteknél a költő nézőpontja a régebbi: ő még felhasználja a 'műkénéi' istenapparátust, amit viszont a szereplők már nem ismernek, hanem bizonytalanabban fogalmazznak, mint a költő ióniai kortársai is, akik (állítólag) ekkoriban veszítették el hitüket a régi antropomorf istenekben. Véleményem szerint... a dolgok majdnem pont fordítva állnak.*”<sup>79</sup> Ha a személytelen, névtelen daimónok megelőzték a thériomorf és az antropomorf isteneket, s kezdetben a primitív hitvilág „*körvonalazatlan*” szellemi lényei voltak, most a személyes istenekkel szemben egy magasabb rendű „*anonim*” semlegességet és elvontságot képviselnek.

A görögök irodalmában Zeusz ugyan ott van a háttérben, de ez mit sem von le az emberi viszonylatok autonómiájából. Már Homérosznál minden emberi közegben játszódik le. Alkman „*Valaki*”-jében a kezdetit, az archaikust, a prehoméroszit állítja szembe, a homéroszinál és a hésziadoszinál magasabb tartalmat tulajdonítva neki.

#### THETISZ, A MESTEREMBER

*„mesteremberként megszületett Thetisz”*

*„A dolgok összessége hasonló természetű, mint a bronz anyaga.”*

Thetisz a tengerjáró hajó kormányosa, tengerészek parancsnoka, aki úgy cselekszik és ér el eredményt, mint ahogyan

*...a kormányos szava  
parancsol a tengerésznek.*<sup>80</sup>

Így mutatja be nekünk Alkman Thetisz-istennőt a „*Leánykar*”-ban. Thetisz tengeri istennő. Nézzük azokat a mitológiai figurákat vagy a természetfilozófiai embriológiai kategóriákat, amelyekkel Alkman élt! Meglehet, hogy a *kis*betűvel írandó thetisz, porosz és tekhmór, inkább a *nagy*betűvel írandó Thetisz, Porosz és Tekhmór névvel bíró és így meghatározott daimónok. Mint daimónok, ezek:

*Thetisz – tengeri istennő.*

*Porosz – tengeri útvonal.*

*Tekhmór – tengeri átkelés iránya, a part, Ókeanosz.*

*Hülé – hajó faanyaga*

Láthatóan Alkman összes alapfogalma a vízzel, a tengerrel kapcsolatos, mindegyik, különösen Thetisz a mitológiai értelmezést erősíti. Thetisz, Porosz vagy Tekhmór bizonyára nem értelmezhetők pusztán mitológikus szereplőként. Hiányzik körülöttük az olümposzi istenek galériája. Ugyanakkor Thetisz és Porosz, Tekhmór vitathatatlanul és kimondottan

daimonikus elvek, antropomorf kategóriák, s mint ilyenek, lerontják a dezantropomorfizált – „hülé” – kiindulást, de megőriznek belőle annyit, hogy szembeállnak az „emberi, földi szándék”-kal, keresztül húzzák terveiket. A tengeristennő és az Ókeanosz kizárásával is értelmezhetjük ezt a helyet, amikor is Thetisz, Porosz és Tekhmór mítosza a mítosszal szembeállított mítosz.

A Tekhmór, a „határ’ felfogható úgy, mint Ókeanosz, kivált, ha Thetisznek egyebek mellett megvan a tengeristennő-konnotációja is; ám azt már nem könnyű belátni, hogy ebben az esetben, mi lehet az ’ösvény’.”<sup>81</sup> Könnyű belátni, ha nem feledjük, hogy „Porosz és Tekmor – legalább annyira, mint Thetisz – határozottan nem-héziadoszi... alakok,”<sup>82</sup> ami csak más kifejezése annak, hogy nem mitológiai alakok. Ez csendes, de határozott szembefordulás a közönséges mitologikus szemlélettel. Ha választani lehet, márpedig kell a tengeri, a teogonikus vagy a teoretikus lehetőségek közül, akkor, amennyiben elesnek ezek az elsődlegesen és közvetlenül adódó értelmezések, akkor Thetisz, Porosz és Tekhmór olyan metaforák, amelyek valóságselemeket rejtenek. Alkman munkája a *teogóniából* a *kozmogóniába*, vagy mint mondják, mítoszból a logoszba, a mítoszból a filozófiába való átmenet dokumentuma.<sup>83</sup>

Hogy Thetisz tengeri istennő, az közismert, kevésbé az, hogy Thetisz „neve rokonságban áll a *τιθέσαι, θέσθαι* ’letenni, elhelyezni’ igék gyökének jelentésével”.<sup>84</sup> Ebből fakadhat, hogy Thetiszt egyik *mitológiai* kapcsolata Héphaisztoszhoz, a *kovácsistenhez köti*: „Zeusz letaszította a fiát az égből, amiért a gúzsba kötött Héra segítségére sietett... de Thetisz megmentette az életét;”<sup>85</sup> fiának, Akhillesznak pedig Héphaisztosz készítette el mesteri pajzsát és páncélzatát. Thetiszt másik *mitológiai* kapcsolata pedig a *tűzhöz fűzi*: halandó férjétől született fiait születésük után tűzbe tartotta mindaddig, amíg ki nem égette belőlük halandóságukat. Thetisz, a *tenger*-istennő, Thetisz, a *kovácsistent* mentő és a *tűzzel* égető – maga az ellentmondás.<sup>86</sup>

Egészen másképpen áll előttünk Thetisz filozófia kategóriaként, ami persze ekkor még megőrzi a mitológiai színezetét is. Thetiszt az alkmani szöveg szerint nem tengeri *istennő* és nem *tengeri* istennő, azaz nincs meg benne „a tengeristennő-konnotációja”. Nem a tengerjáró hajó kormányosa! Nem a tengerészek parancsnoka! Ha sem ez, sem az, akkor kicsoda ő? Alkman Thetisznek ezt a másik mitológiai meghatározottságát vette, amikor kimondja, hogy Thetisz „*tekhnton*”, *mesterember*. De milyen mesterember?

Thetisz a valóság, a „*dolgok összességé*”-nek, a két egymásra boruló bronz üst alkotta világnak, a kozmosznak a kikovácsolója. A kezdetben meghatározatlan „hülé” az alakító aktusok sorozatában felül érc-égboltozat, sokércű ég, üstszerű vas-égbolt,<sup>87</sup> alul pedig vaskapus és rézküszöbű Hádész háza, s rézfal által körülfogott Tartarosz,<sup>88</sup> égbolt és alvilág lesz. Tevékenysége nyomán jön létre a mindenség, a bronzszerű „Ég” és a bronzszerű „Tartarosz”. Ebből a tevékenységéből fakad „*mesterember*” minősítése, akinek tevékenysége során lépünk át a preegzisztens létből a kezdettől a végig tartó valóságos világfolyamatba.

A mesterember Thetisz a munka felmagasztalása. Thetisz „*mesterember*” képében ott rejtezkedik a valamikori szabad polgár és a valamikori rabszolga munkatapasztalata, a kétkezi munka iránti érzékenysége. Thetisz kultusza Spártában a történelmi múltban gyökerezett,<sup>89</sup> talán ez teszi érthetővé, hogy Alkman a hímnemű „*Valaki*”-vel szembe nem egy nőnemű „*Valaki*”-t állított. De nemcsak erről lehetett szó! Ha Alkman erre a történelmi tényre épített, akkor szembeállította a munkálkodó ősi Spárta eszményét azzal a Spártával, amelyben ekkorra a teljes jogú polgárok a társadalom erőforrásait elszívó katonákként már egyre kevésbé végeztek termelő munkát.

Nem tudhatjuk, hogy maga Alkman használta-e a mesterember kifejezésére „*tekhnton*” szót, vagy pedig a „*kommentátor*”. Azt azonban tudjuk, hogy a „*demiurgosz*”-t mesterember jelentése mellett az alkotó istenre Platón terjesztette ki. Ha Platón után a „*kommentátor*” nem a „*demiurgosz*”-t használta, hanem a „*tekhnton*”-t, akkor feltételezhetjük, hogy ezzel azt kívánta érzékeltetni, hogy Thetisz mesterembségét nem isteni alkotómunkaként fejtette ki, hiszen, ha „*demiurgosz*”-t mond, akkor az olvasó érthette volna teológiai értelemben is, köznapinhoz közelebb álló filozófiai értelemben is.

## POROSZ ÉS TEKHMÓR

*„Hímnemű valaki keletkezett, aki elrendezett mindent, létrejött mintegy arkhéként, eredetként vagy kezdetként Porosz, egy út, egy átjáró, amelynek elhaladtával következett a tekmór, a határ vagy a cél.”*

*„Thetisz munkájaként ezek minden dolog kezdetévé és végévé lettek, az Út vagy Átjáró olyan lett, mint a Kezdet vagy Eredet, a Határ, a Cél pedig olyan mint a Vég.”*

A „porosz” a *hétköznapi* beszédben az út, az útvonal, az ösvény, a csapás, az átjáró, a tengeri átkelő. A „Porosz” a *mitológiában* Métisznak, az „Okosság”-nak, a „Bölcsesség”-nek, a „Találékony”-nak vagy a „Leleményesség”-nek a fia, azaz egy érzékfeletti, de érzékelő és észszel felfogható létező. Jelenti az osztályrészt is és kapcsolódik a „Sors”-hoz, a „Tükhé”-hez.

A „porosz” az osztályrész a mozgás, a fejlődés pályáját, irányát és módját jelöli ki. A „Porosz”-ban, az „Út”-ban lesz a „zavargó és megalkotatlan” megformálttá. A „hülé” fejlődése tehát a „Végzet” és a „Sors” kijelölte, meghatározta úton, a „Porosz”-on halad. A mozgás folyamata, a fejlődés útja és módja. Említésük a vakmerő földi szándékoktól független törvényszerűség első megközelítése.

Más hagyomány szerint Erósz Porosznak és Pénianak, a „Gazdagság”-nak és a „Szegénység”-nek fia, aki Platón szerint hasonlít apjához, ugyanúgy „a szépet és a jót keresi, bátor, heves és vakmerő, félelmetes vadász, szünet nélkül cseleget szövő, okosságra éhes és találékony, a bölcsesség barátja egész életében, félelmetes varázsló, bűbájos és szofista... ugyanazon a napon él és virágozik... majd meghal s ismét újjáéled”.<sup>90</sup> Plutarkhosz szerint a „Szegénység” Porosztól, a „Gazdagság”-tól szülte Erószot tehát Porosz egyik lehetséges értelmezése: gazdagság.<sup>91</sup> Kerényi idéz egy mitológemát: „A himnuszbeli méhek ennek a daimónnak a rokonai. 'Majd virul és csupa élet – olvassuk –, amikor éppen fölgyúlik benne (hotan euporéséi) a Porostól örökölt tehetség, majd lehanyatlik, de aztán apjától örökölt természete szerint újra feléled, ami azonban Poros révén tölti el (to porizomenon), azt mind szétszórja. Így Erós sohasem kiüttalan (ute aporei) és soha sincs a gazdagság teljes birtokában... 'Mert nyilván fölösleges mondanunk, hogy a platóni Lakoma nagy daimónjáról van itt szó.”<sup>92</sup> Majd megállapítja: „Nem Platón találta ki, hogy Erósnak egy fogalmilag fölrendelt apát adjon. A 7. század egyik lírai költője, Alkman, Aisával együtt említi őt...”<sup>93</sup> Ha Erósz, Porosz és Penia (a „Szegénység”) fia is megjelenik e képben, akkor biztosak lehetünk abban, hogy itt a szerelem, a születés, az egyesülés és az alkotás mélyebb, szexuális összefüggéséről van szó, s hogy az alkmani világkép egy ősi hagyomány racionalizálása.<sup>94</sup>

A „kommentátor” Poroszt kapcsolatba hozza Aiszával, aki a „Végzet”, az istenek legöregebbje, Zeusz megmásíthatatlan szavának megszemélyesítése: „További nehézségek adódhatnak abból, hogy Alkman... 13. töredékes sorában Poroszt valószínűleg Aiszával van összefüggésben, mint 'az istenek legöregebbike.’”<sup>95</sup> Érdemes ezzel kapcsolatban Kerényi Károlyt is idézni: „Aisával együtt említi őt mint a két legöregebb isten egyikét (*geraitatoi sion*), akikkel szemben minden hősiesség hiábavaló (fr: 1,13 kk.). Az antik magyarázó hozzáfűzi, hogy Poros itt Hésiodos Chaosával azonos. A theogoniának ez a legrégebbi isteni lény az ős-alaktalan, iránytalan és mozdulatlan, amely minden kialakuló formát újra elnyel magába. A Poros viszont, ahogy neve és fiának alakja mutatja, maga a világ mozgásban levő teltsége, útban szabad kibontakozása felé, örökké továbbhaladóban, férfias és aktív, lesre és támadásra kész, túlradóan nyilvánul meg bárhol, ahol teremtésről és termékenységéről van szó, Aisa, aki nőiségre rendeltetett, és mint női princípium rendeltetett mellé, csak korlátozást és körülhatárolást jelenthet, aszerint, hogy kinek-kinek milyen sors jutott. Poros mozgékonyágának korlátatlanságára utal az is, hogy vele szemben *apedélios* – nyilván: 'szárnyatlan saruja' – a hősiesség. 'Ember ne repüljön az égbe' int a vers folytatása.”<sup>96</sup>

A sokat idézett „Leánykar”-ban is fölmerül a probléma:

*Leverte a Végzet őket  
és a Sors, ez ősi két*

*isten. Sose törjön égis  
semmiféle vakmerő e-földi szándék...*<sup>97</sup>

máshol, később ezt írja:

*Mit sem ér el emberi  
szándék, egyedül a daimón  
dönt, ajándékhoz csak ő  
juttatja az ég kegyeltjét  
– mint csupán föld ad vizet –,  
ellenfeleit kiirtva.*<sup>98</sup>

Az „értelmező” megfontolandó interpretációja szerint „mind Aisza, mind Porosz alakjának általános jelentése az ember sorsa vagy osztályrésze.”<sup>99</sup> Ha a „Porosz” többek között jelenti az ember osztályrészét, jelenti az ember sorsát („Tükhé”- és Aiszát) is, akkor Alkmannál e teologikussal párhuzamos filozófiai értelmezésben a „Porosz” természetfilozófiai és társadalomfilozófiai felfogása mintegy összekapcsolódik. Mellette szól, hogy Alkman, miként majd Anaximandrosz is, „büntetésként” értelmezi a „Vég” szükségszerű eljövételét:

*Büntet így vagy úgy, az ég.*<sup>100</sup>

Természetesen ez a kapcsolat a természeti és a társadalmi között még kidolgozatlan, az elméletnek mintegy mellékes mozzanata, amit majd Anaximandrosz bont ki az élettelenből az élőbe, az állatvilágból az emberibe való átmenet felvázolásával. Nem mellékes, hogy az „ἀρχή” nemcsak kezdetet jelent, hanem hatalmat is.

Poroszhoz képest a költeményben és a kommentárban Tekhmór alig-alig kap szerepet. Tekhmór a „jel”, az „útjelző”, az „útmutató”, az „irány”, az „iránymutató”, a „tájékoztató”, a „cél”, a „végpont”, a „csúcspont”, a „határ”, (telosz), a „part”. Talán Ókeanosszal vagy a csillagokkal, a már említett Peliászokkal és a Szíriusszal azonosítható.

Most tudjuk, hogy több szempontból is lényeges kezdeményezés volt bevezetése.

Az első, ami a szemünkbe ötlük, hogy a hésziodoszi „kezd”, a „khaosz” mellett Alkman vezet be a „határ”-t, a „vég”-et. Ráébredt, hogy a „kezd” szükségképpen implikálja a „vég”-et, a kezdet csak a véggel szemben kezd, s a vég csak a kezdettel szemben vég, hogy az, ami elkezdődik egyben kezd megszűnni is.

A „kezd” és a „vég” egymásra vonatkoztatása már önmagában arra mutat és öntudatlanul is azt eredményezi, hogy itt egy olyan kozmológia került fölvetésre, amely zárt elméleti rendszerként áll előttünk: az első, még embrionális állapotú természetfilozófia rendszer. Ebben mindenképpen magasabb átgondoltságúnak és kidolgozottságúnak mutatkozik, mint akár Thalész és Anaximenész hagyatéka, s Anaximandrosz (akár az ő hatására, akár a kezdet és a vég bevezetésének következtében) szintén rendszerként dolgozta ki természetfilozófiáját. Ez a rendszerközpontúság mindmáig minden filozófiai filozófia jellemző sajátossága.

A meghatározatlan, hímnemű „Valaki” **indítja el** a „zavargó és megalkottatlan hülé” elrendezését, s a folyamatot Thetisz, a tengeri istennő **fejezi be**, általa lesz a kezdet igazán kezdetté, a vég pedig véggé, ő a kozmogóniai folyamat betetőzője. Thetisz a szükségszerűség.

### A „SÖTÉTSÉG” ÉS A „VILÁGOSSÁG”

Az elkülönítetlen „hülé”-t követően a „tisztelretémeltó Valaki tevékenysége következtében létrejött az út, a határ és a sötétség”,<sup>101</sup> vagy máshol a „nappal és a Hold és harmadikul a sötétség”.<sup>102</sup> Így a „Sötétség”, az „Éj” (Szkotosz), a Nap és a Hold is az ő műve, vagyis ő választja szét egymástól a sötétséget és a világosságot, a nappalt és az éjszakát. A „Valaki”-hez hasonlóan választja el Elohim is egymástól a sötétséget és a világosságot.

„Szkotosz”-nak, az „Éj”-nek, a „Sötétség”-nek, valamint a Napnak és a Holdnak, azaz a világosságnak, a nappalnak a fölvetése kapcsolódik Alkman a „**Leánykar Artemisz Orthia ünnepére**” cím alatt ismert költeményéhez. Szóaltassuk meg néhány verssorát:

*Az pedig, ki Ágidó után a legszebb,  
Szkütha lóként versenyez lúd kanca ellen,  
s a Peleiaszok velünk már;  
míg ekét kap Artemisz, mint*

*nyár idején, csodabalsamos éjjelen  
gyűl ki a Szíriusz, úgy csatáznak.*<sup>103</sup>

A Peliászok és a Szíriusz csatája (Szíriusz felidézése egyiptomi ízt kölcsönöz a hasonlatnak!) felvillan majd Thalésznál a kartánc és a csillagtánc párhuzamában.<sup>104</sup> Az istenek harcára egy közvetlenebb utalás is történik:

*Lázadók törtek Zeusz  
trónjára, dühöt lihegvén  
elvakult göggel, de ezt nyílhegy találta,  
míg amazt fénylő malomkő zúzta széjjel;  
mind Hadész zsákmánya lettek,  
mert a Kéreket bolondúl  
sürgették, iszonyú kinok ezreit  
vonva fejükre merényletükért.*<sup>105</sup>

A „Fény” és a „Sötétség”, az istenek küzdelme, azaz a theomakhia majd Phereküdész dialektikus kozmogóniájában kap szerepet, később pedig Anaximandrosz és Anaximenész ellentéteiben, Hérakleitosz dialektikájában jelenik meg.

Az „értelmező” úgy véli, hogy „A sötétség itt az ősi állapotot jelentheti, és rokonságban áll a hésziodoszi Khaossal, a kommentátor azon burkolt célzása ellenére, hogy nem korábbi, mint a **porosz** és a **tekmór**.”<sup>106</sup> Több megfontolás sorolható föl emellett, hogy szó sem lehet a „Khaosz”-ról. „Itt” a „Valaki” tevékenységéről esik szó, nem pedig a „hülé”-ről, sőt, mint éppen maga az „értelmező” feltételezi, talán a Thetisz mesteremberi munkájáról is.<sup>107</sup> Azt is figyelembe kellett volna venni, hogy a Nap és a Hold, azaz a világosság, továbbá a sötétség ugyanabban a folyamatban, vagy azt követően („harmadikul”) jön létre a „Valaki” és Thetisz közös tevékenységeként, mint a „Porosz” és a „Tekmór”. Végül maga az „értelmező” is kimondja: „a porosz... nem lehet azonos a sötét, megformálatlan anyag értelmében... vett Khaossal; utána kell következnie, avagy hatással kell rá gyakorolnia, mint a kommentátor erre..., céloz.”<sup>108</sup>

### EGYMÁS MELLETT VAGY EGYMÁS UTÁN?

Az eddigiek alapján mondják: Thetisz a **hatóok**, az aktív, a tevőleges, a helyzetbe hozó, Porosz a **formai ok**, a dolgok folyamata, sorsa, osztályrésze, fejlődési útja, Tekmór a **cél-ok**, a mozgás irányjelzője, csúcspontja, valamint határa, vége („telosz”). Amikor e fogalmakat korai filozófiai kategóriákként fogjuk fel, akkor (ebben a kommentátorral szemben egyet kell értenünk a mai értelmezőkkel) nem jutunk erre a következtetésre. A kezdetiben talán benne van az arisztotelészi fejlett alakok lehetősége, de anakronisztikusan akkor sem lehet és szabad visszavetíteni az éppen csak kialakulóba a kifejeletet. Az okok kategoriális kidolgozása és differenciálása majd csak Arisztotelésznél jelenik meg.

Ezek után nem nehéz döntenünk, hogy Alkman „*elvont rendszerében a fokozatok okozati össze nem függése... nyilvánvaló... statikusan egymás mellé helyezett állapotokkal magyaráz*”<sup>109</sup> vagy pedig ellenkezőleg, a „hülé”-től addig, amíg a kozmosz olyan nem lesz, mint „a dolgok összessége, mint a bronz anyaga” egy kerek, lezárt **folyamat** megy-e végbe. A „megalkotatlan hülé”-től jutunk el a „bronz-hülé”-ig, a kezdetnél is „hülé”-t találunk, a végnél is! A „Valaki” kigondolja, Thetisz, a „mesterember” pedig kimunkálja a nyers anyagból mintegy nyersanyagból a megformált anyagot. Alkman elsőként lépett föl azzal az igénnyel, hogy a létezőt **kezdet**től a **vég**ig bejárja, s ezzel egy kvázi-rendszert dolgozzon ki.

Ezek – a kardal alapján mondjuk – daimónok, amelyek tolják és vonják magukkal a rendezetlen „hülé”-t.

Ennyiben lezárhatjuk az alkmani világgép vázlatos bemutatását.

### TOVÁBB ÉLT

Ha a papiruszon természetfilozófiai szöveg olvasható, akkor furcsán fest mindaz, amit Alkman kozmogóniájáról, a spártai filozófiáról és annak távolabbi hatásáról mondani szoktunk.

Elsőként arra gondolhatunk, hogy nyilvános költészete mellett, saját kedvtelésére elmélkedett természetfilozófia kérdések felett. Ez kétséges. Kitűnik, hogy a „kommentátor”



bizonyára nyilvánosságnak szánt szöveget tartott a kezében. Ha évszázadokra megőrződött e természetfilozófiai költemény tartalma, ha volt valaki, aki Alkman halála után öt évszázaddal még „*emlékezett*” természetfilozófiai költeményére, s vette a fáradságot kommentálására, akkor feltehetjük, hogy Alkman erőfeszítéseket tett nézeteinek korabeli nyilvánosságra hozására. A termékeny költő költeményeit hat könyvben gyűjtötték össze; valamelyikben szerepelhetett, nagy valószínűséggel szerepelt kozmogóniáját tartalmazó költeménye is.

Amennyiben még az i. sz. II. században is ismert volt a költemény, és a kommentátora fölismerte jelentőségét, akkor ebből arra következtetünk, érdemes utánajárnunk, hogy természetfilozófiai nézeteinek volt-e és milyen hatása Spártában.

Ha, mint véljük, a természetfilozófiai költemény Spártában mintegy száz évvel később is élön, tanulmányozhatóan állt rendelkezésre, noha nincs közvetlen adatunk arra nézve, hogy a spártai gondolkodók későbbi nemzedéke támaszkodott-e filozófiai eszméire, de bizonyosra vehetjük, hogy nemcsak költészete, hanem természetfelfogása is hatással lehetett rájuk. Teoretikus munkássága olyan kezdeményezés volt, ami a szellemi élet hajszálcsovecskéin keresztül felkelthette a spártai társadalom kései és hamar ellobbanó elméleti igényét és érdeklődését. Ezzel hozzájárulhatott ahhoz, hogy Lakedaimónban fellépjenek olyan gondolkodók, mint Arisztodémosz, Khilón és Müszón, akik a hét görög bölcs spártai képviselői voltak.

Majd Alkman kései honfitársa, spártai Khilón fogalmazta meg a hellén gondolkodás önmaguk és társuk megismerése ösztönző alapvető követelményét, iránytűjét: „*Ismerjed meg tennen magadat!*”, ismerjed meg isteneidet és embertársaidat!

#### ANAXIMANDROSZ SPÁRTÁBAN

Az értelmező is fölveti, hogy „*Anaximandrosz egy emberöltővel később valószínűleg meglátogatta*” Spártát, ahol találkozhatott, megismerkedhetett Alkman eszméivel. Tekhmórt, azaz a „*Határ*”-t „*megkísérelhetnének kapcsolatba hozni jóval prózaibb párjával: Anaximandrosz τὸ ἀπειρον-jával, vagyis a határtalannal.*”<sup>110</sup> Nem tudjuk, hogy az elvontabb, de tartalmilag gazdagabb τὸ ἀπειρον miért prózaibb? De ezt hagyjuk! A „*Tekhmór*” – határ, az „*apeiron*” – határtalan; Anaximandrosz ha kapcsolódik Alkmanhoz, akkor kritikailag lép föl vele szemben. Meggondolandó, hogy az alkmani „*megalkotatlan*”, az alkmani „*hülé*” nem emlékeztet inkább az „*apeiron*”-ra, mint a „*Tekhmór*”.<sup>111</sup>

Érdekes, hogy a vita csak a „*hülé*” használata körül alakult ki, Alkman „*arkhé*”-jét nem kérdőjelezi meg. Az alábbiak azonban arra mutatnak, hogy a két kategória, a „*hülé*” és az „*arkhé*” csak együtt értelmezhetők!

Hogy miért?

A papiruszban olvashattuk: „*Amikor az anyag (hülé) elrendeződni kezdett (arkhé), akkor minden dolog anyaga zavargó és megalkotatlan volt.*” A papiruszban a „*hülé*” és az „*arkhé*” egyaránt szerepel.

Döntő, hogy van egy, a papirusz szövegétől független, senki által sem megkérdőjelezett alkmani hagyatékunk, a „*Πείρα τοι μαθήσιος ἀρχά*”-tétel. A formulában az „*apeiron*” – az „*apeiron*” a „*peirá*”-nak tagadása – és az „*arkhé*” is szerepel.

Kiderül, valószínűsíthetjük, hogy Alkmánál már megtalálható volt a „*hülé*”, az „*arkhé*” és az „*apeiron*”, a három milétoszi, közelebbről anaximandroszi kategória! A „*hülé*” és az „*arkhé*” Alkmánál is, majd Anaximandrosznál, Spártában és Milétoszban is, az i. e. hetedik és hatodik században is **együtt** szerepelt.

Mindez arra utal, hogy a „*milétoszi*” kategóriák közül az Anaximandroszhoz köthetők már elemi szinten Spártában felmerültek. Anaximandrosz mind **nyelvileg**, mind pedig – s ez fontosabb – **tartalmilag** kötődik Alkmanhoz. Akármint is történt, de Anaximandrosz természetfilozófiájában gyümölcsöztette Alkman eredményeit. Filozófiájának alkmani forrására utaló vonásai új megvilágításba helyezik Anaximandrosz filozófiatörténeti fordulatóját, felmerül, hogy ő éppen Alkman tanítását megismerve távolodott el Thalésztól, ami megkérdőjelezi Anaximandrosz egyértelmű Thalész-tanítvány voltát, kétségessé teszi problémamentes besorolását a milétoszi filozófusok közé, döntően átrajzolja a milétosziakról kialakult képünket.

Ami milétoszi Thalészrt illeti, csak nagy jóindulattal állíthatnánk, hogy Thalész „*hülé*”-je, a vízen úszó földkorong thalészi képe Alkmanra utal vissza. Sokkal valószínűbb, hogy ő bizonyára nem ismerte Alkman kezdeményezését, vagy ha ismerte is, nem ismerte fel a

spártai vállalkozásának jelentőségét. Ezt vélhetjük Anaximenésről is, aki az adatok szerint Anaximandrosszal együtt járt Spártában. Ő sem kamatoztatta Alkman eredményeit, vagy ha igen, akkor levegő-elvében csak nagyon közvetetten és következtelenül.

Kérdezik, eszméinek „lehetett-e valami mondanivalójuk a preszókratikusok számára? Jelentős vagy specifikus hatást semmiképpen sem gyakorolhattak rájuk.”<sup>112</sup> Biztos ez? Nem a hagyományos filozófiatörténeti eszmék tehetlenségi hatása, hogy félünk kimondani szemben az értelmezőkkel, hogy Alkman nézetei „jelentős, specifikus hatást gyakoroltak a preszókratikusokra”?

#### ALKMAN ELŐTT ÉS UTÁN

Alkman egy, Hésziodosz eposzaihoz hasonló tanköltemény megírásába fogott. Igen, gondolhatunk erre, s bizonyára szeme előtt lebegett Hésziodosz példája. Példaképe a hésziodoszi tanköltemény volt, már csak azért is, mert más példa nem állhatott a rendelkezésére. Ezzel a példakép-problémával azonban csínján kell bánni, van egy-két meggondolandó mozzanat, ami ellene szól.

Méltán állapítják meg róla, hogy „Alkman volt tudomásunk szerint az első, a VII. század derekán, aki a genealogikus szemlélettel szakított”,<sup>113</sup> övé „talán az első kísérlet egy racionális világmagyarázatra vagy legalábbis egy a Hésziodosznál elvontabb kozmogóniára.”<sup>114</sup> Alkman nem az isteni **genealógiákkal** operáló Hésziodoszt követte: „Alkman, aki valami létezőt vett fel őseredetinek, amit a végső magyarázó anyagnak nevezhetett, nagy lépést tett előre a hésziodosi vagy a VII-VI. századi spekulációkkal szemben, melyek a Chaosból, a tátongó úrból magyarázták a világ keletkezését.”<sup>115</sup> Így igaz! De csak azzal a megszorítással, hogy, hogy kezdetben, mint mondja, „Minden dolog anyaga zavaró és megalkotatlan volt” – s ez a „khaosz”. Ebben a „kezdés”-ben találkozik össze az alkmani kozmogónia a hésziodoszival.

Méltatói egybehangzóan megállapítják, hogy „a kozmogóniai képzeteknek ez a fajtája nem szorítkozott csupán a hagyományos hésziodoszi fogalmak csiszolására vagy apróbb változtatásaira... hanem kiterjedt általánosan bevett képzetek olyan szokatlan, újszerű metaforikus alkalmazására is, amelyet a **tekmórnak** tulajdonított jelentésárnyalatok mutatnak”.<sup>116</sup> Ennek ellenére többen a dokumentumban nem látnak mást, mint „teogóniai kozmogóniát”, ami ugyan szemléletében különbözik a hésziodoszitól, de elvontságában és funkciójában lényegileg nem haladja meg azt. Ha Alkman nem a „**Theogonia**” követője, és állítják, hogy költeménye „a természettel foglalkozik”,<sup>117</sup> akkor többről van szó: töredéke Xenophanész, Parmenidész, Empedoklész filozófiai költeményének strukturális előlegezése.

Felvetik, hogy: „már korábban is megpróbálták ezekre a problémákra a hagyományos mitologikustól eltérő magyarázatot adni”.<sup>118</sup> Kik ezek a jeles, Alkman előtti gondolkodók, akik utat törtek a filozofálásnak? Keresve őket, a forrásokat, velük: „Az a szemlélet kapott nála hangot, amelyet egy Alkaios-töredék fogalmaz meg számunkra először, hogy majd évszázadok ismételjék: *‘Semmi sem lesz semmiből.’*”<sup>119</sup> A probléma csak az, hogy Alkman a semmiből semmi sem lesz kérdést nem veti föl, s még alapvetőbb problémának tarthatjuk azt, hogy Alkaios minden valószínűség szerint semmiképpen sem próbálkozhatott Alkamnál korábban e kérdésekre magyarázatot adni, mert ő egy Alkman **utáni** költő, gondolkodó, de a legrosszabb esetben is a költő-filozófus kortársa, semmiképpen sem elődje. Nem azért felejtik el a kronológiát, hogy ne kelljen szembenézni ezzel a zavaró és eléggé el nem ítéhető ténnyel?

Szemére vetik és vélik, hogy költőként csupán csak „belekontárkodott” a kozmogóniai témába.<sup>120</sup> Elfeledik, hogy a természetfilozófia ekkoriban még nem létezett, így nem volt, amibe Alkman „belekontárkodhatott” volna. Alkman azonban inkább a természetfilozófia kezdeményezője, mint olyan költőcske, aki beleüti az orrát a számára idegen anyagba.

Mondják, hogy: „a kozmogóniai spekuláció Thalész kora körül a levegőben volt”.<sup>121</sup> Ez vitathatatlan, noha ritkán szólaltatják meg ezeket a közelebből meg nem nevezett Thalész kori alkotókat. A jelen esetben azonban nem arról van szó, hogy Alkman, mint Thalész kortársát nem említik. Ellenkezőleg, most éppen vele együtt említik, noha Thalészra történő hivatkozás teljességgel érthetetlen, szemérmes szépítése annak, hogy Alkman **máskor**, egy, vagy inkább két emberöltővel Thalész **előtt** lépett föl. „Thalész korára” történő utalás esetében nem veszik figyelembe „Thalész helyét”, Ióniát, közelebből Milétoszt, a filozófia,

jelesül a természetfilozófia kanonizált szülőhelyét sem. Alkman azonban abban és *máshol*, működött.

### KEZDETI FELTÉTELEK

Hegel úgy látta, hogy „a görög filozófiának ez a kezdete... a kisázsiai ión szabadállamok pusztulásának korába” esik, azaz „Amikor ez a szép világ, amely magában magas műveltségre emelkedett, megsemmisült, fellépett a filozófia.”<sup>122</sup> Friedrich Nietzsche Hegellel vitázva fejti ki, hogy „Ahhoz azonban értettek a görögök, hogy idejében kezdjék el, s arról, hogy mikor kell hozzálatni a filozofáláshoz, egyetlen nép sem szolgált ily egyértelmű tanulsággal, mint ők. Nem elkeseredésből, ahogy egyesek gondolják, akik szerint a filozófia a rosszkedvből származik. Hanem boldogságból, érett férfiasságból, a bátor és diadalmas férfikor tüzes derűje közepette.”<sup>123</sup> Hegelnek igaza van: Milétoszban akkor lépett föl a filozófia, amikor a város a polgárháborúktól szenvedett, s amikor a lüd elnyomásnak és a perzsa veszélynek volt kitéve. Thalész mint probulosz és mint a hét bölcs egyike ezeknek az ellentmondásoknak csomópontjában élt. Úgy tűnik, hogy amennyiben Spártára tekintünk, ott valóban a polisz felvirágzásának időszakában szólalt meg Alkman.

A filozofálás megjelenésének e különbsége érdemes arra, hogy kitérjünk rá.

Ebben az időszakban, 645-től 630-ig zajlik a második messzéniai háború. Az eredmény kettős: nagy szellemi fellendülés indul meg, de a háttérben, ekkor még alig észrevehetően elindul Spárta azon a lejtőn, ami társadalmi és szellemi leépülést eredményez, a fejlődési folyamat elapad és eltorzul, létrejön Spárta mint militarista társadalom, katonai szervezet és tábor. Még nincs ok „elkeseredésre”, még nem szolgálnak rá a viszonyok a „rosszkedvre”, de a megelégedettség sem tölthette el a polisz gondolkodó főit, a jókedvre se derülhettek a polgárok.

Polgárok – mondom, de pontatlanul. A spártai társadalom tagjainak jogállása tarka volt: a **politészek** (teljes jogú polgárok) és a **homoioszok** (a hasonló jogúak, homoioszok klarossal – fölparcellával – rendelkező leszármazottai) mellett döntő többségben voltak a polgárjoggal nem rendelkező **duloszok** (a rabszolgák) és a nem teljes jogú polgárok, a **helóták** (földhöz kötött, szolgáltatásra kötelezettek), a **hüpomeionok** (lesüllyedtek, azaz harcra képes bátytal rendelkező öccsök), a **montaxok** (törvénytelen születésű gyermekek), a **neodamodészek** (hoplitaként küzdő, felszabadított helóták), a **nothoszok** (polgárjoggal és azzal nem rendelkezők házasságából születettek), a **perioikoszok** és a **szkiritészek** (önrendelkezéssel bíró népcsoportok), a **treszanteszek** (harctéri gyávaságuk miatti jogfosztottak) és a **trophimoszok** (külföldiek, perioikoszok és szkiritészek gyermekei). Száznyi érdekellentét! Ezek a társadalom mélyében megbúvó feszültségek majd csak későbbben, Alkman működése után, a görög-perzsa háborúk idejében éleződtek ki, jobbra akkor, amikor Spárta a peloponnészoszi háborúk győzteseként learatja majd Athén vereségének babérjait.

Igaza van tehát Nietzsche-nek, noha ő nem erre gondolt, a **virágzó** Spárta szülte meg az első természetfilozófiát, talán nem túlzás, egyáltalán a filozófiát. Új viszonyok, új helyzetek – ez lesz a milétoszi filozofálás talaja. S ez annyiban is érdekes számunkra, hogy mutatja: Hésziodosz tankölteményei után a filozófiát szintén a hellén szárazföldnek köszönhetjük.

### FILOZÓFIATÖRTÉNET ARANYALMÁJA

A filozófiatörténet megbicsakló logikája mutatja, hogy nem tud mit se kezdeni az Alkman-problémával, nehezen emészti meg, hogy ez a kényelmetlen dokumentum felborítja a filozófia kezdetéről kialakult kényelmes képünket. Nem tud mit kezdeni azzal, hogy kiderült: „nem csupán Ióniában, hanem a görög föld középső részének jócskán másfajta kulturális környezetében, Spártában is” fölmerült a kozmogóniai elv,<sup>124</sup> „hogy Alkman, ha még mitologikus formákban beszélve is, olyan gondolatokat fejteget, melyek már a következő század ión filozófiáját készítik elő”<sup>125</sup>

Mit jelent ez?

Azt, hogy nem egyszerűen „nem csupán Ióniában”, hanem éppenséggel Ióniát **megelőzően** lépett föl „a görög föld középső részének jócskán másfajta kulturális környezetében, Spártában” a kozmogóniai elv. Ha Alkman természetfilozófus, akkor ebben az esetben a természetfilozófia kezdete az i. e. hetedik század elejére, s nem közepére és végére

esik, s nem Milétoszban, hanem Spártában keresendő, *amikor* és *ahol* a hagyományos filozófiatörténet-írás szerint filozófus nem élhetne, filozófia nem létezhetne.

Ha Alkman az első természetfilozófus, akkor ezt a rangot Thalészról el kell vitatni. A papirusz fellelése óta nehezen lehetne tagadni, hogy a görög természetfilozófia kezdeményezője minden eddigi tudásunkkal ellentétben Alkman volt, és egy kevésbé statikus, de sokkal tagoltabb és szélesebb kitekintésű világképet dolgozott ki, mint majd később Thalész.

Mindez arra készlet, hogy újragondoljuk a korai filozofálás természetét, s benne Alkman és Spárta szerepét. A papirusz alapvető hozadéka, hogy megtudtuk, Alkman személyében egy Homérosz és Hésziodosz utáni, de egy nem-ióni, nem-milétoszi, mégpedig Thalész előtti, egy eredeti, horribile dictu spártai intellektus áll előttünk. És ő a mitológiából való kilépés kezdeményezője, mai tudásunk szerint az első, aki a természetfilozófia felé nyitott tért, mégpedig ezt az elfogadottnál egy századdal korábbra, s Milétoszból Spártába kell helyoznunk!

Alkman filozófiatörténeti helyét és jelentőségét ma még csak körvonalazhatjuk. Ezért sok a tapogatózás, a bizonytalanság. Az értés és a félreértés elkerülhetetlen. Ami vitathatatlan, papirusz megtalálásának jelentősége messze túlmutat Alkmanon: felborítja a hagyományos filozófiatörténeti konstrukciókat, kikezdi a hagyományos filozófiatörténeteket. Az eredményekből és a vitákból egy olyan következtetésre jutok, amire szinte az összes többi értelmező is jutott, de kimondásától óvakodott. A filozófiatörténet hályogkovácsának mersze kellett ahhoz, hogy a papiruszt a filozófiatörténet aranyalmájának tartsuk.

Hosszú ideig nem tudta senki sem, hogy Alkman korának és városnak nemcsak jeles költője, hanem kiemelkedő gondolkodója volt. Nem tudtuk, s nemcsak azért, mert e töredéke alapján nem lehetett ezt határozottan kijelenteni, hanem azért sem, mert Spártában alkotott, ahol az előfeltevések szerint egy filozófus, egy természetfilozófus nem alkothatott volna. Ma már senki sem kerülheti el, hogy világosan válaszoljon az új tényekből fakadó új kérdésekre.

Kitetszik, hogy a spártaiak megérdemelten emeltek szobrot a „*Valaki*”-t vallató, és a valakivé lett szardeiszi rabszolga-költőnek és gondolkodónak, mégpedig rangos helyen, Heléné és Héraklész templomának szomszédságában.

## 1JEGYZETEK

Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. Atlantisz. 2002. 91. old.

2 Platón: Prótagorasz. 342ab. (Platón: Összes művei. 1-3. köt. Európa Könyvkiadó. 1984.)

3 Platón eredeti neve.

4 Márai Sándor: Bölcsességek januártól decemberig. Magyar Helikon. 2005. 84. old.

5 Alkman: Dehogy vagyok... In: Görög költők antológiája. Európa Könyvkiadó. 2. kiad.1982. 139. old.

6 Aiszóposz: A ludak és a darvak. (256) In: Aiszóposz meséi. Európa Könyvkiadó. 1987.

7 Hérakleidos Lembos: Kivonatai. 9. In: Államéletrajzok. Aristotelés, Hérakleidos Lembos, Pseudo-Xenophón, Xenophón, Kritias és Héródész Attikos írásai a görög államokról. Osiris Kiadó. 1998. *Szardeiszi* Alkman, *frígiái* Aiszóposz és a *szkíta* Anakharszisz egyaránt a hellén kultúra szerves részét képezi.

8 Alkman: Leánykar Artemisz Orthia ünnepére.142. old. (Továbbiakban: Leánykar). A kardal Artemisz Orthia („Szűz”) ünnepére szól, de lehet, hogy Aotisz („Reggelistennő”), vagy Orthria („Felnevelő” istennő) tiszteletére szentelték.

9 Leánykar 143-144. old.

10 Alkman: Nyújtom a háromlábú edényt... 140. old.

11 Alkman: Teremte három évszakot... 140. old.

12 Tudott, de megfejtetlen a sumér notáció. Az óhéber notáció a zene ismétlődő dallamfordulatait, tagolását és hangsúlyait ekfonetikus jelekkel rögzítette.

13 Croiset: A görög kultúra. Holnap Kiadó. 1994. 59. old. Péterfy Jenő hasonlóképpen vélekedik (vö. Péterfy Jenő: A görög líra. In: Uő. Válogatott művei. Szépirodalmi Könyvkiadó. 1983. 203. old.). Ugyanerről Thomson: „*Spárta korai története ma még nagyon homályos, de az a tény, hogy költői idegenből származtak – Alkman Sardisból, Terpandorosz Lesbosból, Thalétasz Krétából – arra mutat, hogy Spárta fejlődése ebben a korszakban ugyanolyan volt, mint Mykénai fejlődése: a fejlett kultúrájú őslakosság rövidéletű, de annál intenzívebb befolyást gyakorolt a félbarbár hódítókra.*” (Thomson: Aischylos és Athén. A dráma társadalmi eredetének vizsgálata. Gondolat Kiadó. 1958. 414. old.). Merész következtetés. Az idegenek nem bizonyítékai az elmaradottságnak, Athén gondolkodói közül többen idegenből kerültek Attikába éppen Athén virágzása idején.

14 Leánykar 143. old.

15 Sztrabón: Geographica. XII,8.21. Gondolat Könyvkiadó. 1977. (Továbbiakban: Sztrabón)

16 Kétszer említi Sztrabón, hogy Alkman „*szerint lábukkal takaróztak*” a pügmájsok (Sztrabón I,2.35; VII,3.6), tanúsítja, hogy Küprosz és Pophosz szigetét az amathusziak és a ciprusiak elhagyták (Sztrabón VIII,3. 8), s hogy „*Lakonikában is van Karystos az Arkadiai melletti Aigysban s erről említi Alkman a karystosi bort.*” (Sztrabón X,1. 6)

17 Az i. e. III. században élt Szószibiosz „**Peri Alkmanosz**” című munkájában Alkman versei alapján értelmezte és mutatta be Spárta ünnepeit.

18 Leánykar 144. old.

19 Vö. Thomson: Aischylos és Athén. 81-82. old.

20 Apuleius: A mágiáról. 9. In: Uő. A világról. Szónoki és filozófiai művek. Magyar Könyvklub. 2003.

21 Alkman: Ó, jaj, mézédés... 139. old.

22 Alkman: Teremte három évszakot... 140. old.

23 Alkman: Mély álomba merült... 144. old. (Trencsényi-Waldapfel Imre fordításban: „*Alszanak a hegyek ormai és a völgyek, / szikla-csúcsok, barlang-mélyek, / nyüzsgő állat, ahányfélét táplál csak a fekete föld, / hegyben lakozó vadak és a méh-családok, / és a szörnyek a bíbor tenger mélyeiben, / s alszanak a madarak szárnyemelő fajai...*” (Alkman: Este. In: Görög költők antológiája. Európa Könyvkiadó. 1. kiad. 1959. – 75. old.)

24 Felteszik ugyan, hogy Orthriához, a „*Felnevelő*”-höz, de nem kizárt, hogy Aotiszhoz, a „*Reggel*”-hez, esetleg Helenához, vagy más istennőhöz szól a költemény. A szövegből nem derül ki, hogy az istennők közül melyiknek szentelték a kardalt. Tulajdonképpen tisztázatlan a megnevezett istennő. A kéthasábos szövegből a baloldali erősen romlott, Héraklésznek Hippothusz megöléséről szóló mítoszt beszél el. A jobboldali hasáb viszonylag ép. Ebben a kórus önmagáról, a karvezető Alkmanról és kedveséről, Hageszikhoráról énekel.

25 Vö. Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 87. és kk. old.

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

27 Idézi Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 88. old.

28 Arisztotelész: Poétika. 1447b. Kossuth Könyvkiadó. 1992.

29 Arisztotelész: Poétika. 1451b.

30 Ritoók, Sarkady, Szilágyi: A görög kultúra aranykora. Periklész százada. Gondolat. 1968. (Továbbiakban: 1. kiad.) 106. old.

31 Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 87. old.

32 Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 88. old. A Múzsák Zeusz és Mnemoszüné, az „*Emlékezet*” gyermekei, legfeljebb Uranosz és Gaia, azaz az Eg és Föld unokái, nem pedig a Föld gyermekei.

33 Ritoók, Sarkady, Szilágyi: A görög kultúra aranykora. 2. kiad. 94. old.

34 Lásd Ritoók, Sarkady, Szilágyi: A görög kultúra aranykora. Homérostól Nagy Sándorig. Gondolat. 2. kiad. 1984. (Továbbiakban: 2. kiad.) 94. old.

35 Vö. Hérakleitosz B 42. In: Görög gondolkodók. 1. köt. Thalészról Anaxagoraszig. Kossuth Könyvkiadó 1992.

36 Hogy még egy sokkal későbbi példára mutassunk, azt látjuk, Lucretius a „**De rerum naturá**”-t egy Vénushimnusszal kezdi, aminek folytatása mindenféle isten és istennő, mindenféle túlvilág lehetetlenségét hivatott bizonyítani.

37 Ritoók, Sarkady, Szilágyi: A görög kultúra aranykora. 1. kiad. 99. old.

38 Homérosz: Íliász. XIV,288. In: Uő. Íliász. Odüsszeia. Homéroszi költemények. Magyar Helikon. 1960. (Továbbiakban: II). Más fordításban: „...*a fenyőfa az aéren keresztül fölér az aithérig.*” (Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 39. old.)

39 Vö. Homérosz: Odüsszeia. 23,188-201. In: Uő. Íliász. Odüsszeia. Homéroszi költemények. Magyar Helikon. 1960. (Továbbiakban: Od)

40 Vö. Csengeri János: Homeros. Franklin-Társulat. 1907. 62-63. old.

41 Szophoklész: Elektra. 417-423. In: Uő. Drámái. Európa Könyvkiadó. 1979.

42 Hésziodosz: Istenek születése. 327-328. In: Uő. Istenek születése, Munkák és napok. Magyar Helikon. 1976. (Továbbiakban: Theog)

43 Zeusz az élet elve (vö. Platón: Kratülosz. 396ac.)

44 Herbert: Kísérlet a görög táj leírására. In: uő. Labirintus a tengerparton. Európa Könyvkiadó. 2003. 95. old.

45 Thomson: Aischylos és Athén. 26. old.

46 Zolnay Vilmos: A művészetek eredete. (Pokoljárás). Magvető Kiadó. 2. kiad. 1983. 435. old. „*Számosz esetében a magányos oszlop modelljéül már nem embert vagy állatot jelöltünk meg, hanem élőfát.*” (i. m. 459. old.). A pelaszgokra visszamenő hitvilág közrejátszhatott abban, hogy Phereküdesz kezdett elszakadni az emberformájú (születő, haló) istenektől.

47 „*A számoszi Lügosz mellett ott fakad a forrás, és nem messze tőle folyik az Imbraszosz, miként az olümpiai szent körzetben az Alpheiosz folyik keresztül.*” (Zolnay Vilmos: A művészetek eredete. 450. old.)

48 Vergilius: Georgica. II. 16. In: Uő. Összes művei. Európa Könyvkiadó. 1984.

49 Frazer: Az aranyág. Osiris Kiadó. 2. kiad. 2002. 97. old.

50 Vö. Jung: A filozófus fája. Édesvíz. 2000.

51 Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 91. old.

52 A Teremtőről: „*A ki körülvette magát a világossággal, mint egy öltözettel, és kiterjesztette az egeket, mint egy kárpitot; / A ki vizeken építi fel az ő palotáját, a felhőket rendeli az ő szekerévé, jár a szeléneknek szárnyain; / A ki a szeleket teszi követeivé, a lángoló tüzet szolgálivá. / Ő fundálta a földet az ő oszlopain, nem mozdul az meg soha örökké. / Vízáradattal, mint egy ruhával borítottad be azt, hegyek felett is vizek állottak vala.*” (Zsolt 104,2-6.)

53 Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 108. old. L. még i. m. 111. old.

54 Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 91. old.

55 Leánykar. 143. old.

56 Leánykar 142. old.

57 Vö. Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 89. old.

58 Arisztotelész: A természet. 192b. L'Hartman. 2010.

59 Arisztotelész: A természet. 192a29-33.

60 Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 88. old.

61 Leánykar 142. old.

62 Az „elemző”, ez megalapozatlan és érthetetlen, Thetiszt látja benne. (vö. Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 88. old.)

63 Ritoók, Sarkady, Szilágyi: A görög kultúra aranykora. 1. kiad. 99. old.

64 Ter 1.2.

65 Philón filozofikus értelmet ad: „*Először is mondd meg nekik: én a Létező vagyok... nekem, akinek egyedüli sajátja a létezés, semmiféle tulajdonnevem nincs. Ha azonban természetük folytán gyarlók lévén, a melléknevem iránt érdeklődnének, világosítsd fel őket ne csak arról, hogy az Isten vagyok, hanem hogy ráadásul annak a három férfinak az Istene, akiknek neve jelöli erényüket: Abrahám Istene, Izsák Istene, Jákob Istene, akik közül az első a tanulás, a második a természet, a harmadik a helyes életvitel révén elsajátítható bölcsesség mintaképe.*” (Philón: Mózes élete. I. 75-76. Atlantisz Könyvkiadó. 1994.). **Nüsszai Gergely:** „*Az istenség tulajdonsága, hogy mindent áthat, és a létezők természetének minden részére egyforma mértékben kiterjeszkedik (mert semmi sem maradhat meg a létben, ha nem abban marad, 'aki van'; a legsajátosabban és legfőképpen létező pedig az isteni természet, hinni kell róla, hogy benne van a létezőkben és fenntartja azokat).*” (Nüsszai Gergely: Nagy kateketikus beszéd. 32. In: A kappadókiai atyák. Szent István Társulat. 1983.). **Ireneusz:** az istentagadók „*nem adják meg az imádást a természeténél fogva létezőnek, Istennek ezért mondja az Ige Mózesnek: 'Én vagyok a Van', tehát azok, akik nem adják meg az imádást a Van-nak, Istennek, azok az istentagadók.*” (Ireneusz: Az apostoli igehirdetés feltárása. 2. In: A II. századi görög apologéták. Szent István Társulat. 1984.). Raj szerint a JHVH tetragrammaton jelentése: „*Örökkévaló*” (vö. Raj Tamás: Istennevek a Bibliában. In: [www.istenkereso.hu/letoltesek/tanitasok/Raj\\_Tamas-Istennevek\\_a\\_Bibliaban.pdf](http://www.istenkereso.hu/letoltesek/tanitasok/Raj_Tamas-Istennevek_a_Bibliaban.pdf) – 2. old.)

66 Íl I,216-218 (Az én kiemelésem – EKO)

67 Íl V,177-178 (Az én kiemelésem – EKO)

68 Od III,205-209 (Az én kiemelésem – EKO)

69 Od. X,304-306 (Az én kiemelésem – EKO)

70 Kerényi Károly: Herakleitos és a görög filozófia eredete. In: Uő. Az örök Antigoné. Vallástörténeti tanulmányok. Paidion Könyvkiadó. 2003. 44. old.

71 Falus Róbert: Parmenidész-interpretációk. In: Uő. Görög harmónia. Gondolat Könyvkiadó. 1980. 263. old.

72 Hérod II,52 (Hérodotosz: A görög-perzsa háború. Osiris Kiadó. 1998.)

73 Sztrabón III.4,16

74 Az egyiptomi „*ntr*” szó az életbölcséleti irodalomban gyakorta feltűnik önmagában, valamely konkrét isten neve nélkül is, olyan mondatokban, mint ‘az Isten ezt vagy azt teszi’, ‘csupán az Isten ismeri’, ‘akit az Isten kedvel’, ‘akit az Isten gyűlöl’ és hasonlóak. E jelenség arra a megállapításra juttatott egyes kutatókat, hogy Egyiptomban létezett ősmonoteizmus vagy látens monoteizmus... inkább arról lehet szó, hogy amikor egy intelem szövegében *ntr* szó önmagában jelenik meg, akkor a konkrét istenség(ek)től *elvonatkoztatva* az ‘isten mint olyan’ értelmében használatos. Ez egy nyelvi absztrakció, amely nem sértette sem a politeizmust, sem az esetleges henoteista fölfogást.” (Farkas Attila Márton: Filozófia előtti filozófia. Szimbolikus gondolkodás az ókori Egyiptomban. Typotex. 2003. 36-37. old.)

75 Józsa Péter: A vallás funkcionális értelmezésének kérdéséhez. In: Uő. Adalékok az ideológia és a jelentés elméletéhez. Tanulmányok. Népművelési Propaganda Iroda. 1979. 151. old.

76 „az etruszk vallás leghamisíthatatlanabb formáiban... a természetfölötti lényekről alkotott felfogás terén valamiféle határozatlanság uralkodik e lények számát, tulajdonságait, nemét, megjelenését illetőleg; ez a bizonytalanság azt a gyanút kelti, hogy eredetileg egyetlen i s t e n i l é n y ben hittek, aki alkalomszerű és sokféle megnyilvánulásaiban uralkodik a világ fölött, és ezek a megnyilvánulások istenségekben, isteni csoportokban és szellemekben öltnek testet.” (Pallottino: Az etruszkok. Gondolat Könyvkiadó. 1980. 134. old.). Természetesen az etruszkok nem egyisten hívők.

77 Chadwick: A lineáris B megfejtése. Gondolat Könyvkiadó. 1980. 174. old.

78 Vö. ApCsel 17,22-23

79 Dodds: A görögség és az irracionális. Gond-Palatinus. 2002. 28. old.

80 Leánykar 144. old.

81 Kerényi Károly: Hermész, a lélekvezető. Az élet férfi eredetének mitológemája. Európa Könyvkiadó. 1984. 67. old.

82 Ritoók, Sarkady, Szilágyi: A görög kultúra aranykora. 1. kiad. 106. old.

83 Vö. Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 121. old.

84 Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 89. old.

85 Apollodorosz: Mitológia. I. 3,5. Európa Könyvkiadó. 1977.

86 Nem éppen ennek mitológiai kifejezéseként éppen ezért az ő lakodalmán dobta Erisz aranyalmáját az istennők közé?

87 Vö. Íl V,503-504.; XVII,424-425.; Od III,1-2.; XV,328-329. és XVII,564-565.

88 Vö. Theog 13-16. és 719-728.

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

90 Platón: A lakoma. 203de.

91 Vö. Plutarkhosz: Iszisz és Oszirisz. Európa Könyvkiadó. 1986. 57.

92 Kerényi Károly: Hermész, a lélekvezető. 66. old. A Lakoma hivatkozott helye Platón: Lakoma. 202d-204c.

93 Kerényi Károly: Hermész, a lélekvezető. 67. old.

94 Vö. Kerényi Károly: Hermész, a lélekvezető. 67. old.

95 Vö. Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 90. old.

96 Kerényi Károly: Hermész, a lélekvezető. 67-68. old.



97 Leánykar 141. old.

98 Leánykar 142. old.

99 Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 90. old.

100 Leánykar. 142. old.

101 Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 90. old.

102 Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 88. old.

103 Leánykar 143. old.

104 Lehetséges, a mitologikus forma a thalészi hagyományról lehántolódott, míg Alkman hagyatéka nem ment át ilyen megtisztulási folyamaton.

105 Leánykar 142. old.

106 Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 90. old.

107 Vö. Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 90. old.

108 Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 90. old.

109 Ritoók, Sarkady, Szilágyi: A görög kultúra aranykora. 1. kiad. 106. old.

110 Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 91. old.

111 Püthagorasz szerint a női elv egybevetődik a határolttal, a férfiúi elv pedig a határtalannal. Schelling írja róluk a következőket: „*egységet a számok atyjának, a kettőséget viszont a számok anyjának nevezték, a formát a dolgok atyjának, a matériát pedig a dolgok anyjának nevezték el. De mindenek felett áll a pont, ahol a matéria és forma teljesen egy, lélek és test pedig, magában e formában, megkülönböztethetetlen.*” (Schelling: Bruno avagy a dolgok isteni és természetes elvéről (beszélgetés). Magyar Helikon. 1974. 163. old.)

112 Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 91. old.

113 Ritoók, Sarkady, Szilágyi: A görög kultúra aranykora. 1. kiad. 99. old.

114 Ritoók, Sarkady, Szilágyi: A görög kultúra aranykora. 1. kiad. 99. old.

115 Ritoók, Sarkady, Szilágyi: A görög kultúra aranykora. 1. kiad. 106. old.

116 Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 91. old.

117 Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 88. old. (Az én kiemelésem – EKO)

118 Ritoók, Sarkady, Szilágyi: A görög kultúra aranykora. 1. kiad. 99. old.

119 Ritoók, Sarkady, Szilágyi: A görög kultúra aranykora. 1. kiad. 106. old. Máshol megjegyzik, „*a világ keletkezését... nem a semmiből, hanem a létezésből eredeztetni*” (uo.).

120 Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 90. old.

121 Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 91. old.

122 Hegel: Előadások a filozófia történetéről. 1. köt. 133. old.

123 Nietzsche: A filozófia a görögök tragikus korszakában. In: Uő. Ifjúkori görög tárgyú írások Európa Könyvkiadó. 2000. 48. old.

124 Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 91. old.

