

BIKAISTEN BÍRÁJA (II)

AZ ISTENTIPRÓ

Miután elhagyta a türannosz-udvart, szakított a püthagoreusokkal, felhagyott a nemesi szimpoziumokon való kényszerű énekléssel és leszámolt a „csoda lényekkel, Xenophanész a tudományos munka felé fordult. Diogenész Laertiosz közlése szerint „*Epikus költeményeket, elégiákat és jambusokat írt Hésziodosz és Homérosz ellen, ostromozva, amit az istenekről mondtak*”,¹ vagyis áttért a szisztematikus mitológia-kritikára. Nem tudjuk, hogy miután megszűnt a türannoszok és a püthagoreusok pártfogása, mindez milyen anyagi háttér és szervezeti feltételek mellett történt.

MINDENEK TANÍTÓJA

A mitológiabírálat nagy merészségre vallott. Miért? – mert Xenophanész tudta és vallotta is, hogy „*mindnek tanítója Homérosz kezdetek óta*”,² hogy ő a feltétlen tekintély minden görög számára. E rövidke töredéknek minden egyes szava ellentmondani látszik az összes többi, ez ideig idézett, s mint látni fogjuk, még inkább az előttünk álló töredékének, a Homérosztól való elhatárolódásnak, Hésziodossal való szembefordulásnak; szemben áll mindazzal, ami a görögök számára Homérosz és Hésziodosz jelentett, hogy mindnek tanítója a kezdetek óta!

A *kezdetek* óta mindenki tanítója. A Homérosz előttiéről már Xenophanész sem tudhatott. Homérosz volt valóban a görögség első ismert tanítója volt, hiszen maga Xenophanész is „*korábbinak tartotta Homéroszt, mint Hésziodoszt*.”³ Homérosz és Hésziodosz a mitológia népi anyagából merítő, de a népségtől különvált, hivatásos alkotók voltak. Összegyűjtötték az ősmondai anyagot, a népi hitvilág helyi változatait, a közösségi emlékezetben fennmaradt történelmi eseményeket a mindennapi élet bölcsességeit, erkölcsi normáit és példáit, a természetértelmezéseket és az élet legkülönbözőbb területein kialakult és alkalmazott tudásokat. E megmunkálatlan, „*durva*” nyersanyagot⁴ tudatosan megrostálták, alakították, értelmezték, belső összefüggéseiket felkutatták, vagy kigondolták, egymáshoz arányították, az egészet eposzi formában harmonikus egésszé szerkesztették. Eposzaik ezúton váltak a görögök törzsi enciklopédiájává.

Tanítók ők, mert az eposzok egyszerre voltak a hellének néprajza, történeti, földrajzi és csillagászati ismerettárai, politikai szervezeteinek és elveinek, jogrendjének és jogelveinek gyűjteményei, hajózásának, mezőgazdaságának, iparának, orvoslásának leírásai, fegyverisméje, katonai stratégiájának és taktikájának összefoglalásai, azaz a pozitív tudás foglalatjai, valamint a hitek, a mitológia, a teológia, az etika, a filozofikum, az esztétika, a művészetek – a költészet, a dráma, a szobrászat, a festészet, az építészet, a zene és a táncművészet – ősforrása, valamint anyaga. Az eposzok az isteni és az emberi világ egészét, a korabeli emberi viszonyok gazdagságát, az eszmék, a szokások, a mindennapok tevékenységének teljességét ölelik föl. Az istenektől a trágyázásig minden belefért e tudásba és tanítói hivatásba.⁵ Hérakleitosz Homéroszról állítja, hogy „*a görögök*

1 Diog. Laert. IX.2.

2 Xenophanész B 10.

3 Xenophanész B 13.

4 „*Durva nyersanyag? Hiszen a kő – legyen bár márvány – szintén durva nyersanyag, az ókori görögök mégis olyan szobrokat faragtak belőle, amelyek szépségét és erejét máig sem múlta felül egyetlen szobrász sem... egyáltalán a naiv eposz – szintén durva nyersanyagból született.*” (Gorkij: A próza. In: Művei. Cikkek, tanulmányok. 2. köt. Európa Könyvkiadó. 1964. 282-283. old.)

5 Sztrabón szerint „*Homérosz volt a földrajz első művelője*” (Sztrabón. I. 1,11.), aki „*nemcsak a közeli és csak a hellének közt előforduló, hanem távoli dolgokról is tüzetesen értesít és a mítoszokat is jobban mondja el, mint a későbbiek, mert nemcsak csodás dolgokat mesél, hanem, hogy oktasson, vagy képekben beszél, vagy átgürtan adja elő anyagát*”. (i. m. I. 2,7.). Ciceró is felteszi: „*Beszélek-e a trágyázás hasznáról?... már Homérosz... Laertest úgy írja le, mint aki fájdalmát, amit fia távolléte miatt érzett, földjének művelésével és trágyázásával igyekszik enyhíteni*”. (Cicero: Az idősebb Cato vagy az öregségről. XV. In: Uő. Válogatott művei. Európa Könyvkiadó. 1974. 329. old.). A középkorban a „*Timaiosz*”-t és az „*Aeneis*”-t tudományos műként olvasták és tanították (vö. Goff: Az értelmiség a középkorban. 19. és 71. old.). Trencsényi-Waldapfel Imre tovább megy: „*Hésziodos tudja már, hogy minden csapadék alakjában az alulról magasba emelkedő pára tér vissza a földre... Az ilyen megállapítások, módszerükkel és a mitológiától elszakadó megfogalmazásukkal, az ion természettudomány forrásvidékére utalnak, s egyben arra figyelmeztetnek, hogy e természettudomány kezdeteit jóval Thalés és Anaximandrosz kora elé kell helyeznünk*.” (Trencsényi-Waldapfel Imre: A hésziodosi proimionok keleti rokonsága. In: Uő. Vallástörténeti tanulmányok. 170. old.). „*Homerosz nem elégszik meg a harcok világával. Egy alkalmat sem mulaszt el, hogy a társadalmi és politikai viszonyokat, a mesterségeket és foglalkozásokat, a vallás dolgait s a családi életet is visszatükröztesse*.” (Csengeri János: Homerosz. Franklin-Társulat. 1907. 42. old.). Cs. Szabó László kiemeli: „*Homérosz mérhetetlenül többet adott, mint amennyit hallgatói kértek és elvártak tőle. Lassan-lassan szentírás lett, érinthetetlen, a világgá szóródó görögség szellemi és lelki horgonya, titkos jelbeszéd barbárok feje fölött, népnevelő, akármilyen kormányforma, akárhol a diaszpórában... hittek szóról szóra az Énekesnek*.” (Cs. Szabó László: Görögökről. Európa Könyvkiadó. 1986. 97-98. old.)

között bölcsőbb volt mindenkinél”,⁶ Hésziodoszról azt vallja, hogy ő „a legtöbbek tanítója... Róla hiszik, hogy a legtöbbet tudja”.⁷

Mindnek tanítói ők, mert a költő, a teológus, a filozófus, az „egyszerű” ember egyaránt a homéroszi és a hésziodoszi eposzokon nőtt fel. Az, aki hellén, annak hellénné válásának feltétele, biztosítéka, mércéje és bizonyítéka Homérosz eposzaiban való tájékozottsága, Hésziodosz ismerete. Homérosz és Hésziodosz bírálta Hellaszban minden – történeti, irodalmi, erkölcsi, politikai, eszmei – bírálat előfeltétele volt. Az eposzok fejezték ki a hellén történelmi tudat és műveltség egységét, váltak a görög irodalom, filozófia és tudomány propedeutikáivá, előzményeivé s forrásaivá. Hiszel vagy sem a homéroszi-hésziodoszi istenekben, kedveled-e vagy sem költészetüket, egy hellén számára kikerülni Homéroszt vagy Hésziodoszt nem lehetett! A polisz polgára tudta, ezt, és ezért kérdezték: „Ti eire, Homére?”, vagyis hogy „Mit mondott Homérosz?”⁸

A MITOLÓGIA MITOLÓGIKRIKÁJA

A köznapi tudaton való felülemelkedés első formája a mitológia szinkretikus tudásanyaga volt, amit a népi ősmundákban a törzsi, nemzeti közösség öntudatlanul és művésziileg parttalanul özönlő képzelőerővel alakított. Bennük a mindennapi valóságba beleszövődő és azt átlényegítő mitológiai anyag található. Amikor Homérosz egységbe szerkeszti a trójai háborúról fennmaradt énekeket, ez az őseredeti állapot már bomlásnak indult, s amikor Hésziodosz megírja eposzait, végére ért a Földközi-tenger medencéjének görög beltengerré alakítása, ez vezetett ahhoz, hogy „a fejlődés a vallási himnuszok és mitológiai versek hagyományos költészetének vonaláról letérve a heroikus és emberi eposz-költészet felé kanyarodjék, és egy Homéroszt hívjon életre.”⁹

Homérosz volt a kezdet. Velleius késői századok után vallotta: „felragyogott Homerus oly híres tehetsége, mely példa nélkül való, a legnagyobb, aki műve nagysága és dalainak csillogása alapján egyedül érdemli meg, hogy költőnek hívják. Benne az a legnagyobb, hogy nem találtak senkit, aki előtte élt volna és ő utánozta volna, sem pedig olyat, aki utána őt utánozni tudta volna.”¹⁰ Nem volt előtte nagyobb, mint amilyen ő lett, s nem lett utána nagyobb, mint amilyen ő volt!

A mitológiai kritika akkor, ott és úgy kezdődik, amikor és ahol kikezdik egy korábbi vallásosság alapjait, meghaladják a **prehoméroszi** hitbéli szemléletet.¹¹ Ezáltal meglazulnak, sőt megbomlanak a közvetlen kötelékek a közösségi hitvilág és annak rendezett és megszerkesztett változata között. Az így megformált mitológiai anyag már nem tekinthető közvetlenül a közösség termékének, a néptől független életet él, és kívülről hat a népi tudatra. Homérosz és Hésziodosz érdeme, hogy eltávolították a mitológiából a népi vallásosság irracionális részét: „Honnan származott egy-egy isten, léteztek-e mindig mindnyájan, és milyen alakban jelennek meg, ezt – hogy úgy mondjam – csak tegnap és tegnapelőtt óta tudjuk. Mert Hésziodosz és Homérosz, ahogy számítom, nálam nem több mint négyszáz évvel előbb éltek, s ők állították össze költeményeikben az istenek családfáját, ők adtak melléneveket az isteneknek, ők osztották szét közöttük a tisztségeket és a hatásköröket, s irták le alakjukat.”¹² A görög istenvilág ma ismert alakja az ő alkotásuk.¹³ Igaza van Hegelnek abban, hogy egy görög számára „Homérosz költeményei költői bibliát alkotnak”,¹⁴ vagy mint Bethlen Miklós írja: „Homerust a görögök úgy tartották, mint a zsidók Mózeszt”.¹⁵ Hasonlóképpen vélekedik Péterfy Jenő: „Homérosz a régi

6 Hérok. B.56.

7 Hérok. B 57.

8 Mi is tanulhatunk tőle: „Homerost megismerve jobban megismerjük minmagunkat. Látjuk, hogyan gondolkoztunk és éreztünk ezelőtt 3000 esztendővel.” (Csengeri János: Homeros. 2-3. old.)

9 Mireaux: Mindennapi élet Homérosz korában. Gondolat Kiadó. 1962. 9. old.

10 Velleius: A római történelemről. 5. In: Ércnél maradóbb... A görög és római történelem forrásai. Corvina. 1998. 27. old.

11 Többnyire nem veszik figyelembe, hogy „A mykénéi írás megfejtése, a Homérosz előtti görög vallástörténet időszakát mint tényekkel és adatokkal alátámasztott történelmet évszázadokkal, sőt, ha a homéroszi költemények eddigi keltezését (9-7. század) elfogadjuk, több mint fél évezreddel tágitja ki.” (Kerényi Károly: Az isteni orvos. Tanulmányok Asklépioszról és kultuszhelyeiről. Európa Könyvkiadó. 1999. 9. old.)

12 Hérod. II,53. Athénagorasz Legatio másképpen tudja: „(Orpheus) találta ki elsőként az istenek neveit, elbeszélte származásukat, leírta tetteiket, és róla hiszik azt (az orphikusok), hogy az istenekről igaz tanítást közölt; őt követi nagyrészt Homérosz is az istenekről szóló tanításban” (Az orphikus kozmogónia. In: Görög vallástörténeti chrestomathia Osiris Kiadó. 2003. 156. old.). Croiset-nek igaza van abban, hogy nem vehetjük szó szerint Hérodotosz közlését, s tegyük hozzá, Athénagorasz Legatiót sem: „Bizonyos, hogy ma már senki sem hajlandó szóról szóra venni Hérodotosznak azt az állítását, hogy Hésziodosz és Homérosz az érdem, hogy elsőként adtak nevet Görögország isteneinek, ők jelölték meg tulajdonságaikat és határozták meg alakjukat.” (Croiset: A görög kultúra. 84. old.)

13 Gadamer szerint: „ők vezették be a görögök változatos vallási hagyományába az istencsalád teológiai szisztematikáját, s csak ezáltal rögzítettek alakjuk [eidosz] és funkciójuk [timé] szerint elkülönülő figurákat. A költészet itt teológiai munkát végzett. Amikor megfogalmazta az istenek egymáshoz való viszonyát, ezzel egy rendszeres egészen a rögzítését hajtotta végre.” (Gadamer: Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata. Gondolat Könyvkiadó. 1984. 112. old. Az én kiemelésem - EKÖ). Homérosz és Hésziodosz érdeme, hogy „meglepő művészi tudatossággal” a mitológiát „a költői képzelet hatáskörébe” emelte, de egyben „meg is merevítette”. (vö. Trencsényi-Waldapfel Imre: Mitológia. Gondolat Könyvkiadó. 1960. 9. old.)

*görögöknél a nép műveltségének alapja volt; ő volt a görög Biblia.*¹⁶ Az eposzok a görögök ó- és újtestamentuma. Ez az eposzok vallásos olvasata.

Homérosz és Hésziodosz teológiai érdeme, hogy ők vitték végig a görög istenvilág antropomorfizálását. Az uranoszi és kronoszi, azaz Zeusz előtti istenvilág kegyetlen embertelenségével szemben a zeuszi Olümposz antropomorfizmusa határozott előrelépés volt a felé a humanizmus felé, amely a görög szellemet alapvetően jellemezte: *„Az istenek antroporfizálása hihetetlenül merész lépés volt. Nem lebegő, alaktalan szellemekként vagy félig madár, félig állat szárnyeként, hanem hús-vér férfiaként és nőkként ábrázolni természetfölötti lényeket, ez nemcsak példátlan vakmerőségnek számított: az is kellett hozzá, hogy az ember büszke legyen önmagára.*”¹⁷ Homérosz *„egyáltalán nem volt primitív gondolkodású, hanem épp ellenkezőleg, a 18. sz.-i racionalisták módjára megpróbálta megtisztítani és racionalizálni a mítoszokat azzal, hogy felmutatta a **felsőbb rétegek urbánus** felvilágosodásának ideálját.*”¹⁸ Hésziodoszról is elmondható, hogy nem volt primitív gondolkodó, hanem a 18. sz.-i racionalisták módjára megpróbálta megtisztítani és racionalizálni a mítoszokat azzal, hogy felmutatta a **paraszti rétegek rurális** felvilágosodásának ideálját.

Miközben Homérosz és Hésziodosz benépesítették istenekkel a mitológia világát, aközben elindították – nem tudva, de téve – a mitológia **kritikáját** és **önkritikáját**,¹⁹ a **mitológiakritikát, de még a mitológián belül!**

AZ EPOSZ GYŐZELME A MÍTOSZ FÖLÖTT²⁰

A görög mitológia politeista, de a mitológia önkritikájaként értelmezhetjük azt, hogy már az eposzokban megjelenik az „isten” névtelenül és egyes számban.

Homérosz az eseményeket a szereplők jelleméből és életkörülményeikből bontotta ki, s ezzel az isteneket mellékszereplőkké, jelenlétüket formálissá tette. A valóban tevékeny hősök, Akhilleusz és Hektor, önmaguk sorsának kovácsai. Önként vállalják a hősi halált, s ezzel a földi halandók istenektől való önállóságát hirdetik:

*Jaj, csak örökkön az isteneket vádolja az ember:
azt mondják, a csapások tőlük jönnek, azonban
ostoba vétkeikért szenvednek a végzetten is túl...*²¹

A csodás, a hihetetlen dolgokat (küklopszok, alvilági utazás, halottidézés stb.) nem maga a költő mondja el első szám első személyben, hanem ezektől távolságot tartva másokkal, messziről jöttekkel mondatja el. Fellép a hitélet durván mágikus vonásai ellen, kétellyel szemléli a mítoszokat,²² sőt a hazugság jelzőjétől sem idegenkedik:

*Zeusz atya, lám, a hazugságnak lettél te barátja.*²³

Minden, legyen tárgy vagy személy, emberi tudás vagy érzelem, isten vagy király eladóvá válik és megvásárolható lesz:

*...hisz hajlanak isteneink is,
bár több tiszteletük van, több erejük meg erényük.
S őket is áldozatokkal, szép fogadalmas imákkal,
és boritallal s illattal meg tudja az ember
engesztelni esengve, ha vétett és ha hibázott.*²⁴

¹⁴ Hegel: Esztétikai előadások. 3. köt. 256. old. Máshol: „A görögöknél valóságos bibliájuk volt Homérosz; belőle merítették az erkölcs alapelveit.” (Hegel: Előadások a művészet filozófiájáról. 350. old.)

¹⁵ Bethlen Miklós: Élete leírása magától. In: Kemény János és Bethlen Miklós művei. Szépirodalmi Könyvkiadó. 1980. 421. old.

¹⁶ Péterfy Jenő: Homérosz. In: Uő. Válogatott művei. 179. old.

¹⁷ Finley: Odüsszeusz világa. Európa könyvkiadó. 1985. 203-204. old.

¹⁸ Russell: A nyugati filozófia története. 28-29. old. (Az én kiemelésem – EKO)

¹⁹ Vö. Trencsényi-Waldapfel Imre: Mindennek mértéke az ember. In: Világosság. 1962. 1. sz. 6. és kk. old.

²⁰ Vö. Horkheimer, Adorno: A felvilágosodás dialektikája. 63. és kk. old.

²¹ Od. I,32-34.

²² Vö. Farrington: Tudomány az ókorban. Szikra. 1949. 28-29. old.; Falus: „A látszat uralkodik az igazságon is.” In: Uő. Görög harmónia. 78. old.; Pais István: A görög filozófia. 26-31. és 34-39. old.

²³ Íl. XII,164-165.

²⁴ Íl. IX,497-501.

Az ember meg tudja vásárolni őket, s időnként le is tudja őket győzni. Az „**Odüsszeia**”-ban Poszeidón és Íphimedeia gyermekei, Ótosz és Ephialtész, megfenyegették az isteneket, meg akarták hódítani az Olümposzt, elűzni Zeuszt.²⁶

SZÁNKON TARKA HAZUGSÁG

Hésziodosz munkásságának kiemelkedő jelentőségét jól tanúsítja Sebestyén Károly értékelése: „*Elüljár a vallásos képzetek megalkotásában, az istenek típusainak kifejlesztésében, elüljár a költészetben Homeros főséges műveivel; e kezdetek után immár a tanköltemény következik, Hesiodos **Munkák és napok** című művével. E költemény és még inkább a **Theogonia** vizsgálja, bírálja a nép naív hitét és rendszert igyekszik hozni a homályos kérdésbe: miképpen támadt a világ és minemű lények az istenek. Itt már találkozunk a filozófiai spekuláció kezdeteivel*”²⁷ *kezd, voltaképpen ebben a tekintetben ‘tudományosabb’ is Thalésznel, és... Anaximandrosszal érintkezik.*”²⁸ Mivel Hésziodosz teogóniájának kidolgozásánál összegyűjtötte és a kozmogóniától az emberig bezárólag átfogó világnézetté ötvözte, logikus rendbe szervezte, strukturálta a feldolgozott mítoszokat, ezért „*a tudósok időről időre megpróbálják Hésziodoszt az első preszókratikus filozófusként tárgyalni.*”²⁹

Hésziodosz a „**Theogonia**”-ban, legvallásosabb művében határolódik el legvilágosabban a mitológiától:

*Szánkon tarka hazugság, mind a valóra hasonlít,
tudjuk zengeni mégis a színigazat, ha akarjuk!*³⁰

A „**Múzsák**” szavala elsősorban a költő önbíráta. Hogy ne legyen kétségünk az iránt, hogy a költő a „**színigazat**” vagy a „**tarka hazugság**”-ot énekl-e, így fakad ki:

*Ámde nekem mi közöm mindehhez, szikla-e, tölgy-e?*³¹

A szikla és a tölgy egyaránt vallásos szimbólumok, értelmük: érdektelen, mellékes, naivság,³² másképpen: amit én írok az istenekről, az „**tarka hazugság**” – figyelmeztet Hésziodosz. Ezzel idézőjelbe teszi a mű vallásos tartalmát!

Hogy a Prométheusz-mítoszt két változatban mondja el, azzal a mítoszok **emberi** választhatóságát hirdeti, a mítoszokban való **hitet** teszi kétségessé, hitben való ingatagságát fejezi ki. Fokozza a kétséget a „**Munkák és napok**”-ban, ahol a Prométheusz mindkét mítoszváltozatával szemben kijelenti:

*Vagy ha kívánod, más magyarázatot adhatok erre,
jól tudom én azt is...*³³

25 Vö. Od. XI.305-320. Platón az androgünökről írja: „*Erejük és bátorságuk szörnyű volt, s gondolkozásuk nagytoró; az istennel is megpróbálkoztak, s amit Homérosz Ephialtészről és Ótoszról mond, az rájuk vonatkozik, hogy az égbe próbáltak fölmenni s ott rátámadni az istenekre.*” (Platón: A lakoma. 190bc.)

26 Pais István egy jelentős Homérosz-Aiszkhülosz párhuzamra mutat: „*Megjelenik nála az aiszkhüloszi Prométheusz álláspontjának – ‘nyíltan kimondom, minden istent gyűlölök’ – előzménye is, hiszen az ‘Iliász’ Agamemnónja így beszél: ‘Zeusz atya, nincs nálad pusztítóbb isten az égben.’*” (Pais István: A görög filozófia. 32. old.)

27 Sebestyén károly: A görög gondolkodás kezdetei. In: Uő. **Munkák és napok**. 2-3. old.

28 Hahn István: A korai görög materializmus valláskritikája. In: Uő. **Hitvilág és történelem. Tanulmányok az ókori vallások köréből.** Kossuth Könyvkiadó 1982. 84. old. Hasonlóképpen Hegedüs Géza: „*Hésziodoszt a tanköltészet megteremtőjeként tartjuk nyilván. Mi több: az istenek világmozdító erejét ábrázoló eposz eredeti célja szerint ismeretterjesztés volt, hadd tudják a dalnokok hallgatói, kik és mik mozgatják a világot, mi volt a múltban, kiket kell tisztelni, kitől kell félni.*” (Hegedüs Géza: Aktuális Aiszkhülosz. Aiszkhülosz két világa avagy a drámatörténet kezdete. Trezor. 1995. 54. old.). Trencsényi-Waldapfel Imre tovább megy: „*Hésiodos tudja már, hogy minden csapadék alakjában az alulról magasba emelkedő pára tér vissza a földre... Az ilyen megállapítások, módszerükkel és a mitológiától elszakadó megfogalmazásukkal, az ión természettudomány forrásvidékére utalnak, s egyben arra figyelmeztetnek, hogy e természettudomány kezdeteit jóval Thalész és Anaximandrosz kora elé kell helyeznünk.*” (Trencsényi-Waldapfel Imre: A héiodosi prooimionok keleti rokonsága. In: Uő. **Vallástörténeti tanulmányok**. 170. old.)

29 Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 121. old. Álláspontjuk: „*közte és Platón: Anaximandrosz között olyan óriási szakadék tátong, amelynek természetét fontos átlátunk, még ha nem tudjuk is teljesen megérteni.*” (i. m. 121. old.). Jellemző, nem Thalész, hanem Anaximandrosz jut eszükbe, amikor összehasonlítási alapot kerestek Hésziodosznak.

30 Theog. 27-28. Pindarosz visszaértett a hésziodoszi gondolatra: „*Mert sok csodadolgot / tud a hír, s a halandók képzeletét / az igaz szónál messzebbre ragadja bizony / tarka hazugsággal remekelt regeszó.*” (Pindarosz: A szürakuszi Hierónnak, olümpiai győzelmére. – I. olümpiai óda. In: **Görög költők antológiája**. 222. old.). Felveti, hogy a csodák, a regék hazugsága az igazságnál jobban fogja meg az embereket (vö. Falus Róbert: Hésiodos ars poeticája. In: Uő. **Görög harmónia**. 51. old.). Altalános intelem Senecánál: „*Csúnya dolog másként beszélni és másként érezni; mennyivel csúnyább másként írni és másként beszélni!*” (Seneca: Erkölcsei levelek. Európa Könyvkiadó. 1975. 24.)

31 Theog 29-35

32 Kb. mint a görög „*se posztó, sem guba*” mondása (Arisztophánész: **A békák**. 1396. In: Arany János drámafordításai. I. köt. Akadémiai Kiadó. 1961.)

33 Erga. 106-107.

A korábbi és az más magyarázat párhuzamos tárgyalása mutatja, hogy Hésziodosz tudatosan állítja szembe azokat. A „*más magyarázat*” a társadalmi fejlődés korszakolása az aranykortól a vas-korig. Aminek előbb **mitologikus**, most **racionális** leírását adja. Az elsónél Prométheusz és Zeusz harca határozza meg az emberek sorsát, a másodiknál maguk a korszak emberei lehetetlenítik el magukat, s adják át helyüket egy újabb emberi rendnek. Hiszen – így érez és érvel Hésziodosz: „*Legkiválóbb ember az, aki maga mindent felér ésszel; derék ember még az is, aki a jó szóra hallgat; ám aki sem maga nem tud élni az eszével, sem más szavait nem szívleli meg, az már aztán haszontalan ember.*”³⁴ És „*Ha valaki rossz magot vet, rosszat fog aratni.*”³⁵ Az ember nem az istenek játékszere, hanem saját és más emberek tapasztalatainak nevelődő és tanuló, önmaga sorsának tudatos alakítója.

Az eposzok többet adtak, mint mitológiát! Hésziodoszt az egész ókor, mint „*minden tudomány szeretőjét,*”³⁶ azaz bölcsesség-szeretőként, filozófus költőként tartotta számon. Ezért mondhatta róla Vico, hogy ő „*volt valamennyi görög filozófia forrása,*”³⁷ Herder, hogy „*Homérosz, minden görög költő és bölcs atyja.*”³⁸ Kerényi Károly a Homéroszhoz kapcsolható „*szellemi mozgalomnak, mint épen a filozófia előjátékának fontosságát*” emeli ki.³⁹

A DALNOK IRIGYE A DALNOK

Mondják, Hésziodosz „*Nem saját költészetén belül tesz különbséget*”⁴⁰ a „*hazugság*” és az „*igaz*” között, szembeállításuk elsősorban Homérosz-kritikát jelent. Erre maga Hésziodosz is utal akkor, amikor a kétféle Eriszről beszél: az egyik gonosz, mert **vérontásra** készlet, a másik felemelő, mert **versengésre** ösztönöz.⁴¹ A versengés az egyik dalnokot és a másikkal szembeállítja.

Az egyik dalnok maga Hésziodosz lehet, a másik pedig feltehetően Homérosz, akiről a kései századok is így emlékeztek meg: Hésziodosz – állítja a római Velleius – „*A legizlésebb tehetségű férfiú volt, és dalainak lágy édessége miatt emlékezetes. A békét és nyugalmat szerette leginkább. Ahogyan időben, úgy művei tekintélyében is második ama férfiú után.*”⁴² Ez a „*második férfiú*” azonban Homérosszal folytatott költői versenyben megszerezte az első helyet!

A két dalnok fiktív versengésének dokumentuma a „**Homéroszról és Hésziodoszról, származásukról és versenyükről**” című, kései, i. sz. II. században rögzített, de régebbi, Homérosz előtti forrásokra is visszamenő elbeszélés.⁴³ Versenyük eredménye: „*A hellének ebből az alkalomból is csodálták Homéroszt, annyira a mindennapi fölé emelkedtek az elmondott verssorok, s azt követelték, hogy neki adják a diadalt. De a király Hésziodoszt koszorúzta meg, mondván: igazságos, ha az kapja a győzelmet, aki földművelésre és békére buzdít, nem pedig az, aki háborúkat és mézszárlásokat vonultat föl. Így győzött – mondják – Hésziodosz.*”⁴⁴ A véres háborút hirdető arisztokrata párti Homéroszt legyőzi a békés, földművelésre ösztönző paraszt Hésziodosz.

34 Arisztotelész: Nikomakhoszi etika. 1095b. Európa Könyvkiadó. 1987. (Továbbiakban: Nic. Et.)

35 Idézi Simon Endre: Jegyzetek. In: Nik Et. 345. old.

36 Hermészianax: Szerelemnek katalógusa. In: Görög költők antológiája. Európa Könyvkiadó. 1959. 374. old.

37 Vico: Az új tudomány. 505. old.

38 Herder: Esmék az emberiség történetének filozófiájáról. In: Uő. Esmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások. 283. old.

39 Kerényi Károly: Herakleitos és a görög filozófia eredete. In: Uő. Az örök Antigoné. 38. old. Túlzó vélemények: „Hahn István állítja: „*Hésziodosz, amikor 'Theigonia'-ját a rendezetlen őszanyag, a Khaosz bemutatásával kezdi, voltaképpen ebben a tekintetben 'tudományosabb' is Thalésznel, és... Anaximandrosszal érintkezik.*” (Hahn István: A korai görög materializmus valláskritikája. In: Uő. Hitvilág és történelem. Tanulmányok az ókori vallásosság köréből. Kossuth Könyvkiadó 1982. 84. old.). Hésziodosz nem érintkezhet Anaximandrosz eszméivel, legfeljebb Anaximandrosz kapcsolódhat Hésziodosz egyes megfontolásaihoz. Kerényi Károly is úgy véli, hogy „*Homérosz áthághatatlan határvonalal választja el a halhatatlanok világát a halandók szférájától*” (Kerényi Károly: Az isteni orvos. 55. old.), hogy Homérosz teológiája „*az Olympost és az Olympos nélküli világot, az örök világot és a halálos-elsötétedőt szigorúan elválasztotta egymástól.*” (i. m. 56. old.). A mértéktartó értékelés ezekben nem válaszfalat, csak egy ilyen irányú tendenciát lát. Mégis igaz, hogy magában a homéroszi-hésziodoszi világképben elindulnak ezek az elválasztási folyamatok élet és halál, Olimposz és Olimposz nélküli világ, költészet és filozófia, költészet és tudomány között.

40 Ritoók Zsigmond: A görög énekmondók 69. old.

41 Vö. Erga 11-41. Nietzsche szerint Hésziodosz „*az egyik Eriszt, azt, aki az embereket egymás elleni öldöklő harcra vezérli, gonosznak nevezi, egy másik Eriszt viszont, ki féltékenység, gyűlölet és irigység formájában tette, de nem pusztító viadal tetteire, hanem versengésre ösztönzi az embereket, azt magasztalja.*” (Nietzsche: A homéroszi versengés. In: Uő. Ifjúkori görög tárgyú írások. 35. old.)

42 Velleius: A római történelemről. 7. In: Ércnél maradóbb... 27-28. old.

43 Vö. Falus Róbert: Homérosz. In: Homérosz: Íliász. Odüsszeia. Homéroszi költemények. 976. old.

44 Homérosz: Homéroszról és Hésziodoszról, származásukról és versenyükről. In: Homérosz: Íliász. Odüsszeia. Homéroszi költemények. 911. old.

A béke hirdetőjének élete tragikus véget ért, háborúban a nemeiaiak megölték.⁴⁵

Xenophanész a hellén szellemi életben már a kezdetektől meglévő mitológiai kritikai vonalat folytatta, de ő már nem a háborúpárti arisztokrácia, s nem a békepárti parasztság, hanem a kereskedelemben érdekelt városi nemesség nevében lépett fel, és lépett túl a mitológia határait.

HOGY MAGA LÉPJEN HOMÉROSZ HELYÉBE?

Nietzsche magyarázatot próbál adni arra, hogy Xenophanész miért vált, ahogyan ezt phleiuszi Timón megfogalmazta, „a homéri család bírójá”-vá.⁴⁶ Idézzük véleményét: „Nem érzékelhetjük teljes súlyában ezt a költészet nemzeti hőrozsza elleni támadást, ha nem tudjuk, hogy mint később Platónnál is, abból a hallatlan vágyból eredt, hogy ő maga lépjen a megdöntött költő helyébe, s örökölje dicsőségét.”⁴⁷ A problémának ez a dalnokok irigységére visszavezető szűkös megítélése, individuális szférába való utalása a kérdés teljes félreértése, félreértelmezése és félremagyarázása.

Még akkor is kiemelhetjük és ki is kell emelnünk a problémát a szűk személyes szférából, ha tudott, hogy minden görög költő és gondolkodóm Xenophanész is, Platón is Homéroszhoz mérte önmagát és mérték őt magát. Igen, arról van szó, mint Nietzsche állítja, „hogy ő maga lépjen a megdöntött költő helyébe”, de csak abban az értelemben, hogy Homéroszsal szemben és ellenében, a költő a korszerűtlenné váló eposzsal szemben a korszerűbb elégiákban, tankölteményekben énekelje el mondanivalóját; hogy a költő helyébe a bölcs lépjen, aki a mitológiával szemben és ellenében a filozófiát műveli és terjeszti. Xenophanészről mindent el lehet mondani, de azt semmiképpen sem, hogy Homérosz vagy Hésziodosz irigye lett volna, még kevésbé, hogy őket költőileg vagy eszmeileg utánozni, munkásságukat folytatni kívánja.

Árulkodó Homérosz-elutasításnak érzelmi telítettsége, lobbanékonyága, indulatossága, hevessege. Kíméletlen szenvedélyessége arra mutat, hogy bírálata személyes leszámolása volt Homéroszsal és Hésziodosszal, leszámolás a rhapszódosz-sorsban megutált eposzok bemagolásával és unalmas, idejétmúlt eposz-recitálással. Nagyon valószínű, hogy Homérosz bírálata egyben válasz a püthagoreusok Homérosz-kultuszára. Platón joggal látott a „püthagoraszi életmód”-ban „bizonyos homéroszi életformát”.⁴⁸ A lényegében istentagadó Püthagorasz ugyan „megválogatva”, de „a lélek helyrehozása céljából” tanulmányoztatta tanítványival Homérosz és Hésziodosz munkáit, hogy erkölcsöt, méltóságideált, életesményt merítsenek belőlük.

A VALLÁSPURIFIKÁTOROKTÓL AZ ATEISTÁKIG

Falus Róbert úgy véli, hogy „A homéroszi-hésziodosi mitológia kritikája mind általánosabbá válik az V. században, ez azonban nem jelenti azt, hogy a bírálók pozitív véleménye megegyezik – a Pindaros típusú valláspurifikátoroktól a lázongva szkeptikus Euripidésig és az egyértelműen ateista nézeteket valló filozófusokig terjed a skála.”⁴⁹ Nem! Xenophanész nem egy az i. e. V. századi Homérosz-bírálók között, hanem azoknak **hatodik. századi** alakja, minden későbbi, radikális mitológia-kritika **kezdeményezője** és **alapelveinek kidolgozója**! Azt sem tudjuk meg, ami talán még fontosabb: mi történt a VI. és az V. században, ami a vallásos erkölcsösöszöktől az ateizmus felé hajló filozófusokig szinte mindenkit a mitológiai kritika művelőjévé avat, közöttük a kezdeményező Xenophanészt, továbbá az őt követő Hérakleitoszt, Prótagoraszt és Platont, hogy csak a legismertebbeket említsük.

Hamarosan kiderül, hogy itt nem egyszerűen jogos, nem csupán személyes és lokális dimenziójú motívumok működtek. Amikor Xenophanész szembefordult Homéroszsal, éppen akkoriban, Athénben Peiszisztratosz megbízásából Onomakritosz és társai, Anakreón, Künaitosz és Szimónidész összegyűjtötték, megrostálták a homéroszi szövegváltozatokat és egységes egészé szerkesztve lejegyezték azokat. Xenophanésznek Homéroszsal való leszámolásában ugyanaz a fölismerés rejtezik, mint Peiszisztratoszban és ideológusaiban: a hagyományos Homérosz-recitálás fölött eljárt az idő. Homérosz eposzai lejegyzésével a népi és kollektív alakítást felváltotta a művek rögzítése és Homéroszhoz kötése, s ezzel a kifejlődő irodalomba emelésük. A rögzített szöveg ezzel adott volt, nem lehetett ilyen vagy olyan, főleg arisztokratikus érdekből kiegészíteni, kihagyni, átformálni részeket, legfeljebb a részek értelmezésében lehetett eltérni. Az új uralkodó réteg, a városi nemesség Homéroszt nem az arisztokrácia, hanem a **türannia** megideologizálása érdekében idézte meg. Nagyjából ezzel egyidejűleg a Korinthosz mellett elterülő Sziküonban a hasonlóképpen a városi nemességet képviselő **demokrata** Kleiszthenész került hatalomra, aki az arisztokráciát dicsőítő voltok miatt tiltotta be Homérosz költeményeinek recitálását. Hérodotosz így tudja: „Ez a Kleiszthenész, háborúba keveredve

45 Vö. Thuk. III,96.

46 Xenophanész A 35. Diogenész Laertiosz így adja vissza e szavakat: „Xenophanész... Homéroszt bírálva ostorozza” (Diog. Laert. IX,2.), majd máshol mondják: „Xenophanész, szapulója Homér-locsogságnak”. (Idézi Sextus Empiricus: A pürrhonizmus alapvonalai. I. 33,224.)

47 Nietzsche: A homéroszi versengés. In: Üö. Ifjúkori görög tárgyú írások. 36. old.

48 Vö. Platón: Állam. 600ab.

49 Falus Róbert: Jegyzetek. Az istenfogalom „bizonyítása” Xenophanésznél. 4. jegyzet. In: Üö. Görög harmónia. 394. old.

az argosziakkal, betiltotta a rhapszódosversenyeket, méghozzá a homéroszi költemények miatt, amelyek elsősorban Argoszt és az argosziakat énekli meg.⁵⁰ Az argosziakban a régi nemességet, a rhapszódosversenyekben az argosziaknak, a régi nemességnek a dicséretét látták.

A türannosz és a demokrata egyaránt Homéroszhoz és Hésziodoszhoz való viszonyában méri meg és definiálja magamagát. Az eposzok elsősorban nem esztétikai, hanem ideológiai tartalma értelmezéseinek eltéréseiben mutatkoznak meg a politikai állásfoglalások különbségei. Az eposzsal szemben a himnusz, az elégia, a fabula, a próza stb. esztétikailag is szembefordított Homérosszal és Hésziodosszal. Az új történelmi szereplők politikai érdekük szerint, ideológiai eszközként vagy fegyverként kezdik kelteni vagy kárhoznatni, támogatni vagy támadni a Homérosz- és Hésziodosz-kultuszt.

POLISZ ÉS MÍTOSZ

Hellaszt **természeti** környezte és a maga korában kivételes **modernizációs** folyamata emelte ki a „keleti” környezetből. Már a minózi és a mükénéi kortól kezdve a keleti öntözéses mezőgazdasággal szemben, s nem csupán a tagolt szárazföld és a csipkézett tengerpart miatt, a termelésben a mediterrán természeti viszonyokhoz alkalmazkodtak, kifejlesztették e feltételekhez leginkább megfelelő **szárazgazdálkodást**, a **palotagazdaságok** keretei között **összekapcsolták** az állattenyésztést és a földművelést.⁵¹ Feltehetően pelaszg talajon eleve egymástól független, önálló palotagazdaságok jöttek létre.⁵² Ezzel a hellének megmenekültek az egyeduralgó nagykirályoktól, nem ismerték meg a központosított birodalmak nyomasztó terhét.

A további fejlődésben elhatároló jelentőségű volt a dórok XII. századi betörése, amely folytán „nem csupán egy dinasztia omlik össze a Püloszt és azután Mükénéét elpusztító tűzben, hanem a királyi hatalomnak egy típusa szűnik meg örökre, a palota köré összpontosuló egész társadalmi élet semmisül meg véglegesen; egy személyiség, az Istenkirály tűnik el a görög látóhatárról.”⁵³ Leáldozott az archaikus törzsi demokrácia, az arisztokratikus törzsi társadalom.⁵⁴ A görögség a palotagazdaságok történelmileg örökölt tagoltságára építve **városállamokba** (poliszokba) tömörült. A polisz görög fejlődés kiindulópontja, centrumában mindvégig ténylegesen vagy virtuálisan a **polisz-rendszer** állt. Ez a **polisz** győzelme az **etnosz** fölött.

Megnyílt a görög fejlődés előtt az **antik** érintkezési viszonyok kibontakozása. Kettős földtulajdon alakult ki: a törzsi földtulajdon átnőtt **köztulajdonná**, polisz **közföldje** mint **szakrális** föld létezett, amiből a magas méltóságoknak hasítanak ki részt (temenoszt) haszonélvezetre, valamint létrejött a **szekularizált, magántulajdonban** lévő szántóföldi parcella, illetve a ráépülő bérleti rendszer és pénzvagyron. A polisz világában ezzel elvált egymástól a világi világ és a vallási világ. A poliszban kézzel fogható volt az ideológiai kettősség a kettős földtulajdon alapzatában.

A további fejlődés kiindulópontja a falu és a város, a mezőgazdaság és az ipar elválása. A társadalom a város vezényletével, a városi népesség gazdasági és politikai fölényével váltott új arculatot. A hetedik és hatodik század fordulóján a poliszokban új szereplő jelent meg: a kézműiparban, a kereskedelemben, a piacban és a pénzgazdálkodásban érdekelt városi népesség. A szociális átalakulásban a városi arisztokrácia **városi nemességgé** szerveződött, a földbirtokok egy része pedig a városi kereskedők kezébe került, a **kézművesek** és a **kereskedők** a poliszok meghatározó, legdinamikusabb fejlődő gazdasági, politikai és szellemi erőivé váltak. Megszilárdult a fizikai és a szellemi munka megoszlása, a **rabszolga**-munka mellett megjelent a **szabad** munkaerő és a **bérmunka**. Az állattenyésztés, a földművelés, a kézműipar, a kereskedelem adja meg a hellén társadalom tagoltságát, változatosságát, arányosságát és mozgékonyágát.

A pénzgazdálkodás megjelenése egyre szűkebb területekre számúzte a közvetlen, személyes kontaktusokat, elválasztotta egymástól, de új módon összekötötte egymással a termelőt, az eladót, a vásárlót és a fogyasztót, a termelést és a szükségleteket. Lehetetlenné lesz a keleten jellemző kasztosodást. A legtirannikusabb görög városállam **polgára** is szabadabb, öntudatosabb egyéniségként áll előttünk, mint bármelyik nagybirodalom

50 Hérod V,67.

51 Vö. Németh György: Görög történelem. Szöveggyűjtemény. Osiris Kiadó. 2. kiadás. 2003. 25-32. old. és Enyedi György: A világ mezőgazdaságának földrajzi típusai. In: Uő. Földrajz és társadalom. Tanulmányok. Magvető Kiadó. 1983. 95. old. Keleten a földművelő és a nomád állattenyésztő társadalmak önálló, de egymást kiegészítő alakulatok.

52 A Kadmosz-előtti írásbeli feljegyzések Knossosban, Mükénében, Püloszban és máshol mind palotagazdasági s magánbirtoki elszámolások (vö. Németh György: Görög történelem. Szöveggyűjtemény. 25-39. old.)

53 Idézi Maurice Godelier: Az „ázsiai termelési mód” fogalma. In: Az ázsiai termelési mód a történelemben. Tanulmányok, vitacikkek. Gondolat. 1982. 131-132. old.

54 Falus elemzésében: „Az ’olümposzi vallás’, amelynek legteljesebb és leggyönyörűbb megfogalmazását Homérosz és Hésziodosz epikája örökítette meg – jellegetesen arisztokratikus istenfelfogás jegyében alakult ki, de éppen az arisztokrácia időszakos uralma és tekintélye nyomán többé-kevésbé az egész görögség szellemi köztulajdona lett. Tüloznak tehát azok az i. e. VI. és V. században élt racionális szemléletű filozófusok, akik – mint például Xenophánész vagy Hérakleitosz – magukat a költőket marasztalják el a görög istenvilág ’erkölcsstelségei’ miatt, de a történetíró Hérodotosz is, aki elsősorban az ő művüknek tekinti a vallás kialakulását.” (Falus Róbert: Az antik világ irodalmi. 26. old.) A népi világszemléletnek is, a nemzeti társadalmi elitnek is, az arisztokráciának is, de a költőknek is – akik formába öntötték és rendszerezték koruk képére és hasonlatosságára a hellén istenvilágot – megvan a maguk része, hogy a görög mitológia olyan lett, amilyen. Xenophánész, Hérakleitosz és Hérodotosz nem méltatlanul és mértéktelenül nagyítja föl Homérosz és Hésziodosz szerepét.

bármely nagyhatalmú *alattvalója*⁵⁵ E társadalmi struktúraváltást betetőzi, hogy a történelem színpadának új szereplői fellépnek a törzsi arisztokráciával szembe, létrehozzák hatalmi gépezetüket, az államot.

A mitológiától való eltávolodás, mitológiával történő szembefordulás a kézműiparra és kereskedelemre orientált városállamban ment végbe. A szakrális tevékenység és a világi funkció szétválása és a polisz-rendszer megmentette a helléneket a keleti fejlődést jellemező, mindenható és egységes papi kasztnak, hierarchikus egyházi szervezetnek kialakulásától és kizárólagos eszmei uralmától.⁵⁶ A görög mitológia teljesen sohasem egységesült és nem intézményesült, nem dogmatizálódott.⁵⁷ A hellén vallás polisz-vallás volt, minden poliszban és minden időben változó, nyitott, nem rögzített és megmerevített hit volt. Herder sokra értékelte a görögösek szociális és politikai sokszínűségét: „*A számos görög iskola e tekintetben ugyanaz volt, mint az államügyekben a sok köztársaság: az együttesen küzdő, egymással versengő erők összessége; és Görögország megosztottsága nélkül maga a görög tudomány is szegényebb volna.*”⁵⁸

Magában a görög életben, a vallási és a világi különbségén alapul az objektív látásmód és a szubjektív érzelmesség szembekerülése; az evilági és a mitologikus szemlélet vitája, ami a világ objektív szemléletű megközelítésének, elemzésének, megértésének és kifejtésének világnézeti előfeltétele, egyáltalán a mitológiától önállósult szellemi objektívizációknak, a tudományos és a filozófiai látásmód kialakulásának elengedhetetlen talapzata. Magában a görög életben termelődött ki az a szociális és ideológiai háttér, ami nélkülözhetetlen a világi gondolkodás kialakulásához, a vallástól független világnézet-építéshez. Ez tette lehetővé, hogy a görögök igyekeztek minden dolgot és viszonyt a maga természetes közegében megragadni, minden természeti és emberi jelenséget és érintkezést az ideologikus köntöstől többé-kevésbé lemeztelenítve ábrázolni: nevén nevezték a gyereket! Kialakul a művészet realizmusa és a tudományos látásmód. Ez teszi lehetővé, „*hogy a vallás a közösség egyik esetleges megnyilvánulási formájának bizonyul, mintegy leválik a közösség abszolút létéről, s emberek önmagukat és a közösséget egyaránt el tudják képzelni vallás nélkül.*”⁵⁹

Az i. e. 750-760 körül kibontakozott válság nyomán, a történelem által „*nagy gyarmatosítás*”-ként ismert hatalmas migrációban a polisz-rendszer elterjedt, városállamok létesültek egy földrajzilag hatalmas területen. Északon, a Don torkolata (Tanaisz), Keleten a Kaukázus (Phaszisz), Délen a Nílus deltája (Naukritosz), Nyugaton pedig az Atlanti óceán (Emporion) határolta a görög világot. A Földközi-tenger és melléktengerei, a szigetvilág görög ellenőrzés alá került. Kialakultak a gyarmatok, részben önálló poliszok (**apoikia**), részben katonai helyőrségek, garnizonfaluk (**klérukhia**) és kereskedelmi telepek (**emporion**), amely utóbbiak lakói a métropolisz politészei, azaz állampolgárai maradnak. A Földközi-tenger görög poliszokkal körülölelt hellén tengerre vált.

ELEA ÉS NEMTŐJE

Szűkebb környezete is lehetőséget kínált a kritikus fellépésre. Megalé Hellaszban működött himériai Sztészikhorsz, aki kardalaiban, eposzaiban, fabuláiban a hellén mitológiának a homéroszitól és hésziodosztól eltérő, jobbára ősi forrásokból táplálkozó összefoglalását adta, s ezzel szinte kézzelfoghatóan megmutatta a hellén vallás relativisztikus vonását, és kiindulópontul szolgálhatott Homérosz és Hésziodosz megrajzolta

55 Ezt fejezi ki a „*keleti despotizmus*” fogalma, amit Jean Chesneau, hogy össze ne lehessen téveszteni az antik rabszolgasággal, „*általános alávetettségre*” pontosít (vö. Chesneau: Az ázsiai termelési mód: a kutatás perspektívái. In: Az ázsiai termelési mód a történelemben. 30. old.)

56 Max Weber magyarázata: „*nemcsak állami, hanem papi bürokratikus apparátus sem létezett, amely klerikális nevelési rendszert dolgozhatott volna ki. Csak részben tekinthető a vallási hatalmak mindennemű teológiai racionalizálásának útját álló sorsszerű véletlennek, hogy az istennel fölöttébb tiszteletlenül bánó világias nemesi társadalom irodalmi terméke, a homéroszi epika mindvégig rendíthetetlenül az irodalmi-nevelési eszközök legfontosabbja maradt – ezzel magyarázható az a mélységes gyűlölet, amellyel ezt az epikát Platon szemlélte. A döntő mindenképpen az volt, hogy egyszerűen hiányzott a különleges papi nevelési rendszer.*” (Weber: A karizmatikus uralom és átalakulása. In: Uő. Allam. Politika. Tudomány. Tanulmányok. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó. 1970. 199. old.)

57 „*A törzsi és a polisz-vallás további közös formai jellemzői a) a mítoszteremtés szabadsága, ami azzal a következménnyel járt, hogy a mítoszok szakadatlanul változtak, mozgókon, tarka világot alkottak, könnyűszerrel olvasztottak magukba új – helyi – elemeket és sorvasztottak le elavult elemeket; b) a kultuszteremtés szabadsága, ami a kultuszok állandó gyarapodásával, valóságos burjánzásával járt együtt, és például a görög közösség számára lehetővé tette, hogy vallásos világát folyamatosan, szinte zökkenőmentesen hozzáidomítsa saját belső strukturális fejlődéséhez... c) az elméletek (tannak, dogmának, a vallásos élmény fogalmi értelmezésének és rögzítésének) teljes hiánya: az istenség itt nem fogalom, hanem emocionális tény; d) a papi kasztnak mint külön közvetítő rétegnek, mint a vallásos élet forrásának és letéteményesének hiánya.*” (Józsa Péter: A vallás funkcionális értelmezésének kérdéséhez. In: Uő. Adalékok az ideológia és a jelentés elméletéhez. Tanulmányok. Népművelési Propaganda Iroda. 1979. 142. old.)

58 Herder: Esmék az emberiség történetének filozófiájáról. In: Uő. Esmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások. 317. old.

59 Józsa Péter: A vallás funkcionális értelmezésének kérdéséhez. In: Uő. Adalékok az ideológia és a jelentés elméletéhez. 141. old. Murányi Mihály szerint „*az ideológiai szféra is kétféle sakrálissá és nem-sakrálissá s a nem-sakrális válik fokozatosan domináns tényezővé s a sakrális elem legfeljebb a profán másodlagos igazolóává és szentesítőjévé válik. (Ez történik az antik görög poliszokban, ahol a valóságos ideológiai szférát a polisz-közösség érdekeinek természetitörvényszerű filozófiai igényű megfogalmazása alkotta, az 'állam istenei' viszont csak mintegy eredetükben igazolták és funkcionálásukban szentesítették e merőben profán ideológiát.)*” (Murányi Mihály: Vallás és illúziók. A valláspszichológia néhány főbb kérdése. Kossuth Könyvkiadó 1974. 90-91. old.) Majd kifejti: „*A sakrális szabályozás itt tipikusan ideológikus szabályozássá alakul, amelynek lényege az, hogy a polisz-érdeket mint legfőbb értéket tünteti fel, amelyben ugyanakkor az egyéni érdek maradéktalanul kifejeződhet... Tehát a fő funkcióvá a folyamatok kódolása s nem irányítása válik.*” (i. m. 97-98. old. Az én kiemelésem – EKO)

istenvilággal való szembeforduláshoz. Közvetlenebb Eleai indítékra is gondolhatunk. Idézzük Platóntól Homéroszhoz intézett költői kérdését: „*melyik állam került már valaha teáltalad jobb helyzetbe, mint ahogy például Lükurgosz által Lakedaimón, vagy sok más államférfi által sok kisebb és nagyobb állam? De temellett melyik állam tanúskodik, hogy jó törvényhozó voltál, vagy hogy használtál neki? Mert például Kharóndasz mellett tanúskodik Itália és Szicília, Szolón mellett pedig mi...*”⁶⁰ Platón tehát többek között azért korholja Homérosz, mert egyetlen egy állam – egyetlen egy polisz – sem került általa jobb helyzetbe! Ugyanaz a kérdés, ugyanaz a logika, mint amilyent Xenophanésznél láttunk a „**Testi és szellemi erő**”-ben! Ott az atléta, az ökölvívó, a löversenyező, itt Homérosz – evilági a mérce, a **polisz haszna**.

Feltehetjük, hogy többek között Elea város lakosai fordították Xenophanész figyelmét az istenek létezése és természete feltételeire. Bizonyára költeményeinek mitológia-ellenes, a helyi istenek mítoszait kikezdő bírálata a városában közismert lehetett, s ezért történhetett meg, hogy „*Elea lakosai megkérdezték Xenophanésztől, hogy mutassanak-e be áldozatot és gyászdalt Leukothea tiszteletére, vagy sem, ezt ajánlotta: 'Ha istennőnek tartják őt, akkor ne énekeljenek neki gyászdalt, ha viszont halandónak hiszik, ne áldozzanak neki.'*”⁶¹ Az istenek és az istennők halhatatlanok, ezért az istennő Leukotheát, nem illeti a gyászdal, de ha Leukothea halandó, akkor nem istennő, s nem illeti őt az áldozat.⁶²

Ahhoz, hogy fölmérhessük Leukothea istennőről idézett kérdés és a reá adott válasz korabeli jelentését és jelentőségét, egyfelől tudnunk kell azt, hogy Leukothea Elea nemtője, a város „*védshentje*” volt; másfelől nem feledhetjük el, hogy a hellén vallás a szó szoros értelmében polisz vallás volt. Ha mindezt számba vesszük, akkor annyi elsőre nyilvánvalóvá válik, hogy az, aki Leukotheáról így nyilatkozik, az valamiképpen a poliszhoz való viszonyáról is vall: „*Ha istennőnek tartják őt, akkor ne énekeljenek neki gyászdalt, ha viszont halandónak hiszik, ne áldozzanak neki.*” Másképpen: ha istennőnek tartják, képzelik, vélik, hiszik, s ha nem tartják annak, se ekkor, se akkor ne énekeljenek, és ne áldozzanak neki, azaz semmikor se tisztelegjenek a város istenének, vagyis magának a városnak. Ezzel Xenophanész lehántolja a városról a vallást, elválasztja a poliszt a mítosztól és a rítustól. A kérdésfeltevés maga már a hit megrendüléséről vall, a felelet többről: a város eredetileg szakrális terület volt, Xenophanész szekuralizálta.

S ekkor, Elea lakosainak Leukothea istennőre vonatkozó kérdése nyomán világosság gyúlhatott Xenophanész elméjében: a gigászok és a kentaurók bírálata után tovább kell lépni a megkezdett úton, mégpedig most már nem költőileg és érzelmileg, hanem gondolatilag és logikailag.

Mindebben vitathatatlanul van egyéni motívum! De nemcsak az, és elsősorban nem az!

TERMÉSZETES - TERMÉSZETELLENES

A polisz és a mítosz viszonyáról Platón már világos képet fest: „*az istenek is mesterséges alkotások, akik nem természetből, hanem csak bizonyos hagyomány alapján vannak, s ezért mások és mások, aszerint, ahogyan éppen az ottani emberek egymással megállapodtak és a hagyományt megalapozták.*”⁶³ **Az isten nem a természetből való, mert akkor mindenkinek ugyanaz lenne** érvet azért emeljük ki, mert pár sorral feljebb ugyanezzel különbözteti meg a Platón természet törvényektől a polisz törvényeit: „*a törvényhozás is a maga egészében nem a természetből van, hanem csak mesterséges alkotás. Éppen ezért rendelkezései és megállapításai nem felelnek meg a valóságnak és így nem igazak.*”⁶⁴

Ennek az eredménye az, hogy „*a szép meg a rút, a jogos meg a jogtalan, a szent meg a szentségtelen dolgok és mindaz, amit csak minden egyes város magának törvényekben kiszabva őriz, valóban létezik is mint igazság minden egyes város számára; és ezekben a dolgokban semmivel sem bölcsebb sem a magánember a magánembernél, sem város a városnál.*”⁶⁵

Majd Arisztotelész így vélekedik: „*a gazdálkodásnak kétféle módja van, és pedig az egyik a kereskedelem, a másik a házvezetői teendők ellátása, s minthogy csak ez utóbbi szükségszerű és dicsérendő, amaz ellenben árucserén alapszik, s mint ilyen, joggal gáncsolható (mert így már nem természetszerű, hanem a kárára van alapítva): teljesen érthető, hogy annyira gyűlölik az uzsoraságot, mert az magából a pénzből szerzi a vagyont, s a pénzt nem arra használja, amire eredetileg rendeltetett. Az a cserekereskedés céljaira keletkezett, s lám az uzsora mégis őt magát szaporítja... elmondhatjuk, hogy ez a gazdálkodási mód valamennyi közt a legtermészetellenesebb.*”⁶⁶ Arisztotelész, mint oly sokszor, itt is a lényegre tapint: ha az istenek nem a

⁶⁰ Platón: Állam. 599e.

⁶¹ Rétorika. 1400b.

⁶² Kitioni Zénón egyik töredékében azt mondja, hogy „*Olyan isten Erósz, akinek működése a polisz javára van.*” (Zénón: Erószról. In: Sztóikus etikai antológia. Gondolat Könyvkiadó. 1983. 10. old.)

⁶³ Platón: Törvények. 889e. (Az én kiemelésem – EKO)

⁶⁴ Platón: Törvények. 889de

⁶⁵ Platón: Theaitétosz. 172a.

⁶⁶ Politika. 1258ab.

természettől valók, akkor ennek alapját a gazdálkodásban kell keresni, az árucseré (kereskedelem, pénz, uzsora) legtermészetelenebb.

VÁROSFAL ÉS VÁROSLAKOSOK

Amikor arra keresünk választ, hogy mi teszi a polisz polisszá, akkor figyelmünkre érdemesek a leszboszi Alkaiosz szavai:

*Nem szépen-épült, széptetejű lakok,
nem jólrakott nagy kőfalak és utak
adják a várost, nem hajógyár;
ámde olyan lakosok, kik avval
mi megvan, élni tudnak...⁶⁷*

Szintén Alkaioszé a hasonló gondolatot megszólaltató költemény:

*Nem kő és fa, nem építész
tesz várost, hanem ott, ahol
vannak olyan vitézek,*

*kik megvédik az otthonuk,
ott van a város is és a fal is.⁶⁸*

Hogy a legkülönbözőbb helyeken időnként szükséges volt erre felhívni a figyelmet, mutatja, hogy Szophoklész az „**Oidipusz király**”-ban ezt írja éppen egy thébai pap szájába adva a frázist:

*Mivel semmi a torony, semmi a hajó
a benne-népes emberektől özvegyen.⁶⁹*

Az athéni Nikiasz pedig a szürakuszai vereség miatt lehangolódott katonákhoz intézett szavaival ismételte meg a tételt: „nem a falak és az üres hajók, hanem a férfiak alkotják az államot.”⁷⁰

Németh György úgy véli, hogy „könnyen félrevezethetnek minket e sorok, mintha bármely görög fejében valaha is megfogalmazódott volna olyan gondolat, hogy a polisz különféle épületek teszik polisszá.”⁷¹ Valami csak ott motoszkálhatott a hellén főkben – a tagadás mögött sejtetően egy közhiedelem állhatott –, ha ilyen sokan, költők, drámaírók, politikusok, filozófusok oly sokáig ismételték a tételt: a polisz nem a házak és a falak, nem az utak és a gyárak, nem az építészek teszik várossá. Az indítékok és a körülmények persze mindenkor mások voltak, de az alapképlet azonos. Elsőként a nagy gyarmatosítás, az apoikiák, a klérukhiák és az emporionok alapítása ösztönözte e fölismerést, majd a polisz feszítő konfliktusok és a véres hatalomváltások szolgáltatták az elemi felismerést: a polisz nem a város területe és kiépítettsége, hanem a politikai test – a polisz-társadalom. Végül a másik jelentős társadalmi mozgás, amely e következtetés alapja lehetett, a lüd és a perzsa támadás, ami miatt a tervekben, de a valóságban is egész poliszok költöztek egyik helyről a másikra.

Arisztotelész tudta, hogy itt probléma van: „**kérdés** az a tétel, hogy mikor és hogyan nyilváníthatunk egy államot ugyanannak, ami volt, s mikor nem ugyanannak, hanem másnak. A nehézségek legfelszínesebb tárgyalása a helyre és az emberekre irányul: mivel lehetséges, hogy a hely és az emberek megoszlanak, s az egyik rész az egyik, a másik rész a másik helyen telepszik meg. A kérdést ebben a formában a könnyebb megoldásnak tekinthetjük, mert ha többféle értelmezése van a városállamnak, akkor könnyű az ilyen vizsgálódás, de ugyanilyen arra vonatkozólag is, hogy az ugyanazon a helyen lakó embereket mikor tekintjük egyetlen városállamnak. Nyilván nem a **falaktól** függ”.⁷² A kulcs-szavak azonossága – „falak”, „hajók”, „gyárak”, „toronyok”, „utak”, tovább „lakosok” és „városvédő vitézek” – arra mutat, hogy a forrás ugyan Alkaiosznál

67 Alkaiosz: Nem szépen-épült, széptetejű lakok... In: Görög költők antológiája. 117. old.

68 Alkaiosz: Nem kő és fa, nem építész... In: Görög költők antológiája. 118. old. Ézsaiásnál olvashatjuk: „És én mondték: Meddig léssen ez Uram?! És monda: Míg a városok pusztán állanak lakos nélkül, és a házak emberek nélkül, és a föld is pusztá léssen”. (És 4,11.)

69 Szophoklész: Oedipus király. 56-57.

70 Thuk. VII,77.

71 Németh György: A poliszok világa. Bevezetés az archaikus és koraklasszikus kori görög társadalomtörténetbe. Korona. 1999. 33. old.

72 Politika. 1276a. (Az én kiemelésem – EKO). Lukianosz Szolón szájába adja a szavakat: „meg kell hallgatnod véleményünket a poliszról és a polgárokról. Azt tartjuk ugyanis, hogy nem az építmények – a falak, templomok, dokkok – teszik a polisz, hanem ezek szilárd, mozdulatlan testként csupán az állampolgárok befogadására és védelmére szolgálnak; a lényeg azonban szerintiünk a polgárok, mert mindezt ők töltik ki, ők rendezik, építik és védik, azt teszik, amit bennünk valamennyiünkben a lélek.” (Lukianosz: Anakharszisz vagy a testedzésről. 20.) A probléma Rousseau-nál: „E szó (cité) értelme napjainkban már majdnem teljesen elmosódott: a legtöbben a mai várost (ville) azonosítják a polgári társasággal (cité), a városi polgárt (bourgeois) a honpolgárral (citoyen). Nem tudják, hogy a várost a házak alkotják, de a polgári társaságot a honpolgárok.” (Rousseau: A társadalmi szerződés. Bibliotheca. é. n. 102. old.)

keresendő, de ő nem lokális és nem időleges problémát vetett fel, hanem a polisz-forma lényeges kérdését ragadta meg: a polisz sajátos társadalmi érintkezési forma, a városnak mint helynek és a városlakóknak dialektikus, nem rögzített, változó, de alapvetően az **emberi viszonyok** által meghatározott egysége.

Alkaiosz felvetette problémát Hahn István így értelmezi: „*A kozmosz nemcsak otthonos, 'áttekinthető' lakóhely: mint, példakép is az embervilág számára. A földi világ rendje vagy természeti adottságként reprodukálja, vagy kitűzött programként utánozza a kozmosz rendjét... a földi jelenség az égi mása... A városalapítási mítoszok azt érzékeltetik, hogy az alapítók a világteremtés egyes mozzanatait ültetik át képzeletben a maguk emberi világába.*”⁷³ Dolgij és Levinszon elemzése hasonlóképpen világítja meg a problémát: „*A várost káosz veszi körül. A káosz közvetlenül a város falain kívül kezdődik. Ebből fakad a városfalak szent funkciója: ezek világok falai, ezek alkotják a város horizontját. A Káoszból az ember kiszakított egy darabot, amelyen rituálisan reprodukálta a teremtés aktusát. Az így körülhatárolt tér ezzel nyomban Kozmosszá vált. Ezen lehet várost építeni.*”⁷⁴ Eredetileg tehát a város szakrális terület, és a városfalaknak szakrális funkciójuk is volt. Az a meg-megismétlődő irodalmi és filozófiai tiltakozás, hogy nem a városfalak és az épületek teszik a várost, ha nem mindig tudatosan, de nagyon következetesen a mitológikus szemlélet elleni fellépésnek, a polisz-polgár öntudatra ébredésének kifejeződése. A várost nem a szent falak teszik várossá, hanem a polisz szabad polgárai, a démosz. Ha nem húzódna meg a vita mögött, lehet, csak tudat alatt, ez a tartalom, akkor valóban „*könnyen félrevezethetnének minket e sorok*”, s egyáltalán nem érthetnők meg az Alkaiosztól Arisztotelészig elhúzódnó vitát azokkal, akik a poliszt a városfalakkal, az utakkal, az épületekkel azonosították.

Kratész a polisz mindkét felfogásával szemben azt mondja, hogy

*Az én hazám nem egy torony, nem egy fedél,
a nagyvilág akármely háza, városa
lakóhelyet kínál nekünk és nyitva áll.*⁷⁵

Amin Kratész túlmegy e gondolatában mindenkin: ismét visszatér ahhoz az eszméhez, hogy a város és a ház, a fedél és a torony képezi a hazát, de nem ez vagy az a polisz, nem ez vagy az a lakóhely, hanem a „*nagyvilág*” bármelyik háza és polisz, amely nyitott és lakást kínál az emberek számára, s ahol, egy kvázi-poliszban kvázi-polisz-polgárként élhet az ember!

MÍMELEÉS

Miként Józsa Péter megállapítja, „*a hiedelmi és szertartási rendszerek lassan, de biztosan és szubjektív tudatossággal terjednek szét az etnikai határok felé, olyannyira, hogy polisz feletti kultikus helyek jönnek létre*”.⁷⁶ Ezek egyike a hét bölcs mozgalma az **etnosz** alapon szervezett thermopülai-delphi amphiktüoniára épült. Ez az **archaikus** képviselési rendszer biztosította azt a **modern** szervezési elvet, hogy Delphoi poliszközi, polisz fölötti és poliszon túli szervezetként, legkorszerűbb intézményként létezhetett egy olyan korban, amikor a polisz az uralkodó forma. A meghaladott polisz-forma azonban megkerülhetetlen volt, ezért „*bármely legitim szervezetnek a hagyományos rituális célzatú szervezeti formák – nemzetség, védszövetség (phatria), politikai törzsszövetség (phülé) – rituális alapjain kellett nyugodnia, vagy legalábbis ezt kellett mímelnie*”.⁷⁷ Platón mondja a bölcsről: „*valójában csak a teste lakik és él otthonosan a városban, a lelke azonban kevésbé*”.⁷⁸ A bölcsnek „*mímelniük*” kellett, imitálnia kellett, hogy bölcsességük alapzata a polisz, de valóságos működésük színtere, e szakrális szervezet a hellén hitvilág poliszhoz kötöttségét, azaz lényegét és jellegét kezdte ki, objektíve távolságot teremtett a mitológiától és a kultusztól.

⁷³ Hahn István: A kozmosz rendje és diszharmonója. In: Világosság. 1983. 12. sz. 731. old.

⁷⁴ Dolgij, Levinszon: Az archaikus kultúra és a város. In: Történelem és filozófia. Új törekvések a szovjet filozófiai kutatásban. Gondolat Könyvkiadó. 1974. 24. old. A polisz és a kozmosz kapcsolatára mutat a következő is: Cicero írja: „*Parmenides a görög polgárok valamiféle napidiját egy koszorúhoz (ezt sztephanének mondja), egy olyan összefüggő, izzó, fényes ívhez hasonlítja, mely az eget övezi. Ő ezt nevezi istennek, pedig ebben senki sem gyanít sem isteni alakot, sem érzékeltést. Ezenkívül még sok szörnyűséges van Parmenidésnél, aki az istenre vezet vissza a háborút, a viszályt, a kapzsiságot és más hasonló dolgokat, olyanokat, amelyeket vagy a betegség, vagy az álom, vagy a feledés vagy az idő múlása megsemmisít.*” (Cicero: Az istenek természete. I, 11. (28)). Ami „*a koszrút*” illeti, az Tejtút lehet, ami maga az isten vagy az istenek helye (Platónnál olvashatunk a vándorló, bűnhődő lelkekről, melyek olyan helyre értek: „*ahonnan a magasban az egész égen és földön át feszülő, egyenes, oszlopszerű fényt láttak, amely szivárványhoz hasonlított, de sokkal fényesebb és tisztább volt; egynapi további út után beleérkeztek ebbe a fénybe, s ott megpillantották a fény közepén, az égboltozathoz kapcsolva, az ég kötelekeinek a végeit; ez a fény volt ugyanis az égboltozatot összetartó kötelék – olyan, mint a hadihajókat átszorító kötelék –, amely tehát az égboltozat egész területét átfogja; e kötelék végére van akasztva az Ananké orsója, amely által megy végbe minden körforgás*”. (Platón: Állam. 616bc.). A Tejtút és a „*napidij*” összefüggése arra utalhat, hogy a „*napidij*” istenként (törvényként) fogja össze a polisz polgárait, s teszi a poliszt polisszá.

⁷⁵ Kratész: Mindenütt otthon. In: Görög költők antológiája. 367. old.

⁷⁶ Józsa Péter: A vallás funkcionális értelmezésének kérdéséhez. In: Uő. Adalékok az ideológia és a jelentés elméletéhez. 141. old.

⁷⁷ Weber: A nem legitim uralom. In: Uő. Állam. Politika. Tudomány. 249. old. (Az én kiemelésem – EKO)

⁷⁸ Platón: Theaitétosz. 173c-174a.

Amikor a városi nemesség érdekei feszegetik a polisz határait, látókörük kitágul, a lakott világ határáig terjed. A hatalomért folytatott küzdelemben összefogtak a pánhellén fejlődést meghatározó poliszok képviselői, akiket a hét görög bölcs en ismerünk. Ők többé-kevésbé szakítottak a szűk poliszérdekekkel és értékekkel, de virtuálisan maguk is a polisz keretek között mozognak. Ezzel az eposzok értékelésében is újabb nézőpontok alakultak ki.

Ismert, hogy a bölcsek, akik ennek az feltörekvő városi nemességnek a képviselői és harcosai voltak – Thalész és Biasz – Paniónionban a hagyományos poliszformát meghaladó javaslatokkal éltek: hozzanak létre az iónok a lüdök és a perzsák ellen közös poliszt Teoszban, illetve Szardínia szigetén. Ezek ugyan nem valósultak meg, de mint Püthagorasz és Xenophanész is, tömegesen hagyták el ióniai szülővárosukat, poliszukat, s telepedtek le a távoli nyugaton, integrálódva a meglévő városállamokba, vagy újakat alapítva, mint Eleát a phókaiak. Mindeközben Ióniában a poliszok többsége a lüdök, de különösen a perzsák uralma és ellenőrzése alá került, élükön a birodalmakat kiszolgáló vazallus-türannoszok álltak. A szárazföldi Hellaszban, ugyancsak a támadásokra adott felelet következtében a poliszok sokasága gyakorlatilag elvesztette függetlenségét, a perzsák elleni háborút vezető, majd a peloponnészoszi háborúban egymással szembeforduló Athén és Spárta fennhatósága alá kerültek. Megalé Hellaszban is kialakul a püthagoreus városok szövetsége.

Mármost ha tudjuk, hogy a hellén vallás polisz-vallás volt, akkor érthető, hogy a poliszforma tényleges meghaladásai és szilárd megléte közötti ellentmondás felkeltette a figyelmet a hellén mitológiát összefoglaló eposzok iránt, s kiváltotta Homérosszal és Hésziodosszal szembeni kritikát.

RÁKENNEK AZ ISTENEKRE...

„Hésziodosz és Homérosz... állították össze költeményeikben az istenek családfáját, ők adtak melléknevet az isteneknek, ők osztották szét közöttük a tisztségeket és a hatásköröket, s írják le alakjukat.”⁷⁹ A fenyegető, embertelen „soda fajok” helyébe emberszabású istenek léptek. A vallás irracionális muszával szembeforduló, az istenvilágot racionalizáló eposzok egy újfajta vallásosság alapjaivá váltak.

A helyzet Xenophanész idejére megváltozott, mint Mireaux mondja, „A homéroszi világ valóságos szimbólum-erdő”, mely tele van varázssal és bűvölettel.”⁸⁰ Most erről a „szimbólum erdő”-ről, erről a „varázslat”-ról és erről a „bűvölet”-ről derült ki, hogy a szimbólum az szimbólum, a varázslat az varázslat, a bűvölet az bűvölet.⁸¹ Most jutunk el oda és folytatjuk azzal, amivel a szokásos Xenophanész-elemzéseket már az ókorban is elkezdtek és befejezték, ez Homérosz és Hésziodosz epikájának bírálata, a mitológiai hitel számonkérése. Xenophanész nem fogadja el a hagyományt, a szimbólumot, a bűvöletet, és az igaz ábrázolást kéri számon. Azért marasztalja el a dalnokokat, mert nem úgy formálják meg az isteneket, amilyenek, hanem másminyenek „hirdetik” őket.⁸²

Rákent isteneinkre Homérosz Hésziodosszal
minden olyant, ami gáncs vagy szégyen az emberi nemnél:
lopni, paráználkodni, s amellet csalni is egymást.⁸³

hasonlóképpen:

mily sok büntettét hirdették isteneinknek:
lopni, paráználkodni s amellet csalni is egymást.⁸⁴

Homérosz és Hésziodosz „rákennek az istenekre” tőlük idegen, nem-isteni vonásokat, nem úgy mutatják meg őket, amilyenek azok a valóságban, s nem úgy hirdetik őket, mint amilyeneknek fogalmaink alapján lenniük kellene. Amiket *rákentek* az istenekre istentelen – emberi – tulajdonságokat, és az általuk kialakított ilyen istenképeket *hirdetik*, de azok az *emberi vonások*. De az istenek *nem* emberek, nem lehet emberi arculatuk, nem lehet emberi magatartásuk, nem lehetnek emberi viszonyaik. Ezzel az istenképzetekkel kapcsolatos kritikai magatartás újabb *előrelépéséről* van szó. Pais Istvánnak igaza van: Xenophanész „nem elégszik meg a pusztá tagadással, hanem arra törekszik, hogy feltárja keletkezésük titkát, azt a reális, evilági tartalmat, amely bennük kifejeződik.”⁸⁵ Ez a reális tartalom, amelyre Xenophanész visszavezeti a görög istenek arculatát, emberi tartalom és emberi arculat.

79 Hérod II,52-53.

80 Mireaux: Mindennapi élet Homérosz korában. 22. old.

81 Erre Feuerbach is utalt: „A történelmi fejlődésben a vallásokban ennek folytán úgy nyilvánul meg, hogy az, ami a régebbi vallásban objektív valaminek számított, most szubjektív valaminek számít, azaz amit *i s t e n n e k* tekintettek és istenként imádtak, azt most emberi valaminek ismerik fel. A korábbi vallás a későbbi szemében bálványimádás: az ember *s a j á t l é n y e g é t imáda.*” (Feuerbach: A kereszténység lényege. 49. old.)

82 Vö. Xenophanész B 12.

83 Xenophanész B 11. (Az én kiemelésem – EKO)

84 Xenophanész B 12. (Az én kiemelésem – EKO)

Hogy **rákennek** az istenekre istentelen tulajdonságokat, az kettős értelmezést takar. Jelentheti azt, hogy az olümposzi istenvilág képe az eposzírók szinte őszinte **híte**, de jelentheti azt is, hogy mint Kritiasz értelmezi, az isteneket **kitalálták** az istenek családfáját:

...egy bölcs, nagy tudású férfiú
akkor **találta ki** azt, hogy vannak istenek...⁸⁶

Az istenek, legalábbis amit az istenekről mondanak és tanítanak, azok az emberek alkotásai, mégpedig emberi, elmeszülemények, fikciók – ez rejtezik Xenophanész „**rákenés**”, „**hirdetés**” fogalmai mögött, ezt fejt ki nyíltan és skrupulusok nélkül Kritiasz.

Arisztotelész így nyilatkozik a xenophanészi logikáról: „Elsősorban Homérosz tanította meg a többieket arra, hogyan kell nem igaz dolgokat elmondani. Ennek módja a téves következtetés. Ha ugyanis egy bizonyos dolog léte esetén egy másik is megvan, vagy megtörténés esetén a másik is megtörténik, az emberek azt hiszik, hogy ha az utóbbi megvan, akkor az előbbi is szükségszerűen megvan vagy megtörténik; ez azonban nem igaz. Ezért, ha az első nem igaz, valami mást kell hozzátenni, ami az első léte esetén szükségszerűen van vagy megtörténik; éppen, mert tudjuk, hogy ez utóbbi igaz, elménk tévesen azt következteti, hogy az előbbi is valóban létezik.”⁸⁷ A homéroszi mitológia tehát **nem igaz** dolgok igazként való elmondása, amely **téves** következtetéseken nyugszik. Később kiegészíti a gondolatort: „Ha egyik módon sem lehet cáfolni a kifogásokat, akkor a hagyományra lehet hivatkozni, mint például az istenekről szóló történetek esetében: ezeket talán valóban nem lehet sem kijavítva elmondani, sem a maguk igaz voltában, hanem az a helyzet, ahogy Xenophanész állítja – tény viszont, hogy így mesélik el.”⁸⁸

Így **mesélik** el, hogy ilyenek az istenek. „Így mesélik el” – ezzel ugyanott vagyunk ismét, mint ahová a két elégia elemzése során eljutottunk. Ugyanoda jutottunk, de egy kicsit előbbre, mert kiderül, hogy nem csak a Homérosz **előtti** istenvilág, hanem a **homéroszi** is – mese. Abban is többet tudunk, hogy a meséket, az istenképzeteket „nem lehet megcáfolni”, **cáfolhatatlanok**. Ma úgy mondanók, hogy mivel nem verifikálhatók, ezért nem is cáfolhatók. Csak a hagyomány és a pusztá hit szentesítheti ezeket az istenképzeteket. A „**régi mesék**”-et, a „**hajdani képzeteket**”-et, a Homérosz előtti isteneket Xenophanész már korábban elvetette, most kiderül, hogy a homéroszi és hésziadoszi isteneket is csak a hit és a hagyomány tarja életben. Újra felvetődik az idő-faktor, de most újabb oldalát megmutatva: a hagyomány, a megkövült képzetek cáfolhatatlanok, azokat tehát el lehet és el kell vetni.

Xenophanész nem bontotta ki a gondolatot, de benne rejlik fölvetésében, hogy az istenek tulajdonképpen az emberek csinálmányai.

AZ EMBER AZT HISZI...

„Az ember azt hiszi” –, de csak így **mesélik** el, mert nem ilyenek az istenek, hanem csak ilyeneknek **hiszik**, képzelik, gyanítják őket – állítja Xenophanész.⁸⁹ Miközben a homéroszi és hésziadoszi istenekről is feltárta a „csoda lények”-ről korábban kimutatott meseszerűséget, ugyanakkor a „képzeteket”, a „képzeltet”, az „**emléket felidézését**”, az „**emlékezetet**”, az „**erény-keresést**”, a „**tanulást**”, az egész ismeretelméleti problematikát összefoglalja egy új fogalomba, a „**hit**”-be:

az istenek születnek – az ember azt **hiszi**,
s azt, hogy az alkat, a hang s a ruházat náluk is úgy van.⁹⁰

Mindarról, amit az emberek rákennek az istenekre, amit kitalálnak és hirdetnek, amikor az isteneket jellemzik, azt az emberek elhiszik.⁹¹ Kétféle ember lenne? Az emberek egyik fajtája kitalálja az istenek nevét, arculatát és viszonyait, a másik fajtája pedig elhiszi azt, amit az előbbiek mondanak. Nem ilyen egyszerű a dolog. A kör bezárul. Végül a hit a kitalálóját és a benne hívőt egyaránt megköti, a mese és a benne való hit egymást erősítik, áthatják, egymásban átmennek, egymástól megkülönböztethetetlenül eggyé – hitté – olvadnak.

A **hit** feltételezi, magába foglalja ellentétét, a **hittetlenséget** is, a két fogalom csak egymásra vonatkoztatva teljes. És annak ellenére, hogy Xenophanész nem hisz Homérosz, Hésziadosz, az emberek

85 Pais István: A görög filozófia. 94. old.

86 Kritiasz: A vallás eredete. In: Görög költők antológiája. 350-351. old. (Az én kiemelésem – EKO)

87 Poétika. 1460a. Felmerül a hazugság az „**Íliász**”-ban: „Gyűlöletes nékem.../ Az, ki szívében mást rejt s ismét más van a nyelvén.” (Íl. IX,312-313.); és az „**Odüsszeiá**”-ban: „Sok hazugot mondott, mi olyan volt, mint az igazság.” (Od. XIX,203.)

88 Poétika. 1460b-1461a.

89 Vö. Xenophanész B 14.

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

91 Vö. Xenophanész B 14.

isteniben, nem hiszi, hogy az istenek olyanok, amilyeneknek azok vélik, mégis csak áttételesen veti fel a „*hitetlenség*” fogalmát: „*az eskü nem egyformán érinti az istentelent és az istenfélőt, mert ez éppen olyan, mintha egy erős ember arra kényszerítené a gyengét, hogy verekedjen. Aki elfogadja az esküt, mondja azt, hogy magában bíz, nem az ellenfélben.*”⁹² Az *istenfélő* és az *istentelen* megkülönböztetése mutatja, hogy kifejlődött az istenek iránti kétely, terjedt a kritikai szellem, megjelent az *istentagadás*. Ehhez Arisztotelész hozzáteszi: „*Ezért meg lehet fordítani Xenophanész kijelentését, s azt lehet mondani: egyetlen járható út az, ha az istentelen felajánlja az esküt, az istenfélő pedig elfogadja, mert rít dolog elutasítani az esküt olyasmiről, amiről való döntés előtt a bírálóról is elvárjuk, hogy esküt tegyenek. Ha pedig felajánlja az esküt másnak, mondja azt, hogy erkölcsös dolog istenre bízni az ítéletet.*”⁹³ Az istentelen nem esküdjön, hiszen nem erkölcsös istenre bízni az ítéletet, mert az ítélet nem isteni, hanem emberi cselekedet. Az emberek magukban és a másik emberben bízzanak.

Xenophanész így mondja ki azt, hogy a vallási viszonyok a valóságos viszonyok fonákjai. Ez annak a megfordítási módszernek első alkalmazása, amelyet majd minden későbbi ideológiai kritika alkalmaz. Nem véletlen, hogy Platón éppen az eleaták elemzése során ismeri fel a megfordítás módszerét, amit szinte újkori terminológiával a „*feleletek talpra állítása*”-nak nevez.⁹⁴

PARÁZNA ISTENEK

Nem elég, hogy a költő szép szavú, tiszta szívű és értelmű legyen, de ne torzítsa el az ábrázolt tárgyat, ne kenjen rá isteneire olyan vonásokat, amelyek azokat nem jellemzik. A homéroszi és hésziadoszi istenek az emberekre hasonlítanak, ember formájúak, antropomorfofok. De milyenek az emberek? S milyenek az istenek?

Ezek szerint az eposzok istenábrázolásai ilyenek:

*Rákent isteneinkre Homérosz Hésziodosszal
minden olyant, ami gáncs vagy szégyen az emberi nemnél:
lopni, paráználkodni, s amellet csalni is egymást.*⁹⁵

hasonlóképpen:

*mily sok büntettét hirdették isteneinknek:
lopni, paráználkodni s amellet csalni is egymást.*⁹⁶

Az eposzok istenei *antropaták*, azaz emberi érzelmekkel viseltetnek egymás iránt: szeretnek és gyűlölnek, vitatkoznak és veszekszenek. És szeretkeznek egymással, csalják egymást, istenek és istennők paráználkodnak földi lányokkal és nőkkel, férfiakkal és fiúkkal, talántán állatokkal is. Mint Bethlen Miklós is írja: „*Homerust... már az egész világ csak annak tartja, ami valósággal is volt, úgymint az Istenből még tisztességes embereknél is alábbvaló, fertelmes állatokat csináló, és azzal az embereket minden fertelmes istentelenségekre felszabadító s felindító ördög eszközének.*”⁹⁷ Hegel hivatkozik egy régi gondolkodóra, aki szerint „*az emberek érzéseikből és szenvedélyeikből alkották meg maguknak isteneiket.*”⁹⁸ Xenophanész istenkritikájában van szerepe az emberi érzékeknek és szenvedélyeknek, de ő nem lépett föl valamiféle aszkétikus alapállásból az érzések és a szenvedélyek kiélésével szembe.

Xenophanész fennmaradt töredékeiben és testimoniaiban nem, de tanítványánál, Empedoklésznél találunk közvetlen kritikát Phereküdesz munkájára, az isteni Földről mondja, hogy

*Nem rezege hátából két ág,
nincs lába, se gyors térde, se nemzőszerve.*⁹⁹

A gondolatot olyannyira fontosnak tartja, hogy a „**Tisztulások**”-ban lényegében megismétli:

92 Rétorika. 1377a.

93 Rétorika. 1377a. (Az én kiemelésem – EKO)

94 Platón: Theaitétosz. 183a.

95 Xenophanész B 11.

96 Xenophanész B 12.

97 Bethlen Miklós: Élete leírása magától. In: Kemény János és Bethlen Miklós művei. 421. old.

98 Hegel: A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. 3. rész. A szellem filozófiája. Akadémiai Könyvkiadó. 2. kiad. 1981. 3. köt. 243. old.

99 Empedoklész B 29. In: Görög gondolkodók. 2. köt. Empedoklésztől Démokritoszig. Kossuth Könyvkiadó 1992.

*Nem ékeskednek tagjai emberi fővel, nem rezeg hátából két ág,
nincs lába, sem gyors térde, sem szőrös nemzőszerve...*¹⁰⁰

A „**nem** rezeg hátából rezgő két ág” a madárként szárnyaló phereküdeszi föld képét vitatja, s állítja, hogy „**nincs** emberi feje, lába, térde és nemzőszerve”. Nem nehéz észrevenni, hogy Empedoklész Phereküdesz bírálatában Xenophanészt követi, mondanivalója: „**nem**” és „**nincs**”. Ha a Föld isten, akkor sem **állati** szárnyakkal, sem **emberi** fővel, lábbal és nemzőszervvel nem rendelkezhet, de nem hordhat **emberi** ruházatot, díszes köntöst sem, miként Phereküdesz véli. Ha a Föld isten, akkor nem lehet benne semmi, ami emberi vagy állati.

A „szőrös nemzőszerv”-ről nem beszél Xenophanész. Ha Empedoklész szükségét látta megemlíteni, akkor ezzel elsősorban az isteneinek Xenophanész által elítélt szexuális hűtlenségére és kicsapongásaira mutathatott, de nem kevésbé Thalész és különösen Anaximandrosz kozmikus szexualitására adott kritikai válasz lehetett. Véltjük, hogy Empedoklész nem csupán a xenophanészi módszert alkalmazza itt, hanem Xenophanész egy elveszett gondolatait idézi.

Ekkor még „Xenophanész erkölcsi okból tagadta a mitológia isteneit” – mondják.¹⁰¹ Ezzel beillesztik őt a purifikátorok, az erkölcsösözők, az erkölcs tisztítók sötét seregébe. Azt mondják, egy **amorális** teológiával egy **etikus** teológiát állított szembe. E bírálat **theodicaea**, olyan istenbizonyítás, amelyben az emberi bűnösséggel állítja szembe az isteni tökéletességet. Nem az istenek hasonlítaniuk az emberekre, hanem az embereknek kellene hasonlítaniuk az istenekre. De az istenek nem lehetnek erkölcstelenek, mert ha erkölcstelenek, akkor nem lehetnek istenek.¹⁰² A fragmentumoktól nem tagadható meg bizonyos **theofilantropikus** meggyőződés sem, hogy az istenhíre szükség van az erkölcsi tisztaság érdekében, amelyhez az istenek példaképpül szolgálnak.¹⁰³ Ezt emelte ki Kritiasz is:

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

S az istenek lakáról azt hitette el,
– hogy ezzel is növelje még a rettegést,
megismervén, hogy minden félelem és öröm
keserves életünkben onnan származik,

Ilyen nyomasztó félelmekkel vette ő
az emberfajt körül, s a messzi téreket
benépesítve istenekkel szépszavúin,
a bűn uralmát félelemmel ölte ki.¹⁰⁴*

Hasonlóképpen látja Arisztotelész: „A régiek és ősatyáink a mítosz formájában azt a hitet hagyták a későbbi emberekre, hogy ezek a csillaglányok istenek, s hogy az isteni való átöleli az egész természetet. A többi aztán már úgy függesztették ehhez mitikus formában a tömegek meggyőzésére, a törvényes rend és a közjó érdekében. Emberi alakot és bizonyos más élőlényekkel való hasonlóságot tulajdonítottak nekik, s más egyebet, ami ezekkel összefügg és az említett tulajdonságokkal összefér. Ha az ember mindezen hiedelméből csak azt az egyet veszi ki, hogy az egyszerű szubsztanciákat isteneknek tartották, ezt a tant fenségesnek és isteninek vallhatjuk.”¹⁰⁵ A későbbiek Xenophanész **erkölcssteológiai** kritikájához nem sokat tettek hozzá. Platónnál¹⁰⁶ és Arisztotelésznél a hangsúlyokban van eltérés, munkásságukban a **teológiai erkölcs** megfontolásai dominálnak.¹⁰⁷ A **későbbi** kor erkölcs nevében marasztalja el a **korábbi** méltóságideált.¹⁰⁸ Xenophanészé az érdem, hogy ezt az ellentétet észrevette és kiaknáta.

De ha egy későbbi kor úgy látta, hogy már nem igazak az eposzok tanításai, s hogy már nem szolgálja az állampolgárok nevelését, akkor a filozófiának az igazság nevében fel kell lépnie ellentük: „Hésziodosz,

¹⁰⁰ Empedoklész B 134.

¹⁰¹ Péterfy Jenő: Filozófiai mozgalmak – Szókratész. In: Uő. Válogatott művei. 241. old. Vö. még Falus Róbert: Az istenfogalom „bizonyítása” Xenophanésznél. In: Uő. Görög harmónia. 142. old.)

¹⁰² Az isten ilyen ábrázolása hamis (vö. Platón: Állam. 377e-378c.). Diogenész Laertiosz az időben mélyebbre ás: szerinte Orpheusz az, „aki az isteneket emberi tulajdonságokkal ruházta fel, minden szegényérzet nélkül, még olyan szegénytelenséget is tulajdonít nekik, amelyet az emberek ritkán tesznek beszélő szervükkel” (Diog. Laert. Előszó), azaz Orpheuszt teszi felelőssé a homéroszi és hésziadoszi istenvilág emberi vonásaiért.

¹⁰³ „A világ varázs alóli feloldása az animizmus kiirtását jelenti. Xenophanész gúnyt űz a sokféle istenből, mert teremtőikre, az emberekre hasonlítanak, minden esetleges és rossz vonásukkal egyetemben; a legújabb logika pedig a nyelv veretes kifejezéseit hamis értéként denunciatja, amelyeket helyesebb lenne semleges zsetonokkal helyettesíteni.” (Horkheimer, Adorno: A felvilágosodás dialektikája. 21. old.)

¹⁰⁴ Kritiasz: A vallás eredete. In: Görög költők antológiája. 350-351. old. Cicero hasonlóan: „a bölcsnek képzelete ruházta fel az isteneket emberi alakkal, hogy annál könnyebben készíthessék a tanulatlan emberek lelkét – az erkölcstelen élet helyett – az istenek tisztelőit; vagy pedig a babona volt az ok, hogy legyenek bálványok, melyek elé járulva az emberek azt higgyék, hogy istenekhez folyamodnak. A költők, a festők és a művészek is gyarapították az efféle elképzeléseket.” (Cicero: Az istenek természete. I, 27 (77))

¹⁰⁵ Metafizika. 1074b.

Homérosz és a többi költő... mindig hazug meséket szerkesztettek, s ezeket mondták és mondják el az embereknek”.¹⁰⁹

ISTENEK SZÜLETNEK

Xenophanész a továbbiakban ráébred arra, hogy az istenek **szociomorf** vonásai mellett a **biomorf** vonásokkal is rendelkeznek. Már nem csupán azt kifogásolja, hogy az emberek az isteneknek kárhózas erkölcsi arculatot festenek, hanem azt, hogy egyáltalán **emberi** vonásokat tulajdonítanak. Egyik töredékében Xenophanész a kérdést így közelíti meg: az emberek azt hiszik az istenekről, hogy „*az alkat, a hang s a ruházat náluk is úgy van.*”¹¹⁰ Az isteneknek emberi születést, alkatot, hangot, életet képzelnek az emberek, vagyis minden vonásukban **antropomorfok**.¹¹¹

Ám a halhatatlan istenek, ha halhatatlanok, akkor nem is születhettek! A régi, Zeus előtti isteni nemzedéket az olümposzi istenek követték, Uranosz unokái, Kronosz és Rhéa gyermekei, majd pedig Zeus és Héra fiai, lányai. Az új istenek a régebbiek gyermekei. Az istenek tehát születtek, de akkor nem lehetnek halhatatlanok, nem lehetnek istenek: aki születik, az meg is hal. A mitológia téved: az istenek, ha istenek, akkor nem születhetnek, nem születhettek és nem halhatnak meg: az istenek születhetetlenek és halhatatlanok, de

az istenek születnek – az ember azt hiszi...

Az „*ember*” és Homérosz, hasonlóképpen Hésziodosz is azt hiszi: az istenek születnek. Vagy másképpen, ahogyan Arisztotelész értelmezte Xenophanész állásfoglalását: „*Xenophanész így szólt: 'Ha valaki azt mondja, hogy az istenek születtek, az ugyanolyan istentelenség, mintha azt mondaná, hogy halandók', mert mindkettőből az következik, hogy van idő, amikor nem léteznek.*”¹¹² Márpedig az istenek mindig léteztek s léteznek. Nincs kezdeti állapot! Arisztotelész közléséből az derül ki, hogy Xenophanész a hagyományos mitológiát istentelenségnek, ateistának tekintette, mert feltesz olyan időszakokat, amikor az istenek nem léteznek.

A saját istenfelfogását következetesebbnek tartotta: az istenek nem születnek, nem halnak meg, **mindig** voltak, vannak és lesznek, nincs közöttük, amelyik előbb vagy később jött volna. Az istenhitben ott munkál az idő- és tér-faktor, de az istenek világa időn és téren kívüli. Idézzük Kallimakhosz „**Zeuszhoz**” című ódáját:

*Zeusz, mondják, hogy az Ida hegyén jöttél a világra,
s mondják: Arkádiában atyánk, melyikük hazudik hát?
„Krétaiak mindig hazugok”, hisz sírt is emeltek
néked, urunk; de te nem haltál meg, mert vagy örökké.*¹¹³

106 Platón istenábrázolásukat kitiltaná a poliszból „*akár képletes értelemben szerepelnek a költeményekben, akár nem. Mert az ifjú elme nem képes megélni, hogy minek van rejtett értelme, minek nincs*” (Platón: Allam. 378de; utalunk még 390b-391d. és 607b-608b.). Arisztotelész is, „*legfőképp a káromló beszédekkel kell a törvényhozónak kiküszöbölnie a városállamból... Ha pedig az ilyen beszédek eltiltják, nyilvánvaló, hogy el kell tiltaniuk az illetlen képek és szindarabok nézését is. Gondjuk legyen tehát a vezetőknél arra, hogy se szobor, se kép ne utánozzon ilyen cselekedeteket, kivéve egyes olyan istenek szentélyén belül, akiknek a csintalanságot is megengedi a hagyomány; ezenkívül azt is elnézi a törvény, hogy az élemedeit korúak a maguk, a gyermekek és az asszonyok nevében ezeknek az isteneknek áldozzanak.*” (Politika. 1336b.)

107 A **teológiai** erkölcs „*erkölcsi törvényeket tartalmaz, melyek egy legfelső világkormányzó létezését f ő l t e s z i k, míg ellenben az erkölcsi teológia meggyőződés egy legfelsőbb lény létezéséről, mely erkölcsi törvényeken alapszik.*” (Kant: A tiszta ész kritikája. Franklin-Társulat. 1913. Akadémiai Kiadó. Hasonmás kiadás. 1981. 405. old. Az én kiemelésem. EKO.)

108 August Schlegel úgy vélte, hogy „*Az eredeti epikus műfaj egyszerűségének a legteljesebb mértékben megfelel az ábrázolt szokások egyszerűsége. Alaptalanul kerestek tehát a homéroszi eposzokban valamiféle méltóságideált, vagy éppenséggel alaptalanul kérték rajtuk számon bizonyos konvencionális illemszabályok figyelembevételét; ezekről ugyanis az a hamisítatlan és nyers természet mit sem tud, amely Homérosznál igencsak naiv módon, hol mosolyt keltő, hol mindenkit megható arcvonásokban megnyilvánul.*” (Schlegel, A. W.: Előadások a szépirodalomról és a szépművészetről. Az eposzról. In: Schlegel, A. W. és Schlegel, F.: Válogatott esztétikai írások. Gondolat Könyvkiadó. 1980. 601. old.)

109 Platón: Állam. 377d. Platón mentségére Csernisevszkij azt hozza fel, hogy bár „*polémiaja a művészet ellen igen kemény, de az emberi tevékenység magas és nemes felfogásából ered. S könnyű volna megmutatni, hogy a platóni szigorú leleplezések között sok olyan van, mely helyes marad a mai művészettel kapcsolatban is... azért támadja a művészetet, mert haszontalan az ember számára. Nem akarjuk megcáfolni ama szörnyű szemrehányás elavult gondolatát, hogy a 'művészet a művészetért létezik', hogy 'a művészetet az emberi szükségletek szolgálatjává tenni, egyben a művészet lealacsonyítását jelenti' stb.... Minden emberi dolognak az embert kell szolgálnia, ha nem akar üres, haszontalan foglalkozás lenni.*” (Csernisevszkij: „A költészetről” – Aristoteles műve; fordította, ismertette és magyarázta B. Ordinszkij. Moszkva, 1854. In: Uő. Válogatott filozófiai művei. 1. köt. Esztétikai tanulmányok. Akadémiai Kiadó. 2. kiad. 1979. 220. old.)

110 Xenophanész B 14.

111 Ezt tagadja Cicero is. Az istenek igazából nem hasonlítanak az emberekre: „*Ez a külső mégsem test, hanem csak testszerű, és nincs benne vér, hanem csak valami vérszerű.*” (Cicero: Az istenek természete. I. 18,49.)

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

a születésnek és a halálnak ez az egymásra vonatkoztatott tagadása gyökereiben Xenophanészre megy vissza, egyben mutatja azt a nem tudatos, távoli hatást is, ami a korai athéni logika és a nagy-görögországi között fönnállt. Születés és halál ellentmond az örökkévalóságnak. Az ellentmondás az öröklét és a születés, az öröklét és a halál között az eposzok idején még észrevétlen, az isteni nemzedékek egymást követése magától értetődő volt. Ezt az ellentmondást Xenophanész vette észre.

MINDIG ITT VOLT MINDEN ISTEN

A születő, meghaló és feltámadó istenek sorába sorolható a kevésbé ismert Leukotheán kívül Oszirisz és Orpheusz, Dionüszosz és Adonisz is. Nem kizárt, perzsa közvetítéssel vagy a karavánkereskedők révén esetleg tudott India isteneiről is.¹¹⁴ Dionüszosz-isten indiai eredete közismert volt, Hegel megemlíti a kréai Minosz óindiai kapcsolatait.¹¹⁵ Több nép istenvilágát ismerte vagy ismerhette, az orientalizáló hatást nem tudta kivédeni, de ő is átalakítva, részben bírálva, részben elfogadva építette be megfontolásaikat a görög gondolkodásba. A születő és meghaló isteneket, Dionüszoszt, Adóniszt és Orpheuszt összeköti a zene, ami szerepet játszott a püthagoreusok megfontolásaiban is. Az isten-kritikákban ennek is része lehetett, utaltunk rá, hogy éppen Adonisz kapcsán említi a „*jajongó hangú fuvolá*”-t és a siratóénekeket, ami Leukotheát is megilletett. Erre utal az is, hogy Platón a mixolid, lid, hipolid, ión hangnemeket is kizárná államából.¹¹⁶

A problémának aktuális ideológiai vonatkozása is volt. Orpheusz, a születő és feltámadó istenek egyikének kultusza éppen ekkoriban volt terjedőben, különösen Megalé Hellaszban vallották sokan istenükné. Reá vonatkozóan csak áttételesen találunk utalást. Ennek ellenére feltehetjük, hogy a türannoszok támogatását és a püthagoreusok mély tiszteletét élvező Orpheusz éppen úgy nem állhatott meg kritikája előtt, mint a többi. Amit Xenophanész Osziriszről mond, különösen fontos: „*hogyha hisznek az istenekben, ne sirassák őket, ha viszont megsiratják, ne nevezzék őket isteneknek. Mert neveléses dolog sírva könyörögni a termények újra feltűnéséért és megéréséért, hiszen aztán megint elfogyasztják és ismét megsiratják őket*”¹¹⁷ illetve „*ha ő isten volt, akkor nem halhatott meg, ha pedig ember volt, akkor nincs miért siratni halálát*”.¹¹⁸ Áttételesen ez a gondolati tartalom megjelenik Hérakleitosznál is.¹¹⁹ Az emberek nem tudják, mi történik a haláluk után, az élőknek nincs gondjuk vele, a halottak legyen a halottaké: „*Meghalni – az távol legyen tőlem. Halottnak lenni, – az már engem nem érdekel*” – mondja majd Epikurosz.¹²⁰ Talán nem felesleges emlékeztetni arra, hogy a halál, mint az élet mozzanata Szolónnál merült föl, mint az életet lezáró és az életnek értelmet, illetve minősítést adó élet-tény. Xenophanész sokat merített eszméiből. Ez a gondolati feldolgozás elengedhetetlen lehetett, hogy a gondolkodó eljusson odáig: a halállal nincs dolgunk. Mint Epikharosz mondja: „*Halandó a halandóra vágyakozzék, ne halhatatlanra*”.¹²¹ Másképpen szólva, az emberek világa az elsődleges az ember számára, a halhatatlanok, azaz az istenek és a hőroszok világához nincs és ne is legyen köze; vagyis az embernek az ember legyen a példája, és az embernek ember legyen a célja. Az ókori humanizmusnak ez a korai megfogalmazása kétfelől is Prótagoraszt előlegezi: az embernek az ember legyen a mértéke; és ha lehetnek, s vannak is „*halhatatlanok*”, az ember nem tud róluk semmit!

A túlvilág leértékelése, olyan gondolat, ami vitázik a szamosziakkal, így a phereküdeszi istenharccal,¹²² de Anaximandrosszal is, hiszen az istenek születése és halála, az isteni nemzedékek egymásutánja, azaz a világok egymást követő sora idegen Xenophanésztől. E bírálat jelentőségét emeli Püthagorasz-ellenes éle, ugyanis éppen Oszirisz az az isten, akinek lelke halála után Apisz-bikába vándorol át, tehát Oszirisz elleni fellépése valóban összefügg a lélekvándorlás elutasításával. Majd később, amikor felteszi, hogy a bikák bika formájú isteneket faragnának, akkor erre a helyre majd emlékezzünk vissza.

113 Kallimakhosz: Zeuszhoz. 6-9. In: Kallimakhosz himnuszai. Magyar Helikon. 1976.

114 Xenophanész B 43.

115 Vö. Hegel: Előadások a világtörténet filozófiájáról. Akadémiai Kiadó. 2. kiad. 1979. 309. old.

116 Vö. Adorno: Fétis-karakter a zenében és a zenehallgatás regressziója. In: Uő. Zene, filozófia, társadalom. Esszék. Gondolat Könyvkiadó. 1970. 230. old.

117 Plutarkhosz: Iszisz és Oszirisz. 70. Európa Könyvkiadó. 1986. (Továbbiakban: Iszisz és Oszirisz – EKO)

118 Xenophanész A 12. Idézi Hahn István: A korai görög materializmus valláskritikája. In: Uő. Hitvilág és történelem. 86. old.

119 „*Az emberekre az vár haláluk után, amit nem sejtettek s nem is vélnek.*” (Hérak. B 27.)

120 Epikurosz: Levél Menoikeushoz. 4. jegyzet. In: Epikurosz legfontosabb filozófiai tanításai. Farkas Lőrinc Imre. 1994. 93. old.

121 Rétorika. 1394b. Az „*Újszövetség*”-ben is olvashatjuk: „*a halottak temessék el az ő halottaikat.*” (Mt 8,22.)

122 Kelszosz említi Phereküdesz kapcsán: „*Ugyanez a mondanivaló [az istenharc – EKO] található... az egyiptomiak Typhónnal, Hórosszal és Osiriszszel kapcsolatos elbeszélésben is.*” (Kelszosz III, 6,42.)

Arisztotelész kijelentése alapján, hogy „*Epicharmos nyilatkozott Xenophanesről*”,¹²³ mi Epikharmosz 1. fragmentumát Xenophanész nézeteire való reflexióként értelmezhetjük:¹²⁴

- *Mindig itt volt minden isten, s nem hiányzott, nem, soha
s minden itt van mindörökkön változatlan általuk.*
- *Mégis mondják: istenek közül Khaosz lett legelőbb.*
- *Már hogyan? Honnan jöhetne mint első, s hová mehet?*
- *Semmi sem jött hát először? – Másodszor sem, Zeuszra, nem,
már legalább, amiről ma szólunk, mindig itt volt mindig is.*¹²⁵

A Khaoszra való hivatkozás, hogy semmi nem volt, amiből eredhetett volna, s hová majd eloszolhatna, irányulhat Hésziodosz mellett Anaximandrosz ama eszméje ellen is, hogy az istenek az apeironból keletkeznek, s ugyanabban szűnnek meg. Epikharmosz bizonyára a xenophanészi érvelés útján indult el.

A születő istenek elleni fellépését nem Homérosz-ellenessége, hanem bizonyára Hésziodosz és a „**Theogoniá**”-ja készítette. Ha az istenek nem születnek, akkor Xenophanész kiiktatja a teológiából a **theogóniát**, a „*kezdet*”-et, az isten-keletkezést. Az istenszületés hiedelmének („*Elsőnek jött létre Khaosz*”¹²⁶) elvetésével Xenophanész szaván fogja Hésziodoszt, amikor kikezdi a „**Theogonia**” szavait, amely szerint a Múzsák zengik „*mind az örökké élő isten szent születését*”.¹²⁷ Majd így folytatják az „*igazszavú isteni lányok*”:

- Szánkon tarka hazugság, mind a valóra hasonlít,
tudjuk zengeni mégis a színigazat, ha akarjuk.*¹²⁸

Kérdés: az öröklétről és a születésről szólva éppen a színigazat mondják-e vagy a tarka hazugságot?

MARTICSKÓ-REKONSTRUKCIÓK

Marticskó József a „**Három új Xenophanész-fragmentum. Rekonstrukciók a 32. fragmentum szövegéhez**” cím alatt poszthumusz, Lautner Péter gondozásában megjelent tanulmányában Xenophanész-imitációkból tüzetes forrásanalízissel kibontott és formahűen rekonstruált három, ez ideig ismeretlen, minden valószínűség szerint hitelesnek, autentikusnak bizonyuló, tehát a testimoniumok közé beilleszhető fragmentumot. Az elemzett munkák: a pszeudo-plutarkhoszi „**Sztrómateisz**” („*Szönyegek*”) és az euripidészi „**Héraklész mainomenosz**” („*Az őrzőngő Héraklész*”).

Elengedhetetlen, hogy megjegyezzük, Péterfy Jenő Euripidészt „*második Xenophanész*”-nek nevezve már korábban felhívta a figyelmet erre az Euripidész-Xenophanész párhuzamra.¹²⁹ Legújabbán Dodds emeli ki, hogy „*Euripidész volt az első athéni, akiről bizton állíthatjuk, hogy olvasta Xenophanészt*”.¹³⁰ Euripidész elfogadja a xenophanészi isten-bírálat alapsémáját, szinte szó szerint vesz át tőle alapvető frázisokat.

Marticskó József Euripidész-rekonstrukciói jelentősége sok más mellett abban van, hogy az euripidészi szövegekkel dokumentálhatjuk Pszeudo-Arisztotelésznek „**Melisszoszról, Xenophanészről, Gorgiászról**” címen fennmaradt írásának lényeges megállapításait. Ezekről ugyanis azt vélték, hogy Szimplikiosz vagy

123 Metafizika. 1010a.

124 Falus tanítvány és mestere közötti párbeszédet feltételez (vö. Falus Róbert: Epikharmosz 1. és 2. töredékének elemzése. In: Uő. Görög harmónia. 288. old.), a töredék 4. sora alapján a mesterben Parmenidészre voksol (i. m. 292; 294. old.). Erve, hogy a dialógus módszerét rhapszódoszok nem alkalmazták, s hogy Epikharmosznál: „*nyoma sincs, hogy a mitológikus felfogással a xenophanészi Egy Isten eszméjét állítaná szembe*” (i. m. 293. old.). Diogenész Laertiosz e töredék kapcsán jelenti ki, hogy Platón sokat olvasott Epikharmosztól (vö. Diog. Laert. III.). Xenophanész ekkor már nem rhapszódosz, filozófusként rőtta verseit.

125 Epikharmosz: Töredékek. 1. In: Görög költők antológiája. 196. old.

126 Theog. 116.

127 Theog. 21. (Az én kiemelésem – EKO). Ezt valószínűsíti Pszeudo-Arisztotelész (vö. Pszeudo-Arisztotelész: Melisszoszról, Xenophanészről, Gorgiászról. In: A szofista filozófia. Atlantisz. 1993. 126. old.)

128 Theog. 27-28.

129 „*mint egy második Xenophanész, egyik hősenek, Héraklésznek szájába adja: 'Úgy tartom nem keresik tiltott szerelem ágját, s egymás kezét béklyóba nem nyűgözik. Egyik sem termett a másik zsarnokául. Mert isten, ha igazán isten, másra nem szorul.'*” (Péterfy Jenő: Euripidész. In: Uő. Válogatott művei. 106. old.)

130 Dodds: A görögség és az irracionalitás. 147. old. Majd megjegyzi: „*A hasonlóság Euripidész 282. és Xenophanész 2. töredéke között... túl nagyok tűnik, semhogy véletlen legyen; vö. még Euripidész: Az őrzőngő Héraklész. 1341-1346. és Xenophanész: A 32., B 11. és 12. Másrészt viszont az aiszkhüloszi Oltalomkeresők 100-104. sorainak hasonlósága Xenophanész B 25-26. töredékével, bár érdekes, túl általános, semmint igazolható, hogy Aiszkhülosz olvasta vagy hallgatta az ióniai filozófust.*” (i. m. 370. old.). Annyiban elgondolkoztató s megfontolandó Dodds megjegyzése, hogy az „**Iliász**”-ban is találunk hasonló gondolatot. Héráról mondja a költő „*Mint elméje fölugrik... 'Itt legyek én' vagy 'amott', s forgatja a terveket egyre: / ily sebesen s hevesen surran tova Héra, az úrnő.*” (II. XV,80, 83-84.). Itt az istennő hagyja el helyét, nem a gondolat.

Theophraszosz kivételével „a Xenophnézsről itt elmondottak alig dokumentálhatók más forrásból, legkevésbé a töredékanyagból.”¹³¹

A további gondolatköröket Euripidész és Marticskó József alapján járjuk be.

AZ ISTENEK EGYENLŐK

Helytelen lenne, ha elfogadnánk, hogy Xenophanész kritikája az istenvilág „immorális antropomorfizmusára” korlátozódik. Igaza van Marticskó Józsefnek: „Egészen biztosra vehető, hogy Xenophanésznál az antropomorf és antropata istenek bűnlajstroma nem szorítkozott a 12. fr.-ban felsorolt bűnökre.”¹³² A Pszeudo-Plutarkhosz „Sztrómateiszé”-ből kitetszik, hogy Xenophanész az istenek három tulajdonságát vitatja: nincs közöttük **hegemónia**, egyikük sem áll **despotizmus** alatt és nem **nélkülöznek**. Ezek vitathatatlanul antropomorf, de azon belül **szociomorf** emberi tulajdonságok, az istenek antropomorf, morális bűnlajstroma után Xenophanész **szociomorf** bűnlajstromukat kezdi ki.

A morális kifogások mellett Xenophanész a „Sztrómateiszé” szerint

*Nyilatkozik az istenekről is:
Miszert nincs közöttük semmiféle hegemónia,
mert nem méltó, hogy despotizmus alatt álljon bárki az istenek közül,
nem is nélkülöz semmit közülük senki, egészében sem,
egészben látnak és hallanak, nem pedig rész szerint.*¹³³

A ἡγεμονία – élenjárás, vezetés, irányítás, felsőbbtség, elsőség, uralom, hatalom, parancsnoklás¹³⁴ – az ember szociomorf tulajdonsága, magatartása, helyzete a társadalomban. Nincs az istenek között hegemónia! Az istenek egyenlők – egyik isten sem istenibb, mint a másik, vagy kevésbé isteni, mint a másik! Az istenek között nincs „semmiféle hegemónia, mert nem méltó, hogy uralom alatt álljon bárki az istenek közül.”¹³⁵ Az istenek közötti hegemónia feltételezése az emberek közötti hegemóniának az istenvilágra való rávetítéséből fakad. Már Arisztotelész feltárta mindezeknek társadalmi alapzatát: „Az istenekről is azért tartja mindenki azt, hogy királyi uralom alatt élnek, mert az emberek maguk részben most is királyoknak hódolnak, részben pedig hódoltak; s amiként az istenek külső alakját is önmagukról mintázzák az emberek, akképpen azok életformáit is.”¹³⁶ Hogy Arisztotelész kiindulópontja Xenophanész tézise, arról, mint látható, maga Arisztotelész biztosít bennünket.

Hogy milyenek az istenek, azt a Xenophanészt követő Euripidész így fogalmazta meg:

*Nincs oly halandó, kit ne érne sorscsapás,
istent is ér – ha nem csal költőink szava.
Nem volt-e köztük nász, mely törvényt nem tekint?
tán nem gyalázták rabbilincsel atyjukat
– tyranniszért? S lám fennen élnek mégis ők,
Olymposz-ormon, hordva nyugton bűnüket.
Te meg, halandó – mondd – a sorsod mért veszed
szívedre oly nagyon, ha isten sem tesz így.*

majd Héraklést szólaltatja meg, válasza így hangzik:

*Én nem hiszem, hogy bármely isten, mely tilos,
oly nászra vágya, s kézbilincset rakna fel;
hitelt nem adtam ennek, s eztán sem hiszem,
hogy egyik isten úr lehessen másikon;
isten, ha tényleg isten, mit sem nélkülöz:
ez mind a költők képtelen beszéde csak!*¹³⁷

131 Bugár István: Jegyzetek (46). In: A szofista filozófia. 153. old.

132 Marticskó József: Három új Xenophanész-fragmentum. In: Magyar Filozófiai Szemle. 1992. 1-2. sz. 46. old. Idézhethünk az „Íphigeneia Auliszban” című drámából is: „Hát a szeméremnek / és az erénynek az arca mit / tehet, mit is ér el? / amikor a kegyetlenné / a hatalom, s az erényt a halan- / dók ellökve lenézik, / s a jogon az úr, ami jogtalan. / S nem küzdünk, hogy az istenek / irigysége ne sújtson.” (Euripidész: Íphigeneia Auliszban. 1089-1097)

133 Marticskó József: Három új Xenophanész-fragmentum. In: Magyar Filozófiai Szemle. 1992. 1-2. sz. 43-44. old.

134 Vö. ἡγεμονία In: Ógörög-magyar szótár. Akadémia Kiadó. 2. kiad. 1993.

135 Idézi Marticskó József: Jegyzetek. Xenophanész töredékei. Világosság. 1971. 2. sz. 103. old. Így fordítja máshol: „nincs közöttük semmiféle hegemónia, mert nem méltó, hogy despotizmus alatt álljon bárki az istenek közül, nem is nélkülöz semmit közülük senki, egészében sem, egészében látnak és hallanak, nem pedig rész szerint” (Uő. Három új Xenophanész-fragmentum. In: Magyar Filozófiai Szemle. 1992. 1-2. sz. 43-44. old.)

136 Politika. 1252b.

*A szolga sorsa mindig bajt terem,
erőszak nyomja, s méltatlant kell tűrnie!*¹⁴⁴

Ez a legtöbb, ameddig egy korabeli költő elmehetett: a hatalmas ne hatalmaskodjon, ne éljen erőszakkal és ne kövessen el méltánytalanságot, valamint a halálban, s meglehet, a születésben egytörvényűek szabadok és szolgák. Az úr-szolga felfogásban Euripidész követi, sőt meghaladja Xenophanészt.

Az egyenrangú és egyenjogú istenek az istenvilág demokratikus berendezkedését jelenti. Ez fölöttébb radikális eszme a maga korában. Innen csak egy lépés annak kimondása, hogy az embereket is megilleti az egyenlőség, mert „nem méltó”, hogy az egyik ember a másik ember uralma alatt éljen. Hiányozott ehhez a felismeréshez és ennek kijelentéséhez az olyan eszmei előfeltétel, mint az *iszonómia* (a törvény előtti egyenlőség) és az *iszomoiria* (a tulajdon egyenlősége) fogalmi kidolgozottsága. De ha ezek hiányoztak, akkor azért hiányoztak, s azért volt lehetetlen, hogy a következő lépést, az emberek egyenlőségének a kimondását megtegye, mert megakadályozta ebben a kor uralkodó eszméje, a rabszolgaság „természetessége”, felszámolása feltételeinek a hiánya, mert, *a szolga olyan, mint egy élő, szerzett tárgy. S valóban, bármely szerszámnál többet érő szerszám minden alárendelt személy. Mert ha minden szerszám parancsra vagy a maga jószántából el tudná végezni munkáját, mint azt Daidalosz készítményeiről vagy Héphaisztosz háromlábú székéről beszélnek, melyek a költő szavai szerint maguktól járnak az istenek tanácsába; ha a vetélőfa is magától szőne s a lantverő pálcika is magától játszana: nem volna akkor szükségük se az építőmestereknek mesterlegényekre, se az uraknak szolgákra.*¹⁴⁵

Kallimakhosz figyelmeztet arra, hogy az istenek

*...sorshúzás útján osztozkodtatok egykor;
ám az Olümposz s Hádész közt sorsot vet-e bárki,
hogya nagyon nem balga? Egyenlők közt vetik azt ki!
És ezek egymástól oly szörnyen messze fekszenek.*¹⁴⁶

E xenophanészi gondolat válik alapjává Menandrosz sorainak:

*A származást, csak azt ne emlegesd, anyám,
minduntalan, ha még szeretsz: halálom ez.
A természettől kik nem kaptak semmi jót,
a származást kutatják, sírhalmok között,
s büszkén sorolják fel megannyi ősíket,
mert nincs nekik más. Amde mondj csak egyet is,
kinek ne volna őse – senkitől ki lett?
Hogy elsorolni nem tudják, mivel lakó-
helyet cseréltek vagy korán árvultak el,
a származásuk még azért nem nemtelen!
Ki természettől fogva jóra hajlamos, anyám,
bizony nemes, ha mindjárt néger is.*¹⁴⁷

Ha kétségekkel és iróniával fogadjuk az istenek egyenlőtlenségét, az isteni nemzedékek egymásutániségát, az egyik istennek a másik feletti uralmát, az istenek feletti királyi uralomért folytatott istenharcot, az istenek zsarnokságát, az istenek megköltözését, megbilincselését, akkor mindazt nevetségessé tesszük, amiről a mitológia tudósít. Xenophanész szellemében mondja Arisztotelész az istenek dicséretéről: „nyilván nevetségesek, mert magunkhoz mérjük az isteneket.”¹⁴⁸ Tehát mind az istenek siratása, mind az istenek dicsérete nevetséges, mert emberi mércét alkalmazunk rájuk. Ha elhagyjuk az iróniát, akkor Kronosz-Uranosz-Zeusz, az isteni nemzedékek egymásutániséga elesik, s értelmét veszti az isteni nemzedékek egymás elleni harca Olümposz birtoklásáért. Az isteni „forradalmak”, „rendszer-váltások” elutasítása annak a forrongó kornak a bírálata, amely átrajzolta Hellász térképét, emberek ezreit tette földönfutóvá és talajtalanná, kiszolgáltatottá és rabbá; ez illúzió, hogy fenntartható, vagy kialakítható egy olyan világ, amelyben lehetetlen az egyik embernek a másik ember alá vetése.

¹⁴⁴ Euripidész: Hekabé. 332-333.

¹⁴⁵ Politika. 1253b-1254a.

¹⁴⁶ Kallimakhosz: Zeuszhöz. 61-64. In: Görög költők antológiája. 407. old. Cicero szerint is a költők „úgy állították be”, hogy az isteneket szerelem, házasságtörés harag, gyűlölet, csata, harc, sebesülés, azaz emberi tulajdonságok és magatartások jellemzik (vö. Cicero: Istenek természete. I,16.42.)

¹⁴⁷ Menandrosz: Kisebb töredékek elveszett vigjátékokból. 2. In: Görög költők antológiája. 392. old.

¹⁴⁸ Nic. Et. 1101b.

Falus Róbert szerint „Euripidész talán csak egy helyen (*Ión* 854 és köv.) tesz hitet szabadok és rabszolgák egyenlő értékelése mellett.”¹⁴⁹ A kérdéshez hozzá tartozik egy megállapítás:

*A nemességnek nincs pontos külső jele:
az ember-természetben sok zavar tanyáz.
Mert láttam én már nemes apának gyermekét,
ki mit sem ért, és hitványnak jó fiát,
és gazdag embert, aki kolduslelkű volt,
s szegényt, kinek testében nagy lélek honolt.
Mi hát a mérték, mely szerint ítélhetünk?
Vagyon talán? De ádáz bíró lenne az.
Vagy hogyha semmi sincs? De kóros állapot
a nincstelenség, s gyakran rosszra is nevel.
Vagy tán a fegyver? De ki a dárdáját látja is,
hogy a dárdás derék, el tudja dönteni?
A válaszunk legjobb ha mindezt elveti.*

*Nem vagytok-é balgák, kik előítéletek
sorát hordozva bolygtok? Arról, ki nemes,
miért nem ítéltek jelleme s tette szerint?*¹⁵⁰

Bárki ellenvetheti, hogy itt, fegyveres és fegyvertelen, de szabad emberek viszonyáról van szó, nem a szabadok és a rabszolgákéről. Ha Xenophanész Phereküdésszel szemben a „megkötözés” ellen foglalt állást, akkor azt nem természetfilozófiai, hanem társadalomfilozófiai meggyőződésből teszi.

Idéztük már: „megkívánhat az ifjú egy ifjú szolgáléánykát”.¹⁵¹ Nem állíthatjuk, hogy a fragmentumban csupán a rabszolga problémája vetődne föl. Akkoriban a szabad leány apja, vagy bátyja, a feleség pedig férje hatalma alatt élt. A férfi és a nő egyenlősége még a szabadok között sem alakult ki, szabad és rabszolga között még kevésbé. Nem is a lányka beleegyezését kéri Xenophanész. A szabad ifjú és a szolgáléány megszokott kapcsolata a teljes emberi alávetettség és szexuális kiszolgáltatottság lehetett. Egy szabad ifjú megkívánhat egy rab leányt? Ez nem okozhatott problémát a szabad ifjú számára, ha Xenophanész fölveti megengedhetőségét – „megkívánhat” –, akkor azért, mert ott, ahol más nem, ő valóságos dilemmát látott. Meddig mehet el az ifjú a kíváncsiságban, hogy szabad voltát ne alacsonyítsa le? Ebben talán az is benne sejlett: meddig mehet el egy ifjú, hogy szabad döntésében akadályoztatott szolgáléánykát emberi mivoltában meg ne sértse? Ez a legtöbb, amit tartalmazhat a fragmentum. De ha az újabb filozófiának azt a felismerését idézzük föl, hogy az emberi szabadságot indikálja a férfi és a nő viszonya, akkor elmondhatjuk, hogy Xenophanész a legtávolabbi ment a szabadság útján, elment addig, ameddig akkor elmehetett valaki: felismerte a rabszolgában az embert. E töredékben érzük a xenophanészi humanizmus első jelentkezését, ami későbbi munkásságában kiteljesedik. Platón mint eleai véleményről írja: „ha közülünk valaki ura vagy szolgálója valakinek, bizonyára nem az önmagában való úrnak szolgálója – nem annak, ami az úr lényege –, s az úr sem az önmagában való szolgálójának – nem annak, ami a szolga lényege – az ura, hanem ember lévén emberrel áll mindkét viszonyban”¹⁵² Tehát „náluk”, az eleaiaknál az úr és a szolga viszonya **emberek** közötti viszony.¹⁵³

Érdemes újfent idézni a következő xenophanészi testimoniumot Oziriszról: „ha ő isten volt, akkor nem halhatott meg, ha pedig ember volt, akkor nincs miért siratni halálát”,¹⁵⁴ Itt csak arra utalunk, hogy az érvelés szerkezetével azonos az euripidészi sor logikai szerkezete: „isten, ha tényleg isten, mit sem nélkülöz”, amihez odagondolódik: ha nélkülöz, akkor nem isten.

Máshol, az isten-ember viszonyról ezt állítja:

*Mert nem az isten lesz hibás, ha jós-szava
gyümölcstelen hull majd a földre: mert kell
az ifjúnak, nem tettől elriadnia.*¹⁵⁵

¹⁴⁹ Falus Róbert: Utószó. In: Euripidész válogatott drámái. 291. old.

¹⁵⁰ Euripidész. Élektra. 367-379. és 383-385.

¹⁵¹ Xenophanész B 42.

¹⁵² Platón: Parmenidész. 133de.

¹⁵³ Mellette szól Platón (vö. Platón: Törvények. 782ab.) és Arisztotelész is, amikor a lélek és a test, a mester és a szerszám, az úr és a szolga viszonyát vizsgálja: „az egyik: egy; a másik meg ennek az egynek a tulajdona, de önmaga nem egy.” (Politika. 1241b.)

¹⁵⁴ Xenophanész A 12. Idézi Hahn István: A korai görög materializmus valláskritikája. In: Uő. Hitvilág és történelem. 86. old.

¹⁵⁵ Euripidész: Íphigeneia a taurosok között. 120-122.

Nem esetleges dologról van szó:

...ki bátor és serény,
erősebbé az istenség is azt teszi.¹⁵⁶

Ezt a gondolatot ma úgy ismerjük, hogy „*Segíts magadon, az isten is megsegít!*” Ez jelentős szemléletbeli fordulat. A korábbi drámai hősök, noha minden erejükkel küzdenek a jóslatok beteljesülése ellen – gondoljunk csak Oidipusz tragédiájára –, mégsem kerülhetik el az istenek által kijelölt és a jószavakban előrevetített sorsukat, addig most, ahhoz, hogy az isteni jóslat beteljesüljön, nem elégséges ülni, s várni a sült galambot, hanem érdekében tenni, megvalósítására törekedni is kell, az ellene való föllépésről pedig szó sem esik.¹⁵⁷ Az istenek alávettségének lehetetlensége arra mutat, hogy lehetetlennek tartja isten rabszolgai helyzetbe kerülését. Csak azért gondoljuk azt, hogy isten rabságban élhet, mert az emberek egy része rabságban él.¹⁵⁸ Túlzás lenne arra a következtetésünkre, mintha Xenophanész a rabszolgaság elvetője lett volna, de azzal, hogy kétségessé teszi a rabságba vetés isteni voltát, mintegy vitatja emberi jogosságát is.

Xenophanész kortársa és bírálója Szimónidész volt „*az, aki először mondta ki azt a szentenciát, hogy a szükség ellen még az isten sem harcol – de természetesen olyan szükségszerűség ellen, amely isteni. Mert emberi szükségre vonatkoztatva, mint ahogyan az átlagemberek alkalmazzák, ez a lehető legeggyűbb kijelentés.*”¹⁵⁹ Az isteni szükségszerűség az istenek kezét is megkötö! A megköthetetlen isteneknek a **Szükségszerűség** általi megkötözöttsége visszalépés a Xenophanész előtti felfogáshoz, másrészt az istenek mindenhatósága korlátozottságának a kiemelése, egyben figyelmeztetés a xenophanészi eszme rejtett gyengeségeire.

AZ ISTENEK NEM NÉLKÜLÖZNEK

A „*nélkülözés*” kettős értelemben vehető: a szó közvetlen és emelt értelmében. Vegyük elő Hérakleitosz egyik fragmentumát. Így szól: „*Ínség és elteltség.*”¹⁶⁰ Erre magyarázatul ezt kapjuk: „*Hippolitosz szerint ínségnek nevezi Hérakleitosz a világ képződését, elteltségnek pedig a világégetést, az egész világnak tűzzé válását.*”¹⁶¹ Tényleg van olyan töredék, ami feljogosít e kozmikus magyarázatra: „*Az isten nap éj, tél nyár, háború béke, elteltség éhség.*”¹⁶² Vagy máshol: „*[És] tudni kell, hogy a háború közös, és Diké Erisz és minden viszályban és ínségből keletkezik.*”¹⁶³ Nincs okunk kételkedni az értelmezés korrektségében. De csak kételkedjünk!

Amennyiben Hérakleitosz bírálta Xenophanészt, akkor a fragmentum mást is üzenhet: isten nem lehet a tökéletesség maga, csak feltételezett ellentétével együtt ragadható meg: ő az elteltség és ő az ínség is, ő a béke és ő a háború is, isten és ember, szabad és rabszolga. A tagadásban előkerülnek a Xenophanész által vitatott antropomorf isteni attribútumok. Ám a tagadás tagadásával nem az eredeti – homéroszi és hésziódoszi – durva antropomorf vonások tűnnek elő, hanem kategóriapárokká rendeződő ellentétes meghatározottságok.

De mi a helyzet, ha e kategóriákat köznapi jelentésükben vesszük, illetve ha nem természetfilozófiai, hanem társadalomfilozófiai összefüggésben interpretáljuk? Világos, hogy az isten ellentett minőségei és a társadalmi valóság ellentétei nem szakíthatóak el egymástól. Miként „*a háború közös*”, közös a béke is, a közös az elteltség és közös az ínség (éhség), amelyből minden keletkezik, a kozmikus folyamatok is, a társadalmi történések is. A kozmikus és a társadalmi világ azonos elvet követ. Hérakleitosz azonban már tudja, amint Xenophanész még nem látott be, hogy ínség és elteltség mögött gazdasági folyamatok és viszonyok húzódnak meg: „*A tűznek is ellenértéke a minden, és a tűz mindennek az ellenértéke, ahogy az aranyé a vagon és a*

¹⁵⁶ Euripidész: Íphigeneia a tauroszok között. 910-911.

¹⁵⁷ Ha a drámai szituáció megkívánja, kikerülhetetlenül beteljesül a jóslat (vö. Euripidész: Íphigeneia a tauroszok között. 1250-1258.)

¹⁵⁸ „*az istenek régi dolgai, melyekről Hésziodosz és Parmenidész beszél, Ananké és nem Erósz által történtek, ha ugyan igaz a beszédük. Mert nem történtek volna megcsontítások, megkötözések és más erőszakos cselekedetek közöttük, ha Erósz közöttük van, hanem barátság és békesség honolt volna az istenek körében, akárcsak most, mióta Erósz uralkodik rajtuk.*” (Platón: A lakoma. 195c). Erósz uralma az istenek fölött éppoly idegen Xenophanésztől, mint az istenek megcsontítása, megkötözése.

¹⁵⁹ Platón: Törvények. 818b.

¹⁶⁰ Hérak. B 65. Marticskó értelmezésében: „*Az a tétel, hogy valódi isten nem nélkülöz semmit sem, a Sztrómateiszben csak hozzákapcsolódik az előzőkhöz, de nem indoklás; Euripidész viszont éppen ezzel a tétellel okolja meg az istenek közötti despotizmus lehetetlenségét.*” (Marticskó József: Három új Xenophanész-fragmentum. In: Magyar Filozófiai Szemle. 1992. 1-2. sz. 48. old.). Majd megjegyzi: „*az isten éppúgy nem hiányos, mint a parmenidészi 'létezik' megnevezetlen alanya.*” (i. m. 51. old.). Ha Parmenidészszal vetjük egybe, akkor a „*nem nélkülöz*” a tökéletességre, a teljességre utal, ha Euripidészszel, akkor a despotizmus, az alávettség lehetetlenségét indokolja. Marticskó ezt az értelmezési vonalat nem elemzi és aknázza ki.

¹⁶¹ Simon Endre: Jegyzetek. Hérakleitosz 13. jegyzet. In: Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény. I. köt. Az ókortól a XVII. század végéig. Tankönyvkiadó. 1958. 324. old.

¹⁶² Hérak. B 67.

¹⁶³ Hérak. B 80.

vagyoné az arany.”¹⁶⁴ Ma azt mondanók, e viszony az áruviszony. Az arany azért értékes, mert sok munkával keveset lehet belőle találni: „*akik aranyat keresnek, sok földet felásnak, [míg] találnak egy keveset.*”¹⁶⁵ Az állat és az ember közötti különbség az aranyon mérődik le: „*A szamarak a szecskát választják inkább, mint az aranyat*” – írja máshol,¹⁶⁶ de ha ez állat a szecskában vagy a borsóban,¹⁶⁷ akkor az ember az aranyban elégül ki. Pindarosznál egy Thalészra és Hérakleitoszra egyaránt utaló gondolattal találkozunk:

*A legjobb a víz s az arany mint éjszakában égő
tűz, kicsillog a fejedelmi kincs közepéből.*¹⁶⁸

A „víz” és a „tűz”, Thalész és Hérakleitosz között az **arany** teremt kapcsolatot! Khilón, Thalész és Hérakleitosz töredékei jól mutatják az aranynak, a vagyonnak, a haszonnak a görög életbe és gondolkodásba való mély beépülését.

Az „*isten nem nélkülöz*” formulát az eposzok kritikája keretében értelmezve egy olyan mozzanatra bukkanunk, ami az istennek adott áldozatok haszontalanságára mutat. Az „**Íliász**”-ban Homérosz szerint az istenek lekenyerezethetők. Ugyanezt a gondolja Hésziodosztól is Minden, legyen tárgy vagy személy, emberi tudás vagy érzelem, isten vagy király eladóvá válik és megvásárolható lesz.¹⁶⁹ Euripidész is a kincsért való tülekedésben az emberi és az isteni világ egységét fogalmazza meg:

*...Istent is ajándékunk győzi meg,
s halandók közt száz szónál többet ér a kincs.*¹⁷⁰

Ha az istenek elorozzák egymás tulajdonát, ha lopnak és ha csalnak, akkor azért tehetik és teszik ezt, mert az egyik gazdagabb, mint a másik, mert a „*kincs*”, a „*vagyon*” mozgatja tetteiket éppen úgy, mint az emberek tetteit. Hésziodosznál az isteneknek jár az áldozat, mert az egyik szegényebb, mint a másik, mert az, amelyik gazdag, gazdagabbá akar válni, vagyis áldozattal és imával megvásárolható az istenek is.¹⁷¹ Horkheimer és Adorno megjegyzi, „*Az áldozatban jelentkező csalás mozzanata az odüsszeuszi csel ősképe*”, akkor, gondolhatjuk joggal, a fél világot kicselező Odüsszeusz és a Zeusznak cselvető Prométheusz sokban rokonlelkek.¹⁷²

Xenophanész így gondolkodhatott: az istenek nem szenvednek hiányt, nem nélkülöznek, nem szűkölködnek. Vegyük szó szerint azt, amit Xenophanész mondott, s akkor mindez beleilleszkedik az összképbe: az istenek tökéletesek, nem szűkölködnek, nem szegények és gazdagok, nem urak és alávetettek, mint az emberek, tehát nem tartanak igényt áldozatainkra, adományainkra, imáinkra. Ily módon Xenophanész átlépett egy láthatatlan határvonalon. Az istenvilág, pontosabban a zeuszi isteni nemzedék mindenkoriságából, változatlanóságából és egyidejűségéből, antropomorf vonásainak tagadásából egyenesen következik az a megállapítása, hogy az istenek világa az egyenrangú istenek közössége. Mindez Xenophanész evilági vágyainak és törekvéseinek, egyben egy utópikus társadalmi berendezkedésnek az istenek világába való kivetítése!¹⁷³

Mondják, Xenophanész erkölcsi okokból tagadja a homéroszi isteneket, s elfelejtkeznek arról, hogy itt nem csupán az emberek magánerkölcséről – paráználkodásról, lopásról és csalásról –, hanem a türannikus hatalmi berendezkedésről (despotizmusról), az emberek alá- és fölrendeléséről, a hegemoniáról, a többség nélkülözéséről, inségéről, a sokak rabbilincsbe vetéséről van szó. Ez nem annyira erkölcskritika, mint amennyire

164 Hérak. B 90.

165 Hérak. B 22.

166 Hérak. B 9.

167 Vö. Hérak. B 4.

168 Pindaros: A sztirakuszi Hierónnak, olümpiai győzelmére (I. olümpiai óda). In: Görög költők antológiája. 221. old.

169 Vö. Íl. IX,497-501. és Theog. 108-109, 111-113. Ide illenek Platón szavai: „*Mondd hát meg nekem, miféle haszna származik az isteneknek az ajándékokból, amiket tőlünk kapnak? Mert, hogy ők mit adnak, az teljesen világos; mert nincs számunkra semmi jó, amit ne ők adnának; de amit ők kapnak tőlünk, számukra milyen haszonnal jár? Vagy akkora a nyereségünk a velük való kereskedelemből, hogy mi tőlük kapunk minden jót, ők pedig tőlünk semmit?*” (Platón: Euthüphrón. 14e-15a.)

170 Euripidész: Médeia. 964-965.

171 Más összefüggésben már idéztük e gondolatot: „*Maga Poszeidón, Odüsszeusz fő ellensége, szintén az egyenértékűség fogalmában gondolkodik, amikor folytonosan arról panaszkodik, hogy Odüsszeusz több vendégajándékot kap bolyongása állomásain, mint amennyi a teljes részesedése lenne a trójai zsákmányból, ha nem akadályozza az elvitelében Poszeidón. Az ilyen racionalizálás azonban Homérosznál visszakövethető a tulajdonképpeni áldozati cselekedetekig. A hekatombák meghatározott nagyságrendje szerint számítanak az istenek jóindulatára. Amennyiben a csere az áldozat szekularizálása, maga az áldozat már a racionális csere mágikus sémájaként jelenik meg, az emberek isteneket megfélemező rendelkezéseként, akiket éppen a megadott tisztelet rendszere révén döntenek meg.*” (Horkheimer, Adorno: A felvilágosodás dialektikája. 69. old.), Xenophanész valószínűsített fellépése ezt az ember-isten közötti egyenértékű cserét is kikezdté.

172 Vö. Horkheimer, Adorno: A felvilágosodás dialektikája. 70. old.

173 Bizonyára erre gondolt Sándor Pál, amikor „*Xenophanés egyenlőségáná*”-ról beszélt (Sándor Pál: A filozófia története. 1. köt. 42. old.)

társadalomkritika és hatalombírálat: **jogfelfogás** és **politika!** Majd ugyanerről azt írja Feuerbach: „*isten a hit értelmében nemcsak vallásos, hanem politikai és jogi lény is, a királyok királya, a tulajdonképpeni államfő.*”¹⁷⁴ Így lesz mindenek atyja és mindenek királya maga Zeusz, és így lesz népének istenített királya az állam vezetője. Ez hagyományos **jogász világszemlélet**, mint a timóni frázis is: Xenophanész „*a homéri család bírúja*”.¹⁷⁵

ETIÓP ÉS THRÁK ISTENEK

Xenophanész hellénként csupán Homéroszt és Hésziodoszt bírálva fordulhatott szembe a hellének isteneivel. Miután a prezeuzsi és a zeuszi istenvilág isteneink attribútumait elvetette, nem maradt semmi sem a görögök isteneiből, abból, ami az isteneket istenné tette egy görög számára. Ugyanakkor rádöbbsent arra, hogy az istenvilág izmusának bírálatja korlátozott volt. Korlátozott, mert csak azt kifogásolta, hogy az emberek, az egyének és a társadalmak rossz vonásait tulajdonítják az isteneknek; korlátozott, mert csupán csak a görög mitológiát vette bonckés alá. Homérosz és Hésziodosz kritikája túlmutatott önmagán. A további előrelépés, még inkább radikális szakítás e gondolkodói folyamatban, hogy kiterjeszti elemzését a hellén világ határain túlra.

A görög emberek és a görög istenek világának egybevetése után – ez logikus lépés volt – Xenophanész kitekintett más népekre és hitvilágukra. A kutatás, a tényfeltárás, az összehasonlítás, a közös sajátosságok kiemelése olyan teljesen új gondolkodási területet nyitott meg, amit majd csak Hérodotosz haladt meg. A töredék, ami itt következik, arról vall, hogy Xenophanész **tudatosan** lépi át a hellén mitológia határait s lép a barbár istenképzetek bírálatának területére. Ezt írja:

[Lám csak], a négernek fekete s laposorru [az isten],
[s közben] a thrákoknál ime kékszemű, rőt valamennyi].¹⁷⁶

Az etiópok, a négernek istenei a négerekre, a thrákok istenei a thrákokra hasonlítanak: az istenek az nem csak a görög emberekre, hanem minden emberhez hasonlatos (ανθρωπόφυης – **antropophuész**) lények. Hellén, thrák, etióp gondolkodás ficama azonos.¹⁷⁷ Ha – mint mondja – a négernek fekete s laposorrú az isten, akkor odagondolódik, hogy a nem-négernek fehér és fitos, vagy ha a thrák istenek kékszeműek és rőt hajúak, akkor a nem-thrákok barna szeműek és feketék; vagyis gondolkodásának peremén felvillan az istentaposo érvelés egyetemes érvénye. Utalunk a töredék egy sajátos értelmezésére. Falus Róbert ezt írja: „*Multbeli hipotézissé alakítva át az etiópok és thrákok dolgát: ha az isten nem teremtette volna az egyiket piszének és feketének, a másikat kék szeműnek és vörös hajúnak, akkor nem olyannak alkották volna az isteneiket, amilyenek alkották, hanem máskülsejűnek – de okvetlenül önmaguk képmására, amiképpen eddig is tették.*”¹⁷⁸ Ez tévedés. Xenophanész nem említi, hogy bárkit is, az etiópokat etióp, a thrákokat thrák istenek teremtették volna!

Aiszkhülosz is fölveti az istenek helyhez és etnikumhoz való kötöttségét:

Nem félem én e földnek istenségeit,
nem ők neveltek, vénségem sem őrzik ők.¹⁷⁹

és

PELASZGOSZ: Istent említesz, s nem tisztelsz istent magad?
HÍRNÖK: A Nílusmentieknek szentélyét igen.¹⁸⁰

mondja a Gaiához és Zeuszhoz sopánkodóknak. Saját isteneiket az emberek tisztelik, másokét nem.

Szapphó általánosabb, **esztétikai** oldalról fogalmazza meg a xenophanészi tételt:

¹⁷⁴ Feuerbach: A kereszténység lényege. Akadémiai Kiadó. 1961. 414. old.

¹⁷⁵ Xenophanész A 35. (Az én kiemelésem – EKO)

¹⁷⁶ Xenophanész B 16. Xenophanészi érvelés a magyar filozófiában: „*Ha Afrika szerencsétlen pusztáin születünk volna, mi is a szerencsenekkel a mérges kígyókat éppen úgy tisztelnők, mint ma Európának lélek és megfoghatatlan istenét tiszteljük.*” (Kiss Mihály: A természeti rendszer igaz értelme [Helvéthius-fordítás]. In: Kiss Mihály. Művelt nép. é. n. 89. old.)

¹⁷⁷ Cicerónál platóni érvelés lép föl: „*[Ha azonban a természet maga] szabta volna meg számunkra a jogot, úgy valamennyi embernél ugyanaz volna érvényben és ugyanazok az emberek nem élnének különböző korszakokban más és más jog szerint.*” (Cicero: Az állam. III,11. (18)). Plutarkhosz mintha Xenophanésszel vitatkozna: „*nem különböztethető meg egymástól az egyes népek különféle istenei – barbárok, görögök, déliek, északiak – , hanem éppúgy, ahogy a mindenki számára közös Napnak, Holdnak, Égnek, Földnek és Tengernek a különböző népek más és más nevet adtak, a mindent elrendező egyetlen értelmet, a mindenséget kormányzó egyetlen gondviselést és a mellé rendelt szolgálatot teljesítő erőket – a helyi szokásoktól függően – hol így, hol úgy hívják és tisztelik.*” (Iszisz és Oszirisz. 67.). Ahol Xenophanész az adott emberekre hasonlatos isteneket lát, ott Plutarkhosz szerint csak elnevezésbeli különbség van.

¹⁷⁸ Falus Róbert: Az istenfogalom „bizonyítása” Xenophanésznél. In: Uő. Görög harmónia. 157. old. (Az én kiemelésem – EKO)

¹⁷⁹ Aiszkhülosz: Oltalomkeresők. In: Uő. Három dráma. Oltalomkeresők. Perzsák. Heten Théba ellen. Európa Könyvkiadó. 1959. 37. old.)

¹⁸⁰ Aiszkhülosz: Oltalomkeresők. In: Uő. Három dráma. 38. old.

*Ez lovasnépet, gyalogost a másik,
s az a hajókat mondja a barna földön
messze legszebbnek; magam azt, ha szíved
gyúl szerelemre.*¹⁸¹

Mondhatják, hogy a költő itt a szépről szól, nem pedig az emberekről vagy az istenekről és állatokról: az a szép az embereknek, ami az életüket legjobban jellemzi. Epikharosz ötödik töredéke hasonlóképpen:

*Nem is csodálatos, hogy így szólunk mi, és
magunknak úgy tetszünk, s hogy úgy véljük, nagyon
szép természetünk van: mert hisz ebnek is csak eb
tűnik legszebbnek, és ökörnek az ökör,
számár számárnak, disznónak disznó a szép.*¹⁸²

Epikharosz töredéke rímel a xenophanészi fragmentumra. Ez a relativizmus átmenetet képez a dialektikához, Xenophanészen keresztül Hérakleitoszhoz. Xenophanész alapján Szapphó és Epikharosz a szépség emberre vonatkozását emeli ki. Azért élhetett Epikharosz egy komédiai szövegben ezzel a formával, mert számíthatott a nézők értésére. E sorok azoknak a paradoxonoknak a sorában foglal helyet, amelyeknek mesterei a költők és a bölcsek voltak. A megfogalmazás lehetetlenségével éppen annak a lehetőségét támasztja alá, hogy mindenkinek az a szép, ami saját képére formáz.¹⁸³ Mint Feuerbach írja: „Az ember tükröbe néz: öröme telik alakjában. Ez az öröm alakja tökéletességének, szépségének szükségszerű, önkéntelen következménye. A szép alak kielégül önmagában, szükségképpen telik öröme önmagában, szükségképpen tükröződik önmagában. Ez csak akkor hiúság, ha az ember saját egyéni alakjával kacérkodik, de nem akkor, ha az emberi alakot mint olyant csodálja meg. Meg is kell csodálnia; nem tud sem szebb, sem magasabb alakot elképzelni, mint az emberi alakot.”¹⁸⁴ Ezután idézi Cicerót: „Az ember az ember számára a legszebb.”¹⁸⁵ Az emberi szép és az emberre hasonló isteni ebben a vonatkozásban egybeesik. Ez köti össze Xenophanészt, Epikharoszt és Szapphót. A görög költészetben tehát már korábban kialakult az emberi vélemények, képzetek és ítéletek relativisztikus felfogása, az állatoknak emberi szerepekben való fellépése. Ami új volt, az ezeknek a költői eszközöknek a filozófiába való emelése és a vallás antropomorfizmusa ellen fordítása.

Az etnikai sajátosságok, a nemzeti vonások, az alkati különbségek, a nyelvi eltérések és ruházkodás sajátossága, a görög, a thrák és az etióp vonások arra mutatnak, hogy az istenek mindenhol nemzeti karakterek, csupán csak nemzeti hiedelmekként léteznek. ugyanakkor a hellén és a barbár istenek különbözősége mögött alapvető azonosság húzódik meg. Minden nép istenképzete egyazon sémát követ: amilyen az ember, olyan az istene. Az emberek mindenhol és mindenkor olyanoknak képzelik el isteneiket, mint amilyenek ők maguk. Ha a hellén, a thrák és az etióp istenek végül ugyanazon sablon szerint születtek, akkor a hellén istenek, vagy másképpen a hellének nem különbek, legalábbis mitológiájukat tekintve a barbároknál: görög, etióp és thrák egyforma logika szerint gondolkodik. Messzemenő következményei vannak, hogy kikezdi az etnikumhoz kötött isteneket. Ezzel eljutott ahhoz a ponthoz, hogy ne csupán görög fejjel, hanem az ott és akkor ismert emberiség fejével gondolkozzon. Ehhez azonban előbb görögnek kellett lennie.¹⁸⁶ A thrák¹⁸⁷ és az etióp istenek kritikája egyben a görög önkritika folytatása és új dimenziójának megtalálása, a hellén-barbár ellentét helyében az emberiség egységének vagy több-centrumának és a központok egyenértékűségének feltevése áll.¹⁸⁸ Az

181 Szapphó: Ez lovasnépet, gyalogost a másik. In: Görög költők antológiája. 108. old.

182 Epikharosz: Töredékek. 5. In: Görög költők antológiája. 197. old.

183 Arisztotelész írja: „Emberi alakot és bizonyos más élőlényekkel való hasonlóságot tulajdonítottak nekik (ti. az isteneknek – EKO), s más egyebet, ami ezekkel összefügg és az említett tulajdonságokkal összefér.” (Metafizika. 1074b.) Loszev és Sesztakov csupán annyit olvasnak ki a fragmentumból, hogy „ebből a gyér anyagból is elég világosan látható, hogy a klasszika relativista felbomlása hogyan hatott magára az esztétikai gondolkodásra is” (Loszev, Sesztakov: Az esztétikai kategóriák története. 142. old.)

184 Feuerbach: A kereszténység lényege. 42. old.

185 Feuerbach: A kereszténység lényege. 42. old. 4. jegyzet.

186 Hauser Ióniáról beszél, de a folyamat Xenophanészre vonatkoztatható: „Bizonyára itt [a kolóniákon – EKO], idegenben ébredtek először saját különösségük tudatára, s tulajdon lényegük megismerése és igenlése vezette el őket az emberi értékítéletek és vonalmak spontaneitásának és viszonylagosságának felfedezéséhez. Más népek sajátosságainak a megfigyelésén iskolázott tekintetük lassacskán felismerte, mennyire másként s más elemekből épül fel a különböző népek szellemi világa, a magukét sem kivéve. És aki egyszer eljutott odáig, hogy konstatálja: ahány nép, annyi istenségnek tulajdonítják ugyanazt a természeti erőt és annyiféleképpen ábrázolják, az hamarosan felfigyel magára az ábrázolásmódra, megpróbál belehelyezkedni mások elképzeléseibe, anélkül hogy a hitükben osztozna, sőt, anélkül hogy a kérdéses ábrázolatokhoz bármiféle vallásos érzést társítana. Ezzel azonban már elő is állt az önálló, mindenfajta átfogó világnézettől független forma képzete.” (Hauser Arnold: A művészet szociológiája. 305-306. old.)

187 Ha említi a thrákokat, akkor kritikája az orfikusok ellen irányulhat (vö. Kerényi Károly: Herakleitos és a görög filozófia eredete. In: Uő. Az örök Antigóné. 44. old.)

188 Ez a másik vitapont Thalésszal, aki a hellén-barbár binális kód szerint gondolkodott.

istenképzetek kialakulásának ez az azonos mechanizmusa, a különböző népek istenképzeteinek ez az egyenértékűsége és egyformasága, legalábbis e kérdésben a hellén felsőbbrendűség elutasítása szinte példa nélkül áll a korai görög gondolkodásban. Az emberiség isteneinek eme egységében ott bujkál az emberi gondolkodás egységének és az emberiség egységének az eszméje, a görög humanizmus csírája.¹⁸⁹ Átlépve a hellászi hitvilág határait már nem hisz egyetlen nép isteneiben sem, ez a hitelenség egyetemes érvénye, minden istennek emberi csinálmányként való felfogása.

Xenophanész istenbírálatában alkalmazta az idő-faktort, az istenképzetek érvényességét meghatározott időintervallumokhoz kötötte (*régi* mesék, *régiek* képzelgése, *hajdani* képzetek, *kezdetek* óta). Majd új dimenziót nyitott: az istenbírálatba bevezette a *tér-* és *etnikai faktort*, az istenképzeteket meghatározott helyekhez köti.¹⁹⁰ Ezzel kimondja az istenképzetek *etnikai korlátoltságát*. Mint Euripidész vallja: „*Istent, embert mindenki másikat becsül*”.¹⁹¹ Az ókor istenei nemzeti istenek. A nemzeti istenek ellentmondanak más népek isteneinek. „*Ezt az ellentmondást a pogányságon belül a pogány filozófia szüntette meg; mert kiragadta az embert nemzeti elzárkózottságából és önlegültségéből, föléje emelte a népi önhietség és népi korlátoltságán, s áthelyezte a kozmopolitizmus álláspontjára.*”¹⁹² Xenophanész megkínálta a lüdek hatalmát a hellén világ keleti határán, de a hellén világ nyugati szegélyén ráébredt arra, hogy a különböző népek istenképzetének mechanizmusa közös: minden nép saját isteneit állítja saját Olümposzának magaslatára, ami csak más kifejezése annak, hogy minden nép önmagát állítja a kozmosz középpontjába.¹⁹³ Így lesz valláskritikája *globális* (Hellasz, Szicília, Thrákia, Etiópia, Egyiptom, Perzsia, India) és *totalis*, minden (irodalmi, mitológiai, filozófiai) szférára kiterjedő.¹⁹⁴

Az istenképzetek kritikájában az idő és a tér dimenzió, a földrajzi és a néprajzi determinizmus alkalmazása Xenophanészre megy vissza. Őt illeti a kezdeményező szerep abban, hogy „*a pogány filozófia... kiragadta az embert nemzeti elzárkózottságából és önlegültségéből, föléje emelte a népi önhietség és néphit korlátoltságán, s áthelyezte a kozmopolitikus álláspontra*”.¹⁹⁵ Annyi következtetlenséget szemére vethetünk, hogy az idő-, a tér- és az etnikai faktor együttes alkalmazásáig, összefüggésük fölismeréséig nem jutott el.

BARBÁROK A BARBÁROK?

Az a szemléletbeli váltás, aminek Xenophanész volt a kezdeményezője, meghozta a maga gyümölcsét: felismerték az emberiség egységét, a „*barbárok*” és a hellének közötti idegenségének az oldását, feltalálták „*Európa*” és „*Ázsia*” modern fogalmát!

189 Lehet, hogy Xenophanészsel vitázik Arisztotelész: „*A tűz nálunk is úgy ég, mint Perzsiában, míg az igazságos dolgokról azt tapasztalják, hogy folyton változnak. Csak hogy ez mégsem így van ám, vagy ha igen, legfeljebb bizonyos értelemben; persze az isteneknél talán úgy is van, hogy semmiképpen sem lehet szó ilyen változásokról; ám mindámlunk – embereknel – van ugyan olyasmi, ami természetlő fogva igazságos, de az is teljes egészében változó.*” (Nic. Et. 1134b.). Az etnikai szemléletre vonatkozó a gyönyörökről szóló elemzés is (vö. Nic. Et. 1153b.)

190 „*azt gondolják, hogy a tűz, a víz, a föld és a levegő a legelső létezők, s ezeket értik a 'természet' elnevezésen; a lélekről pedig azt tartják, hogy csak később, ezekből az elemekből keletkezett*” (Platón: Törvények. 891c. 1 még i. m. 889b.)

191 Euripidész: Hipolitosz. 104.

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

193 Ezzel kapcsolatban jegyzik meg: „*Némi túlzással azt mondhatjuk, hogy az egész görög mitológia éppúgy ázsiai 'import', kulturális migráció nyomán került Hellasz földjére, amiként tulajdonképpen – a pelazgok kivételével – a félsziget és a szigetek egész lakossága is Ázsia küldötte. A hellén öntudat azonban nem hogy nem vesz tudomást az összemérhetőségnek erről az alapjáról, e kulturális hasonlóságokról, ellenkezőleg: a barbár Kelettel (és önnön barbár múltjával) szembeni **dizkrepanciákat** hangsúlyozza. A valóságban az ázsiai mitológiák, az ázsiai kultúra elutasítása szinte már **in statu nascendi megtörténik**, s e kritikai háttérben egy újfajta, saját lehetőségeit még alig realizáló társadalmi **szervezet** által serkentett, félig tudatos hatások fedhetők fel, amelyek mindenekelőtt a kulturális asszimiláció 'logikáját' szabják meg. Ez az asszimilációs gyakorlat eltér a keleti társadalmakétól, jóllehet maga is azokból fejlődött ki.” (Lukács József: Másként járnak az órák? A kulturális struktúrák összehasonlíthatóságának kérdéséről. In: Uő. Eszmék és választások. Társadalomelméleti és valláseméleti tanulmányok. Kossuth Könyvkiadó 1983. 94. old.). „*Némi túlzással*”, mert Platón: Xenophanész ráébredt, hogy az istenhit **mechanizmusa** mindenütt azonos. Ezt belátja Hérodotosz, amikor a hellén vallásosság keleti előzményeire utal (Hérod II,50., 53.), és Thuküdidész, amikor rámutat, hogy a barbárok életében a görögök saját őseik életét ismerhetik föl (Thuk I,6.). Bernal felveti a kereskedelem hatását: „**Tudásuk tehát nem volt valami nagy, mondhatni pozitív előnyeik nem voltak, volt azonban egy igen erős 'negatív előnyük': nem voltak hagyományaik, s mivel nagyon sok földet bejártak, a különféle helyek isteneit nem tisztelték. Ha valaki egész életében mondjuk Héliopoliszban élt, a Nap városában, nyilván erősen kötődött a helyi napistenhez, Rához, de ha valaki csak időnként látogatott el oda, és eljutott egyéb helyekre is, az a világmindenségről olyan képet alkothatott, amelyből az istenek kimaradtak. Ha valakinek nincsenek istenei, és nincsenek hagyományai sem, akkor önállóan kell gondolkodnia, és a görögök tulajdonképpen ezt tették.**” (Bernal: A fizika fejlődése Einsteinig. Gondolat-Kossuth Könyvkiadó 1977. 73. old.). Ez leegyszerűsített kép, de leírja a kialakult helyzet egyik lehetséges árnyalatát.*

194 A teológiai kritika nem arra irányul, hogy megmutassa az istenek azonosságát, hanem különbségüket emeli ki: az egy Istennel szemben azok nem istenek. Az a széles látókör és mély belátás, ami Xenophanészt jellemzi, ettől a teológiától teljességgel idegen.

195 Feuerbach: Az újkori filozófia története. In: Uő. Válogatott filozófiai művei. 9. old. Másol: „*minden olyan meghatározott vallás, amely idősebb testvéreit bálványimádóknak nevez, kivonja s a j á t m a g á t – és pedig szükségszerűen, mert különben nem lenne már vallás – a vallás sorsa, általános lényege alól. Mivel m á s tárgy, m á s tartalma van, mivel felemelkedett a korábbi vallás tartalmán, abban a hibben ringatja magát, hogy felette áll azoknak a szükségszerű és örök törvényeknek, amelyek a vallás lényegének alapjai: abban a hitben ringatja magát, hogy tárgya, tartalma emberfeletti.*” (Feuerbach: A kereszténység lényege. 49. old.). E korlátozott önbecsapást haladja meg Xenophanész azzal, hogy minden vallás közös lényegére – az isteneket az emberek saját képükre teremtik – ráérett.

A hagyomány úgy tudja, hogy először, a hetedik század derekán a görög világot bebarangoló paroszi Arkhilokhosz, akit Hérakleitosz kizavarna a versenyekről és megkorbácsoltatna,¹⁹⁶ használta a „**hellén**” nevet az összes görög megjelölésére.¹⁹⁷ A klasszikus kor gondolkodói már teljesen tudatában voltak annak, hogy a görög poliszok – Hellasz – Európának csak részei, „Ázsia” pedig Kis-Ázsia, Ázsia tengeri peremvidéke. Tudásuk mögött a görög-perzsa háború tapasztalata áll. A görögök – mondják – nem értették meg Hellasz és Európa különbségét: „*kissé tanácstalanul hallgatták volna hódolatunkat, amelyre mindig nyitva volt a fülük. Hogyan, a görögök megmentették Európát Ázsiától? Lehet kérem, lehet, ha úgy gondolják, de szerintünk inkább Athén és Spárta mentette meg a barbároktól a hellén világot. Így már rögtön megértik.*”¹⁹⁸ A kategorikus fogalmazás nem igazolható.¹⁹⁹ Platón egy olyan időszokról beszélt, „*midőn a perzsa betörés fenyegette Görögországot, sőt talán egész Európát.*”²⁰⁰ Máshol büszkén jelenti ki: „*a perzsákat, kik Ázsia urai voltak és Európát le akarták igazni, e föld szülöttei, a mi szüleink, feltartóztatták.*”²⁰¹ Itt Platón már Hellaszt Európa részeként látja, s így állítja szembe a barbár Ázsiával.

Noha Platón hangsúlyozza, hogy „*a görög nemzet önmagával szemben együvé tartozó és rokon, a barbárral szemben pedig más fajú és idegen*”²⁰², mégis számára teljesen magától értetődően megkérdőjelezi a hellén-barbár éles megkülönböztetését: „*Olyasféle hibát követél el, mintha valaki az emberi nemet próbálná kétféle osztani, és úgy járna el, mint ahogyan az itteniek közül sokan osztályozzák az embereket: a görögöket, mint egységet valamennyitől elkülönítik, az összes többi fajt pedig, noha végtelenül sokan vannak és nem érintkeznek egymással, és nem értik egymás nyelvét, egy névvel, barbárnak nevezik, és ennek az egy névnek az alapján azt hiszik, hogy egyetlen egy faj is ez az egész sokaság.*”²⁰³ Kiténik, hogy miképpen látnak rá a Hellaszon kívüli barbár világ sokszínűségére, hogyan oldódik a „*barbár*” differenciált sokasággá, egyre inkább kibontakozik a hellének előtt a népek családjának sokágúsága, tarkasága.

Arisztotelész ehhez kapcsolódik: „*A hideg éghajlat alatt, főleg Európában lakó népekben erős az akarat, de kevesebb bennük a tehetség és a mesterségekre való készség, ezért bár igaz, hogy másoknál jobban szeretik a szabadságot, de nem elég polgárosodottak, és a szomszédaikon való uralomra képtelenek. Az ázsiaiak viszont tehetségesek, a mesterségeket kedvelik, de gyávák, és ezért folytonos alárendeltségben és szolgaságban élnek. A hellén nép, miként lakóhelye is a kettő között fekszik, mindkét tulajdonságban részesül, bátor és tehetséges; ezért azután szabadságban és a legtökéletesebb politikai szervezetben él, akár mindenki fölött is*

196 Hérak B 42.

197 „*Hésiodosz és Arkhilokhosz már úgy tudták, hogy valamennyit hellének neveztek, sőt prehelléneknek.*” (Sztrabón. VIII. 6.6.). A poliszok azonossága közé a következőket sorolták: „*Nem válna dicsőségekre, lakodalmiak, ha ekkora vétet követnétek el a hellének közös törvényei... ellen... kérünk benneteket a hellének ugyanazon oltároknál tisztelt közös isteneire.*” (Thuk. III.59.); „*Amikor a médek a hellénektől tengeren és szárazföldön vereséget szenvedtek, visszavonultak Európából.*” (Thuk. I.89.); „*a szkithákkal nemcsak az európai népeket nem lehet összehasonlítani, hanem még Ázsiában sincs olyan nép, amely szembe tudna szállni a szkithák egyesült erejével.*” (Thuk. II.97.). Arisztóphanész is arról a törekvésről beszél, hogy „*Hogy egész Hellas feje legyen.*” (Arisztóphanész: A lovagok. 745.), máshol pedig „*Mily boldog léssz te Athénben, sőt egész Hellasban, ezentul!*” (Uő. A felhők. 408.), vagy „*Az összes hellenek dolgában járok.*” (Uő. A béke. 105.). Ribárynál a helléneket összekötő és a barbároktól megkülönböztető jegyek: a nyelv, a test megbecsülése (nem szégyellik, nem csonkítják), a megalázkodást nem ismerő férfiúi méltóság, a mitológia közössége (vö. Ribáry Ferencz, dr.: Világtörténelem. Az ó-kor története. A művelt magyar közönség számára. Földabroszokkal, arc- és mivelődés-történeti képekkel díszített kiadás. 2. köt. Görögország és Macedonia története. Méhner Vilmos kiadása. 1886. Anno Kiadó. Reprint kiadás. é. n. 94-105. old.).

198 Cs. Szabó László: Görögökről. 19. old. Athén is, Spárta is olyan centrumok voltak, amelyek egyesíteni akarták a poliszokat fennhatóságuk alatt.

199 Szimónidész éppen e világjelentőségű háború tapasztalata alapján már az „*európai*” és az „*ázsiai*” fogalom-párban gondolkodott: „*Ázsia partjairól amióta levágta a tenger / Európát, s vad Árész úzi az emberi fajt, / földi halandók nem hajtottak végre hasonló / tettet a partokon és tengereken soha még. / Mert a vitézek Küproszban sok médre lecsaptak / gyilkosan, és a vízen száz teli harci hajót / vettek a phoinixoktól el, hogy nyögte hatalmuk / Ázsia: két kézzel verte a had vihara.*” (Szimónidész: A küprosz győzelem emlékére. In: Görög költők antológiája. 160-161. old.)

200 Platón: Törvények. 698b.

201 Platón: Menexenosz. 239d. Platón (apokrif) így vélekedik: „*azt hiszem, ha megjelenne neked az isten, akihez igyekszel, és először megkérdezné tőled, mielőtt bármit is kérnél, hogy megelégszel-e az athéniék fölötti egyeduralommal, ha pedig ezt semmiségnek és holmi jelentéktelen apróságnak tartandád, megtoldaná valamennyi görög várossal, aztán ha látná, hogy még ezzel sem ered be, csak egész Európával, felajánlaná azt is, és nemcsak felajánlaná, hanem kívánságodra még aznap mindenkivel tudatná is, hogy uruk és parancsolójuk ezentul Alkibiadész, Kleiniasz fia, nos, azt hiszem, hazáig repdesnél az örömtől, hogy megütötte a főnyereményt.*” (Platón: Második Alkibiadész. 1410b.)

202 Platón: Állam. 470c.

203 Platón: Az államférfi. 262ce.

tudna uralkodni, ha egy államba tömörülne.”²⁰⁴ Számára a hellén világ különlegessége már nem a „barbárok”-tól való különbségében, hanem azok legjobb tulajdonságainak átvételében van.²⁰⁵

Még egy alapvető dologra kell utalnunk.

Platón ébredt rá arra, hogy Xenophanész eszméje a földrajzi determinizmusnak talán első hajtása: „ne kerülje el figyelmeteket az sem, hogy egyik vidék különbözik a másiktól abban a tekintetben, hogy derekabb vagy silányabb embereket hoz-e létre; s e természeti adottsággal nem helyezkedhetik szembe a törvényhozó. Némelyik vidék ugyanis a különféle szelek és a Nap melegének hatása által különbözik a többitől és van hatással az emberek sorsára, a másik meg vizei által, a harmadik pedig a földből nőző terményei által, melyek nemcsak a testre nézve lehetnek hasznosabbak vagy ártalmasabbak, hanem lelkünkre is így képesek ezek hatást gyakorolni. De mindezek között legjobban kitűnnek azok a vidékek, amelyeket valami isteni ihletés leng körül, és a sorstól daimónok számára vannak kijelölve; ezek az itt letelepülőket vagy kegyesen fogadják, vagy ellenkezőleg.”²⁰⁶ Csak hát Platón az isteni ihletésből eredezteti ezt a területi meghatározottságot, míg Xenophanész fordítva, a helyből vezeti le az istenek megformálását.

AZ ÖKRÖK ISTENE

Álljon itt a legtöbbet idézett xenophanészi töredék:²⁰⁷

*Ám ha a [lónak], ökörnek, oroszlánnak keze volna,
s festeni tudna kezük, s vele azt tennék, mint az ember,
akkor a ló is a lóra, ökör meg az ököre hasonlón
mintázná meg az isteneket, testük meg olyannak
alkotná, amilyen formát épp önmaga hordoz.*²⁰⁸

A vers minden eddigi istenkritikájának foglalata és továbbépítése, az állathasonlattal Xenophanész betetőzi valláskritikájának **globális és totális jellegét**. Ha a ló lóra, az ökör ököre, az oroszlán oroszlánra hasonló isteneket hozna létre, akkor nem csak a hellénekre hasonlít a hellének istene, nem csupán a thráakra hasonlít a thrákok istene, s etiópokra az etiópoké, hanem **minden** lehetséges istent egyes-egyedül az **emberek** hoznak létre, s az isten csakis olyan lehet, mint amilyen annak az **alkotója**, bárki legyen az, bárhol és bármikor éljen is.²⁰⁹

204 Politika. 1327b.

205 John Lukacs szerint az újkor „Európa kora volt. Ennek okait három – földrajzi, etimológiai és történelmi – csoportba sorolhatjuk. A mintegy ötszáz évvel ezelőtti időkig a történelem fő színtere a Földközi-tenger volt, főszereplői pedig – néhány fontos kivételtől eltekintve – annak partjain vagy azok közelében élő emberek. Amerikának és Kelet-Indiának, valamint annak felfedezésével, hogy a föld gömbölyű, mindez megváltozott. Elkezdődött a világtörténelem európai korszaka. – Ugyanakkor maga az 'európai' jelző és megnevezés egészen új dolog volt akkoriban, ötszáz évvel ezelőtt. Az 'Európa' fő régóta létezett, bár ritkán használták. De az 'európai' jelző, mint ami egy bizonyos földrészt lakóira utal, új volt. (Úgy tűnik, II. Pius – Aenias Silvius Piccolomini –, egy reneszánsz pápa volt az elsők egyike, aki használni kezdte 1470 táján.)” (Lukacs, John: Egy nagy korszak végén. Európa kiadó. 2005. 19. old.). Platón és Arisztotelész szavaiból kitűnik, hogy „Európá”-n nem csupán a földrészt, mint földrajzi fogalmat, hanem annak lakóit is értették.

206 Platón: Törvények. 747de. A különbségeket végül Platón a szokásokban látja (vö. i. m. 637c.); Arisztotelész hajlik arra, hogy az emberek különböző életmódját az élelem megszerzésében és a táplálkozásban meglévő különbségekre vezesse vissza (vö. Politika. 1256ab.)

207 Ezt idézi Holbach (vö. A természet rendszere. 275-276. old.) és Herzen (vö. A görög filozófia. In: Uő. Válogatott filozófiai tanulmányok. Szikra. 1949. 233. old.)

208 Xenophanész B 15. Ehhez kapcsolódik: „Vagy azt hiszed, hogy van olyan állat akár a szárazföldön, akár a vízben, amely ne a maga fajtájában lenné leginkább örömet? Ha nem így lenne, miért ne találna a bika gyönyörűséget a kanca meghágásában, és a mén a tehénében? Vagy azt hiszed, hogy a sas vagy az oroszlán vagy a delfin szebbnek ítéli másnak a külséjét, mint a sajátját? Csoda-e hát, ha a természet ugyanúgy azt parancsolta az embernek: ne gondolja, hogy bármi is szebb lehet az embernél. Ez az oka, amiért az isteneket az emberekhez hasonlónak tartjuk. Mit gondolsz, ha az állatoknak lenne értelmük, talán nem tulajdonítaná mindegyik a maga fajtájának a legkiemelkedőbb képességeket?” (Cicero: Az istenek természete. I,27 ((77-78)) Majd máshol: „mindenki csakis emberhez akar hasonlítani, a hangya pedig csakis hangyához.” (i. m. I. 28.78.). Ezek a sorok ihlették meg Weöres Sándort is: „sok anthropoid mennylakó / lóságomtól tisztulna lóvá / s Xenophanész hite valóvá / ha énekelnék én a ló.” (Weöres Sándor: Le journal. In: Uő. Egybegyűjtött írások. 2. köt. Magvető Kiadó. 4. kiad. 1981. 247. old.). Ehhez kommentár: „sohasem lehet tudni, hogy mennyire kell komolyan venni a filozófiai vagy álfilozófiai utalásokat: 'sok anthropoid mennylakó / lóságomtól tisztulna lóvá / s Xenophanész hite valóvá / ha énekelnék én a ló.' – Ez közvetlen utalás a Xenophanész-töredékre, amelyik arról szól, hogy a lovak, ha volna kezük és tudnának rajzolni, akkor isteneiket bizonyára ló alakban ábrázolnák. Vagyis ez a töredék az antropomorf vallási képzetek kritikája. – Mellesleg Xenophanész éppen ezért úgy gondolta, hogy az istenek vagy isteneknek nincs a mi fogalmaink szerint vett teste, valóságos alakjának, mibenlétének semmi köze a halandó lények sekélyes és egoista képzelgéséhez. És nála már megjelenik az, amit episztemológiai szkepszisnek nevezhetünk. Egy másik töredékében azt írja: Még nem volt senki, és soha nem is lesz, aki képes lesz megismerni az igazságot az istenekről és mindazokról a dolgokról, amiről beszélek. Mintha Weöres maga is részben ilyesfajta rejtvénynek szánta volna ezt a verset. – De keveredik ebben a rövid néhány sorban egy másik klasszikus filozófiai elem is. A 'lóság' mint platóni idea: a lóság a tökéletes ló örökké változatlan ideája, amely konkrét lovakban testesül meg tökéletlen formában... – Ha e kettőt összeolvassuk, akkor ez végső soron azt jelenti, hogy Weöres vágya a lovak istenének lenni, ami egyszerre a lóság ideájának megtestesülése is: 'ó bár tudnék lóul dalolni / zablalt kantárt rám Múzsza fonna / abrakom hymni odi psalmi / nyeregbe Orpheus pattanna...'” (Mennyei pofátlanóság. Petri Györggyel Kisbali László és Mink András beszélget Weöres Sándor Le journal című verséről. In: beszelo.c3.hu/99/09/22petri.htm)

209 Jusztinosz kérdése: „Minden élőlénynek – kérdezte –, aminek csak van életető lehelete, azt ugyanolyannak mondhatjuk, vagy más az emberé, más a lóé és más a szamáré? – Semmiképpen sem – válaszoltam –, mert mindegyikben egyforma az.” (Jusztinosz: Párbeszéd a zsidó Trüfönnal. IV,2. In: A II. századi görög apologéták. Szent István Társulat. 1984.). Az élőlények egysége: „mindegyikben egyforma” „életető lehelet” a **lélek**, amiben egyforma állat és az ember, csak testiségükben különböznek.

Ez sokkal több, mint amennyit a filozófiatörténet el szokott ismerni, amikor Xenophanész istenkritikáját elemzi. Xenophanész itt kötődik ahhoz az ötlethez, amit az uralkodó, s Thalésznál is fellelhető szemlélettel szemben Anaximandrosz valósított meg: az állati létezés az emberi lét szempontjából szükségképpeninek tartja. Ha az állati minőség az istenihez nem illő,²¹⁰ akkor (1) az emberek istenei azért emberiek, mert azokat önmaguk hasonlatosságára alkotják, (2) ha az állatoknak isteneik lennének, azok az állatokra hasonlítanának. E töredék a „csoda fajok”-at és a lovak erejét és értékét az emberi bölcsesség elé helyező, elidegenítő thériomorfizmust kikezdő korai xenophanészi fellépés érettebb megfogalmazása.²¹¹ Akkor az antropomorfizmus nevében lépett föl a thériomorfizmus ellenébe, most a thériomorfizmust fordítja az antropomorfizmus ellen. A forma thériomorf, de a tartalom antropomorfizmus-ellenes. Ez a thériomorfizmus nem azonos a leküzdöttel, a meghaladotthoz úgy tér vissza, hogy kimutatja, a magasabb rendű antropomorfizmus visszavezethető a thériomorfizmus logikájára, ha az elvetendő, úgy ez is elutasítandó.

Jó érzékkel vette észre ezt a kapcsolatot Holbach, amikor kifejti: „Xenophanes mondotta: ha az ökör vagy elefánt mintáznia vagy festeni tudna, úgy kétségtelenül saját vonásai szerint ábrázolná az istenséget és ebben épp annyira lenne igaza, mint Polykleitosnak vagy Pheidiasnak, akik emberi formában ábrázolják őt.”²¹² Tovább feszíti a húrt Spinoza. Boxel vetette föl Spinozához írt levelében: „Őn olyan világos képzetet kíván a szellemekről, mint a háromszögről; de ez lehetetlen. Ugyan kérem, mondja meg nekem, milyen képzete van Istenről, s oly világos-e az az ön értelme előtt, mint a háromszög képzete.”²¹³ Ez kapóra jöhetett a Spinozának, aki válaszában továbbviszi Xenophanész gondolatmenetét: „ha tagadom Istenben a látás, hallás, figyelés, akarás stb. aktusát, s tagadom, hogy ezek kiváló mértékben vannak meg benne, akkor Őn nem tudja, milyen is az én Istenem. Ebből gyanítom, hogy Őn azt hiszi, nincs nagyobb tökéletesség, mint az, amely az említett attributumokkal kifejezhető. Ezen nem csodálkozom, mivel azt hiszem, hogy a háromszög, ha beszélni tudna, ugyanúgy azt mondaná, Isten kiválólag háromszögű, a kör pedig, hogy az isteni természet kiváló mértékben kör alakú; s ilyenképpen mindenki a maga attributumait tulajdonítaná Istennek, s önmagát Istenhez hasonlóvá tenné, a többit pedig rúttnak látná.”²¹⁴ Ez a geometrizálás, a kör és a gömb tökéletessége és isteni természete a görögöknél ismert eszme volt, s ennek Spinoza tudatában lehetett. Ehhez fűzi Hegel a maga gondolatát, amelyben érinti a görög és a zsidó-keresztény felfogás alapvető különbségét: „Már Xenophanész mondotta, az emberek a maguk képére teremtették isteneiket; ha az oroszlánok isteneket alkotnának maguknak, oroszlánoknak képelnék őket. Így arra a mondásra, hogy isten az embert a maga képére teremtette, azt felelik: mais l'homme lui a bien rendu – az ember a maga képére teremtette istenét.”²¹⁵

Hérakleitosz töredékeiből arra következtethetünk, hogy ismerte Xenophanész állatokkal való érvelését. Fragmentumai közül egyet-egyet idézünk: „Ha boldogság volna a test gyönyörűségeiben, az ökrököt mondanánk boldognak, mikor borsót találnak, hogy egyenek.”²¹⁶ Máshol: „A legszebb majom is csúnya az emberhez képest.”²¹⁷ Hasonlóképpen: „A legbölcsebb ember is majom az istenhez képest bölcsességben, szépségben és minden másban.”²¹⁸ Az ökrökön és a majmokon kívül megemlíti még a szamarakat,²¹⁹ a

210 Vö. Hegel: Előadások a művészet filozófiájáról. Atlantisz Könyvkiadó. 2004. 214. old.

211 „A mindennapiság elidegenedett volta az egyiknél kritikálanságként tükröződik a tudatban, a másiknál abszurditás-érzéként. Hogy az ember megláthassa az elidegenedett mindennapiság igazságát, távlatot kell nyernie, meg kell fosztania a mindennapiságot ismertségétől, 'erőszakot' kell rajta elkövetni. Milyen társadalom és milyen világban kell az embernek poloskává, kutyává és majommá 'válnia' ahhoz, hogy adekvátan fejeződjék ki valóságos képe? Milyen 'erőszakos' metaforákban és hasonlatokban kell az embert és világot bemutatni ahhoz, hogy az emberek meglássák saját arcukat és felismerjék saját világukat? Számunkra úgy tűnik, hogy a modern művészet, költészet és színház, képzőművészet és film egyik elve éppen a mindennapiságon tett 'erőszak', az álkonkrétság lerombolása.” (Kosik: A konkrét dialektikája. Tanulmány az ember és a világ problematikájáról. Gondolat Könyvkiadó. 1967. 71. old.)

212 Holbach: A természet rendszere. 275-276. old. 12. jegyzet.

213 Boxel: 55. levél. Spinozához. In: Spinoza: Politikai tanulmány és levelezés. Maximilien Lucas és Johannes Colerus Spinoza-életrajzával. Akadémiai Kiadó. 2. kiad. 1980. 267. old.

214 Spinoza: 55. levél. Hugo Boxelhez. In: Uő. Politikai tanulmány és levelezés. 269-270. old.

215 Hegel: Előadások a világtörténet filozófiájáról. 452. old.

216 Hérak. B 4. (az én kiemelésem – EKO). Arisztotelész hasonlóan véli: „ha valaki meg van fosztva az olyan gyönyöröktől, amelyeket a megismerés vagy a látás vagy a többi érzékelés nyújt az embereknek, akkor pusztán az evésből vagy a szerelmi élvezetekből fakadó gyönyörök miatt egyetlen ember sem fogja előnybe részesíteni az életet, hacsak nem teljesen rabszolga lelkületű. Hiszen világos, hogy aki ezt választja, annak számára teljesen mindegy, hogy baromnak vagy embernek született. Mindenesetre az egyiptomi bika, amelyet Apiszként tisztelnek, több efféle gyönyörben tobzódhat, mint sok egyeduralkodó.” (Eudemoszi etika. 1215b-1216a.)

217 Hérak. B 82. (az én kiemelésem – EKO)

218 Hérak. B 83. (az én kiemelésem – EKO)

219 Vö. Hérak. B 9.

barmokat,²²⁰ a **disznókat**, a **szárnyasokat**,²²¹ a **halakat**,²²² a **pókokat**, a **legyeket**²²³ és a **kutyákat**.²²⁴ Ezek is arra a relativizmusra utalnak vissza, amely a xenophanészi istenbírálatot jellemzi. Van egy meggondolkoztató idézetünk Sextus Empiricustól, ami a püthagoreus tanításra vonatkozik: „*Ha pedig megszámoztak a számok, akkor, miután megszámoztak az emberek is, az ökrök is és mondjuk a lovak is, a számok emberek, ökrök és lovak lesznek, valamint fehérek, feketék és szakállasok, ha a megmért dolgok történetesen ilyenek.*”²²⁵ A példa feltűnően hasonlít Xenophanészéhez. Ha a példa a püthagoreusoktól származik, akkor Xenophanész a maga ellenvetéseivel a püthagoreus eszmékkel szemben lépett föl.

Ezek után kilépett a hellének körén, a thrák és az etióp istenekben látta meg ugyanazt a lényegi viszonyt, amit Homérosz és Hésziodosz eszméiben is feltárt. A hellén istenek kritikájának logikája elvezette a maga korában kivételes felismeréshez, annak a hipotézisnek kimondásához, hogy – a lóra, az ökrre és az oroszlánra mutatható – **minden**, általa vizsgált és nem vizsgált nép régi és új istenei az adott kor és nép önmagáról alkotott meséi, képzetei, hogy nem csak a hellén, hanem minden nép minden istene meselény, amilyen az ember, olyan az istene.

ISMERET ÉS HASONLAT

Vitáznak, hogy Xenophanész ismerhette-e Egyiptom állat-alakú isteneit. Plehanov például kijelenti, hogy „*Xenophanész teljesen valószínűtlennek tartotta, hogy az ember el tudja képzelni istenét bika képében.*”²²⁶ Ez merész feltételezés egy Egyiptomot ismerő görögről, aki tudta, hogy a bika Oszirisz földi helyettesítője, egy görögről, akinek mitológiájában Zeusz éppen bika képében rabolja el kedvesét, s amelyben Thészeusz megöli Minotaurust és a Minotaurust nemző Poszeidón bikáját?²²⁷ Trencsényi-Waldapfel Imre más oldalról ébreszt kétséget: „*Ez a fogalmazás egyenesen korszakalkotó a valláskritika történelmében... De a görög vallástörténet szempontjából is megvan a maga jelentősége, amennyiben mutatja, hogy a görögöknél milyen tökéletesen és viszonylag milyen korán törölte el a homéroszi antropomorfizmus az ősbibb thériomorfizmus – pl. a bika alakú Zeusz, farkas Pan – minden emlékét. Hiszen ha Xenophanész állat alakú isteneket ismert volna – mint Hérodotosz – szatirikus gondolatmenete nélkülözné a csattanót, ami az állat alakú istenekképzések teljesen abszurdnak tekintett feltevésén alapul.*”²²⁸ Nem lehetünk abban bizonyosak, hogy Xenophanész szatirikus hatást kívánt elérni, de ha igen, úgy csak annyiban, hogy utal a püthagoreizmus lélekvándorlás tanára, miként tette a B 7. fragmentumban. Egy dolog azonban bizonyos, Xenophanész ismerte az állat alakú isteneket, ismerte az istenek állat-attributumait, mert mind ezeket, mind azokat ismernie kellett.

Thomson úgy véli, hogy a görög mitológiában „*megőriztek bizonyos totemisztikus hiedelmeket és szokásokat.*”²²⁹ Ezzel szemben Kerényi szerint „*a görög állapotokat tekintve..., hiányzott a totemisztikus társadalmi struktúra, helyesebb a 'szimbólumállat' kifejezésnél maradnunk*”, amely mellett beszélhetünk „*szimbólumnövény*”-ről is.²³⁰ A totemizmust, mondhatjuk, a görög fejlődés korán maga mögött hagyta, s azt hamarosan a manizmus váltotta fel. Túlzó állítás, hogy a hellén antropomorfizmus „*tökéletesen*” eltörölte a thériomorfizmust: „*az állatok is, amik az egyiptomiaknál még istenszámba mennek, a görögöknél külső jelekké fokozódnak le, és a szellemi isten mellett kapnak helyet.*”²³¹ Zeusz bika, Héra tehénszemű, Athéné bagolyszemű, Poszeidón ló alakú, Hermész a denevérekre emlékeztet Apollón sólyom, nem beszélve a félistenekről – faun,

220 Vö. Hérak. B 29.

221 Vö. Hérak. B 37.

222 Vö. Hérak. B 61.

223 Vö. Hérak. B 67a.

224 Vö. Hérak. B 97.

225 Sextus Empiricus: A pürrhonizmus alapvonalai. III. 20,156

226 Plehanov: Az úgynevezett valláskérdések Oroszországban. Első cikk. A vallásról. In: Uő. A vallásról. Kossuth Könyvkiadó 1960. 282. old. Hérodotosz a hellén istenek némelyikéről tudta, hogy egyiptomi, libiai és pelaszg eredetűek (vö. Hérod. II,50.), de Xenophanész is tudatában lehetett ennek

227 Kerényi Károly a bikára, mint szerelemistenre utalva Diotíma szavaiként a következőket mondja: „*Ez az isten ugyanis az összes állatok istene, sokkal inkább, mint az emberek, és nem olvastad-e a legbölcsebb Xenophanésznál, hogy ha az állatok az isteneiket le tudnák festeni, állatok alakjában festenék le?*” (Kerényi Károly: Pseudo-Antiszthenész SATHÓN vagy A SZÉRELEMÉRŐL. In: Uő. Az örök Antigoné. 450. old.). Utána a „szerelemes” kutyákról szólva egyiptomi példára utal. (vö. i. m. 451. old.)

228 Trencsényi-Waldapfel Imre: Mindennek mértéke az ember. Világosság. 1962. 1. sz. 11. old.

229 Thomson: Az első filozófusok. 269. old.

230 Kerényi Károly: Az isteni orvos. 45. old.

231 Hegel: A világtörténet filozófiájáról. 466. old.

Griff, harpüia, kentaur, szilén, Szphinx, Tritón –, akik állat, növény alakjában léteztek. Talán éppen Xenophanész ismerte föl elsőként az antropomorf hellén istenek hajdani thériomorf előképeit.²³² Hogy mennyire nem enyészett el a thériomorfizmusnak minden emléke, arra jó példa Arisztophanész:

*Valamennyi között legnyomatékosb pedig az, hogy Zeusz maga, íme,
Ki ma országol mint égi király, a szobrán sasmadarat hord,
A lánya bagolyt, szolgálja pedig, mint illik, solymot, Apollon.*²³³

Tudatosan idézi föl „**A madarak**”-ban Zeusz, Athéné és Apollón hajdani alakjára utaló attribútumokat. Arisztotelészt is tanúul hívhatjuk: „*Emberi alakot és bizonyos más élőlényekkel való hasonlóságot tulajdonítottak nekik, s más egyebet, ami ezekkel összefügg és az említett tulajdonságokkal összefér. Ha az ember mindezen hiedelméből csak azt az egyet veszi ki, hogy az egyszerű szubsztanciákat isteneknek tartották, ezt a tant fenségesnek és isteninek vallhatjuk.*”²³⁴ Az ősi mítoszokban az istenek emberek és más élőlények alakját öltik föl.²³⁵ Egy biztos, Xenophanész az ötletet Kréta és Egyiptom isteneitől, valamint a hellének thériomorf hagyatékából vehette. Meg közelebbi példából: Sziküonban a demokrata Kleiszthenész az arisztokrata phüléket **Hüatainak** (disznók), **Oneatainak** (szamarak) és **Khoireatainak** (malacok), a népieket pedig **Arkhealaosz**nak (kiváló, vezető) nevezte, tehát fordítva, mint a mítosz. **A disznókról**, a **szamarakról** és a **malacokról** elnevezett phülék szemben a nép **kiválóinak**, **vezetőinek** phüléivel – majd visszaköszön Xenophanész legismertebb, leghíresebb fragmentumában.

A kérdést tisztázása nélkül is értelmezhetjük a töredéket: az embereknek állatok alakjában való megjelenítése régi hagyomány. A közmondásokban ismerték az emberi magatartások állatiakkal való megjelenítését: „*csóka a csókához ül*”, „*megismeri tolvaj a tolvajt és farkas a farkast*” – idézi Arisztotelész.²³⁶ Lukianosz is idéz egyet: „*A majom akkor is majom marad, ha aranydíszeket aggat magára.*”²³⁷ Homérosz neve alatt maradtak fenn „**Margitéz**” töredékeiben: „*A róka sokat tud, a sün csak egy nagyot.*”²³⁸ Valószínűleg népi eredetű mesére utalt Platón is, amikor azt írja: „*Azt mondják, hogy a kabócák valaha emberek voltak, még a múzsák megszületése előtt; amikor aztán megszülettek a múzsák és felcsendült a dal, az akkori emberek közül némelyek akkora elragadtatásba estek a gyönyörűségtől, hogy dalolva megfeledkeztek ételről-italról, és észrevétlenül meghaltak. Tőlük származik a kabócák népe.*”²³⁹ Az irodalom is korán élt az állathasonlatokkal:

*Mint a hegybenőtt, erejében biztos oroszlán,
ment, ahogy az megy a szélben, esőben, a két szeme fényben
szikrázik, s ökrökre rohan, vagy a gyöngye juhokra,
vagy szarvasra az erdőn, s arra is úzi a gyomra,
hogy juhokért az erős aklok közepére berontson:
így kívánt Odüsszeusz szépfürtü szüzek seregébe
törni ruhátlanul is, mivel ennyire bajba szorongott.*²⁴⁰

és

*...ugatott mellében a szíve.
Mint sok kölyke körül járó eb, hogyha először*

232 Vö. Hegyi Dolores: Görög vallástörténeti chrestomathia. Osiris Kiadó. 2003. 14-15. old.

233 Arisztophanész: A madarak. 489-491.

234 Metafizika. 1074b. A xenophanészi állat- és emberértelmezés nélkül a logika sem mondhatta volna: „*a fajok közül egyik sem inkább szubsztancia, mint a másik, kivéve, ha valamelyik nemet alkot. Hiszen semmivel sem érthetőbb egy bizonyos ember meghatározása, mint egy bizonyos lóé, ha lónak mondjuk. Hasonlóképpen, egyik elsődleges szubsztancia sem inkább szubsztancia, mint a másik. Hiszen semmivel sem inkább szubsztancia egy bizonyos ember, mint egy bizonyos marha.*” (Aristotelész: Organon. V,2b 20-25. 1. köt. Akadémiai Kiadó. 1961.)

235 Kréta olyan lények szülőhelye, amelyek ember-állat közösülésének köszönhetik létezésüket. A mítosz szerint Kephalosz király hűtlen felesége, Prokrisz Krétára menekült féltékeny férje elől. Ott meggyógyította Minoszt, aki Pasziphaé átka miatt nem mert nőkhöz közeledni, mivelhogy közösüléskor kígyók, skorpiók és százlábúak sereglettek elő testéből. (vö. Kerényi Károly: Hérosztörténetek. In: Uő. Görög mitológia. Gondolat Könyvkiadó. 1977. 376. old.). Pasziphaé pedig Ókeanosz bikájával közösült, s szülte a világra Minotauruszt. Lehetségesnek tartja Thalész is ember és állat közösüléséből fakadó torz lények születését.

236 Eudemoszi etika. 1235a. és Nagy Etika. 1208b.

237 Lukianosz: A műveletlen könyvgyűjtők ellen. 4.

238 Homérosz: Margitéz. 5.

239 Platón: Phaidrosz. 259bc.

240 Od. VI,130-136.

*lát embert, megugatja, dühvel nekiugrani készül:
benne így ugatott, dühösen rosszalva a rosszat.*²⁴¹

E sorokat Horkheimer és Adorno így kommentálja: „Az indulatot azonosítják az állattal, amelyet az ember leigáz: az ebhasonlat a tapasztalatnak ugyanabba a rétegébe tarozik, mint a társak átváltozása disznókká. A még megosztott és mind a benne lakozó, mind a külső természettel szemben erőszakra kényszerülő szubjektum azzal 'bünteti' a szívet, hogy türelemre inti, s előre pillantva az időben, elzárja a közvetlen jelentőt.”²⁴² Az értelmezést szélesebb anyagon kellene megvizsgálni. Kétségeinket az oroszlán-hasonlat csak megerősíti, benne szív-büntetésről nem beszélhetünk. Ugyancsak ekkoriban lesz a „**Békaegérharc**”-ban a theomakhiából batrakhomiomakhia.

Hésziodosz is alkalmazta ezt a fordulatot:

*Most a hatalmasnak mondom, ha megérte, mesémet.
Így szólt egykor a sólyom a tarkanyakú csalogányhoz...*²⁴³

Szintén e korai időszakban szólal meg Arkhilokhosz ilyképpen:

*Emberre céloz ily mese:
a róka és a sas barátságát kötött...*²⁴⁴

Phókülidész gnómái között olvashatjuk a következőket:

*...e négy állatnak utóda
tudd meg, az asszonyi fajta: a méhnek, a lusta kutyának,
pizkos sertésnek, meg a hosszúsörényű lónak.*²⁴⁵

S ne feledkezzünk meg Aiszóposzról! Még fontosabbnak tartjuk, hogy a tér-faktort ugyancsak az irodalom, a lírai gyakorlat teremtette meg. Az érvelésnek e szerkezete elterjedt és közismert volt.

Xenophanész és Prótagorasz kapcsolatát már Platón észrevette: „Fölöttébb tetszik nekem egyebek közt az az állítása, hogy ami valaminek látszik valaki számára, az olyan is; értekezésének alapelvét csodálom, azt ugyanis, hogy 'Igazság'-a alapelveként nem azt hirdeti, hogy minden dolog mértéke a disznó vagy a kutyafejű majom, vagy egyéb, még furcsább állat, melynek megvan az érzékelési képessége; ezzel aztán nagyvonalúan és jócskán megvetőleg kezdte volna fejtegetését, kimutatva nekünk, hogy noha mi istenként csodáltuk őt bölcsességéért, értelem dolgában éppenséggel semmivel sem volt különb holmi békaporontynál, nemhogy valamelyik embernél.”²⁴⁶ Ha az „**Igazság**” és az istenek mértéke a disznó, a majom, vagy más állat, akkor ezek az igazságok és istenek csak számukra, Xenophanész lova, ökre, oroszlánja, thrákja, etiópja számára léteznek igazságként, istenekként, de mások, így a hellének számára hamisságok, nem istenek. Prótagorasz tovább lép: Xenophanész istenére is alkalmazza a kételyt, s ezzel minden volt, jelen és jövő istenét kérdésessé tette. Igaza van Heller Ágnesnek, amikor ezt írja: „a protagorasi 'minden mértéke az ember' egy mozdulattal elveti az egész ókori mítoszvilágot, az ókori politeizmust, a meséket, babonákat és tudományos követelést állít fel, hogy csak olyan eredményeket szabad elismerni, amit az emberi megismerés már tudományosan feldolgozott, aminek az ember mértéke lehet.”²⁴⁷ Csak arról feledkezett meg, hogy e „mozdulat” csak **befejezése** annak, amit Xenophanész **elkezdett**, s hogy kételyével nemcsak az ókor, hanem **minden** kor teizmusait, meséit, babonáit az ember ítélőszéke elé idézi.

HA KEZÜK LENNE

241 Od. XX,13-16.

242 Horkheimer, Adorno: A felvilágosodás dialektikája. 67-68. old. Jegyzetben.

243 Erga. 202-203.

244 Arkhilokhosz: A róka és a sas. In: Görög költők antológiája. 67. old.

245 Phókülidész: Intelmek. 1. In: Görög költők antológiája. 127. old.

246 Platón: Theaitétosz. 161cd.

247 Heller Ágnes: Filozófiatörténet. Kézirat. Változatlan utánnomás. Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem. Felsőoktatási Jegyzetellátó vállalat. 1956. 20. old. Ugyanígy Mátrai László: „A mai fül, pláne a természettudományos és technikai fül számára túlságosan is antropomorfnak hangzik e tétel (sok tekintetben az is), de nem szabad elfelednünk, hogy az európai műveltségnek egy olyan korszakából származik, amikor a gondolkodás szekularizálódásának hatalmas folyamata még éppen csak megkezdődött, mikor a világiásodó, függetlenné váló kezdő filozófia éppen csak első önálló lépéseit tette meg a vallástól való elszakadás útján”. (Mátrai László: Mérés és mérték az emberi műveltségben. In: Uő. A kultúra történetisége. Válogatott tanulmányok és cikkek. Gondolat Könyvkiadó. 1977. 257. old.) Számára sem létezett Xenophanész!

Kézenfekvő, hogy egybevegyük Xenophanész logikáját és Anaxagorasz gondolatát az emberi kézről, aki szerint „az ember azért a **legértelmesebb** élőlény, mert kezei vannak”²⁴⁸ – lehet, hogy az inspiráció xenophanészi, hisz mindketten a *kézben* látják azt a *differentia specificát*, amely az embert az állatoktól megkülönbözteti. Ugyancsak xenophanészi hatásra utal, hogy Xenophón az egyenes termet, a tagolt beszéd és a korlátlan szerelmi öröm mellett hangsúlyozza: „a kéz csinálja a legtöbbjét azoknak a javoknak, amelyek révén boldogabbak vagyunk az állatoknál”²⁴⁹. Anaxagorasz a kéz és az emberi értelem viszonyát ragadta meg, Xenophón a kéz és az emberi létfenntartás javainak előállítását kapcsolja össze. Erre utal megjegyzése: „Nem érted-e hát, hogy a többi élőlényhez képest az emberek istenként élnek, mivel természeti adottságuk, hogy testi és lelki erejükkel uralkodjanak? Ha valakinek teste egy szarvasmarháé volna, szellem azonban emberi, nem tudná véghezvinni, amit elhatározott, és viszont azok az állatok, amelyeknek keze van, de értelme nincs, nem érnek vele semmit.”²⁵⁰ Itt Xenophanészre és Anaxagorasra egyaránt utal, megismétli Xenophanész hasonlatát – ha a szarvasmarhának keze volna, véghezvihetné azt, amit elhatározott –, ugyanakkor Anaxagorasznak címzi az ellenvetést: a majomnak ugyan keze van, de nincs értelme, ezért nem ér vele el semmit sem. Ezért az ember minden más élőlény istene.

Igaz, zseniális Xenophanész fölismerése: az embert keze állítja szembe az állatokkal, „ha kezük lenne”²⁵¹. A „ha az állatoknak festésre alkalmas kezük volna, akkor önmagukra hasonló isteneket alkotnának” – szerkezetű érv persze Xenophanész szerint is lehetetlen, de ez csak a dolog egyik oldala, a másik: Anaximandroszt követve ő sem lát áthághatatlan határt állat és ember között, s az érvelés lehetőségét éppen ez adja meg. Ugyanez a meggyőződés búvik meg az olyan fordulatok mögött, mint az ember **államalkotó, szerszámkészítő** állat,²⁵² ez munkál Hegel tudatalattijában is amikor koráról, mint „szellemi állatvilág”-ról beszélt.²⁵³ Ott rejtezik Xenophanész fragmentumában: „az ember kézzel bíró állat”, „az ember esztétikumot létrehozó állat”²⁵⁴.

Mivel azonosul nála az esztétikai tevékenység az istenteremtéssel – az ember teremti a maga isteneit a saját hasonlatára –, ezért ha az utóbbit elveti, el kell, hogy vesse az előbbit is. Ebből is adódik föllépése a művészetek ellen. Az antropomorfizmus kritikáját túlfeszíti: a vallási antropomorfizáció bírálatát kiterjeszti az antropomorfizáció művészeti-esztétikai területre is. Mindez nincs ugyan benne a fragmentumban, de az egész ismeretében joggal belegendolhatjuk.

HOL A VÉSŐ?

Szigeti József véleménye kérdéses: „Xenophanész idézett gondolata jó helyen keresi a vallási idealizmus szülőhelyét, amikor az egész problémát az ember tárgyi tevékenységével, döntően a termelő munka folyamatával hozza kapcsolatba. Az állatok is teremtenének isteneket... ha rendelkeznének képzeiteik tárgyasításának, anyagi objektíválásának eszközével a kézzel... Nyilvánvaló, hogy számára a kéz a szerszámmal felfegyverzett emberi. Problémafelvetése esztétikai oldalának megfelelően a festő ecsetjével, a szobrász vésőjével.”²⁵⁵ Abban, ahogyan felveti a kéz szerepét és összeköti azt a munkással és a termelőmunkával, hiába keressük Xenophanésznél.

Xenophanész a festő ecsetjét nem hozta összefüggésbe az ember munkavégzésnél alkalmazott **szerszámaival**.²⁵⁶ Igaz, a görög gondolkodásban még nem vált el egymástól a kézműves és a művész, mindkettő

248 Anaxagorasz A 102. (Az én kiemelésem – EKO)

249 Xenophón: Emlékeim Szókratészről. I,4. In: Uő. Összes munkái. 2. köt. Filozófiai és egyéb írásai. Osiris Kiadó. 2003.

250 Xenophón: Emlékeim Szókratészről. I,4.

251 Falus Róbert úgy érti, hogy „A kéz csupán járulékos tényező: nem a képzetek kialakításához, hanem azok kivettetéséhez kell – a szobrok és képek készítéséhez, amelyekből a képzetek tartalmát megismerhetjük.” (Falus Róbert: Jegyzetek. Az istenfogalom „bizonyítása” Xenophanésznél. 40. jegyzet. In: Uő. Görög harmónia. 397. old.)

252 Kapcsolat lehet Xenophanész „ha az ökröknek kezük volna” feltételezése és Arisztotelész tétele között: „ha minden szerszám parancsra vagy a maga jószántából el tudná végezni munkáját... ha a vetélőfa is magától szőne s a lantverő pálcika is magától játszana: nem volna akkor szükségük se az építőmesternek mesterlegényekre, se az uraknak szolgálkra.” (Politika. 1253b.)

253 Vö. Hegel: A szellem fenomenológiája. Akadémiai Kiadó. 1961. 203. és kk. old.

254 Jusztinosz nem a kézben és a művészi tevékenységben, nem a munkában, hanem a **beszéd** képességében látja ember és állat különbségét (vö. Jusztinosz: Párbeszéd a zsidó Trüfónnal. IV,4. In: A II. századi görög apologeták. Szent István Társulat. 1984.). Ez előrelépés az emberi specifikum feltárában, de visszalépés a kéz és a munka szerepének korábbi felismeréséhez képest.

255 Szigeti József: A tudományos gondolkodás forradalma. 1. köt. 153. old.

256 Xenophanészi hatás.Giordano Brunonál: „a serény és sürgető foglalatalkodás következtében az ember mindjobban eltávolodott az állati léttől s egyre magasabb fokon közelítette meg az isteni létet; s ne csodálkozzál azokon az igazságtalanságokon és gonoszságokon, amelyek együtt nőnek fel az emberi jóra törekvéssel, mert ha az ökrök és a majmok ugyanannyi erénnyel és ésszel rendelkeznének, mint az emberek, ugyanúgy neheztelnének, szeretnének és vétkoznának, mint emezek. Ezért nem vétköznek annyit és súlyosan azok az emberek, akikben van valami a disznó, a szamár és az ökör természetéből; de emiatt még nem erényesebbek, mint a többi ember, hacsak nem annyiban, amennyiben az állatok erényesebbek náluk, mert nem követnek el emberi vétkeket.” (Giordano Bruno: A diadalmas állat elűzése. In: Uő. Válogatott dialógusai. 215. old.)

tehetsége *mesterség, tekhné*. Abban, hogy Xenophanész esztétikai tevékenységre korlátozza az emberi tevékenységet, az a körülmény is közre játszik, hogy kiterjeszti a költészet istenteremtő lényegét a festészet istenábrázolásaira is. Kétséges, hogy Xenophanészben „a szerszámmal felfegyverzett emberi kéz” képe felmerült volna, mint Szigeti véli. Úgy látszik, Xenophanész számára a rabszolgaság lehetetlenné teszi, hogy szabad ember számára a művészi tevékenységen kívül más tárgyi tevékenységet elismerjen.

A másik kérdés: hol említi Xenophanész a szobrászoknak azt *vésőjét*, amit méltatói – így Trencsényi-Waldapfel Imre is²⁵⁷ – ott látnak, ha lenne kezük, az állatok kezében, hogy azzal önmagukra hasonló szobrokat faragjanak. Beleéreznek a xenophanészi töredékben olyant is, ami nincs benne, de logikusan benne lehetne: „*ha az állatoknak kezük volna, szobrot faragni tudna kezük*”.

Ez a beleézés nem teljesen alaptalan. Figyelmet érdemel a többé-kevésbé kortárs Aiszóposz egyik meséje: „*Egy oroszlán együtt vándorolt egy emberrel. Egyszer csak az ember rákiáltott: 'Hatalmasabb lény az ember az oroszlánnál!' Az oroszlán meg: 'Hatalmasabb az oroszlán!' Ahogy továbbmentek, az ember rámutatott azokra a faragott oszlopokra, amelyeket emberek készítettek, s úgy ábrázolták rajtuk az oroszlánokat, hogy alá vannak vetve az embereknek, és így szólt: 'Látod, hol vannak az oroszlánok?' Az oroszlán azonban így válaszolt: 'Ha az oroszlánok tudnának faragni, sok embert látnál az oroszlánok alatt.'*”²⁵⁸ Ez szinte xenophanészi sor, s ismervé Xenophanész szamoszi kötődését, nem zárhatjuk ki, hogy sorainak forrása – aiszóposzi közvetítéssel – keleti ihletésű.

Hogyan lett Xenophanésznél a vésőből ecset, a szoborból festmény?

VALL A TRÓJAI PALLADIÓN

Miből adódhat a festészet előnye a szobrászattal szemben? A kérdés már csupáncsak azért is jogos, mert Xenophanész ugyan csodálta Thalészt, de inkább Anaximandroszt követte. Mármost a thalészi világnép *jelenhez* kötött, véges, *lapos* föld képzetű, *kétdimenziós* geometrián nyugvó, *festői* szemléletű, vele szemben Anaximandrosz világa időben és térben végtelen, *kiterjedéssel* bíró (oszlop vagy gömb alakú) föld képzetű, *háromdimenziós* geometrián nyugvó, *szobrászati* nézőpontú.²⁵⁹ De ugyancsak Anaximandrosz az úttörője és feltalálója annak, hogy a háromdimenziójú földi alakzatokat térképkészítés során két dimenzióban alkossa újjá, ábrázolja. Tehát nem egészen itt kell kereskednünk, amikor a választ keressük.

Hegel magyarázata közelebb visz a megoldáshoz: „*A trójai palladium Homérosznál még nem plasztikai műalkotás... egyik költeményében sincs adat az istenek szobrairól. Templomot nem sokat említ; megnevezi Apollón kincsesházát Delphiben, Pallas templomát Athénben, Poseidonét Aigaiában és a szentélyt Dódónében; kifejezetten istenszobrokról azonban nincs szó. Áldozatokat oltárokon mutatnak be szabad ég alatt az istenségnek, ez azonban láthatatlan marad.*”²⁶⁰ Ha Hegel túloz is, de a szobrok mint műalkotások Homérosznál valóban alárendelt szerepet játszanak.²⁶¹ Talán nem véletlen, hanem éppen ennek a szemléletnek hatásával

257 „*ha a lovak vagy szarvasmarhák festeni és szobrot faragni tudnának, istenképmásaik ló vagy szarvasmarha alakját ölténék magukra.*” (Trencsényi-Waldapfel Imre: Mitológia. 9. old.)

258 Aiszóposz. Az együtt vándorló ember és oroszlán (264)

259 Schellingnél olvashatjuk: „*A festészetnek, amely megszünteti az időt, szüksége van azonban a térre... A két művészet, vagyis a zene és a festészet a két tudománnyal, vagyis az aritmetikával és a geometriával hasonlítható össze. A geometrikus alakzatnak a térre önmagán kívül van szüksége, mert lemond arról, ami reális, csak azt ábrázolja térben, ami ideális.*” (Schelling: A művészet filozófiája. (A kéziratot hagyatékából). Akadémiai Kiadó. 1991. 217. old.). Spengler erről írja: „*A megmunkált kő csak annyiban tarthat igényt valamilyen létezésre, amennyiben kimért határvonalai és megszabott formája van, vagyis az, amivé a művész vésője nyomán lett. Ettől eltekintve káosz. Valami, amit még nem valóstított meg, s így – legalábbis egyelőre – semmi. Nagy mértékben áthelyezve ez az érzés hozza létre a káosz állapotának ellentétéként a kozmoszt; az antik lélek külső világában ez a rendezett helyet, valamennyi egyedi dolog jól körülhatárolt és kézzelfoghatóan jelenvaló rendjét jelenti. E dolgok összessége azonban már az egész világ. A dolgok közötti távolság, a mi világűrünk, amit egy nagy szimbólum teljes pátozával töltünk ki, a semmi, tő új óv. Az antik ember számára a kiterjedés a testiséggel egyenlő, a mi számunkra pedig a térrel, mikor is annak funkcióiként 'jelennek meg' a dolgok. Innen visszapillantva fejthetjük meg talán az antik metafizika legmélyebb fogalmát, Anaximandrosz *ἀπειρον*-ját, amely egyetlen nyugati nyelvre sem fordítható le; olyasvalami, aminek nincs a pythagoreus értelemben vett 'száma', aminek nincs meghatározott nagysága és határa, tehát lényege sincs; ez a *mértéktelen*, a *formátlan*, olyan szobor, melyet még nem véstek ki a kötömből. Ez az *ἀρχή*, az optikailag határtalan és formátlan, amely csak a határolás, az érzéki egyediesülés révén válik valamivé, ti. *világgá*.” (Spengler: A nyugat alkonya. In: Existentia. 1991. 1-2. sz. 241. old.). Az embert, emeli ki Mezei Árpád: „*A festészet a konkrét jelenhez kapcsolja, a szobrászat az örökkévalósággal köti össze.*” (Mezei Árpád: Az építészett általános elmélete és kapcsolata a művészetekkel. In: Úó. Elméletek és művészetek. Művészetfilozófiai kísérletek. Gondolat Könyvkiadó. 1984. 57. old.)*

260 Hegel: Előadások a világtörténet filozófiájáról. 436. old.

261 A mitológia tud a szobrokról. Említik Héphaisztosz életre kelő, mozgó ércszobrai, Krétát védelmező Taloszt, a rézembert, Daidalosz elkészülő szobrárt, az agyagból készült Pandorát, Pügmaliónt mítoszást stb.. Lukianosz, különösen „*A hazugság szerelmese avagy a hitetlen*” (19-21.) és „*A tragikus Zeusz*” (7; 33.) című szatíráiban szerepelnek járkáló, fürdő, éneklő, szerelmeskedő szobrok. Lukianosznál így szól Zeusz Hermészhez: „*Előre kerüljenek az arany, utánuk az ezüst-, azután sorban az elefántcsont-, a bronz- és a márvány- istenek. Az egyes csoportokon belül részesítsd előnyben Pheidiasz, Alkamenész, Mürön, Euphranór és a velük egyenrangú művészek alkotásait, az afféle poriasan, silányul megmintázott isteneket ellenben szorítsd be valahova hátra.*” (Lukianosz: A tragikus Zeusz. 7.). A probléma másik oldala Apuleiusnál: „*Háttra van még, hogy megmondjam, miért nem ezüstből vagy aranyból, hanem éppen fából akartam elkészíteni a szobrot, mert magam is jól tudom, hogy a körülállók néhányan ezt is szeretnék megtudni.*” (Apuleius: A mágiáról. 65.). Hivatkozik Platónra „*Az isteneknek szánt fogadalmi ajándékokat illetőleg minden meggondolt ember tartson mértéket... Arany és ezüst a többi államban mind magánkézen, mind a templomokban csak irigységet keltő drágaság. Az elefántcsont pedig, mint az életől megvált testről való dolog, nem tekinthető tiszta és ártatlan ajándéknak; a vas és érc pedig háborús eszközökre való.*” (Platón: Törvények. 955e-956a.)

magyarázható, hogy mind Platónnál, mind Arisztotelésznél jobbra inkább festészetről van szó, szobrászatot csak elvétve említik.²⁶² Arisztotelész a „**Poétika**”-ban a festészetet nem az ecset mozgásával, hanem a színnel és a vonallal jellemzi,²⁶³ s a festőket olyan utánozóknak tartja, akik „*cselekvő embereket utánoznak... hozzánk hasonlóknak*”.²⁶⁴ Tegyük hozzá: Arisztotelész többször említi a festőket és a festészetet, noha az „*ecsetet*” nem, de sem a szobrászokról és a szobrokról, sem vésőjükről említést egyáltalán nem tesz.

Mármost két lehetőség adódik. Az egyik: elképzelhető, hogy Xenophanész valóban csak festésről beszélt, elsősorban erre az ősbibb vallásosságra gondolt vissza, hiszen kritikájának elsődleges tárgya mégis csak Homérosz eposzai. Ekkor nem zárhatjuk ki, hogy gondolatmenetét a későbbiek szinte önkéntelenül kiterjesztették a szobrászatra is. Azt is feltehetjük, hogy Xenophanész tényleg fellépett a **pigmalionizmus**, az istenszobrok imádata ellen: „*A szobrok nem istenek!*”, de az erre vonatkozó gondolatai még töredékeiben sem maradtak fenn. Ez utóbbi esetben is érdemes elgondolkodnunk Hegel megállapításán: nem éppen ezen okból nem őrződtek meg ezek a xenophanészi eszmék?

Vannak nyomi annak, hogy a „*véső*” és a „*szobor*” nem hiányozott Xenophanész istenkritikából.

Platónnál ezeket olvashatjuk a szobrokról: „*e hagyományok alapján orákulomokat, szobrokat, oltárokat, templomokat szenteltek, s ezek számára szent kerületeket hasítottak ki*”²⁶⁵ majd odébb: „*Szentélyeket és istenkultuszokat nem könnyű dolog alapítani... különösen a nőknek és a betegeknek, továbbá a veszélyben forgó és szűkölködő embereknek, bármiben érzenek is hiányt, vagy ellenkezőleg: ha szerencsésen sikerül nekik valami, az a szokásuk, hogy ami éppen kéznél van, felajánlják az isteneknek, áldozatokra tesznek fogadalmat, és templomok vagy szobrok felállítását ígérik az isteneknek, daimónoknak és az istenek fiainak.*”²⁶⁶ A szobrok tehát hagyományosan és állandóan jelen voltak a szentélyekben, a hellén istenszobor, mint Németh György kifejti: „*nem műalkotás, vagy nem pusztán az, hanem mágikus erejű eszköz, amely olykor – alkotójára veszélyt hozva – el is szabadulhat.*”²⁶⁷

A szobor-probléma felmerült már a rodoszi bölcs, lindoszi türannosz, Kleobülosz epigrammájában:

*Arany szűz vagyok, Midasz sírján nyugszom.
Amíg a víz folyik, és nagyra nőnek a fák;
amíg süt a nap, és világít a hold,
és folynak a folyók, és a tenger hullámzik,
itt maradok, ezen a sokat siratott sírhelyen
az erre járóknak azt mondom: itt nyugszik Midasz.*”²⁶⁸

A bölcs költő, Szimónidész szembefordult Kleobülosszal:

*Ki dicsérhetné a világos elméjű Lindoszi Kleobuloszt,
aki a folyókkal, a virágokkal,
a nap tűzével, az arany holddal és a tengerrel
szembeállítja egy oszlop erejét, hiszen minden
gyengébb az isteneknél; a halandók keze
összetöri a követ!*”²⁶⁹

Kleobülosz az istenekkel, vagy másképpen a természettel – Nap, Hold, Tenger, folyók, virágok –, hasonlítja össze az ember alkotását, az ember munkálkodás gyümölcsét, az esztétikai értéket: az „*arany szüzet*”

262 Platón magyarázata: „*nem szerethetünk az istenek előtt nagyobb becsben álló istenszobrot öregségtől ernyedt apánknál, ősapánknál és anyáinknál – ha őket tisztelettel övezi valaki, örvendezik az isten. Különben nem hallgatna rájuk. Az élő ősök csodás erejű istenképek számunkra, sokkal különbek az élettelen szobroknál. Mert ha ezeket az eleven istenképeket tiszteljük, velünk imádkoznak mindannyiszor; ha pedig megvetjük őket, az ellenkező hatással vannak; míg a szobrok egyikre sem képesek.*” (Platón: Törvények. 931de.). Arisztotelész e kérdésben nem fordult szembe mesterével, sőt bizonyos fokig visszalépett: „*És amit Lükoleón mondott Khabriasz védelmében: 'Még közbenjáróját sem tisztelik – bronzból készült szobrárt', – körülményekből adódó nem állandó jellegű metafora; mégis szemléletes kifejezés. Mert amikor ő veszélyben van, a szobor jár közben érte, élővé válik az élettelen: az állannak tett szolgálatának emléke.*” (Rétorika. 1411b.)

263 Vö. Poétika 1447a.

264 Poétika 1448a.

265 Platón: Törvények. 738c.

266 Platón: Törvények. 909e-910a.

267 Németh György: Szobrok szerelme. In: Uő. A zsarnokok utópiája. Antik tanulmányok. Atlantisz. 1996. 329. old.)

268 Diog. Laert. I,6. Minden arannyá vált Midász érintésére. Hésziodosznál az arany- és a bronz-kor, az arany- és a bronz-jellemű emberek megkülönböztetése társadalomfilozófiai jelentőségű.

269 Diog. Laert. I,6. Prózai fordításban: „*Ki az, aki hisz az értelemben, és mégis egyetért Kleobülosszal, mikor az örökké folyó folyamokkal és a tavaszi virágokkal, a nap tűzével és az arany holdéval meg a tenger örvényeivel meri összemérni egy sírsztélé erejét.*” (Ritoók, Sarkady, Szilágyi: A görög kultúra aranykora. 241. old.)

vagy az oszlopot. Az epigramma állítja, hogy az emberi kéz alkotta „arany szűz” mindaddig ott áll majd Midasz sírjánál, amíg működnek a halhatatlan isteni-természeti erők, elvileg az idők végezetéig. Erre feleli Szimónidész, hogy aki „hisz az értelemben”, az tudja, hogy a szüzet vagy az oszlopot emberi kéz alkotta és emberi kéz képes összetörni, másképpen: a szobrok, az oszlopok nem istenek! Szimónidész Xenophanész kortársa volt, s ha ő ismerte és az „értelme” ítélőszéke elé idézte a sírsztélék erejében hívőket, akkor nagy valószínűséggel állíthatjuk, hogy maga Xenophanész is ismerte a szobrokban isteni erőt látás jelenségét, s nehezen képzelhető el, hogy ne reflektált volna, feltehetően elutasítóan reája.

Megerősíti ezt Xenophanész egy hiányos töredéke, amely arról tudósít, hogy „*ott az erős háznál a fenyőág-bakkhoszok állnak.*”²⁷⁰ Ez Dionüszoszra, illetve kultuszára utalhat, ugyanis a fenyőág-bakkhoszok Dionüszosz tiszteletére összegyűltek szertartásának részét képezték. Hérakleitosztól tudjuk, hogy „*a fenyőág-bakkhoszok*” a szertartási csarnok, az „erős ház” előtt álltak, ahol „*a beavatási szertartásokat, amelyeket az emberek megtartanak, szentségtelenül végzik.*”²⁷¹ Majd hozzáteszi: Hérakleitosz hangsúlyozta: „*És a szobrokhoz meg ezekhez itt, imádkoznak, mintha valaki építményekkel társalkodnék, nem ismerve az isteneket, sem a hőroszokat, hogy kik.*”²⁷² Tudjuk, hogy Hérakleitosz máshol is Xenophanészre utal vissza, de itt olyan szorosnak tűnik a gondolati kapcsolat, hogy bizonyára Hérakleitosz mögött Xenophanész áll.

A szobrok – az idolkok – isteni képmások vagy maguk az istenségek. Xenophanész, noha a torzón túl más töredék nem található, biztosan szembefordult a **theohaniával**, vagyis azzal a hiedelemmel, hogy az istenség emberi, állati, esetleg növényi alakban megjelenhet, s ezért így megjeleníthető. Ha az istenség alakatlan, akkor a szobrász nem az istent, hanem az ember róluk kialakított meséit ábrázolja. Az istenek és szobrai azonosítása Xenophanész után már magyarázatra váró hiedelem: „*Szemem előtt vannak fölszentelt szobraik is, de hogy miért lenne bennük isteni erő, ezt csak akkor fogom megérteni, ha előbb megmagyarázzák nekem*” – veti fel Cicero.²⁷³

VALLANAK A KÖLTŐK

Kezdetben az istenek elmosódottak voltak. Ennek kései nyomait mutatja a görög mitológiában az egyes isteni funkciók egymásba folyása, párhuzamossága, fedése. Feltehető, hogy az antropomorf többisten-hit kialakulása szoros kapcsolatban áll a költészet és a képzőművészetek fejlődésével. Arról van szó, hogy az istenek egymástól való elkülönülése, megszemélyesítése és eszményítése feltételezi, hogy az irodalom, a szobrászat és a festészet emberábrázolása magas szintet érjen el, s így az istenek, alakjuk, tevékenységük elképzelhetővé válhasson. Inkább a költészetnek, mint a képzőművészeteknek köszönhetjük a legtöbbet, hogy a görög istenek úgy állnak ma is előttünk, hogy reájuk ismerünk névvel nem jelzett szobraikra is. Ennyiben feltétlenül igaza van Hérodotosznak, hogy a hellén istenvilág Homérosz és Hésziodosz alkotása.

Mivel a görög hitélet istenei antropomorfok, ezért az istenábrázolás és az emberábrázolás sokszor nem vált el egymástól. A szobrok háromdimenziós alakzatok, s így ezek állnak legközelebb az ember testiségéhez, a természeteshez, az istenihez. Az ókori ember számára a szobrászat nem egyszerűen esztétikai, hanem teológiai kérdés is, nem véletlen tehát, hogy Xenophanésznél, illetve talán csak őt követően, a probléma megjelenik. A szobrok és az istenek azonosítása, az isteni szobrok mozgása arra utal, hogy itt egy elfogadott hitelvel van dolgunk.

Aiszkhülosz a „**Heten Théba ellen**” című tragédiájában ad hangot a szobrok imádásával szembeni meggyőződésének:

KAR: *Kicsoda oltalom? Kicsoda isten és
istennő segít? Leborulok az is-
tenek szobrai elé.
Dicső otthonú Boldogok! – –*

270 Xenophanész B 17.

271 Hérak. B 14. Az „erős ház” maga is imádat tárgya, párhuzamba állítható Parmenidész „Éj házá”-val. (vö. Parmenidész B 1,9). Az égi és a földi ház párhuzama: „*Kétlovas harci szekéren szágulda hagyja maga mögött az emberi világot, túljut az Éj és a Nappal házában (Hésziodosztól tudjuk – Istenek születése 740. sor –, hogy ez a ház a világ határa)*”. (Steiger Kornél: A korai görög filozófia néhány alapfogalma. In: Világosság. 1984. 12. sz. 798/b. old.). Hérakleitosz nem az isteneket, hanem az embereknek az istenekről alkotott képzetét bírálja, a szobrok előtti imádkozó emberek tudatlanságát emeli ki.

272 Hérak. B 5. A sztoikus Zénón „*így szól: 'Ne építs templomot az isteneknek! Kicsiny értékű a templom, és nem is szent, hiszen semmiképpen sem nagy értékű dolog az építőmesterek és munkások alkotása.' Am ők maguk, akik ezeket a nézeteket hangoztatják, bezárkóznak a templomokba, felmennek az Akropoliszra, leborulnak az istenképmás előtt, megkoszorúzzák a szentélyeket, jóllehet ezeket is építőmesterek és munkások építették. Azután meg akarják cáfolni az epikureistákat: ezek ugyanis áldoznak az isteneknek; de inkább saját tanításukat cáfolják meg, midőn áldozatot mutatnak az oltárokon, és a templomokban időznek, amelyről azt tartják, hogy feleslegesek, és egyet sem kellene építeni.*” (Plutarkhosz: A sztoikusok ellentmondásai. 6. In: Sztoikus etikai antológia. Gondolat Könyvkiadó. 1983.). Az építőmester és a munkás emlékeztet a „Biblia” érvelésére.

273 Cicero: Az istenek természete. III,24 (61). Plátón is vallotta: „*az élő ősök csodás erejű istenképek számunkra, sokkal különbek az élettelen szobroknál. Mert ha ezeket az elven istenképeket tiszteljük, velünk imádkoznak mindannyiszor; ha pedig megvetjük őket, az ellenkező hatással vannak; míg a szobrok egyikre sem képesek.*” (Plátón: Törvények. 931e)

*Szobruknál ideje
imádkozni!*²⁷⁴

erre a felelet:

ETEOKLÉSZ: *Azt kérdezem, kibírhatatlan asszonyok,
vajon az jó, vajon megmenti városunk,
s az ostromlott seregnek bátor szívet ad,
ha így, lehullva a városvédő istenek
szobrára, ríttok... Gyülöl minden épeszű
ezért!...*²⁷⁵

majd ismét a Kar:

KAR: *Isteneink öreg szobraihoz futok
bízva az égiekben, amikor a lavina
iszonyu torlata dübörögve kapunkra ront,
szívem az ég felé
félve-csengve így emelem:
védje városunkat!*

ETEOKLÉSZ: *Imádkozz: bástyánk bírja jól a támadást–
ez érdeke az Égnek is, hisz úgy tudom,
megvívott várost elhagynak az istenek.*²⁷⁶

Érdeemes még idézni a következőt is:

Megint sápitozol, s a szobrokat fogod?

...Hagyd ott az istenszobrokat!

*S az églakókat kérd: velünk csatázzanak!*²⁷⁷

Nagy merészségre vallana, ha feltennénk, hogy az aiszkhüloszi tragédiákban közvetlenül Xenophanész eszmei követése érhető tetten. Valószínűbb, hogy a korabeli általános hangulat kifejezésével van dolgunk. Nagy port vert fel Hellasz szerte Aiszkhülosz pere egy misztériumnak a színpadon való kifecsegése miatt. Mindez összefonódott politikai érdekekkel is, amelynek a misztikus megfontolás csupán indoka volt. A misztérium kifecsegése arra mutat, hogy Aiszkhülosz meglehetősen szkepszissel szemlélte kora misztériumait, „*títkaikat*” nem sokra tarthatta.

A másik, szamoszi Aiszóposzra utaló forrás Babriosz két verse:

*Fa Hermész-szobra volt egy mesterembernek.
Mindennap áldozott itallal, tömjénnel,
de rosszul ment a dolga. Végül mérgében
megfogta a szobra lábát és földhöz vágta,
a széttört fejéből im, aranypénz hullott ki.
Míg összeszedte, szólt az ember: „Hermészem,
kétkelvezes vagy, s hívedhez hálátlan,
mert nem segítesz meg, ha hódolunk néked,
s a megvetésre ennyi jóval adsz választ.
A tiszteletnek új módjára oktatsz most.”*
*Az istenekről is mesét mond Aiszóposz,
hogy megtanítsa, egymással miként bánjunk:
a balgatagnál tisztelettel nem sokra
mégy; biztosabban megnyered, ha ócsárolod.*²⁷⁸

A másik költemény így szól:

274 Aiszkhülosz: Heten Théba ellen. In: Uő. Három dráma. 90. old.

275 Aiszkhülosz: Heten Théba ellen. In: Uő. Három dráma. 92. old.

276 Aiszkhülosz: Heten Théba ellen. In: Uő. Három dráma. 93. old.

277 Aiszkhülosz: Heten Théba ellen. In: Uő. Három dráma. 95. old.

278 Babriosz: Hermész és a mesterember. In: Görög költők antológiája. 549. old.

*Négyarcú Hermész szobra állt az út mentén,
egy kőhalom hegyén. Egy eb járt épp arra,
s így szólt: „Először is köszöntlek, Hermészem,
aztán megkenlek; nem mennék el szó nélkül
melletted, tornacsarnok-védő istenség.”
Hermész pedig szólt: „Csak ne nyald le szobromról
a szent olajat, s ha nem locsolsz meg útközben,
hálás leszek; mást nem kívánok én tőled.”²⁷⁹*

A szamoszi, phereküdési és anaximandroszi hagyomány és ösztönzés mellé odasorolhatjuk az aiszóposzit is, de itt egy Püthagorasz-bírálat is meghúzódik. Idéztük, hogy „*Ahogy Pythagoras is mondotta, nem minden fából lehet Mercuriusnak szobrot faragni.*”²⁸⁰ Vele szemben Xenophanész azt emeli ki, hogy semmiféle aranyból, bronzból, fából, kőből, legyen az bármennyire nemes is, nem lehet istenszobrot faragni, mert a szobrok nem istenek!

Az istenek és szoborképmásaik azonosításával szemben Hérodotosz egy anekdotát közöl: Amaszisz „*Számtalan kincse közt volt egy arany lábmosó edénye, amelyben maga és lakomavendégei mindig lábat mostak. Hát ezt az edényt Amaszisz összetörette, istenszobrot készített belőle, és a legalkalmasabbnak látszó helyen felállította, az egyiptomiak pedig nagy tisztelettel közelítettek a szoborhoz. Mikor Amaszisz hírét vette a dolognak, összehívta az egyiptomiakat, és elmondta nekik, hogy a szobor, amelyet annyira tisztelnek, lábmosó edényből készült, amelybe beleköptek, belevizeltek.*”²⁸¹ Feltehetjük, Xenophanész az idolatria bírálatában is kezdeményező lehetett, aminek háttérében mélyebb, társadalmi és politikai átrendeződés áll, amiről Hauser Arnold így nyilatkozik: „*A türannoszok kereskedő-fejedelmek, és arra töreksenek..., hogy uralmuk törvénytelen voltát fénnel-pompával takarják el. Udvaraik a kor legfontosabb kultúrcentrumai és művészi termékek gyűjtőhelyei. Nem a papság immár a fő megrendelő, akkor sem, ha vallásos művészetről van szó, hanem a türannoszok, a városok vagy szerényebb méretű műtárgyak esetén, gazdag magánemberek. E műalkotások nem akarnak többé mágikusnak vagy áldáshozónak hatni, s ha szent célokat szolgálnak is, maguk többé nem tartanak igényt a szentségre. Megkezdődik a művészet felszabadulása a vallás uralma alól.*”²⁸² E szabadságharcnak kiemelkedő kezdeményezője és egy évezrednyi időben eszmeileg igazából meg nem haladott hőse Xenophanész volt. Xenophanész volt az, aki a legteljesebben felismerte, illetve megérezte az új idők lehetőségeit és elvárásait.

Ugyanakkor, miközben elismerjük e naturalista bírálatnak a maga korában elvitathatatlan jelentőségét, nem árt, ha figyelmeztetünk arra, hogy „*Az istenek csak azok számára léteznek, akik elismerik őket. A föld határain túl puszta fává változnak, ugyanúgy, mint ahogy a királyból egyszerű ember lesz. Miért? Azért, mert az isten nem fa, hanem társadalmi viszony és termék. A felvilágosodás korában létrejött kritika, amely megfosztotta az embereket a vallástól, és bebizonyította nekik, hogy az oltár, az isten, a szent, az imaház 'semmi más, mint' fa, vászon és kő, filozófiailag nem érte el a hívők hitének szintjét sem, mert az isten, a szent, a templom valójában nem csupán viasz, vászon vagy kő. Mindezek a dolgok társadalmi termékek, nem természetiek.*”²⁸³ Ha a naturalizmus a felvilágosodás koncepciója, akkor Xenophanész az ókori felvilágosodás úttörője és legnagyobb alakja. A naturalizmus azonban nem vette észre, hogy itt nem a dologi világ tárgyaival van dolgunk, hanem azok szakrális objektummá történő átlényegülésével. Hogy a fa idol nem egyszerűen fa, arra nézve idézzük Apuleiust: „*Pythagoras is mondotta, nem minden fából lehet Mercuriusnak szobrot faragni.*”²⁸⁴ Az istenszobor készítéséhez nemes, szent fa szükségeltetett. A „szent” fa is, a belőle készült „szent” szobor is társadalmi termék, elidegenült emberi viszony.

ISTENNÉ VÁLÓ EMBEREK

Hegel szerint „*A görögöknek voltak ugyan hőszaik, de ezeket még nem tisztelték istenek módjára; az ilyen emberistenítés csak későbbi valami, és más a jelentése, mint pl. a római császároknál. Ez az antropomorfizmus hiányzik a görögöknél.*”²⁸⁵ Ezzel lehetne vitatkozni.²⁸⁶ Leukotheáról a testimóniumok felteszi a kérdést: az

279 Babriosz: Hermész és a kutya. In: Görög költők antológiája. 546. old.

280 Apuleius: A mágiáról. 43. In: Uő. A világról. Szónoki és filozófiai művek. Magyar Könyvklub. 2003.

281 Hérod II,172.

282 Hauser Arnold. A művészet szociológiája. 305. old.

283 Kosík: A konkrét dialektikája. 194. old.

284 Apuleius: A mágiáról. 43.

285 Hegel: Előadások a világtörténet filozófiájáról. 453. old. Ritoók Zsigmond szerint: „*Az arisztokrácia hivatalos vallásosságának előterében azonban aligha a varázsos meszeszerű lények álltak, hanem inkább a vallásossá tisztult alakok: istenek és megistenült (élő vagy holt) emberek. Erre mutat a halottak megistenülésének hite és az élő uralkodók isteni jellege.*” (Ritoók Zsigmond: A görög énekmondók. 85-86. old.)

istenek halhatatlan vagy halandó volta attól függ-e attól, hogy kik voltak, vagy attól, hogy kiknek tartják őket?²⁸⁷ Itt az istenképzet kialakulásának egyik lehetőségét veti fel: egykor élt embereket tartanak isteneknek. Ezt azért is érdemes kiemelni, mert az ember megistenülése korai kritikájával van dolgunk.

Homérosz Az „**Íliász**”-ban írja Hüpszénorról „*kit a nép úgy tisztelt, mint csak az istent*”, Hésziodosz pedig így szól a királyról:

*Hogyha a térre kilép, mint istenséget imádják
hízkelve, s az összefutott népből kimagaslik.*²⁸⁸

A versenyeken győztes atlétákat isteni tisztelet illetett meg, egyesek körül kultuszok is kialakultak. Talán Xenophanész hatására kialakult utópisztikus intézmény Platón „**Állam**”-ban, hogy a filozófusok miután távoznak a Boldogok Szigetére „*ott élnek tovább. Az állam pedig közköltésben emléket állít nekik, s áldozatokkal tiszteli meg őket – ha Püthia is helyesli – mint isteni lényeket; ha pedig nem, akkor mint boldogokat és isteni embereket.*”²⁸⁹ Vagy máshol: „*ha egy szónok vagy egy király képes rá, hogy egy Lükurgosz vagy Szolón vagy Dareiosz hatalmával halhatatlan legyen államában, mint beszédirő, nyilván már életében hasonlónak tartja magát az istenekhez, s így vélekedik róla az utókor is látva műveit.*”²⁹⁰ Arisztotelész közhiedelemként idézi, hogy az „*emberből az erények mindent meghaladó nagysága által isten lehet*”, majd kijelenti: „*ritka az 'isteni ember' – így nevezik a lakedaimóniak azt, akire nagy csodálattal tekintenek.*”²⁹¹ Még egyértelműbb: „*hiszen az ilyen férfi az emberek közt istenszámba megy... az annyira kiválókra nincs törvény, mert hisz ők maguk a törvény.*”²⁹²

Egyes emberek a mitológia szerint is följutottak az istenekhez, így Alkméné, Androméda, Aszklépiosz, Erikthoniosz, Európé, Ganümidész, Héraklész, Ino, Iphigeneia, Kassziopeia, Képheus, Lükurgosz, Minosz, Pénelopé, Perszeusz, Rhadamanthusz, Szarpedón, Telemakhosz, Thészeusz s ki tudja, hogy még kik. Lükurgoszlól mondták: „*Delphoiba ment, áldozatot mutatott be az istennek, s miután megkapta a kért jóslatot, hazatért. A Püthia ebben a híres jóslatban az istenek kegyeltjének, inkább istennek, mint embernek nevezte Lükurgoszt, biztosította róla, hogy Apollón - mivel Lükurgosz jó alkotmányt kér - teljesíti kérését, és megígérte, hogy a világ legjobb alkotmányát fogja megalkotni.*”²⁹³ Még egy tanút hívunk, aki fellép a vallás védelmében az ilyen istenképzetek ellen. Ő Plutarkhosz: „*egyesek úgy gondolják, hogy ezek a történetek valójában királyok és türannoszok tetteiről szólnak, akik páratlan vitészségük és erejük révén látszólag isteni méltóságot szereztek maguknak, majd betöltötték sorsukat, de tetteik, küzdelmeik, amelyek csodálatra méltóak és nagyszerűek voltak, emlékezetesek maradnak. Akik így vélekednek, nagyon könnyen oldják meg a kérdést, mivel az illetlen dolgokat úgyesen az emberekre viszik át az istenekről s ebben néha még a történeti hagyomány is a kezükre játszik.*”²⁹⁴ Innen logikailag már csak egy lépés lesz annak felismerése, ha az isten olyan, mint az ember, akkor tulajdonképpen az ember maga az isten, azonos istennel, önmaga az isten. Ez a polgári öntudat szava lesz.

EMPEDOKLÉSZ, AZ ISTEN

Empedoklésznél az istenek nem egyszerűen az emberekre hasonlítanak, hanem embertársaik tisztelete a papokat, a költőket, az orvosokat és a politikusokat isteni rangra emeli:

*Végül jószok, dalnokok és orvosok
meg vezetőik lesznek a földi emberek közt,
innen emelkednek a tiszteletre legméltóbb istenekké.*²⁹⁵

286 Kerényi Károly szerint „*theomorfizmus... az istenek mítoszában antropomorfizmussal találkozott... Az isten behatolt az emberibe, az ember fölemelkedett az istenekhez; s létrejött a hérosz mítosza.*” (Kerényi Károly: Hérosztörténetek. In: Uő. Görög mitológia. 193. old.). Az emberek istenekké válásának lehetősége a görög gondolkozástól nem volt idegen.

287 Cicero állítja: „*Görögországban pedig sok embert tartanak istenként számon: így az alabandiak Alabandust, a tenedusziak Tenest, míg egész Görögország tiszteli Leucoitherát (aki Ino volt) és fiát, Palemót Herculesről, Aesculapiusról, Tynhareus fiáról, a mi Romulusunkról pedig úgy tartják, hogy mint valami új, frissen besorolt polgárok kerültek fel az égbe.*” (Cicero: Az istenek természete. III. 15,39.). Lukianosznál olvashatjuk a szkíta Toxariszlól: „*megtudhatjátok, hogy nemcsak a szkítáknál szokás istenné emelni és Zamolxiszhoz küldeni valakit, hanem Athénban is megesik, hogy istent csinálnak az ott élő szkítákból.*” (Lukianosz: A szkíta vagy a jövevény. 1.)

288 Theog. 91-92.

289 Platón: Állam. 540c.

290 Platón: Phaidrosz. 258 bc.

291 Nic. Et. 1145a.

292 Politika. 1284 a.

293 Plut. Lükurgosz. 5. (Az én kiemelésem – EKO)

294 Iszisz és Oszirisz. 22.

295 Empedoklész B 146,3-4.

az istenek tehát nem az emberek kitalálásai, önmaguk hasonmására alkotott vélekedések, mint Xenophanészénél, hanem maguk az emberek válnak istenekké, igaz, azokká az emberek tisztelete teszi őket. Ez visszatérés az antropomorf istenekhez, de olyan visszatérés, amely tagadja az embertől független isteneknek, sőt az istenek tulajdonképpen emberek! Az istenek nem csupán hasonlítanak az emberekre, hanem maguk az emberek, akik abban különböznek a többiektől, hogy tetteikkel és eredményeikkel, kiválóságukkal és vezetői képességükkel tiszteletet ébresztenek embertársaikban, akiket példaképként követnek, akik eszményképként élnek kortársaik tudatában és a későbbi nemzedékek emlékezetében.²⁹⁶ De ha így van, akkor ezeket az embereket, akik isteni kiválóságukkal tűnnek ki, nem jellemezhetik azok az elítélendő vonások, amelyeket Xenophanész joggal kárhoztatott az istenekben.²⁹⁷

Xenophanész azt emeli ki, hogy az istenek olyanok, mint az emberek, Empedoklész pedig tovább gondolva az istenvilág sajátosságait, azt hogy az emberek istenekké lehetnek. Idő múltán Empedoklész egyre nagyobbra értékelte önmaga bölcs voltát, s mint **jós**, mint **orvos**, mint **szónok** és mint mindenki által is **tisztelt** férfiú, „*halhatatlan istenként*” járt-kelt felfuvalkodva:

*...üdvözöllek benneteket! Halhatatlan istenként, többé nem halandóként
jövök-megyek mindnyájatok közt, tisztelnek örvendve, ahogy illik*

*...kegyelettel tisztelnek. Nyomomban járnak
tízezrek, tudakolván, hol vezet üdvhöz az ösvény.
Emezek jós szót kérnek, amazok azért kérdeznek, hogy a sokféle
betegségre gyógyulást hozó beszédet halljanak,
mert régóta átjárják őket a nehéz [fájdalmak].²⁹⁸*

és

...több vagyok a halandó, sokféleképpen pusztuló embereknél...²⁹⁹

Empedoklész Isten-képzete és önértékelése tehát egységes szemléletről vall: az emberek halandó istenek, az istenek halhatatlan emberek, akiket régmúlt tetteik miatt tisztelnek, de emberi eredetükről elfelejtkeztek.

Feltette, hogy ő is, mint az üdvhöz vezető ösvény ismerője, jósló és orvosló, kivételes és tisztelt ember, felemelkedhet, netalántán fel is emelkedett a halhatatlan emberistenek közé. Állítólagos Etnába ugrása eszméinek végső konklúziója.³⁰⁰

KI KIRE HASONLÍT?

Xenophanészszal és Platónnal egyetértésben Arisztotelész megfogalmazása szerint is „*az istenek külső alakját is önmagukról mintázzák az emberek, akképpen azok életformáit is*”,³⁰¹ vagyis az isteneket az emberek saját külsejük és magatartásuk alapján képzelik el.³⁰²

Xenophanész azt mondja, hogy az emberek rákennek az istenekre minden emberi aljasságot, de az isten nem lehet olyan, amilyennek a „*mesék*” mondják őket. Érdekes, Euripidész ezzel szemben előbbre lép, éppen Xenophanész leglényegesebb fölismerésével szembe mondja: „*A földi rend az istenit másolja csak*”,³⁰³ azaz nem a földi létet másolja le a mitológia, hanem az emberi lét a maga konfliktusaival, bűneivel, törvénytelenégeivel, nélkülözésével, úr-szolga viszonyával az égi rend másolata. Szophoklész eugyanezt állítja: a „*mesék*” nem

²⁹⁶ Kerényi Károly azt írja, hogy „*Aszerint a vallásos tanítás szerint, amelyet Empedoklész ebben a thológiai költeményében előadott, az ember bukott isten.*” (Kerényi Károly: Herakleitos és a görög filozófia eredete. In: Uő. Az örök Antigoné. 32. old.) Talán pontosabb: az isten megtisztult s megdicsőült ember. Kerényi jeles tanulmányaiban nem azt vizsgálja, hogy a filozófia hogyan és mennyiben törí át a vallásos meggyőződést és hidelmet, hanem azt, hogy mennyire marad foglya a vallásnak, nem azt, hogy már mennyire nem vallás, hanem azt, hogy még mennyire vallás.

²⁹⁷ A „**Tisztulások**”-ban Empedoklész istennek mutatja magát, de az ember-isten viszonyt, különösen a fr. 146-ban a fentiekől eltérő módon fogja fel (vö. Kerényi Károly: Pythagoras és Orpheus. In: Uő. Az örök Antigoné. 294-295. old.). Az ellentétes értelmezésekre okot ad az is, hogy Kerényi csak Püthagorasz hatásával számolt, Xenophanészével nem.

²⁹⁸ Empedoklész B 112.

²⁹⁹ Empedoklész B 113.

³⁰⁰ A mítoszt az őstörténelemmel, az isteneket az emberekkel azonosító irányzatot Euhemeroszról (kb. i.e. 320-260) euhemerizmusnak nevezik.

³⁰¹ Politika. 1252b.

³⁰² Cicero védi az emberekhez hasonló isteneket: „*Ami alakjukat illeti, arról részint a természet tájékoztat bennünket, részint az értelem igazít el, mert a természet útmutatására valamennyien – az összes nép fiai – nem tudjuk másképp elképzelni az istenek külsejét, csak emberi formában. Mert milyen más alakban jelenik meg az embernek akár ébrenlétben, akár álmában?*” (Cicero: Az istenek természete. I. 18,46.)

³⁰³ Euripidész: Hipolitosz. 98

hazudnak, ha vannak istenek, akkor az istenek olyanok, amilyeneknek ezek a „mesék” mondják őket, nem a gyarló emberek kenik rá a maguk mocskát az istenekre, hanem az istenek maguk a „gonosztevők”, s teszik „gazfickókká” az embereket. Nem az istenek hasonlítanak az emberekre, hanem az emberek az istenekre:

*Mit mondjak? Míg tetteiket magasztalom,
azt látom, hogy gonosztevők az istenek.*³⁰⁴

Szophoklész szerint az emberek az istenek módjára élnek és reájuk hasonlítanak, nem az emberek csinálják önmaguk hasonlóságára az isteneket, hanem az istenek csinálják önmaguk hasonlóságára az embereket.

Thészeuszról megtudjuk, hogy „hasonlatos az isteneinkhez”³⁰⁵ Maión Haimonidész a „halálatlonokra hasonlít”,³⁰⁶ Helénének az „örök istennőkre hasonlít az arca”,³⁰⁷ Hektór a „tervben”,³⁰⁸ Odüsszeusz a „tanácsban Zeusszal egyenlő”,³⁰⁹ mert Odüsszeusz a „Zeuszra ütő elméjű”,³¹⁰ Hektór, Pülimeneész, Mérionon és Megósz „Arésszal egyenlő”.³¹¹ Ha végigtekintünk a fentiekben, akkor így foglalhatjuk össze tartalmukat: az „Íliász”-ban Homérosz szerint az isten-ember viszonyban az emberek az istenekhez hasonlítanak, a legjellemesebbek és a legmagasabban állók szinte isteni, az istenekre hasonló, az istenekkel egyenlők, az arra érdemesek felemelkedhetnek az istenek közé, önmaguk is istenek lesznek; az ember a nemmúlókra hasonló, az elnemenyészőkre ütnek. Sokak véleményével összhangban Falus Róbert azonban így összegzi az „Íliász” isten-ember viszonyát: „Az Íliász istenei nemcsak jellemileg hasonlítanak a halandó hősökhöz: maguk is személyesen avatkoznak be az ütközetekbe, még meg is sebesülhetnek. Ugyanakkor mérhetetlen magasságban állnak az emberek fölött, s rájuk vonatkozó döntésüket mindig érvényesítik is, ha csak más, erősebb isten vagy a mindnyájuknál hatalmasabb Végtet nem gátolja őket a cselekvésben.”³¹²

Honnan ez az ellentmondás egyfelől az „Íliász” a homéroszi „az emberek az istenekre hasonlítanak” és másfelől a között a vélemény között, hogy az „Íliász”-ban „az istenek az emberekre hasonlítanak”? Onnan következik ez a kontraszt, hogy az isten-ember viszonyt két módon közelíthetjük meg: (1) milyen az isten-ember viszony az „Íliász”-ban, ahogyan ezt maga Homérosz ábrázolta, s amiképpen a mitológia világában élő és hívő ember számára az megmutatkozott; (2) és milyennek látja az eposz ember-isten viszonyát a mitológián kívül álló gondolkodó, az „Íliász”-t nem hívőként, sőt kritikailag olvasó. Falus tehát akkor, amikor az „Íliász” szemléletét jellemzi, az isteneknek az emberekhez való hasonlatosságát emeli ki, akkor nem Homérosz és az „Íliász” isten-ember viszony felfogását mutatja be, hanem annak xenophanészi kritikáját követi, saját értelmezését vetíti az eposzokba.

Akár tudta, akár nem, Xenophanész ezt a mitológia által hirdetett, ezt a Homérosz által ábrázolt viszonyt tette kérdésessé. A xenophanészi érvelés logikáját követve Plutarkhosz kifejti: „Te magad is bosszankodsz, amikor hallod, hogy egyeseknek milyen bűnös és barbár hiedelmeik vannak az istenekről... Mint ahogy a csillagászok is azt mondják, hogy a szivárvány a Nap sokszínűvé bomló megjelenési formája, mivel képe visszatükröződik a felhőzetről, ez az elbeszélés is valamilyen valóság megnyilvánulása, amely az értelmet más dolgokhoz is felemeli.”³¹³ A *visszatükrözés-elmélet*nek e korai, s különösen Plutarkhosz tollából történő fölvetése megközelítő helyességgel mutatja Xenophanész álláspontját: ilyenek az emberek, s önmaguk képére képzik el az isteneket, önmaguk gazemberségeit, gazságait, gonosztevéit tükrözik vissza az istenekben.³¹⁴

Xenophanész forradalmi tette, hogy *az emberek hasonlítanak az istenekre*-tételt *megfordította*, s ezzel kilépett a teológia köréből, s sokoldalúan kimutatta, hogy az *istenek hasonlítanak az emberekre*, mert az emberek saját maguk hasonlatosságára képzik el, ábrázolják isteneiket! A „megfordítás” bizonyult mindmáig annak az egyedüli útnak, amelyen járva lehetett és lehet a való világ és a vallási világ viszonyát megoldani, vagy megoldását megkísérelni. A logikai elemzésnek ez az útja az *emberből* indult ki, s kell manapság is kiindulnia, az istenek-emberek viszonyt ezzel lehet kiemelni a teológia önmagába zárkozó köréből, s a problémát átvezetni az antropológia, az etnológia, a szociológia területére. Csak az ember mindenkorai viszonyainak összességéből

304 Szophoklész: Philoktétész. 451-452. In: Uő. drámái. 302. old.

305 ÍI,265.

306 ÍI,394.

307 ÍI,158.

308 ÍI, VII,47. és XI,200.

309 ÍI, II,169. és X,137.

310 ÍI, II,407. és ÍI,636. Az „Odüsszeusz”-ban így merül fel személye: „isteneinkkel / egybe ne vess, akik ott fenn élnek a tágterü égben: / teremtem és alakom sem olyan, csak földi halandó.” (Od. VII,208-210.). Odüsszeusz tehát nem földre szállt isten.

311 ÍI, XI,295; V,576; XIII, 295. és XV,302-303.

312 Falus Róbert: Az istenfogalom „bizonyítása” Xenophanésznél. In: Uő. Görög harmónia. 961. old.

313 Iszisz és Oszirisz. 20.

fejthető meg, hogy az ember miért az istenek vagy az Isten világában, mintegy tükörben felmagasztosulva ismeri fel önmagát, miért az istenekben ragadja meg önmaga lényegét és haladja meg történelmileg adott korlátait.

A xenophanészi istenkritika az egyik legkövetkezetesebb antropomorfizmus-kritika. Innen logikailag már csak egy lépés lesz annak felismerése, ha az isten olyan, mint az ember, akkor tulajdonképpen az ember maga az isten, azonos istennel, önmaga az isten. Ez a poliszpolgári öntudat szava!

NEGATÍV TEOLÓGIA

Xenophanész odáig jutott el kritikai kalandozásában, ahová már korábban Zaleukosz eljutott: az istenek az emberekhez képest tökéletes lények, **nem** hasonlítanak a tökéletlen emberekre. Xenophanész, ezzel a végső konklúziójával istenkritikájába bevezeti az **emberre nem hasonlító isten negatív teológiát**.³¹⁵

Xenophanészt sokan teológusnak tartják. Ha a valláskritikát a teológia ágazatának véljük, akkor legyen az. De milyen ez a teológia? Kezdetben Xenophanész istenkritikája a szicíliai isteneket kezdte ki – a gigászok, a titánok és a kentaurok **nem** mai **képzetek**, **nem** kell mesélni róluk, **nincs** hasznuk. Majd sor került a hellén istenvilág egészének megkérdőjelezésére: az istenek **nem** lópnak, **nem** csálnak, **nem** paráználkodnak, **nem** születnek és **nem** halnak, **nincs** közöttük hegemonia, **nem** nélkülöznek, **nem** élnek despotizmus alatt, **nincsenek** megbilincselve, alkatuk, hangjuk, ruházatuk **nem** emberi, a szobrok **nem** istenek. Mindazt, amit a hazai istenekről állítottak, Xenophanész kategorikusan tagadja.³¹⁶

A homéroszi és a hésziadoszi eposzok kritikája után rádöbben arra, hogy az istenvilág antropomorfizmusának bírálata korlátozott volt, korlátozott, mert csupán a görög mitológiát vette bonckés alá. Ezért figyelme a thrák és az etióp istenek felé fordult, s kimutatta, hogy ugyanolyan logika alapján alakítják ki isteneiket a nem hellén népek, mint a görögök.

Végül tovább megy ezen az úton addig, ameddig egyáltalán el lehet jutni: **minden** nép **minden** istene magamagára hasonló. S egyáltalán, ha az állatoknak kezük lenne, magukra hasonló isteneket festenek. Ezzel mindaz, ami az isteneket istenné teszi az emberek számára, az emberi alkotásnak bizonyul.

A tagadás a dialektikus gondolkodás mozzanata. Ezzel a végső konklúziójával istenkritikájába bevezette az **emberre nem hasonlító isten negatív teológiáját**, isten az, ami nem emberi.³¹⁷ A tagadás a dialektikus gondolkodás mozzanata. A tagadás a dialektikus gondolkodás mozzanata. „Nem” és „nincs”, meg „senki” – ennyit tudunk meg az istenekről. Ha Xenophanész teológus, akkor tehát a **negatív** teológia első és mindjárt szélsőséges, ateizmusba, igaz ekkor még **vallásos** ateizmusba át-átcsúszó művelője: semmit sem lehet állítani az istenekről.

Csak mellékesen jegyezzük meg, hogy Hésziodosz – „Szánkon tarka hazugság”³¹⁸ – Szolón – „csak a nyelvet nézitek, adtok a cifra beszédre. Am soha egyik sem kérdez a tettek után”³¹⁹ – és Platón – „éppen nem tisztességesen hazudott az, aki a legfelségesebb lényekről a legnagyobb hazugságokat mondotta el” – mellett Xenophanésznek kezdeményező szerepe van abban, hogy kialakult a **negatív esztétika** alapítéletét megfogalmazó hellén közmondás, amit Arisztotelész így idéz: „Sokat hazudnak a költők”.³²⁰ Kallimakhosz megismétli a gondolatot:

314 E felfogással szemben Józsa Péter meggondolandó értelmezéssel él: „a görög istenek... meglehetősen gyarlók. E tekintetben egyáltalán nem az a fontos, amit ilyenkor ki szoktak fejteni, hogy az ember a maga képére teremti az isteneket, hogy gyarlóságuk az emberi gyarlóságokat tükrözik stb., hiszen a középkori ember semmivel sem volt kevésbé gyarló, de a keresztény isten tökéletes. A valóságos probléma itt az, hogy a görög isten e gyarlóságok pozitív vetülete, a keresztény isten ellenben negatívum, a gyarlóság eszményi hiánya. A helyzet ugyanis az, hogy a görög isten gyarlóságának forrása **nem** az ember gyarlósága – a ráruházott emberi gyarlóság csupán a megszemélyesítő mítizálás képes beszédének **eszköze** valami egészen másnak a kifejezésére, nevezetesen annak, hogy ezek az istenek alapjában véve rút, embertelen, gyanús erők. Eszerint az isten mindaz volna, ami nem emberi? Hiszen Athéné maga Aithén, Héra maga az anyaság, a Tehén, akinek tejjel csorog a tőgye – hát akkor? Isten kétarcú. Isten maga az emberi világ a maga totális kiszámíthatatlanságában, maga az emberi élet a maga képtelen veszélyességében – isten mindaz, ami az emberi létezésben nem kontrollálható, és az emberi létezésben semmi sem kontrollálható. Ne tévesszük össze a kései isten-történetek poétikusan felcícomázott derűs brutalitását, iróniáját vagy líráját azzal a mélyen rejlő alapérzéssel, amelyből ezek a történetek egyáltalán kifarjadtak, hogy ti. az istenség rettenetes, kiszámíthatatlan, szeszélyes, jobb, ha nem törődik az emberekkel. A görögség nagy tette ebben a vonatkozásban az, hogy olyan magaslatra emelte az ember méltóságérzését, az embersors fontosságának tudatát, annyira a világ centrumába helyezte az emberi lényt, hogy saját életérzésének vallásos-mitikus lecsapódásaiban sikerült világtörténelmi szinten, évezredekre hatóan, páratlan koncentrátsággal megfogalmaznia az emberi létezésnek ezt a tragikumát, az önnön társadalmi létének való kiszolgáltatottságot.” (Józsa Péter: A vallás funkcionális értelmezésének kérdéséhez. In: Uő. Adalékok az ideológia és jelentés elméletéhez. 149-150. old.)

315 Vö. Kerényi Károly: Herakleitos és a görög filozófia eredete. In: Uő. Az örök Antigoné. 43. old.

316 „A görög gondolkodó szavaiban a sorkezdő **nem**-en van a legerősebb hangsúly. Mintha azt mondaná: **nem áll az az ismert tétel**, hogy 'kezdeitől fogva mindent az istenek mutatnak meg (>tártak fel<-) az embernek'; ellenkezőleg: minden egyes szónak az ellenkezője igaz!” (Hahn István: Az istenek féltékenységé. In: Uő. Hitvilág és történelem. 283. old.)

317 Vö. Kerényi Károly: Herakleitos és a görög filozófia eredete. In: Uő. Az örök Antigoné. 43. old.

318 Platón: Állam. 377e-378a.

319 Szolón: A félrevezetett nép. In: Görög költők antológiája. 96. old.

320 Metafizika. 983a.

Csakhogyan igazmondók nem voltak az egykori költők

*Én csak olyant hazudok, hogy higgye, ki hallgat a számra.*³²¹

Meg kellene vizsgálni, hogy van-e, s ha igen, akkor milyen kapcsolat van a **negatív** esztétika, a **negatív** teológia és az **ateizmus** között, tudva, hogy a költészet és a mitológia korai bírálata nagyjából egybeesik.

A hazugság elkerülhetetlen, hiszen, mint majd egy későbbi fölismeréséből kiderül:

*Senki sem tud bizonyosat és senki se lesz, aki tudva
 értse az isteneket s – amiről itt szólok – a Mindent.*³²²

Ugyanezt a gondolatmenetet követi majd a kortárs Szimonidész is Hieróonnal folytatott párbeszédében: „Kérde, hogy micsoda és milyen is az isten. Simonides tekintélyével fogok válaszolni, akitől Hiero király ugyanezt kérdezte, mire ő egy napot kért magának, hogy feleletét megfontolhassa. Amikor az uralkodó másnap is megkérdezte, két nap haladékot kért. Miután már többször is megduplázza a napokat, Hiero csodálkozva tudakolta tőle, hogy miért tesz így. A válasz ekképp hangzott: – Mert minél hosszabban töprengek, annál halványabbá válik a reményem. – Úgy gondolom, hogy Simonidesnek (nemcsak elbűvölő költő volt ugyanis, hanem igen tanult és bölcs embernek is tartják), mivel sok elmés és ragyogó észjárásra valló dolog jutott az eszébe, kétségei támadtak afelől, hogy melyik gondolata a legigazabb, s elvesztette reményét a teljes igazság elérésére.”³²³

EGY KÉRDÉS, TÖBB FELELET

Szolóntól kezdve („Hazudnak a költők!”) heves irodalomellenesség jellemezte a filozófusok egymást követő nemzedékét, egészen talán Platónig, aki nagyon világosan látta: „a filozófia és a költészet régóta ellenséges viszonyban vannak egymással”.³²⁴

Falus Róbert megállapítja, hogy „Hérakleitos, noha a hagyományos (antropomorf) vallás bírálatában hasonló nézeteket vallott, becsmérő jelzőkkel illeti” Xenophanészt,³²⁵ Horkheimer és Adorno pedig úgy véli, hogy „Platón ugyanazzal a gesztussal száműzte a költészetet, amellyel a pozitívizmus az ideák tanát.”³²⁶ Ugyanaz a gesztus Szolónnál, Xenophanésznél, Platónnál, és – horribile dictu – a pozitívizmushál?

Kiszakítva a maga korából értelmezhetetlen ez a heves irodalom- és mitológiaellenesség olyan, egymástól lényegesen különböző gondolkodóknál, mint Szolón, Xenophanész, Hérakleitosz és Platón. Gondoljuk azonban meg, hogy egy-egy korszak **valamennyi jelentős** gondolkodója **ugyanazokkal** a megoldandó problémákkal találja szemben magát, azokra keres megoldást, a kor feltette **alapvető** kérdésekre keres feleletet. S ha ezekkel a problémákkal szembekerülve a mitológia- és a művészetellenességgel lépnek föl, akkor ne csodálkozzunk. Összeköti Szolón, Xenophanész és Platón, hogy a költőkkel és a teológusokkal szemben **filozófusok**, ontológiájuk megalapozásában el kell határolódnium a **mitológiától** és a **költészettől**. Mindegyikük a mitológiát és az azt kifejtő eposzirodalmat bírálja, de mivel a hellén poliszvallás antropomorf volt, ezért az eposzok bármilyen bírálata nem lehetett más, mint egy antropomorf vallásos költészet bírálata.

Mindebből csupán csak az következik, hogy a filozófusok gondolataiban szükségképpen számos egybeesés van, miközben a sokisten hitnek és az istenek antropomorfizmusának bírálata sokféle lehet, mert a különböző időben, helyen és állásponton fellépő filozófusok **indítéka** szükségképpen más és más lesz, miként más és más lesz az **a szellemi áramlat** is, amihez kapcsolódnak, ami azután az **ugyanazokra** a kérdésekre adott **eltérő** feleletekben nyilvánul meg! Szolón, Hérakleitosz, Platón és a többiek is bírálták a homéroszi és a hésziadoszi isteneket, de nem **ugyanazért**, nem **ugyanúgy**, mint ahogyan Xenophanész! Mivel ekkoriban még nem vált el teljesen egymástól az eposz-ellenesség két rétege: a művészileg megformált **mitológia** elleni felszólamlás és a mitológia **művészi** megformálása elleni fellépés, vagy másképpen: nem vált el teljesen egymástól a mitológia-kritika és a művészet-kritika. Xenophanész és Hérakleitosz inkább az első, Szolón és Platón inkább a második mozzanatot hangsúlyozza.

Ha most csupán Hérakleitoszra koncentrálunk, akkor kiderül, hogy nem Xenophanész „Egy istene” a fő ellensége. Az „Egy isten” **mozgatóerő**. Hérakleitosz a kozmosz isten általi **teremtése** ellen, egy isteni

321 Kallimakhosz: Zeuszhoz. 60. és 65.

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

323 Cicero: Az istenek természete. I,22 (59)

324 Platón: Állam. 607b.

325 Falus Róbert: Az istenfogalom „bizonyítása” Xenophanésznél. In: Uő. Görög harmónia. 139-140. old. Diogenész Laertiosz szerint Hérakleitosz Xenophanészt hallgatta. Személyes kapcsolatuk nem volt. Hérakleitosz ismerte Xenophanész istenbírálatát, de Xenophanész nem ismerhette Hérakleitosz dialektikáját (vö. Diog. Laert. IX,2.). A kérdés: „Ki kit követ?”

326 Horkheimer, Adorno: A felvilágosodás dialektikája. 35. old.

demiurgosz ellen lép fel.³²⁷ A teremtő isten Xenophanész esetében föl sem merült, majd platonizmus istene lesz, de úgy látszik, már föl-fölmerült a hellén gondolkodásban.

Azt látjuk, hogy egyaránt idegenkedik és elhatárolódik a költészet arisztokratikus és népi ihletésű alkotásaitól:

*Homéroszt [is] érdemes volna a versenyekről kikergetni és megkorbácsolni [és] Arkhilokhoszt [is].*³²⁸

– jelenti ki. Ha Homérosz az arisztokratikus költészet megszólaltatója, akkor Arkhilokhosz egyértelműen az első népi hangú költő. Mai szóval azt mondhatnók, hogy Hérakleitosz „kétfrontos” vitát folytat a költőkkel. Ez a kettősség más kérdésben is fölvetődik.

Hérakleitosz visszahőköl a következetes istenkritikától, nem ítéli el az isteneket az embereket is megcsúfuló tetteik miatt. Xenophanész úgy véli, hogy az istenek csalása, paráználkodása rút és jogtalan, de Hérakleitosz szerint ezek az isteni szférában szépek és jogosak: „*ha nem Dionüszosz volna, akinek körmeneteket tartanak és énekelnek dalt phalloszok kíséretében, a legszemérmertlenebb dolgot művelnék. De ugyanaz Hádész és Dionüszosz, akiknek őrzöngenek és rajonganak.*”³²⁹ Nem lehet az istenek tetteit emberi normák alapján megítélni: „*Az istennek szép minden és jó és jogos, emberek gondolják ezt jogtalannak, amazit meg jogosnak.*”³³⁰ Olyan istenvilágot feltételez, amely fölötte áll a jón meg a rosszon, mentes az erkölcsi ítéletektől.³³¹

És miért is „becsmérel” Hérakleitosz Xenophanészt? Azért, mert

*A sokféle tudás nem tanít meg arra, hogy esze legyen valakinek. Mert Hésziodoszt is megtanította volna és Püthagoraszt, aztán meg Xenophanészt is és Hekataioszt.*³³²

Mint kiderül, **másért** ítéli el a két eposzírót, mint Xenophanész tette. Mert mi kötötte össze Hésziodoszt, Püthagoraszt, Xenophanészt és Hekataioszt? – a „sokféle tudás”. Thalészról kezdve terjed a szaktudományok (matematika, geometria, akusztika stb.) hatására a filozófiában a mennyiségi látásmód, ami egyre kevesebb teret enged a „minden folyik” elismerésének. „Nincs eszük”, nincs eszük, mert „*a sok tudás nem tanít meg arra, hogy esze legyen valakinek,*” mert tudásuk nem párosul azzal, hogy megismerjék a nap és az éj egységét, azok logosz szerinti természetét, azaz nincs eszük, mert nem ismerik föl azok dialektikus vonását.³³³

Folytatása következik

327 Vö. Hérak B 30.

328 Hérak. B 42.

329 Hérak. B 15. Az arisztokrata és a demokrata párt egyaránt szembekerült a türannisszal, az általa felkarolt Dionüszosz-kultusszal.

330 Hérakleitosz B 102.

331 Jellemző a sztoikus Hérakleitosz gondolatmenete: „Büntetlenül és heves küzdelmet folytatnak Homéros ellen, azért, mert állítólag lekicsinylően bánt a vallással. Igaz persze, hogy ha ábrázolásának nincs képletes értelme, akkor keresztül-kasul frivol. Hiszen mindkét eposzban hemzsegnék az istentelen történetek, amelyeket istenellenes oktalanság tölt meg. Ha most azt gondoljuk, hogy ezek egyszerűen filozófiai jelentés, háttérben rejlő allegorikus értelem nélküli költői elbeszélések, akkor Homérosnak... egy zabolátlan nyelv gyalázatos bűnében kellett szenvednie.” (Idézi Lukács György: Az esztétikum sajátossága. 1-2. köt. Akadémiai Kiadó. 1965. II. köt. 697. old.). Hasonlóképpen majd Schelling is megkerüli a problémát: „Az istenek magábanvalóan sem nem erkölcsösek, sem nem erkölcstelenek, hanem mentesek ettől a viszonytól, abszolút boldogok.” (Schelling: A művészet filozófiája. 101. old.)

332 Hérak. B 40.

333 Vö. Hérak. B 1.