

## BIKAISTEN BÍRÁJA (III)

### AZ „EGY ISTEN”

A rendszeres és sokoldalú mitológiai kritikával megismerkedve, ámulva olvassuk: „*Nem tudjuk..., milyen valóságos érdemei vannak a tudományos gondolkodás – ezen belül a valláskritika – módszereinek kimunkálásában*”.<sup>1</sup> Érdekes, hogy éppen abban a kérdésben merülnek föl kételyek, amiben Xenophanész a legnagyobb volt, valláskritikájában.

Lényegében csupán egyetlen egy kérdésben alakult ki egyetértés: Xenophanészt szellemi fejlődése elvezette a hagyományos politeizmus bírálatához és elvetéséhez, egy valamiféle, nem következetes monolátriai vagy henoteista,<sup>2</sup> azaz a monoteizmus felé tájékozódó felfogás kidolgozásához: az ő isten egy, ő az „*Egy Isten*”!<sup>3</sup>

#### EGYES SZÁM ÉS TÖBBES SZÁM

Először a hellén mitológiai fejlődés fő áramlatait kell szemügyre vennünk. Ezek szolgáltak ugyanis alapul és kiindulásul a valláskritika számára, s ezzel a mitológiából a mitológiai kritikába, a mitológiai kritikából a filozófiába való átmenethez.

Ezek a tendenciák elsősorban annyiban érdekelnek bennünket, amennyiben Hellaszban megjelentek, de célszerű és kívánatos tudnunk, hogy egyidejűleg ezek Hellász határain kívül is működtek, vagyis nem szűken vett görög jelenségekkel szembesülünk.

Már korábban kitértünk arra, igaz más vonatkozásban, hogy Homérosztól kezdve terjedt a mitológiában, majd pedig a filozófiában is: az elvont „*istenek*” és a még, egy magasabb absztrakciós szintű, elvontabb „*isten*” és „*istenség*” forma, amit a mitológia kezdeti önkritikájaként értelmeznek.

Az egyes szám állhat a konkrét isten neve helyett, már ebben is az a felismerés rejlik, hogy legyen ez vagy az az isten, van bennük valami közös elem, ami őket **istenekké** teszi. Továbbá, az „*isten*” a konkrét istenekkel és az általában vett istenekkel szemben további elvonatkoztatás, az elvonatkoztatás második fokozata: **isten, istenség**. Falus Róbert megállapítja: „*Az egyes számú alak már egy sokkal magasabb absztrakció eredménye*”.<sup>4</sup>

Mind az egyes számban álló „*isten*”, „*istenség*”, mind pedig a többes számban álló „*istenek*” forma azt eredményezi, hogy az **isteni** teljesen meghatározatlanná válik, elveszti mindazokat a határozmányokat, amit az istenek Homérosztól és Hésziodosztól nyertek: sokaságukat, családfájukat, alakjukat, nevüket, melléknevüket, tiszttségüket, hatáskörüket, egyéniségüket.

Ebből az „*isten*”, „*istenek*”, „*istenség*” absztrakcióból ágazódtak ki az „*Egy Isten*”-hez vezető utak.

#### NEVES ÉS NÉVTELEN

Hellaszban két alapvető teológiai szemlélet bontakozott ki, amelyek különböző úton jutottak el az egymástól némileg különböző egy istenükhöz. Mindkét felfogást összeköti az, hogy a sokistenhitből **nyelvi** megfontolásokból kiindulva jutott el eredményéhez.

Érthető, hogy a filozófia, amely első és elsődleges feladatának tartotta a költésztől és mitológiától való elhatárolódását és a velük való szembefordulását, bírálatát során vagy az egyik, vagy a másik teológiai felfogáshoz kapcsolódott, s vele szemben fejtette ki a maga kritikai szempontjait és érveit, s bontakoztatta ki a problémára adott pozitív megoldását és válaszát. Ha nem vesszük mindezt figyelembe, akkor homályban marad, hogy az i. e. VII. század végétől a filozófiatörténetben miért találkozunk két, jól elhatárolható, noha nem egyszer egymással érintkező és összefonódó, filozófiai irányzattal.

A folyamatot értelmezhetjük úgy, mint amelyben eltűnik a különböző nevekké bíró istenek sokasága, s helyettük egyetlen egy, ám **soknevű**, számtalan, a korábbi istennek nevével megnevezett isten marad, Zeusz.

<sup>1</sup> Falus Róbert: Az istenfogalom „bizonyítása” Xenophanésznél. In: Üö. Görög harmónia. 1980. 139. old.

<sup>2</sup> A **henoteizmus** és a **monolátria** is több istenhit. Az első egy istent kiemel (főisten), s hozzá, mint egyetlenhez viszonyítja a többit; a második elfogadja más közösségek isteneit, de saját közösségében csak egyetlen egy istent ismeri el. Mindkettő lépcsőfok a monoteizmus felé.

<sup>3</sup> Boros István szerint „*Xenophanész sem haladja meg a politeizmust, de az övé fejlettebb, amely egy kizárólagos hatalmú főistent tételez, s ez már a monoteizmus felé mutat.*” (Boros István: Prótágorasz, a szofista. In: Filozófiai Figyelő. 1991. 50-51. old.)

<sup>4</sup> Falus Róbert: Parmenidész-interpretációk. In: Üö. Görög harmónia. 263. old. Föltérképezi Homérosztól kezdve a parmenidészi létező forrásvidékét, de kihagyja Xenophanészt, majd a parmenidészi létező-létezők viszonyát alkalmazza Xenophanész isten-istenek viszonyára.

A folyamatot értelmezhetjük úgy is, mint amelynek eredményeképpen az egyes számban álló egyetlen egy, de *névtelenül* létező „isten”, „istenség” egyetlen egy határozmánnyal bír, hogy ő az *isten*.

Innen is, onnan is már csupán egyetlen egy lépés, hogy az egyes számban álló „isten”, „istenség” majd mint *soknevű, poliönümosz* „Egy Isten”-ként és mint *névtelen, anonümosz* „Egy Isten”-ként álljon előttünk.

### EGY ISTEN: A POLIÖNÜMOSZ ZEUSZ

A hellén mitológiában mindvégig léteztek a nem-homéroszi, nem-hésziodoszi mitológia elemei. Kerényi Károly hívja fel a figyelmünket arra, hogy pl. abban az erény-felfogásban, amely a „**Hermészhez**” címzett homéroszi himnuszban kerül kifejtésre,<sup>5</sup> nem egyszerűen „*teljes theogoniá*”-t mond el a költő, hanem legalább annyira „*teljes kozmogóniá*”-t is, még pedig nem igazán homéroszit, nem igazán hésziodoszit.<sup>6</sup> Számba vehető az orfizmus is, mint olyan eszmei áramlat, amely a homéroszi-hésziodoszitoló szintén eltérő szellemiséget képvisel.

Többek között a sztoikus Pszeudo-Arisztotelész a „**Peri kozmu**” („*A világról*”) című munkájában jutott arra a következtetésre, hogy Zeusz, azaz az „*Egy Isten*” mellett nem állhat és nem is áll sok isten, nem állhat más isten. A sok isten tulajdonképpen nem más, mint Zeusz számtalan funkcióját, megjelenését kifejező soknevűsége, azaz „*Jóllehet pedig egy ő, neve sok van, melyeket azon újabb és újabb hatások alapján kap, melyeket kivált*”,<sup>7</sup> és „*Jóllehet az isten egy, mégis több névvel szólítják meg, alakjainak sokasága miatt, amelyek különbözősége folytán a világot alkotó erő megsokszorozódik.*”<sup>8</sup>

Nézzük a neveit:

*Zeus első, aki lett, Zeus villámával utolsó,  
Zeus maga fő, Zeus törzs, Zeusból született vala minden,  
Zeus az alapja a Földnek, alapja a csillagos égnek,  
Zeus lett férfiúvá, Zeus nem-vérző hajadonná,  
Zeus mindenki lehellete, s olthatatlan heve tűznek,  
Zeus tenger gyökere, Zeus isten a Nap meg a Hold is,  
Zeus a király, Zeus villámló ura, kezdete mindennek,  
mert mindent elrejtve örömteli fényre hoz ismét  
tisztá szívéből fel, félelmesekeket cselekedvén.<sup>9</sup>*

A „**Himnusz Zeuszhoz**” című költeményében Kleantész az i. e. III. században így énekel:

*Mindenség ura, legfőbb úr a haláltalanok közt,  
soknevű Zeusz, ki a Természet törvényein örködsz,  
üdvözlégy!<sup>10</sup>*

Steiger Kornél Kleantész himnuszát értelmezve mondja, hogy a költeményben Zeusz a **Logosz** (értelem), a **Pneuma** (lélek), a **Pronoia** (gondviselés), a **Phüszisz** (természet) és **Heimarmené** (sors).<sup>11</sup>

Aiszkhülosz a „**Leláncolt Prométheusz**”-ban a több istent egy istenség több neveként értelmezi:

*De engem kioktatott anyám, Themisz  
és Gaia – mert egy isten ez, de soknevű.<sup>12 13</sup>*

Az istenek tehát Zeusz megjelenési formái. Egy isten van, Zeusz, aki különböző nevek alatt lép elénk, egyszer tenger-istenként, egyszer-napistenként, egyszer női szerepben Héraként stb. jelenik meg előttünk, úgy, ahogyan különböző funkcióit gyakorolja.

Nevezhetjük tehát Zeuszt mint *poliönümosz* Zeuszt, a soknevűt így is: „*Zeusz Agoraiosz*” (piacterek Zeusza), „*Zeusz Apomüiosz*” (légyelhárító Zeusz), „*Zeusz Aszklépiosz*” (gyógyító Zeusz), „*Zeusz Eleutheriosz*” (megszabadító, szabadságörző Zeusz), „*Zeusz Ephesztiosz*” (családot oltalmazó Zeusz), „*Zeusz Hagétór*”

<sup>5</sup> Vö. Homérosz: Himnuszok. III. Hermészhez.

<sup>6</sup> Vö. Kerényi Károly: Hermész a lélekvezető. 39. old.

<sup>7</sup> Pszeudo-Arisztotelész: A világről. VII,402a. In: Magyar Filozófiai Szemle. 1998. 1-2-3. sz.

<sup>8</sup> Apuleius: A világről. 37 (370)

<sup>9</sup> Pszeudo-Arisztotelész: A világről. VII,402ab.

<sup>10</sup> Kleantész: Himnusz Zeuszhoz. In: Görög költők antológiája. 491.

<sup>11</sup> Vö. Steiger Kornél: Jegyzet Kleantész: Himnusz Zeuszhoz c. versének második sorához. In: Sztoikus etikai antológia. 522. old.

<sup>12</sup> Aiszkhülosz: Leláncolt Prométheusz. 209-210. In: Uő. Drámái. Európa Könyvkiadó. 1962.

<sup>13</sup> Szophoklésznél is fölmerül: „*Ó, soknevű isten, szép Szemelé szemefénye*”. (Szophoklész: Antigoné. 1115.)

(vezető Zeusz), „Zeusz **Herkeiosz**” (kerítésvédő Zeusz), „Zeusz **Horkiosz**” (törvényt, esküt betartató Zeusz), „Zeusz **Katharsiosz**” (tisztító Zeusz), „Zeusz **Kszniosz**” (idegeneket védő Zeusz), „Zeusz **Ktésiosz**” (házitűzhely Zeusz), „Zeusz **Olümpiosz**” (olümpiai Zeusz), „Zeusz **Philiosz**” (barátságot védő Zeusz) „Zeusz **Sótér**” (megváltó Zeusz), „Zeusz **Tropaiosz**” (megmentő Zeusz) „Zeusz **Uraniosz**” (égi Zeusz), és még sokféleképpen, mondhatjuk, más és más attribútuma szerint.

Vegyük komolyan Platón kérdését és ellenvetését: „Vajon hihető-e – kérdezi –, hogy az isten olyan, mint a bűvész, aki hogy rászédjen bennünket, más-más formában jelenik meg előttünk...? Vagy... sohasem lép ki a maga alakjából?”<sup>14</sup> és „lehetetlen, hogy egy isten meg akarja magát másítani; ellenkezőleg, mindegyikük, mivel a lehető legszebb és legjobb, minden valószínűség szerint mindig egyszerűen a maga formájában marad meg.”<sup>15</sup> A tökéletesség, a szépség és a jóság fokát nem hagyhatja el az isten, hogy csúnyább és rosszabb, vagy, hogy szebb és jobb legyen, ezek idegenek tőle: a változatlan istenek nem léphet fel különböző istenek formájában, nem lépnek fel egyszer Zeuszként, egyszer pedig Héraként.

#### A POLÜONŪMOSZ ZEUSZ: ETIMOLOGIZÁLÓ MITOLÓGIÁKRITIKA

Logikusnak tűnik, hogy a mitológiai kritika első reakcióinak egyike a sok istennek egyre, Zeuszra való visszavezetéséhez, az isteneknek Zeusz soknevségével operáló redukciójához kapcsolódik, ennek eredményét a mitológia ellenébe fordítja.

A teológiai problémának nyelvi síkra terelésében, s ezzel a teológiából a filozófiába emelésében 547 körül élt nem homéroszi ihletésű Phereküdesz volt a kezdeményező. Könyve elpusztult, de ismerni véljük címét: „**Theokraszia**” („**Isteni keveredés**”).<sup>16</sup> Arra törekedett, hogy a mitológiai neveket filozófiai fogalmakkal váltsa fel. Munkájában Zeusz helyett **Zasz** áll, ugyanígy cseréli Kronoszt **Khronosz**-szal, Khthóniét **Gé**-vel, Rheát **Ré**-vel, Ókeanoszt **Ógénosz**-szal.<sup>17</sup> Ez a **preegzisztencia** (Zeusz, Kronosz, Khthónié, Ókeanos, Rheá) és az **egzisztencia** (Zasz, Khronosz, Gé, Ógénosz, Ré,) viszonya, amikor a névváltozás a létezőket fejlődésük más és más stádiumában, tevékenységük más és más feladatkörében jelöli.

Az etimologizálás másik következménye a számtalan isten redukciója: **Zaszra, Khronoszra, Rére, Ógénoszra és Gére**, s végül mindegyiket Zeuszról vezeti le úgy, ahogyan Proklosz mondja: „Zeusz Erószszá változott, amikor teremteni készült, azért, hogy miután az ellentétekből összeállította a kozmoszt, egyetértésre és szeretetre vezesse azt és azonosságot ültessen mindenkibe és egységet, amely az egészet átjárja.”<sup>18</sup> Az Erósz tehát Zeusz metamorfózisaként jelenik meg: Zeusz → Zasz → Erósz, s mint ilyen az egész folyamat motorjává lesz.

A nevekkal való operálás, a nevek átcserélése a filozófiai kategóriák első formája. Phereküdesz az etimologizálással a teológiai problémákat kezdi a való világ nyelvére fordítani! Ha úgy tetszik ő az egyik pólusa annak a filozófiatörténeti folyamatnak, amelynek másik pólusa Thalész, mert ők azok, akik „a görögök közt először elmélkedtek az égi és isteni dolgokról”.<sup>19</sup>

#### A POLÜONŪMOSZ ZEUSZ: ELFOGADJA, NEM FOGADJA EL

Ezt a phereküdeszi irányzatot folytatta Hérakleitosz, aki az orfikus logikát követve keres és talál magyarázatot „Egy Isten” és a sok isten problémájára. De amíg Phereküdesz Xenophanész **előtti** gondolkodó volt, addig Hérakleitosz Xenophanész **utáni**, s vele viaskodó filozófus, aki már a xenophanészi „Egy Isten” és „isteni nem” problémával is szembetalálta magát. Akár tudta, s bizonyára tudta, akár pedig nem, eredménye bele illik a Xenophanész elleni polémiájába.

Hérakleitosz megoldása: „Egyetlen bölcs dolog nevéül nem fogadja el, és elfogadja Zeusz nevét.”<sup>20</sup> Vitatja tehát, hogy az „Egy Isten” névtelen, min t Xenophanész véli, s állítja, hogy van neve, neve: Zeusz.

A hérakleitoszi fragmentum megfajlására sokféle kísérlet történt,<sup>21</sup> amelyekkel szemben, vagy inkább mellett (mert több megoldásnak is van jogosultsága), mi itt egyetlen egyet állítunk: a **bölcs** a logosz nevéül nem fogadja el Zeusz nevét, mert a logosz nem azonos a  **mítoszok**  Zeuszával, de elfogadja a logosz nevéül Zeuszt, mert ami ez a logosz és ami e logosz szerint lesz, azt az  **emberek**  Zeusz nevével jelzik. Zeusz a mitológiában többértelmű (föld, levegő, tűz, ég stb.), ezért nem felel meg a logosznak, de meghúzódhat ott, mint szimbólum

14 Platón: Állam. 380d.

15 Platón: Állam. 381c.

16 Szüroszi Phereküdesz munkáját ismerik „**Θεογονία**”, azaz „**Istenek születése**”, „**Περὶ φύσεως**”, tehát „**A természetről**”, „**Πεντέμυχος**” és „**Ἐπτάμυχος**”, vagyis „**Ötretjék hely**”, illetve „**Hétretjék hely**” címen is.

17 Vö. Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 100-101. old.

18 Idézi Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 107. old.

19 Josephus Flavius: Apión ellen. I,2

20 Hérak. B 32.

mögötti reális tartalom. Hogy elsősorban erről lehet szó, arról egy másik töredék vall: „Az isten nap éj, tél nyár, háború béke, elteltség éhség. És változik, miként a tűz, amikor elvegyül füstölőkkel, **nevet kap aszerint, hogy melyik minek érzik.**”<sup>22</sup>

Az ilyen vagy olyan név nem az isten valóságos minőségét, hanem a **szubjektum** érzését mutatja: az isten a szerint kap nevet, hogy hogyan érzik őt, mégpedig nem is akármikor, hanem akkor, amikor „elvegyül füstölőkkel”, azaz a szertartások alatt. Ezzel, miként más eszmei kiinduló pontból és más logikai úton Xenophanészénél, nála is eltűnik az egy-sok viszony az istenek világából, marad egy isten, amely objektíve névtelen, éppen úgy, mint Xenophanészénél, de bizonyos körülmények között azonban névvel bír, megmarad Zeusznek.

#### EGY ISTEN: AZ ANONŪMOSZ ISTEN

Noha kezdetben a hellén isteneknek nem volt családfájuk, alakjuk, nevük, tisztségük, hatáskörük, egyéniségük, és mindezt Homérosztól és Hésziodosztól kapták, de azért a Homérosz előtti istenvilág nyomai itt-ott előbukkannak. Egyes istenek kiestek az emberek emlékezetéből, már ismeretlenek a hellén időkben, mások Homérosznál megőrződnek, de a kihullott isteneket az új istenek attribútumaivá, *epitheton oransá*vá teszi; vagy az eposz emberi szereplőivé válnak:

A legrégebbi rétegből istenként még az állat- és ember alakú isteneket megelőző természet tárgyak villannak elő, így a sziklák és a fák. A szikla és a tölgy vallásos szimbólumok voltak.<sup>23</sup> Fa és kő – Zeuszról magáról van szó! A szikla és a tölgy motívum:

*Szólj hát nemzetségedről s hogy hol van a földed:  
hisz nem az egyszeri tölgy, vagy a szikla hozott a világra.*<sup>24</sup>

Hektor Akhilleuszról:

*Véle bizony lehetetlen a szikláról vagy a tölgyről  
szólni csevegve, miként a leány meg az ifju szokása,  
mint ahogyan hajadonlány szól csevegőn a legénnyel.*<sup>25</sup>

Mindennek filozófiai vetülete is van.

Kelszosz így értelmezi Héra megbéklyózását, Héphaisztosz mélybe vetését leíró Homéroszt: „Az anyaghoz intézett beszéd arra utal, hogy az anyagot, amely kezdetben tökéletlen volt, Isten megragadta, meghatározott viszonylatok szerint (analogiais tisi) megszerkesztette és elrendezte, és a démonokat, amelyek az anyag körül voltak, ha gögösen ellenszegültek, letaszította oda, ahol mostanáig büntetést ró ki rájuk. Homérosz szavait ugyanígy érti Pherekydész is”.<sup>26</sup> Más szóval, Zeusz a kaotikus anyagot rendezetté teszi, szükségszerűségek hálójával megkötözi, a kaoszából kozmoszt csinál. Jungnál a faszimbólumot ábrázoló képei közül a második alatt ez áll: „A fa földgolyón áll... Analóg Pherekidész világfájával, a sámán fájával és a világtengely képzetével.”<sup>27</sup>

21 Thomson kiindulása: Zeusz az étellel („zen”) azonos, ezért a bölcs elfogadja, hogy Zeusznek nevezik, de visszautasítja, hogy így nevezzék, mert az élet – halál. (vö. Thomson: Az első filozófusok. 294. old.). Reinhardt-Falus értelmezésében: „Egy a bölcsesség: egyedülínek mondatni nem akar és akar Zeusz neve.” (Falus Róbert: Hérakleitos tanítása a harmóniáról. In: Uő. Görög harmónia. 232-234. old.). Kerényi Károly szerint Hérakleitosnál a „σοφόν... az egyetlen igazság elismerése, de σοφόν együtt az igazság is, mint világkormányzó eleven elv, amely azonos, legalább az egyik oldalról a főistenséggel: 'Az egyetlen bölcs dolog... – elfogadja Zeus nevét.'... Ezzel azonban a σοφόν és a mindenség viszonya nincs még pontosan megjelölve. Láttuk, hogy az egyetlen bölcs dolog nevéül elfogadta – s mégsem fogadta el Zeus nevét. Talán azért nem, mert egy ősrégi etimológia szerint Zeus neve életet jelent. Hérakleitos istenének pedig az élet és halál egységének kell lennie, amint egysége... éjnek-napnak, télnek-nyárnak, háborúnak-békének jóllakásnak-éhségnek.” (Kerényi Károly: Hérakleitos és a görög filozófia eredete. In: Uő. Az örök Antigóné. 41. old.)

22 Hérak. B 67. (Az én kiemelésem – EKO)

23 A kő- és a fakultusz maradványait gyűjti össze Hegyi Dolores (vö. Görög vallástörténeti chrestomathia. 9-15. old. Kőszikla az Őszövetségben Isten: „Van-e más isten rajtam kívül? És van-e más Szikla?” (Iz 44,8. L. még: 1Sám 2,2; Zsolt 18,32; és 141,6; Iz 26,4.), az Újszövetségben a szikla Krisztus (IKor 10,4), és Simon (Péter) apostoli neve (vö. Mt 16,18). A modern költő éneke: „Tejút földre hajló ága: / nyár, örökzöld fenyő, / napszél-energia áramában, / avilág humuszán lombsátrat verő / gyökér, törzs, korona / – múlt, jelen, jövő – / kozmoszfa ág-bogán lélek él / (tudattalan, tudat, felettes én) / szellemek lakta szent liget / sámán létrája mennybe vihet. /.../ A magyar őshit szent fát / domb pajzsára ültet – / olajzöld levél, vert arany avar koszorúzza. / Diófánk több száz évgyűrűt számlál / – nagy idők szívárványos kútja. / Élő jelkép, jelfa tüntet, / lombkorona a mindenség, / tériszony, ha valaki felnéz, / faóriás bordái között döbönnet: / spirituális szív fészkel: csakra / egység és szeretet / energiák központi magja. /.../ Vannak faistenek: hétágú világfa / ágain csillagszörök, fényes planétákkal, / az Élet fája: pálma, szőlőtöke, / a Tudásé (faj, Isten haragja!) / Aphrodité jelképe: paradicsomi alma, / Pallasz Athéné olajfája, Zeusz tölgye, / Árpádház aranyfája itt fordult termőre, / ahol a gyógyító fűz holdistennő, / szentelt barkaaág jut vagy boszorkányseprő, / Csontváry magányos cédrusának töre. / Majális, karácsony – év kapufélfái, / ikerfák, őrfák körében / Krisztus keresztje: Arbor Vitae virágzik.” (Szigeti Lajos: Fák. In: Uő. Barbár téridő. Versek 2004-2006. Orpheusz. 2006. 33-34. old.)

24 Od. XIX,163. L. még Íl. XXII,126-128.

25 Íl. XXII,126-128.

26 Kelszosz. 3,VI,42.

27 Jung: A filozófus fája. Édesvíz. 2000.

A milétoziak is e mitológiai kereteket felhasználva fejtenek ki nem-mitologikus eszméket. Eltérő a Föld alakja és anyaga Thalésznál és Anaximandroszínál. Thalész egy szemléletes **kétdimenziójú**, a vízen fakorongként úszó földet rajzol elénk. Anaximandrosz elvontabb, **kőoszlop** (vagy gömb) formájú, **háromdimenziós** testet. Az **sík**geometriai, ez **szférikus** geometriai szemléletű. A föld a vízen (Thalész) vagy víz a földön (Anaximandrosz) vitájában szerepe van Ókeanosz és Zeusz szembeállításának. A tenger majd eltűnik a földről, Ókeanosz birodalmát a pusztá szikla – Zeusz? – veszi át.

Platón így utal rá: „*azok a régiek ott a dódonai Zeusz-szentélyben azt hirdették, hogy egy tölgy hangjai voltak az első jósigék. Mert az akkori embereknek – nem lévén olyan bölcsék, mint ti, fiatalok – elég volt naivságukban tölgyre és sziklára hallgatni, ha igazat szóltak; neked pedig bizonyára fontos, hogy ki az, aki beszél és hová való.*”<sup>28</sup> Másról: „*Azt meg tudod, ugyebár, hogy emberi jellem is szükségképpen annyiféle van, ahány alkotmány? Vagy talán azt hiszed, hogy a különféle államformákat tölgy vagy szikla hozta a világra, nem pedig az állam lakóinak az erkölcsi, amelyek – amerre a mérleg serpenyőjét lenyomják – mindent arra vonnak maguk után?*”<sup>29</sup> És végül ez az ősi, ösztönös materializmusnak kiindulópontja, amit Platón így kárhoztat: „*Az egyik fél az égből, a láthatatlan honából mindent lehúz a földre, kezével egyenesen átölelve a sziklákat és tölgyeket. S minden effélébe belekapaszkodva szilárdan állítja, hogy csak az létezik, ami ellenállást tanúsít és megérinthető, s a Testet és a Létet azonosnak határozza meg, s a többieket, ha valaki azt meri állítani, hogy valami testetlen is létezik, egyszerűen megveti, és egyáltalán semmi egyébről hallani sem akar.*”<sup>30</sup>

A tölgy Zeusz szent fája, és a „tölgy – a fák Zeusza”.<sup>31</sup> A tölgy Zeusz, a világt teremtető fallosz jelképe.<sup>32</sup> A fa-szimbólum Hérára is utal. „*Szamoszon egy, egyetlenegy, magányos fa jelölte az áldozóhelyet*”<sup>33</sup> Szamosz temenoszát, ami Héra születésének, alászállásának más hellyel fel nem cserélhető pontja. A szamoszi Lügosz-fa is tölgy. A mítosz szerint a Föld Zeusz és Héra, a két tölgyfa szerelmi egyesülésének gyümölcse.<sup>34</sup> Az azonosítás és a helyettesítés preantropomorf, sőt pretériomorf istenképzet továbbélése Zeuszban, Hérában.

Odüsszeuszról kimutatták, hogy „*napisten eredetileg Odysseus is, kinek kultuszát Görögország több helyén még a történeti korban is föltaláljuk. Felesége, aki magánosan tölti éjjeleit s ragyogó leplét szövö-bontja, nem más, mint a hold az ő változó korongjával... a phaiákok..., éjjel visszaviszik keletre az alvó napistent; az koldusruhában – éppen téli napfordulatkor (újhold ünnepén) jelenik meg, de azért ijáival (a napsugárral) győz a kérőkön és megváltja a földet a tél fagyától – Természetes, hogy mikor Odysseus, a 'haragvó' napisten, emberi alakot öltött, mythosát tovább színezte és emberi vonásokkal gazdagította nép képzelete. Sőt az is valószínű, hogy Ithaka szigetének valóban volt egy világlátott királya, ki a trójai háborúban is részt vett s onnan hosszú, kalandos bolyongás után jutott haza, ennél fogva alkalmas volt arra, hogy személyéhez kössék a napisten említett mythosát.*”<sup>35</sup> Ez a korábbi napisten nászgyógyát készített egy vén olajfa törzséből: égig érő fa, amelynek csúcsán a Nap ragyog. Valamikor Isten voltát különösen az emeli ki, hogy Homérosznál Odüsszeusz így tiltakozik: „*nem vagyok én isten, minek is vetnél velük egybe?*”<sup>36</sup> Odüsszeusz helyi, törzsi isten lehetett, de a népi képzeletben és a homéroszi eposzokban már elveszítette isteni minőségét, s az egész görögség hús-vér, emberi hőseivé, koruk emberének képviselője és példaképe lett.

Az „**Iliász**”-ban is, ott a fenyőfa: „*a legen felnőtt a nagy égig*”.<sup>37</sup> Hésziodosznál a Földről s a Tartaroszról áll:

*...tartó gyökerükkel idáig  
nyúlnak a terméketlen tenger és föld le fölülről.*<sup>38</sup>

28 Platón: Phaidrosz. 275bc.

29 Platón: Állam. 544de.

30 Platón: Szofista. 246ab.

31 Herbert: Kísérlet a görög táj leírására. In: Uő. Labirintus a tengerparton. 95. old.

32 Thomson szerint Zeusz az élet elve (vö. Thomson: Az első filozófusok. 294. old.), de nem jelzi, hogy az értelmezés Platóné (vö. Platón: Kratülosz. 396ac.)

33 Zsolnai Vilmos: A művészetek eredete. 435. old. „*Szamosz esetében a magányos oszlop modelljéül már nem embert vagy állatot jelöltünk meg, hanem élőfát.*” (i. m. 459. old.)

34 „*A görögök és a rómaiak egyaránt legnagyobb istenükkel, Zeusszal vagy Jupiterrel, az ég, az eső és a mennydörgés istenével társították ezt a fát... Boiótiában... Zeusznak, a tölgyistennek és Hérának, a tölgyistennek szent házasságát nagy fényvel ünnepelte meg az államok vallási szövetsége.*” (Frazer: Az aranyág. Osiris Kiadó. 2. kiad. 2002. 97. old.)

35 Csengeri János: Homeros. 62-63. old.

36 Od. XVI,187.

37 Íi. XIV,288.

38 Theog. 327-328.

Szophoklésznel is megjelenik az égig érő fa. Klütaimnésztra álmát Khrüszothemisz meséli Élektrának:

*kettőnk apját látta ő  
amint a napvilágra jött másodszor és  
melléje lépve megragadta a jogart,  
mit egykor ő hordott s most Aigiszthosz visel,  
s a tűzhely mellett a földbeszúrta: gally fakadt  
belőle és buján virágzott, szétterült  
egész Mykénéét árnyékkal borítva be.<sup>39</sup>*

A kőszikla Zeusz helyettesítője volt, amikor Kronosz lenyelte. Aiszkhülosz a „**Leláncolt Prométheusz**”-ban Zeusz hajthatatlanságát azzal magyarázza, hogy „*kősziklából vétetett*”.<sup>40</sup> A themisztész által összehívott gyűléseknek meghatározott számú tagja volt, akik a család vagy a város ügyeit intézték:

*ágyáról serkenve Gerénia bajnoka, Nesztór,  
ment ki a háza elé, s csiszolt köveken le is ült ott,  
melyek a nagy kapunál állottak tiszta fehéren,  
s mindegyikük ragyogott az olajtól.<sup>41</sup>*

A törvényhozók tehát Zeusz olajjal fényezett szent, fehér kövén ülve hozták döntéseiket.

Nem kizárt, hogy Xenophanésznek voltak ismeretei a korai pelaszg hitről. Hérodotosz írja: „*Mint Dódónában megtudtam, a pelaszgok minden áldozat előtt imádkoztak az istenekhez, de közben sem az isten nevét, sem melléknevét nem említették, mert még egyiket sem hallották. Isteneknek viszont azért nevezték őket, mert mindent rendbe tettek és méltányosan elosztottak. Csak később, sok idő múltán tudták meg az egyiptomiaktól az istenek nevét, s Dionüszoszt még később... Ettől az időtől kezdve szólítják néven az isteneket áldozatok, s ezt a szokást a pelaszgoktól később a hellének is átvették.*”<sup>42</sup>

A lineáris B megfejtése kitágítja a Homérosz előtti görög vallásosság ismeretét mintegy fél évezreddel.<sup>43</sup> A knósszoszi táblákkal kapcsolatban olvashatjuk: „*Itt lépünk át az ismertből az ismeretlenbe: 'az összes istennek' szülői ajánlások valójában érthetetlenek, mert egy ilyen panteisztikus vallásosság ismeretlen volt a hellénisztikus kor előtt.*”<sup>44</sup> Feltehető, hogy „*az összes isten*”, „*valamennyi*” isten vagy az „*istenek*” **nem** a „*panteisztikus vallásosság*” kifejezései voltak, hanem annak a primitívebb foknak, amikor az istenek egyedisége még nem rajzolódott ki éles kontúrokkal. Nem sokat tudhatunk róluk, mert „*Az isteneket csak egy minőségükben említik a táblák: mint az áldozatok elfogadóit.*”<sup>45</sup>

#### AZ ANONÜMOSZ ISTEN: KELET SZÜLÖTTE

Hérodotosz a hellén istenek keleti előzményekre utal, Thuküdidész pedig arra, hogy a barbárokban a görögök saját őseik életét ismerhetik föl.<sup>46</sup> Józsa Péter általánosabban fogalmaz: „*minél lejjebb megyünk a mitikus rétegekben, annál inkább megszűnik az istenek jellegbeli tarkasága, egyéniségük összerosódik: az általunk ismert 'galéria' alig megkülönböztethető helyi alakok sokaságára forgácsolódik szét*”.<sup>47</sup> A „*nincsenek isteneik*” és a

39 Szophoklész: Élektra. 417-423.

40 Aiszkhülosz: Leláncolt Prométheusz. In: Trencsényi-Waldapfel Imre: Ember vagy. 89. old.

41 Od. III,406-409.

42 Hérod. II,52-53.

43 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. 9. old.)

44 Chadwick: A lineáris B megfejtése. Gondolt Könyvkiadó.1980. 174. old.

45 Chadwick: A lineáris B megfejtése. 175. old. A lineáris B írásos táblák megfejtése óta tudjuk, hogy a hellén istennevek egy része már Homérosz előtt kezdett kialakulni, s mint Chadwick állítja, „*a legtöbb klasszikus kori isten és istennő nevét sikerült azonosítanunk a táblákon.*” (i. m. 172. old.). Ugyanakkor figyelmeztet egy sor lehetőségre, ami megkérdőjelezheti ezeket a megfejtéseket, a későbbi homéroszi isteneknek azonosítását. (vö. i. m. 173-174. old. „*a legfurcsább istenmegjelölés a görögből jól ismert név: Potnia, az Úrnő... A szó egyszer Athéné nevéhez járul olyanképpen, ahogy Homérosz használja bármelyik istennő neve mellett; rendszerint azonban egyedül fordul elő vagy pedig egy helynévvel összekapcsolva: 'a Labyrinthos Úrnője'.*” (i. m. 174-175. old.). Fölmerül még a **Háromszoros Hérosz**, lehet, mint Héraklész, próbák sorát állta ki. Ismeretlen isten a **Király**, talán Poszeidón másik megnevezése, s isteni párja Potnia. Erre mutat, hogy „*Zeusnak és Poseidónnak egyaránt megvan a nőnemű párja: Diwia és Posidaia.*” (i. m. 175. old.). **Apollón** (Paiawon, Paian formában), **Artemisz**, **Athéné**, **Déméter**, **Dionüszosz**, **Divia**, **Eileithia** (Eleuthia), **Enüaliosz** (Arész mellékneve lett), **Erünisz**, **Héra**, **Hermész**, **Poszeidón**, **Posidaia**, **Zeusz**. Sok a bizonytalanság. Pl. Déméter a szövegösszefüggésben „*búzamező*”-t is jelenthet.

46 Vö. Hérod II,50; 53. és Thuk I,6.

47 Józsa Péter: A vallás funkcionális értelmezésének kérdéséhez. In: Uő. Adalékok az ideológia és a jelentés elméletéhez. 151. old.

„névtelen istenek” olyan istenalakokra utalnak, amelyeknél még nem alakult ki sem a thériomorf, sem az antropomorf istenforma. Ez az archaikus, primitív vallásosság alkalomszerűen fellépő, határozatlan megjelenésű és nemű, jellegtelen isteneket feltételez. A másik vonásuk, hogy az istenek száma rögzítetlen és isteni csoportokba szerveződnek.

A monoteista törekvés régi forrásokból táplálkozó, nemzetközi folyamat volt.<sup>48</sup> Sztrabón is Hellászon kívüliekre utal: „Nemelyek azt állítják, hogy a kallaikosoknak nincsenek isteneik, a keltibérek és északi szomszédaiik viszont valami névtelen istennek áldoznak holdtöltekor a kapuk előtt, s egész családjukkal ott táncolnak s éjjeli ünnepet tartanak.”<sup>49</sup> Hasonló vonások mutatkoznak az egyiptomi,<sup>50</sup> az ind<sup>51</sup> és a perzsa mitológiában is. A korabeli világban az érintkezés már előrehaladott volt, s igaza van Kelszosznak: „Egy és ugyanazon tanítás számos népnél található meg. Van egy régi, az ősi időkből származó tan, amellyel általában a legbölcsebb népek és városok, s a bölcs emberek foglalkoztak: egyiptomiak, asszírok, indek, perzsák, odrysaiak, samothrakéiai, eleusisiak és hyperboreusok, Homéros galaktophagosai, a kelták druidái és a géták; igen bölcs és régi népek fejtették ki a zsidóival rokon tanokat.”<sup>52</sup>

A legvalószínűbb, hogy a helléneket a monoteizmus hit felé tett lépéseikben leginkább a perzsa hitvilággal való megismerkedés ösztönözhette. Szabó Árpád, aki idézi Hérodotoszt, a következőkre hívja fel figyelmünket: „A perzsák nem állítanak szobrokat az isteneknek. Valószínűleg azért nem teszik ezt, mert nem hiszik, hogy az istenek ember alakúak volnának. Ez csak a görögök elképzelése.” Hérodotosz kortársait ez a kijelentés éppen úgy Xenophanészre emlékeztette, mint bennünket.<sup>53</sup> Logikusan beleillik a xenophanészi mitológia-kritika eddigi menetébe az istenábrázolások kikezdése is.

Xenophanész „Egy Isten” eszméje időben egybeesik a perzsa és a zsidó monoteizmus kibontakozásával. A *párhuzamos* eszmei folyamatok mögött *párhuzamos* reálfolyamatok álltak: a perzsa birodalom kiépülése, közelebről Szardeisz bekebelezése 546-ban a **görögök**, Babilon eleste 539-ben a **zsidók** számára hozott döntő változást. Itt Hellász válságát eredményezte, kibontakoztatta a polisz öntudat mellett a hellén öntudatot, a monoteista törekvéseket és a filozófiát, bennük a világegység eszméjét; a zsidóknak a „*babiloni fogság*”-ból való szabadulásukat hozta, s lett a törzsi Jahvéból a szellemi Jahve, és kifejlesztették a monoteizmust. Kúrosz fermájában van egy érdekes utalás: „Kyros király rendeli: Mivel a legfőbb Isten tett engem a földkerekség

48 Fennmaradt az i. e. III. évezredből, Ebla városállam archívumában egy sumér nyelvű szöveg: „Az égnek és földnek istene / Nem volt még a föld, te teremtetted azt. / Nem volt még a nappalnak fénye, te teremtetted azt. / S előtted a reggel ragyogása se létezett még. / Isten: te ható szó / Isten: virágzás / Isten: hősiesség / Isten... / Urunk: nem fáradó / Urunk: imáandó / Urunk: a megőrző / Urunk: boldog élet.” (B. Gy.: Az ősi Ebla és archívumai. In: Világosság. 1986. 1. sz. 61/b. old.). A konklúzió: „Egy teremtő, kozmikus isten vonásai rejlenek e litániaszövegben. Adva vannak már egy későbbi monoteisztikus fejlődés csirái.” (uo.). Gilgames „név sumer alapformája \*bilga-mesz lehetett; az összetett szó jelentése: 'idős rokon; nagybácsi' – 'ifjú; ifjúnak lenni', azaz 'az öreg-ifjú'.” (Komoróczy Géza: Jegyzetek. In: „Fénylő ölednek édes öröme...” A sumer irodalom kistükré. 429. old.). Neve „gil” töve azonos Akhilleusz indogermán \*kil tövével, ami takarni, rejtteni = temetni, elföldelni jelentésű (Vö. Trencsényi-Waldapfel Imre: Martyr occultus. In: Uő. Vallástörténeti tanulmányok. 460. old.). Gilgames, Akhilleusz halál-istenek.

49 Sztrabón III.4.16

50 „Kétségtelen, hogy a hellének majdnem minden istenének neve egyiptomi eredetű. Mert kutatásaim során meggyőződtem róla, hogy ezek a nevek a barbárokól kerültek hozzánk, s úgy vélem, hogy elsősorban Egyiptomból... Azok az istenek pedig, akiket mint mondják, nem ismernek, véleményem szerint a pelaszgoktól kapják nevüket, Poszeidón kivételével, mert őt a líbiaiak révén ismertük meg... Az egyiptomiaknál azonban teljesen ismeretlen a héroszok tisztelete.” (Hérod II.50). Az egyiptomi „*ntr*” szó az életbölcseleti irodalomban gyakorta feltűnik önmagában, valamely konkrét isten neve nélkül is, olyan mondatokban, mint 'az Isten ezt vagy azt teszi', 'csupán az Isten ismeri', 'akit az Isten kedvel', 'akit az Isten gyűlöl' és hasonlóak. E jelenség arra a megállapításra juttatott egyes kutatókat, hogy Egyiptomban létezett ősmonoteizmus vagy látens monoteizmus. Ez olyan entellektüelek rejtett, filozofikus vallása lehetett, mint amilyenek az intelmek szerzői is voltak, szemben az egyiptomi társadalom – a nép – általános politeizmusával, amely akár az ősmonoteizmus elkorcsosulásaként is fölfogható. Más kutatók ellenben azt vallották, hogy az isten szó ilyenenté használata is valamely konkrét istenre utal, méghozzá annak az adott városnak a helyi istenére, ahol az adott szöveg írója él, csupán ezt minden egyes mondatban fölösleges föltüntetni, mindenki tudja, kire vonatkozik. E két régi, szélsőséges spekulatív megközelítés mellett megjelenik egy olyan nézet is, miszerint ez a szóhasználat Egyiptomban egyébként virágzó henoteizmus egyik irodalmi kifejezője lenne. Ennek ugyanakkor némileg ellentmondana, hogy a henoteizmus tipikus emlékei, a himnuszok, melyekben az adott isten, akihez a himnusz szól, egy-egy funkciója (vagy akár teljes lényé) révén fölébe emelkedik a többi istennek, nemigen használja az isten szót olyan módon, ahogyan azt az intelmekben olvashatjuk. Mindezek helyett inkább arról lehet szó, hogy amikor egy intelem szövegében *ntr* szó önmagában jelenik meg, akkor a konkrét istenség(ek)től *elvonatkoztatva* az 'isten mint olyan' értelmében használatos. Ez egy nyelvi absztrakció, amely nem sértette sem a politeizmust, sem az esetleges henoteista fölfogást.” (Farkas Attila Márton: Filozófia előtti filozófia. Szimbolikus gondolkodás az ókori Egyiptomban. Typotex. 2003. 36-37. old.). Az egyiptomi Ekhnáton Aton-vallás hatása a görögökre kétséges (vö. Freud: Mózes, az ember és az egyistenhit. In: Uő. Mózes. Két tanulmány. Európa Könyvkiadó. 1987.)

51 „Xenophanész viszont azt mondja, hogy a 'khlunész' egy indiai nemzetség.” (Xenophanész B 43.). A töredék mutatja, hogy lehettek ismeretei Indiáról. Kapcsolat van az ind Djausz, a sumér Damu, Tamuz, a föníciai Dumuzi és a görög Zeusz között. Személyes kapcsolatot vet fel Sztrabón a taxillai (indiai) bölcselek és Püthagorasz között (vö. Sztrabón XV. 1,65.). Plutarkhosz Lükurgosz és a mezítelen bölcselek között (vö. Plut. Lükurgosz 4.). Más nevek is egyeznek az ind és hellén mítoszokban (vö. Cox György: A mythologia kézikönyve. 603. 136. old.)

52 [Kelszosz, I.14-16.](#)

53 Szabó Árpád: Periklész kora. Történeti és politikai áttekintés. Magvető Kiadó. 1977. 44. old. Cicero megjegyzi, „Láthatná az ember továbbá, hogy Görögország pompás templomait, amelyek akárcsak nálunk, emberi alakot öltő istenképmásoknak vannak szentelve, a perzsák istenteleneznek tartják; s kizárólag ebből kiindulva adott parancsot Xerxes az athéniak templomainak felgyújtására, mivel úgy vélte, bűn volna az, ha az isteneket, kiknek háza a világmindenség, falak közé zárva tartanák.” (Cicero: Az állam. 9. (14)). Sztrabón a perzsákról: „A perzsák tehát nem emelnek szobrokat és oltárokat, hanem egy magasan fekvő helyen mutatnak be áldozatot, mert az eget tartják Zeusnak. Tisztelet még a napot, amelyet Mithrésnek neveznek, továbbá a holdat, Aphrodiét, a tüzet, a földet, a szeleket és a vizet”. (Sztrabón. XV. 3,13.)

*királyává, meggyőződésem, hogy Ő ugyanaz, mint akit az izraeliták népe imád. Próféták által jövendölte meg az én nevemet is és hirdette, hogy Jeruzsálem templomát Judea országában megint felépítem.*<sup>54</sup>

#### AZ ANONÜMOSZ ISTEN: IZAJÁS ÉS XENOPHANÉSZ

A monoteista törekvéseket többnyire a zsidókra vezetik vissza,<sup>55</sup> de szélesebb szemita hatásra következtethetünk. Egyik töredéke utal erre: „Xenophanész használta a *gingrainosz* melléknevet, mely a föníciaiak 'gingrosz' nevű, arasznyi hosszú, éles és jajongó hangú fuvolájára utal; ez pedig az Adóniszról – kultikus nevén *Gingrész* – szóló siratóénekekről kapta a nevét.”<sup>56</sup> Ha az „**Őszövétség**”-ben keresünk párhuzamokat az i. e. 540-480 között élt hellén Xenophanész istenkritikáival, érveivel, akkor azok mindenekelőtt az i. e. 740-700 körül alkotó zsidó Izajásnak (a protestánsoknál: Ézsaiás), különösen a Deutro-Izajásnak tulajdonított bálványok elleni kifakadásaival vethetők össze. Bizonyos kapcsolat volt a zsidó és görög világ között, s ez majd különösen Alkman tárgyalása során válik világossá.

Mennyire ismerős szavak! „*És kihez hasonlítjátok az Istent, és minő képet készíttetek Ő róla? A bálványt a mester megönti, és az ötvös megaranyozza azt, és olvaszt ezüst lánczot reá; A ki szegény ily áldozatra, oly fát választ, a mely meg nem rothad; okos mester keres, hogy oly bálványt állítson, a mely nem ingadoz.*”<sup>57</sup> És a továbbiakban: **az emberek, azaz a mesterek** (ötvösök, kovácsok, ácsok) **saját kezeikkel és szerszámaikkal** (íróvesszővel, mérőzsinórral, fejszével, bárdal, gyaluval) **közönséges anyagokból** (fából, kőből, aranyból, ezüsből) **készítik** (öntik, faragják, festik, ezüstözik, aranyozzák) **isteneiket, amelyek hasonlítanak az égi, a földi, a vízi és a föld alatti lényekre (állatokra), de lehetnek férfiúi formájúak is az ember ékességére, de ezek az istenek nem tudnak és nem látnak, nem beszélnek, nem felelnek, jót és rosszat nem tesznek, nem mozognak, állványokra helyezve állnak vagy az emberek a vállukra emelve hordozzák őket, s szegekkel erősítik meg őket, hogy le ne essenek; az emberek tehát önmaguk részére készítik isteneiket, saját csinálmányaik előtt hajolnak meg, azt imádják, de hatástalanok, nem szabadítanak.**<sup>58</sup>

Láthatjuk, hogy Izajásnál a bálványok, Xenophanésznel az istenekről készült festmények és az istenszobrok elleni fellépés mennyire hasonló logikai úton járt, nem egyszer egybeeső érvek bukkannak fel itt és ott: az ember által készített alkotások, szobrok és festmények nem istenek. Másfelől éppen ezek az egymásra rímelő gondolatok jelzik azt a távolságot is, ami Izajás és Xenophanész között volt. Xenophanész Izajásnál sokkal szélesebb ívű gondolatkörben lépett fel az istenekről kialakult teológiai eszmékkal szemben, míg Izajás csupán csak a bálványokkal és a bálványimádással viaskodik.

Izajás bálványai többnyire thériomorf alkotások, esetleg férfialakok, Xenophanész bíralt istenvilága ezzel szemben elsősorban antropomorf jellegű, a férfialakok mellett ott láthatók a nagyhatalmú és öntörvényű női istenségek, akik éppen úgy „*az emberek ékességei*” vagy szégyenei, mint a férfi-istenek: együtt paráználkodnak. Xenophanész a **hellén** istenek, Zeusz és istenkoszorúja körüli mítoszokat és **minden** más nép istenképét veszi bonckése alá, Izajás érintetlenül hagyja a **zsidó** Jahve, Jahve-Elohim és a **többi** nép éljeinek bírálatát, nem úgy bálványait. Majd Sztrabón lép föl minden nép, köztük a hellének bálványkészítésével és imádatával szemben, mégpedig Mózes tekintélyére támaszkodva: „*azt állította és tanította, hogy nem helyes a felfogásuk sem az egyiptomiaknak, sem a libyaiaknak, akik az istenséget vadállatokhoz és háziállatokhoz hasonlóan képzelik, de még a helléneké sem, akik az isteneket emberi alakban ábrázolják, mert csak az az egy az isten, aki magában foglal minket mindannyiunkat, a földet és a tengert, és amit mi égnek, világnak s az a dolgok természetének nevezünk. Ennek a képét ugyan melyik épeszű ember merészelné a nálunk levő dolgok bármelyikéhez is hasonlónak ábrázolni? Abba kell hagyni tehát minden bálványkészítést... és képmás nélkül kell tisztelni.*”<sup>59</sup>

<sup>54</sup> Josephus Flavius: A zsidók története. XI. 1,1. Gondolat Könyvkiadó. 1966.

<sup>55</sup> Lederer Emma Xenophanészről írja: „*tanköltevényeiben... erős keleti – talán zsidó... – hatások mutatkoznak.*” (Lederer Emma: Egyetemes művelődéstörténet. Aqua. 1992. 85. old.). Görög jövevényszavak jelennek meg a héberben (vö. Komoróczy Géza: Az Énekek éneke. In: Világosság. 1961. 2. sz. 42/b. old.). A „**Bibliá**”-ban **Akhijava** Mükéné; **Kittim** – Ciprus, **Elisa** – Szicília; **Jáván** Iónia, általában Hellász lehet. Sémi jövevényszavak a görögben: a **khiton** („ing”), **keton** („gyapot”), hasonlóan „*a Hyakinthia alkalmából felvonultatott ősi szekér; a kanathron vagy kannathron* neve, melyen a kas sásfonadéból készült. A sás, nád jelentésű görög **kanna** a babiloni **kanu** és a héber **kaneh** megfelelője.” (Hegyí Dolores: A görög Apollón-kultusz. Akadémiai Kiadó. 1998. 97. old. L. még i. m. 25. old.). Hasonlók Szolón költészete, a próféták hangvétele és az orfizmus (vö. Weber: A világvallások gazdasági etikája. In: Uő. A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások. Gondolat. 1982. 392. old.), a szolóni törvénykezés és a bibliai szociális elvek (vö. Hahn István: Az ókori vallások és a rabszolgaság. In: Uő. Hitvilág és történelem. 46. old.)

<sup>56</sup> Xenophanész B 44. A hellén-sémi kulturális csere Homérosz előtti színtere Küprosz (vö. Trencsényi-Waldapfel Imre: Bakis jóslatai. In: Uő. Vallástörténeti tanulmányok. 237. old.). Kadmosz mondája egy sémi törzs letelepedésének emléke (vö. Tőkei Ferenc: A polis eredete. A föníciaiak. In: Uő. A társadalmi formák marxista elméletének néhány kérdése. Kossuth Könyvkiadó 1977. 227. old.). A VIII. és VII. századfordulón jelentős a szemita hatás Milétoszban (vö. Cs. Szabó László: Görögökről. 106. old.)

<sup>57</sup> Iz 40,17-20.

<sup>58</sup> Vö. Iz 40-46.

<sup>59</sup> Sztrabón. XVI. 2,34-35.



A görögöknél az emberekhez hasonló istenek csodálatos emberábrázolásokhoz vezetett. A perzsáknál, a zsidóknál és az araboknál, mivel az emberek az istenekhez hasonlóak, ezért tiltották és tiltják az emberábrázolást.

#### AZ ANONÜMOSZ ISTEN: DAIMÓNOK

Minél előbbre megyünk az időben, a Homérosz előtti istenek többnyire névtelenek és arcnélküliek, mint amilyenek a daimónok is. Sok szól amellett, hogy daimónok megelőzték a thériomorf és az antropomorf isteneket, s a primitív hitvilág „körvonalazatlan” szellemlényei voltak. Bizonyára, mint Kerényi Károly felteszi, korai, keleti teológiai szemlélet hatásáról lehet szó: „a számtalan helyen egyszerre megnyilatkozó isteni erők azonosságát, testtelenségét, személytelenségét később is egyaránt kifejezik a *θεός, θεϊον, δαίμων, δαιμόνιον, τα θεία, τα δαιμόνια* egyesszámú és többesszámú megnevezések. Egy vagy sok ebben a gondolatkörben nem fontos megkülönböztetés. Egyes régi görög theologusok egy, egy *δαίμων*-t tettek meg a *δαίμων*-nak valami istenit az istenek. Szembekerültek ugyanis, valószínűleg már a görög filozófiai gondolkodás számunkra ismeretes kezdetei előtt egy idegenebb, valószínűleg keletről beszivárgó teológiával. Ez hozott magával olyan istent, aki egy és minden.”<sup>60</sup>

Falusnál: „A *daimón* főnév hasonlóképpen előfordul már a homéroszi eposzokban... Pontos jelentését talán nem is lehet meghatározni: isten, istenség, az isteni és az emberi szféra között elhelyezkedő – testi valóságában sohasem konkrét – félisten. A *daisz* főnév jelentése: lakoma, a *daisz* igéé pedig: dárdával átszűrni, amiből nemcsak az világlik ki, hogy a vadászó törzsek gyakorlatából sarjadt ki a képzet, hanem az is, hogy a *daimón* (a közös vadászatra és zsákmányosztásra ügyelő istenség) éppúgy az ösközösség méltányossági törvényére utal, mint a *moira*. (Gyakori például az 'egyenlő lakoma' kifejezés Homérosznál, de ezen nem szó szerinti egyenlőséget kell érteni – a finomabb falatokkal a lakoma legkedvesebb vendégeit kínálják meg –, hanem azt a méltányosságot, amellyel szeretetét és nagyrabecsülését fejezi ki a gazda kinek-kinek rangja, vitészsége és emberségi iránt.) Andromakhé a *daimoniosz* jelzővel illeti csodálatos, de már-már emberfeletti férjét, a halálba induló Hektórt; jelentése: 'isteni, istenséghez hasonló', és csak árnyalat különbözteti meg a *deinosz* – 'szörnyű, csodálatos' – jelzőtől, amelyet az *Antigoné* himnusza mond a mindennél csodálatosabb emberről.”<sup>61</sup> Az osztani, megosztani (daiomai) ige és a szellem (daimon), az istenítés (daimonio), a holtak árnyai (daimoni) főnevek töve a görögben azonos. A személyes istennel – *الدائمون* – szemben és az emberhez képest a *δαιμόνιον* egy „anonim” semlegességet és elvontságot képviselt. Homérosznál többek között „isten” jelentésben szerepel, Hésziodosznál „félisten”.<sup>62</sup>

Hahn István megállapítja, hogy „a 'lelkek', 'démonok' vagy 'istenek' nem személyes istenek és nem az anyagi világon kívül élnek, hanem azon belül, immanens, a mozgás folyamatában megfigyelhető, konkrét módon érzetik hatalmukat.”<sup>63</sup> Daimónok – mozgatóerők. A kezdetlegesség, a kialakulatlanság a fejlettebbnek bizonyos elemi vonásait mutatja föl, így tényleges ideológiai kapcsolódási pontok találhatók a legfejletlenebb és a legfejlettebb között: a kezdetben arc- és név nélküli istenek és a homérosz-hésziodoszi antropomorf istenekkel szembeállított arc- és név nélküli istenek így találkoznak össze. Miként Kerényi is hangoztatja: „A vallásos gondolkodás azonban olyan mély folyóhoz hasonlítható, amelynek színe tükrözhet új eget, mélyében még mindig ugyanazoknak az ósvizeknek az áramlása működik. A homeroszi költészetben magában is, jóval későbbi szerzőknél még gyakrabban, előbukkannak azok a személyiséggel alig rendelkező isteni lények, amelyeknek a görög neve *δαίμων*”<sup>64</sup> A primitívebb forma egyre nagyobb súlyt kapott. Szerepének megnövekedése, a kezdetlegesebb fejlődési fok alakjainak előtérbe kerülése annak volt köszönhető, hogy egyre inkább előrehaladt az istenek névtelenségbe menekítése.

Többes számuk ellenére külön-külön és együttvéve meghatározatlanok, soha sem nyerték el azokat a meghatározottságokat, ami őket eredetel, alakkal, névvel, melléknévvel, tisztséggel, hatáskörrel bíró egyéniségekké tenné. Az egyik daimón olyan, mint a másik, legyen akár a mágnes daimónja vagy a borostyán daimónja, nincs közöttük különbség – mozgatóerők. Ha az egyik daimón olyan, mint a másik, ha a daimónok egymással felcserélhetők, akkor ebből rövidesen kialakul annak a lehetősége, hogy az arcnélküli daimónok, a sok egyenlő és egyforma daimón egyetlen egy daimónná olvadjon össze, s ezzel átvegye az „Egy Isten” szerepét.

Plutarkhosznál olvashatjuk: „Empedoklész azt mondja, hogy a daimónok meglakolnak azért, amit vétettek vagy hibáztak, 'mert az égi erő a tengerbe űzi őket, a tenger viszont a szárazföldre köpi ki, a föld a fáradhatatlan Nap sugaraira, az pedig a légörvényekbe dobja, egyik a másiktól veszi át, és gyűlölik őket mindannyian', mindaddig, amíg így bünhődve és megtisztulva átvehetik ismét a természetük szerint kijelölt

60 Kerényi Károly: Herakleitos és a görög filozófia eredete. In: Üő. Az örök Antigoné. 44. old.

61 Falus Róbert: Az antik világ irodalmi. 26. old.; „A görög *daimón* szó rokon az *étkezés* jelentésű *daisz*-szal és a *felosztást* jelentő *daszmosz*-szal. *Daimón* az, aki étkeül felosztotta magát.” (Zsolnai Vilmos: A művészetek eredete. 367. old.)

62 Vö. Erga. 252-253.

63 Hahn István: A korai görög materializmus valláskritikája. In: Üő. Hitvilág és történelem. 85. old.

64 Kerényi Károly: Herakleitos és a görög filozófia eredete. In: Az örök Antigoné. 39. old.

helyet és rangot.”<sup>65</sup> Ez az anaximandroszi forrás megerősít abban, hogy Empedoklész itt Xenophanészre támaszkodott, s a daimónok, noha ez eléggé halvány utalás, szerepet játszhattak Xenophanész megfontolásaiban.

#### AZ ANONÜMOSZ ISTEN: MEGALÉ HELLASZ HAGYOMÁNYA

Azt a korai vallási réteget, amely Megalé Hellasz hitvilágában az „Egy létező” ősi forrása, az etruszk mitológiában vélik felfedezni. Xenophanészt érő etruszk hatás kettős. Az első Ióniában érthette. Lemnoszon egy prehellén sírboltban találtak etruszkkal rokon nyelvi feliratot.<sup>66</sup> Az i. e. VII. századból származik a Szamoszon, Héra-szentély romjai között talált etruszk edényke. A ciprusi etruszk leletek is élénk kereskedésről vallanak. Az etruszk kereskedők és kalózok bejárták a keleti vidékeket, kifosztották Athént, az attikai Braurón asszonyait elrabolták.<sup>67</sup> Nem kizárt, hogy Xenophanésznek voltak ismeretei a korai görög hitről, ami Hérodotosz közlése szerint hasonlított az etruszkokéhoz.

Pallottino szerint „az etruszk vallásos elképzelések kimondottan archaikus vagy primitív voltát lehet kiemelni”.<sup>68</sup> Közelebből az etruszk vallás kezdetleges, kialakulatlan: „kétségtelen, hogy az etruszk vallás leghamisítatlanabb formáiban – amelyek hitelesek, mert a régiek feljegyezték, és fenntartották őket, noha ellentétben álltak az elterjedtebb és a klasszikus világhoz közelebb álló vallási formákkal – a természetfölötti lényekről alkotott felfogás terén valamiféle határozatlanság uralkodik e lények számát, tulajdonságait, nemét, megjelenését illetően; ez a bizonytalanság azt a gyanút kelti, hogy eredetileg egyetlen i s t e n i l é n y b e n hittek, aki alkalomszerű és sokféle megnyilvánulásaiban uralkodik a világ fölött, és ezek a megnyilvánulások istenségekben, isteni csoportokban és szellemekben öltenek testet.”<sup>69</sup> Természetesen az etruszk hitvilágot egyisten-hitként nehéz elfogadni, de kiindulási pontjaként mindenképpen számításba vehetjük. Hogy ez mennyiben járult hozzá a xenophanészi monoteizmus kialakulásához, az ma még megválaszolatlan.

A másik forrás, amelyre már korábban utaltunk: „Itália a görög istenekkel még előbb, a Homéros előtti fokon találkozott, és Apollón sötét oldalához sokáig ragaszkodott. Soracte hegyén Apollont egynek tisztelték a Soranus pater-rel, aki az alvilág urával azonos, papjai, a hirpi Sorani – farkasoknak nevezik magukat. Rómában ugyanő Veiovis, az alvilági Juppiter.”<sup>70</sup> Nem állítható, de nem is zárható ki, hogy amikor Platón azt mondja: „a mi eleai nemzetségünk pedig, Xenophanésztől, sőt még régebből kezdve, úgy adja elő a dolgot meséiben, hogy Egy Létező az, amit az emberek Mindennek neveznek”,<sup>71</sup> akkor éppen erre az etruszk mitológiai jellegzetességre és a Homérosz előtti istenvilág nagy-görögországi uralmára utalt. Platón e szavait többen értelmezik és félreértelmezik.

Falus Róbert úgy véli, hogy „Platón... dialógusába az eleai Vendég az egész eleai iskola legfőbb tanításának mondja az 'egy létező' elvét, szemben az észlelhető dolgok látszatvalóságával. A Vendég – aki más kérdések megválaszolását is elődázza – Xenophanészt említi, mint az első név szerint ismert eleatát, de csak mellékesen”<sup>72</sup> Nem veszi észre, hogy a Vendég Xenophanész előttekről is említést tesz, s hogy Xenophanészt Platón korántsem mellékesen említi. Gadamer is viaskodik a kérdéssel: „Az idegen mindezt meglehetősen misztikusan ábrázolja, és ezt az ábrázolást nyilvánvalóan helytelen bizonyítékiként értelmezni Xenophanésznek mint az eleai iskola megalapítójának szerepére nézve. Az ilyen interpretáció minden eleme hamisnak bizonyul: biztos, hogy nem létezett eleai 'iskola', és Xenophanész nem volt annak megalapítója. Parmenidészszel is nyilvánvalóan alig volt dolga. Tökéletesen tudatában vagyok annak, hogy ez ellentmond az Arisztotelészig visszanyúló doxográfiai hagyománynak. De maga Platón is nagyon különösen fejezi ki magát (καί ἐτι πρόσοδεν), mintha az eleaták már Xenophanész előtt is elkezdtek volna filozofálni. Úgy vélem, hogy ez bizonyos értelemben igaz. Hiszen az eleata filozófia valóban az univerzum első – a milétsziaknál fellelhető – filozófiai magyarázatkísérleteire adott válasz.”<sup>73</sup> Az idegen ábrázolásában nem érződik misztikum.

65 Pluth. Iszisz és Oszirisz. 26.

66 Vö. Pallottino: Az etruszkok. VI. tábla.

67 Vö. Pallottino: Az etruszkok. VII. tábla. 3. sz. kép, továbbá 68. és 255. old. A tengeri népeket az etruszk „türrhén tengeri rablók”-kal (Dionüszoszhoz. VI. 7-8.) és a megvert égei kalózzal azonosítják. (vö. Kenediné Szántó Livia: Az etruszkok nyomában. Corvina Kiadó. 1977. 39-41. old.). Itt sok a spekuláció.

68 Pallottino: Az etruszkok. 135. old.

69 Pallottino: Az etruszkok. 134. old. E bizonytalan istenség görög hatásra a VI. században megszemélyesül (vö. i. m. 135. old.)

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

71 Platón: A szofista. 242d. A „Metafiziká”-ban maga Arisztotelész is utal „egy régebbi bölcsesség maradványai”-ra. (vö. Metafizika 1074b.)

72 Falus Róbert: Az istenfogalom „bizonyítása” Xenophanésznél. In: Uő. Görög harmónia. 149. old.)

73 Gadamer: A filozófia kezdete. In: Uő. A filozófia kezdete. 247. old.

De kik lehetnek a Megalé Hellaszban a Xenophanész előtti filozófusok, s ők valóban a milétoziaknak adtak-e választ?

A milétoziak, kiváltképpen a milétoziak közé csak megszorításokkal sorolható Anaximandrosz, valóban hathatott Xenophanészra, de az nagyon korai életrésztében, s a nagy-görögországiaktól teljesen eltérő körülmények között érthette őt. Még kevésbé igazolható Xenophanész és Parmenidész viszonyáról az az állítása, hogy az „Egy isten” Xenophanésznél „Parmenidész 'létezőjének' alkalmazása az istenfogalomra.”<sup>74</sup> Falus „a tanítványától tanuló Xenophanész”-ről beszél.<sup>75</sup> A tanár és a tanítvány viszonyában lehetséges ilyen kölcsönhatás. Az adatok inkább azt valószínűsítik, hogy Xenophanész hatott Parmenidészre, akinek akméja idején Xenophanész már mintegy hatvan, hatvanöt éves lehetett, s ilyen korban az ember megújulásra kevésbé hajló, lélektanilag valószínűtlen, hogy a mester a két évtizeddel fiatalabb tanítványa szellemi befolyása alá került. Végül Falus kénytelen megállapítani, „Ott kezdődik a gond, hogy egyszerűen nincs olyan Xenophanész-töredékünk, amely közvetlenül igazolná a parmenidészi módszer alkalmazását. Feltételezni persze sok mindent lehet, sőt akár valószínűsíteni is... A szövegahagyományozásban sok minden tulajdonítható a véletlennek, mégis furcsa, hogy Parmenidész tankölteményének logikai passzusait viszonylag sokan és szó szerint idézték, Xenophanésztól pedig egyetlen olyan sort sem, amely a dichotómia, az ellentmondásnélküliség vagy az indirekt bizonyítás alkalmazását tanúsítaná az 'egy isten' vonatkozásában.”<sup>76</sup> Ez is csak egy feltételezés: azért nem található a „parmenidészi módszer alkalmazása”-ra utaló Xenophanész-töredék vagy testimónium, mert ő **nem** alkalmazta a „parmenidészi módszer”-t! A legtöbb, ami mondható: Parmenidész indult ki Xenophanésztól.

Valószínűbb, hogy Platón Zaleukoszra és Püthagorasra utalt. Ez meghatározóbb, mint az ión forrás lehetett. Közvetlenül inkább Zaleukosz jogfilozófiai kezdeményezésekre gondolhatunk. Csak röviden tekintünk ki Zaleukosz jogfilozófiai kezdeményezésére. Ő talán az első, aki föllépett az istenképzetek antropomorfizmusával szemben, hangsúlyozta, hogy az istenek nem hasonlíthatnak a halandókra, s következetesen „isten”-ről s nem istenekről szól. Voltaire így idézi Zaleukosz szavait: „Higgyetek benne, hogy romlott emberek nem szolgálják jól az Istent; higgyetek benne, hogy Isten nem hasonlít a gyenge halandókra, akiket elszédít a magasztalás és az ajándékok özöne: csak az erényben lelheti örömét.”<sup>77</sup> Az isten, az istenek névtelensége, elszemélytelenítetttsége, általánosított formája és a kozmosz egymásra vonatkoztatása erősíti a nagy-görögországi filozófiáról írt platóni jellemzést, mert már Zaleukosznál így vagy úgy az „isten”-ség nem hasonlít az emberekhez, de valamilyen módon kapcsolódik az „egység”-hez.

Ha ezek a gondolatok átöröklődtek a katanéi szellemi életre, akkor Püthagorasz nem a semmiből indult ki. Hogy az előzményekre a koronát Püthagorasz tette, arra nézve álljon itt Hermiasz jellemzése, amelyben azt állítja, hogy Püthagorasz szerint: „Mindennek kezdete az alapvető egy (monasz), ennek alakzatai és számai alkotják az elemeket.”<sup>78</sup> Ismert a püthagoreizmusnak az a felfogása is, „hogy lelkeink az általános, isteni világlélekből erednek.”<sup>79</sup> Majd ez az egység-atom, amely mindennek a kezdete, alakul át a xenophanészi filozófiában az „Egy isten”-né. A „monasz” és az „Egy isten” egyaránt gondolati konstrukció. Xenophanész „Egy isten”-e nem-érzéki tárgy, de az érzékitől való elvonatkoztatásnak a matematika tárgyaktól eltérő a szintje: amott a **minőségtől** tekintettek el, emitt a **menyiségi** meghatározottság is elvész. Így találkoznak és fonódnak egymással össze az archaikus (etruszk), a primitív („hajdani képzetek”) és a kifejtett istenfogalom elemei a nagy-görögországi bölcsleletben. Zaleukosztól és Püthagorasztól az „Egy isten”-hez egyenes út vezetett.

#### AZ ANONŰMOSZ ISTEN: A „VALAKI”

Egy spártai, de szardeiszi születésű rabszolgaköltőről, Alkmanról egy 1957-ben talált dokumentumban többek között ezt olvashatjuk:

*minden dolog anyaga zavaró és megalkotatlan volt. Azután keletkezett valaki – mondja – aki elrendezett mindeneiket.*<sup>80</sup>

<sup>74</sup> Falus Róbert: Az istenfogalom „bizonyítása” Xenophanésznél. In: Uő. Görög harmónia. 143. old.

<sup>75</sup> Falus Róbert: Az istenfogalom „bizonyítása” Xenophanésznél. In: Uő. Görög harmónia. 151. old. A tételnek ellentmond, hogy Parmenidész filozófiájának centrumában xenophanészi megoldások állnak, és Parmenidész „lét”-e közelebb áll az „Egyisten”-hez, mint Püthagorasz „egy”-éhez. A püthagoreizmus és a parmenidészi eszmék közti logikai űrt Xenophanész töltötte ki. Meglehet, a „tó óv” (létezés) és „tó év” (egy) azonosak, s az eleai lét az euklideszi egy indirekt bizonyítása (vö. Fényes Imre: A fizika eredete. 109. old.). Euklidesz későbbi, mint az eleaták. A gondolati sémájuk hasonlósága nem elégséges azonosításukhoz.

<sup>76</sup> Falus Róbert: Az istenfogalom „bizonyítása” Xenophanésznél. In: Uő. Görög harmónia. 148. old.

<sup>77</sup> Voltaire: A tudatlan filozófus. In: Uő. Válogatott filozófiai írásai. 431. old. „Minden polgár higgyen az istenek létében. A világegyetem rendje és szépsége könnyen meggyőzheti őket, hogy az nem a véletlen műve.” (Janet: Politika és morál. 1. köt. 102. old. Az én kiemelésem – EKO)

<sup>78</sup> Hermiasz: A pogány filozófusok kigúnyolása. VIII,16.-IX,17.

<sup>79</sup> Cicero: Az idősebb Cato vagy az öregesgről. XXI.

<sup>80</sup> Idézi Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 88-89. old.

A „*Valaki*” hímnemű, aktív elem, aki meghatározatlan, névtelen, személytelen *daimón* (lehet Zeusz is, és párja Thetisz). Ő áll legközelebb a zsidók Jehovájához.

A „*Genezis*”-ben Isten így nevezi önmagát:

VAGYOK A KI VAGYOK. És monda: Így szólj az Izráel fiaihoz: A VAGYOK küldött engem ti hozzátok. (2Móz 3,14)

A hellén és a zsidó mitológéma párhuzama mutatja, hogy a korai ökonomiében, Kínától Hellászig olyan többé-kevésbé közös világszemlélet és világkép keringett, amely a vallási és a természetfilozófiai rendszerezések kiinduló pontjává és alapjává vált. A hellén „*Valaki*” minden hasonlósága ellenére nem a zsidó Jahve unokája, hanem mindkettőjüknek bizonyára számos ősképe van.<sup>81</sup>

A hellén „*Valaki*” és a zsidó „*Van*” ugyanaz a teremtő, elrendező elv. Azonosságuk anonimitásukban van. Az azonos név nélkülség mögött mérföldnyi a távolság. Távolság nem abból adódik, hogy az egyik Izrael istene, a másik Hellaszé. Láthatóan a legfőbb különbség, hogy Izráel „*Vagyok*”-jának *van* neve: Jahve, Jahve Elohim, amit kimondani ugyan tilos, mintha még névtelen lenne. A „*Van*” egy nagyon korai hitvilág meggyőződésének lenyomata. A hellén „*Valaki*” ezzel szemben olyan arcnélküli, *név nélküli* istenség, elvont elv, aki vagy ami egy kiterjedt, nevekkel és funkciókkal ellátott istenek világával szemben álló Anonümosz. Izrael „*él*”-je, a „*Vagyok*” egy Jahve *előtti* „*Van*”, Hellasz „*daimón*”-ja egy Zeusz *utáni* „*Valaki*”. Az *még* nem nyert nevet, ez *már* elvesztette a nevét.

A mitológia és a filozófia épít közéjük falat. Jahve egy monoteisztikus értelmezési mezőben helyezkedik el, a másik pedig természetfilozófusként beszél a maga „*Valaki*”-jéről.

Püthagorasz kapcsán felvetik: „*Kétséges azonban, mennyiben van történelmi alapja annak a föltevésnek, hogy a közép-ázsiai sámánisztikus kultúrák hatással lettek volna az archaikus görögségre, vagy hogy egy, a politikailag primitív, nomád népek életének középpontjában álló intézménnyel magyarázható-e egy gazdag és hatalmas városállam jóval komplexebb társadalmában működő bölcsnek a tevékenysége.*”<sup>82</sup> Sok körülmény összejátszása esetében, többek között egy válsághelyzetben a reális megoldások és a racionális gondolkodás helyett vagy mellett, nem egyszer éppen ellenében, felerősödhetnek a sokkal fejlettebb társadalmakban is a primitív mítoszok, a messianizmus, az okkultizmus, s ki tudja, milyen más izmus. A történelem erre számos és eléggé meggyőző példával szolgál. Majd a lüd-perzsa támadások nyomán egész Hellaszban terjed az orphikus misztika, Athénban és máshol a Dionüszosz-kultusz.

Alkman esetében különösen plasztikusan látszik, hogy a Hellászon *kívüli* és a *prehoméroszi mitológia* isteneinek arctalansága miként válik egy magasabb szinten, a *poszthoméroszi filozófiai* isten tulajdonságává. Így adódik, hogy Izrael „*Van*”-ja és a hellén Zeusz a *religio* istene maradt, Alkman „*Valaki*”-je pedig a hellén *filozófia* istene lett.

#### AZ ANONÜMOSZ ISTEN: ISTENEK, LELKEK, HŐSÖK

Thalész és Phereküdész „*a görögök közt először elmélkedtek az égi és isteni dolgokról*”.<sup>83</sup> Ez nem a teológus, hanem a filozófus kísérlete, aki problémát látott ott, ahol mások nem.

Kényelmes és üdvös, de alaptalan feltételezés Thalész ateizmusát feltenni.<sup>84</sup> Itt azonban nem Thalész hitéről, hanem a filozófiájáról van szó!<sup>85</sup> Jól látható ez, ha egybevetjük Hésziodosz harmincezer daimónját és Thalész eszméjét, ami szerint minden istenekkel van teli.<sup>86</sup> Thalésznél *theosz* és *daimón* a mozgás, a dűnamisz elve. A dűnamisz a polisz-hatalom fogalmi apparátusának – hatalom, erő, képesség – a természetfilozófiába

<sup>81</sup> Kínától Hellászig tisztelték Jehovát. Lao-ce írja: „*Nézem és nem látom, ezért a neve: észrevehetetlen (ji). Hallgatom és nem hallok, ezért a neve: illanó (hi). Megragadom, de nem tudom megfogni, ezért a neve: parányi (wei). E három (tulajdonságot) nem lehet tovább elemezni, így hát összeolvadnak és egységet alkotnak. Felkelvén nem fénylik, lenyugodván nem homályosul el; végtelen és nem lehet megnevezni, s minduntalan visszatér a dolgok nemlétébe. Ezért nevezik alakatlan alaknak, testetlen képnek; ezért nevezik homályosnak és ködösnek. Szembe megyek vele s nem látom az elejét, utána megyek s nem látom a végét.*” (Lao-cí: Tao tö king. XIV. In: Kínai filozófia. Ókor. 2. köt. 21. old.). Hegel erre utal: „*idézésével kapcsolatban természetesen Jehovára és az afrikai Jubátra emlékeztettek, Jovisra is. Ez a J-hi-vej vagy J-H-V továbbá az abszolút mélységet és a semmit jelenti.*” (Hegel: Előadások a filozófia történetéről. 1. köt. 110. old.). Más adat: „*Szankhuniathón szerint egy szerencsétlenség idején Kronosz maga is feláldozta elsőszülött fiát, Jeudot (aki Ju vagy Ir formában az ugariti szövegekben is kimutatható és valószínűleg összefüggésben áll a héber Jahve istennel).*” (Mitológiai ÁBÉCÉ. 160. old.). Megjegyzik, „*A Biblián kívül Jaho és Jak formában is előfordul. Mindegyik szónak a töve valószínűleg a 'lenni' ige régi alakja... Olyan nevet mond, amely éppen felfoghatatlanságát fejezi ki, de amely azt is jelzi, hogy ő örök és jelen van: vagyok, aki vagyok, 'ehje aser ehje', harmadik személyben: aki van: Jahve.*” (Jegyzetek a Kivonulás Könyvéhez. In: Jegyzetek a katolikus Bibliához.). Különben a „*Jah*” forma a „*Bibliá*”-ban is fellelhető (vö. Zsolt, 68,5.) A „*jah*” ige a „*semmi*” mellett jelentette a „*létezés*”-t is.

<sup>82</sup> Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 338-339. old.

<sup>83</sup> Josephus Flavius: Apión ellen. I,2

<sup>84</sup> Nem Thalészról, hanem Hippónról mondják, hogy ateista (vö. Thalész A 13.). Simonyi Károly azt mondja: „*THALÉSZ az ember és a természet kapcsolatát az égi hatalmak kizárásával vizsgálja*” (Simonyi Károly: A fizika kultúrtörténete. Gondolat Könyvkiadó. 3. kiad. 1986. 53. old. Az én kiemelésem – EKO). Hahn István úgy látja „*Ebben a gondolatban nem annyira a víznek mint ósanyagnak feltételezése és ezzel együtt az anyagi világ örökkévalóságának elismerése az újszerű..., mint inkább az istenvilágnak ismeretelméleti és ontológiai vonatkozásban egyaránt végrehajtott egyértelmű kiküszöbölése.*” (Hahn István: A korai görög materializmus valláskritikája. In: Uő. Hitvilág és történelem 84. old. Az én kiemelésem – EKO)

emelése; a kereskedelmi nyelvben pedig az értéket jelentette,<sup>87</sup> de vele „csak általában jelölték az 'érték'-et, anélkül, hogy egyszersmind azt is kifejezték volna, melyik pénzneemben kifejezett értékről van szó.”<sup>88</sup> Ez a névtelenség kedvezett a fogalom filozófiai alkalmazásnak, miként a thalészi életmű geometriai töltete is. A matematikai és geometriai konstrukciók ugyanis olyan képzetek, amelyek az tárgyyszerű objektumokkal ellentétben statikusak, nem fejlődnek.<sup>89</sup>

Arisztotelész értelmezésében: „*valami olyasminek tartotta a lelket, ami mozgatni képes, minthogy azt állította: a mágneskőnek lelke van, mert a vasat mozgatja.*”<sup>90</sup> és „*Azt is mondják némelyek, hogy a lélek része a mindenséget alkotó keveréknek; talán ennek alapján vélte Thalész is, hogy minden teli van istenekkel.*”<sup>91</sup> Diogenész Laertiosz összefoglalásában: „*A kozmosznak van lelke és daimonok töltik be.*”<sup>92</sup> Aetiosz magyarázatában: „*Thalész azt mondta, hogy a kozmosz esze az isten, s hogy a dolgok összessége eleven és daimonokkal van tele; az elemi nedvességet áthatja az őt mozgató erő.*”<sup>93</sup>

Thalész nem ateista, de az isteneteket deperszonifikálta, távol állt tőle valamilyen személyes istent feltenni. A funkcionális antropomorfizmust megőrző mitológiakritikája a szimbólumot felcseréli a dologgal,<sup>94</sup> azaz – Athénagorasz szavaival élve – „különbséget tett az isten, a démonok, a hősök között. Istent a világ értelmének ismerte el, a démonokat élőlényeknek tartotta, a hősokról meg azt gondolta, hogy azok az emberekből eltávozott lelkek, jók, rosszak.”<sup>95</sup> A monistának mondott filozófiája tulajdonképpen két alapelvől indul ki: a vízből és az istenekből (lelekből), egy szubsztanciális és egy dinamikus, egy materiális és egy szellemi elvből: „*a régiek... csak beleillesztették a testbe*” a lelket minden további meghatározás nélkül.<sup>96</sup> De a természeti és az isteni elválasztása, az isteni kitessékélése a természetiből nyitotta meg a természettudományos szemlélet számára a szélesebb kitérési lehetőséget az objektív természetfelfogás irányába!

#### AZ ANONŰMOSZ ISTEN: TEREMTETT ISTENEK

Anaximandrosz Anaximenésszel közös spártai tartózkodása idején megismerhette Alkman kozmogóniáját, „*apeiron*”-ja magán viseli hatását: mint a „*Valaki*”, az arkhé mint apeiron maga is meghatározatlan és névtelen. Amit Alkmánál „*határolt*”, az Anaximandrosznál „*határtalan*”, „*valamiféle végtelen természet*”.<sup>97</sup> Az arkhé tehát **nem** víz, **nem** levegő, **nem** tűz, **nem** föld, **nem** véges, **nem** határolt, **nem** formált, **nem** meghatározott. De

85 „*A mítosz adott isteneinek tagadása Xenophanész gondolkodásában, akárcsak ión elődeinél, nem az istenek tagadására vezetett, hanem egyetlen isten létezésének elismerésére... Úgy látszik, hogy miként Thalész az egyetemes mozgás principiumát nevezte a természetet átható isteni erők összességének, úgy Xenophanész, akinek gondolkodásában először tűnik fel sejtésszerűen a változó lét és a változatlan lényeg ellentéte, az istenit a dolgok mozdulatlan és változatlan lényegében látta... De ez az istenfogalom merőben nélkülöz minden személyes, akarati és tevékeny jelleget: ez pedig alapjában állítja szembe a monoteizmus személyes istenfogalmával.*” (Hahn István: A korai görög materializmus valláskritikája. In: Uő. Hitvilág és történelem. 86-87. old.)

86 Felteszik, Thalész ihletője Hésziodosz harmincezer daimónja volt. (vö. Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 153. old.)

87 Vö. Szabó Árpád: A görög matematika. Tudománytörténeti visszapillantás. Magyar Tudománytörténeti Intézet. Tájak-Korok-Múzeumok Egyesület. é. n. 154-155. old.

88 Falus Róbert: Herakleitos tanítása a harmóniáról. In: u. Görög harmónia. Gondolat Könyvkiadó. 1980. 170. old.

89 Spengler: „*az antik matematika a plasztikus egyedi dolgok világának pontos megfelelőjét tárja a szemünk elé; ama világét, amely a statikus fizika teoretikus és mechanikus módon foglalkozik.*” (Spengler: A nyugat alkonya. In: Existencia. 1991. 1-2. sz. 254. old.). Heller Agnes összevetve az ión és az athéni társadalomstruktúrát kísérli megvilágítani a dinamikus elv hiányát Thalésznál (vö. Heller Agnes: Az arisztotelési etika és az antik ethos. 138-141. old.)

90 Arisztotelész: A lélek. 405a. In: Uő. Lélekfilozófiai írások. Akadémia Kiadó. é. n. (Továbbiakban: A lélek – EKO)

91 A lélek. 411a

92 Diog. Laert. I,1. Diogenész Laertiosz szerint Thalész „*volt az első, aki azt mondta, hogy a lélek halhatatlan*” (uo.), hogy „*A lények közül az isten a legöregebb; ugyanis nem született*” (uo.), majd „*Mi az isteni? 'Aminék se kezdete, se vége.'*” (uo.)

93 Idézi Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 153. old. (Az én kiemelésem – EKO). A korai kereszténység is értelmezi Thalészt: „*a vízek a démonoknak engedelmeskednek*” (Ariszteidész: Apológia. A szír szöveg szerint. II. In: In: A II. századi görög apologeták. Szent István Társulat. 1984.)

94 „*Nem tehát a probléma maga, hanem a felelet, amelyet Thales a hagyományos kérdésre adott, az az ő felfogásában az újszerű és jelentős... Thales fölcserélte a szimbólumot a dologgal s ezzel a filozófusok és természettudósok élére állott.*” (Riehl Alajos: Bevezetés a jelenkor filozófiájába. Dante. é. n. 13. old.)

95 Athénagorasz: Kérvény a keresztények ügyében. 23,4. In: A II. századi görög apologeták. Szent István Társulat. 1984.

96 A lélek. 414a

97 Anaximandrosz A 11. (Az én kiemelésem – EKO)

**nem** is személyes valaki s **nem** is isten, mint Alkman véli, noha „*magába foglal mindent és mindent irányít*”,<sup>98</sup> és „*mindent kormányoz*”,<sup>99</sup> de nem isteni vagy emberi vezérlessel!<sup>100</sup>

Anaximandrosznál „*az istenek születés által jöttek létre, hogy nagy időközökben keletkeznek és ugyanúgy múlnak el, s ők a megszámlálhatatlan világok*”, „*a végtelen egek*”,<sup>101</sup> az arkhé-apeironból kisarjadó kozmosz.<sup>102</sup> Ugyanígy véli Anaximenész is: „*az istenség levegő, amely keletkezik és mérhetetlen, végtelen és mindig mozgásban van*”, majd pedig „*nem az istenek alkották a levegőt, hanem ők születtek a levegőből.*”<sup>103</sup>

Az arkhé, a kezdet már tisztán, isteni tulajdonságok nélküli, az istenek a létezés levezetett, másodlagos rétegében jelennek meg, mint minden mást, anyagi folyamatok hozzák létre őket is, keletkeznek és elmúlnak. Az isteneknek semmi szerepük sincs a világ folyamataiban: az égbolttól az ember létrejöttéig minden egy természettörténeti eseménysor terméke. Nem a természet olvad fel az istenekben, hanem az istenek tagozódnak be a természet világába. Ezzel az isteneket az időbe helyezik el, ami már nem mitológiai idő, nem az isteni nemzedékek egymásutánja, hanem az apeironból az anyagi változások szülte világok ideje.

Anaximandrosz istenei nem személyes entitások, maguk is anyagi képződmények, nem hasonlíthatnak az antropomorf homéroszi és hésziadoszi istenekre. Ezzel szemben, habár Xenophanészt Anaximandrosz követőjének tartják, az istenek örökkévalóságát (nem születnek, nem halnak el) hirdeti. Érdekes, hogy ez az ellentétes logika majd ugyancsak egy olyan istenség feltételezéshez vezet, amely úgyszintén nem hasonlít az antropomorf homéroszi és hésziadoszi istenekre.

### ANONÜMOSZ XENOPHANÉSZ – POLÜONÜMOSZ HÉRAKLEITOSZ

Ha ezekhez a folyamatokhoz nevet rendelünk, akkor megállapíthatjuk, hogy Xenophanész az **eleve névtelen**, a homéroszi-hésziadoszi istenvilág **előtti** és a **névtelenné váló**, a homéroszi-hésziadoszi istenvilág **utáni** istenfelfogásokhoz kapcsolódva jut el az **anonümosz** „*Egy Isten*” személyéhez.<sup>104</sup> Hérakleitosz teljesítményét ezzel szemben az jellemzi, hogy **eleve a nem-homéroszi-hésziadoszi**, hanem az **orfikus** mitológiai hagyományhoz kapcsolódik, s így jut el az egy istenhez, a soknevű, „**polüonümosz Zeusz**”-hoz.

Összeköti őket, hogy egyik sem az uralkodó homéroszi-hésziadoszi mitológia keretei között, hanem azon **kívül** keresi azt a hagyományos mitológiai vonulatot, amelyhez filozófiailag kapcsolódhatnak, s amelynek kritikáján keresztül kimunkálhatják most már nem teológiai, hanem filozófia világnézetüket.

Nem szabad lebecsülnünk azt közös ideológiai platformot, hogy mindketten, így vagy úgy, de szembefordulnak a hellén szellemi élet minden területén vezérlő homéroszi-hésziadoszi mitológiával. A meghatározó filozófiai álláspontoknak a mitológiával szemben megmutakozó közössége a további filozófiai fejlődés szilárd alapzatává vált.

Természetesen e közösségen belül Hérakleitosz „*soknevű Zeusza*” **nem azonos** Xenophanész „*Egy isten*”-vel. Lehetséges, hogy a „*soknevű*” csupáncsak ellenlábasa a „*névtelen*”-nek, de nem zárhatjuk ki azt sem, hogy szembeállításuk határozottan és tudatosan a xenophanészi megoldás kritikája. Még egy olyan pont, ami arra mutat, hogy Hérakleitosz szerint a „*sokféle tudás*” sem adott eszet Xenophanésznek.

Láthatóan Hérakleitosz azzal, hogy nem a hagyományok legmélyebb rétegeihez nyúlt vissza, mint Xenophanész, mondhatjuk, hogy ő radikálisabban áll szemben a homéroszi-hésziadoszi mitológiával, mindenféle mitológiával. Ez a radikalizmus abban is kifejeződik, hogy a **soknevűség** kizárja mindenféle, halovány, következtelen stb. politeizmus lehetőségét, világosan monoteizmushoz – monolátriához – vezet: a **helléneknek** csak egy istenük van, a „*soknevű Zeusz*”.

Ha az eredményekre tekintünk – „*soknevű Zeusz*” és „*Egy Isten*” – már nem ilyen egyszerű a helyzet.

Hérakleitosz egy istene félreérthetetlenül magán viseli a hagyományos mitológia anyajegyét azzal, hogy erről az egy istenről nem tud mást mondani, mint hogy ő – **Zeusz**. Zeusszal szemben az **Egy isten**” már ezt a hagyományt is meghaladja, **névtelenségével** Xenophanész azt fejezi ki, hogy az „*Egy Isten*” – **isten**, mégpedig nem csupán a helléneknek, hanem a thrákoknak és az etiópoknak, azaz **minden népnek** egyedül lehetséges istene. Nyilvánvaló ellentmondás, hogy Hérakleitosz történelmileg radikálisabb megoldása – az egy isten a

98 Anaximandrosz A 15. (Az én kiemelésem – EKO)

99 Idézi Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 179. old. (Az én kiemelésem – EKO)

100 Mondják, „*a kormányzás metaforája nem feltételez szükségképpen egy tudatos, értelemmel bíró cselekvőt, hiszen a hajókormányzás felfogható tisztán mechanikus folyamatként is, amely a kormány szerkezet előidézte irányváltoztatásokkal, nem pedig a kormányos szándékaival áll kapcsolatban.*” (Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 180. old.)

101 Anaximandrosz A 17.

102 „*Anaximandernek pedig az a véleménye, hogy az istenek a Kelet és a Nyugat közötti hatalmas (égi) tereken születtek és megszámlálhatatlanul sok világot alkotnak.*” (Cicero: Az istenek természete. I,10 (25). Az én kiemelésem –EKO)

103 Anaximenész A 10.

104 Érdekes, hogy Szókratész majd felváltva, többes szám mellett a **személytelen** egyes számban használta az isten-fogalmat, s hogy az **arc nélküli** daimónok kitüntetett funkcióban épültek be filozófiai gondolkodásába.

soknevű *Zeusz* – a hagyományosabb mitológiai szemlélethez közelebb áll, mint a hagyományosabb megoldáshoz kapcsolódó Xenophanészé – a *névtelen* „*Egy Isten*” –, mert ő a hérakleitoszi egy istentől is elbúcsúzik, Zeusznak is istenhozzádot mond, az ő istenének már nincs neve.

Mi következhetett és következett ebből? – az a várható tendencia valósult meg, hogy a további mitológiai kritika nem Hérakleitoszhoz, hanem Xenophanészhez kapcsolódott, azt vitték tovább, azt gazdagították, azt alkalmazták a változó feltételekhez, mégpedig elsősorban azért, amit Hérakleitosz Xenophanész a szemére vetett: a mitológiából és a filozófiából való kilépéssel, a természet felé fordulással.

### POZITÍV, KONSTRUKTÍV TEOLÓGIA

„**A preszókratikus filozófusok**” c. összefoglaló műben egy ilyen fejezettel találkozunk: „**Konstruktív teológia: egyetlen, nem-emberformájú istenség létezik**”,<sup>105</sup> azaz a szerzők szemben a negatív teológiájával, „*konstruktív teológia*”-nak nevezik az „*Egy Isten*”-ről szóló töredékeket. Xenophanészt tehát teológusnak tartják, aki a homéroszi és a hésziadoszi istenek, a thrákok és az etiópok, az oroszánok és a bikák istenei helyett egy új istenhitet dolgozott ki az „*Egy Isten*”-nel a középpontjában.<sup>106</sup>

Platón a „*Szofista*”-ban az eleiai előadását így állítja elénk: „*Egy létező az, amit az emberek Mindennek neveznek.*”<sup>107</sup> Erre hajlik Arisztotelész is: „*Xenophanész azonban, aki először hirdette közülük az egységet... az anyagi mindenségre való tekintettel, azt mondotta, hogy az egység (ti. a mindenség) az isten.*”<sup>108</sup> Így értelmezi Timón is: „*egy a mindenség és az isten koegzisztens vele, gömbalakú, hatást el nem szenvedő, változatlan és értelmes.*”<sup>109</sup> A sztoikus Kleantész hasonlóképpen vélekedik:

...az Ős Értelmet, mely áthatja a Mindent  
egyformán nagyot s a parányt, érvényre segített  
s így vagy a Mindenség legfelsőbb atyja-királya.<sup>110</sup>

A korai Xenophanész „*Egy isten*”-t panteista módon értelmezték. Minderről Kecskés Pál azt írja, hogy Xenophanész „*panteizmust tanított.*”<sup>111</sup> Kozmikus, „*gyöngé*” panteizmust tulajdonított Xenophanésznek Alexander Bernát is.<sup>112</sup>

Fejlődésében lehetett egy olyan időszak, amikor az „*Egy isten*”-t azonosította a „*Minden*”-nel. Ennyiben Xenophanész egy panteisztikus világkép, egy új teológia kidolgozója. Nemcsak feltételezésekkel élünk. Erre utal, hogy az „*Egy Isten*”-t bemutató töredékek egy része határozottan a negatív teológia körébe sorolható. Az „*Egy Isten*”-ről mint negatív teológiai létezőről a legfontosabbat a következők összegzik:

*távol az embertől formálta meg istent*<sup>113</sup>

továbbá

105 Vö. Kirk, Raven, Shofield: A preszókratikus filozófusok. 253. old.

106 Trencsényi-Waldapfel szerint: „*ők [Xenophanész és Hérakleitosz – EKO] sem általában tagadják a vallást, hanem egy magasabbrendű, erkölcsi és ismeretelméleti tekintetben egyaránt helytállóbb istenfogalomhoz kívánnak eljutni.*” (Trencsényi-Waldapfel Imre: Mindennek mértéke az ember. Világosság. 1962. 1. sz. 10. old.). Hahn István szerint is „*A tőle fennmaradt szó szerinti töredékek és tartalmi közlések hiányos és ellentmondásos volta lehetetlenné teszi annak meghatározását, hogy a megtagadott mítikus istenek helyébe milyen pozitív istenfogalom lépett, sőt az sem biztos, kialakított-e Xenophanész egyáltalán valamilyen egyéni és önmagában következetes teológiai rendszert... Inkább valamilyen ködös teizmus az, amelynek jegyében Xenophanész harcot indított korának elterjedt istenképzetei ellen.*” (Hahn István: A korai görög materializmus valláskritikája. In: Uő. Hitvilág és történelem. 86-87. old.)

107 Vö. Platón: A szofista. 242d.

108 Metafizika 986b.

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

110 Kleantész: Himnusz Zeuszhoz. In: Görög költők antológiája. 491. old. Cicero is ebből a panteisztikus értelmezésből indul ki: „*Xenophanes azt akarta, hogy a mindenség – beleértve a szellemet is –, mivel végtelen, isten legyen.*” (Cicero: Az istenek természete. I. 11 (28).). Diogenész Laertiosz szerint az „*Isten lényege gömbszerű, és semmi hasonlósága nincs az emberrel. Teljes egészében látás és hallás, ám nem lélegzik. Egészen ész és belátás, és örökkévaló... minden, ami létrejön mulandó.*” (Diog. Laert. IX,2.). Az örökkévaló isten és a mulandó minden már arra mutat, hogy a panteisztikus értelmezés koránt sem volt kizárólagos.

111 Kecskés Pál: A bölcelet története. 75. old. Falus Róbert véleménye szerint „*Aristotelés... 'az egy' és 'az isten' azonosítását tulajdonítja Xenophanésznek, az előbbin az egységesnek látott mindenséget értve... Nem tudjuk, hogy miből meríti állítását. Lehet, hogy a teljes oeuvre ismeretében írja, amit ír, mégis gyanús a mondat – egyrészt azért, mert a töredékekben sehol nem találkozunk 'az egy' főnévi fogalommal, másrészt, mert az érzékelhető valóságról szólva, Xenophanész éppen nem egy mindenséget emleget, hanem az 'összes dolgok' természetét vizsgálja.*” (Falus Róbert: Az istenfogalom „bizonyítása” Xenophanésznél. In: Uő. Görög harmónia. 150. old.). Halasy-Nagy József kommentárja: „*Ő nevezi a valóság benső elvét Egy-nek (en), és azt azonosnak mondja a látható Mindenséggel (pan).*” (Halasy-Nagy József: Történeti bevezetés a filozófiába. 18. old.). Hahn István e viszonyban a „*változó lét és a változatlan lényeg sajátzerű felvetés*”-t látja (Hahn István: A korai görög materializmus valláskritikája. In: Uő. Hitvilág és történelem. 87. old.)

112 „*Az eleiaiak könnyen elbántak ezekkel az istenekkel... csak a világ van, semmi egyéb, ez panteisztikusan hangzik, de az ellentét isten és a világ között nem nagy feszültséget mutat, ezeket az isteneket könnyű elhárítani a gondolkodás útjából.*” (Alexander Bernát: Spinoza. 50. old.); továbbá „*Xenophanes és Parmenides panteizmusa, mint láttuk, nem ilyen. Ellenkezőleg, ott az istenek oly gyöngék, hogy egy lehellet elfújja őket és marad a világ. Ezt is panteizmusnak nevezhetjük, de ez a kozmikus panteizmus.*” (i. m. 53. old.)

*a halandóknak formára sem, észre se mása*<sup>114</sup>

illetve

*...a fél-bölcs*

*istent gyúrt, ki körös-körül egy, s kiben emberi nincsen:  
nincs sem híja se kára, az értelmünkénél értőbb.*<sup>115</sup>

A „távol”, a „sem”, a „nincsen” – a tagadásra teszik a hangsúlyt, az „Egy Isten” az, ami nem emberi! A „konstruktív teológia” tehát még mindig a negatív teológián belül marad.

Az egyik lehetőség az, hogy Xenophanész egy ideig mitológiakritikájában megállapodott egy panteisztikus felfogásnál: „Egy Isten” = „Mineden”, később pedig tovább lépett. Ha az erre vonatkozó adatok nem maradtak is fent, nem zárhatjuk ki, hogy léteztek és léteztek. Az is feltehető, hogy a panteisztikus meghatározás azoknak a kortársaknak és történeti kutatóknak félreértelmezése, akiket lenyűgözött a xenophanészi mitológiakritika mélysége és szélessége, s nem tudták vagy nem akarták követni Xenophanészt a mitológiakritikától a filozófiához vezető úton.

Hogy végső kicsengésével panteisztikus teológiai életművel van-e dolgunk vagy sem, az csak a fragmentumok összessége alapján dönthető el, miképpen az is, hogy az „istenség” mikor teológiai és mikor filozófiai kategóriaként áll előttünk.

### ELSZAKADÁS

Mitológiakritikája, alapvetően a mítoszokkal vívott szellemi birkózás, logikai megfontolások felsorakoztatása volt. Mi lendítette őt ki a mítoszok világából, mi szakította el őt a mitológiakritikától, a mitológiától, s terelte egy újabb terület felé, a filozófiai gondolkodás irányába?

Végül az elmélkedések mellett a tettek mezejére lépett, elment istenkeresésre!

Ennek az istenkeresésnek voltak előzményei. Elfordult a hazai istenektől, s kitekintett a thrák és az etióp emberekre, megvizsgálta a thrák és az etióp isteneket, s összehasonlította a közöttük lévő viszonyt a hellének és isteneik közötti kapcsolattal. Fölismerése korszakos: minden nép istene az adott nép fiaira hasonlít.

Ennek az istenkeresésnek voltak előzményei. Paroszon és Máltán járva, majd pedig Szürakuszai környékén sétálgatva ütközött bele azokba a természeti jelenségekbe, amelyek felkellették érdeklődését, s amelyekből kiindulva jelentős felismerésekhez jutott.

Hogy a szeme látóvá vált, s észrevette és értelmezte azokat a jelenségeket, amelyet előtte sokan nem vettek észre és nem értettek, az talán Anaximandrosznak köszönhető, aki először gondolkodott el azon, hogy a szárazföldön tengeri állatok és növények megkövesedett maradványaival és lenyomataival találkozhatunk, s aki ezt a felismerését azonnal értékesítette filozófiai rendszerében. Az őt ösztönző eszmék forrása talán Egyiptom lehetett.<sup>116</sup>

Nem csupán erre kell gondolnunk! Xenophanész ugyan korholta Püthagoraszt, a lélek-vándorlás tanát, de két dolgot bizonyára elfogadott és megtanult a püthagoreusoktól: az egyik a kísérletezés, a másik a bizonyítási kényszer. A püthagoraszai tudományosság megerősítette abban a meggyőződésében, hogy a fiatalkori, Paroszon és Máltán szerzett tapasztalatait további kutatásokkal kell kiegészíteni és az esetlegességből a rendszerességbe kell átvezetni, újabb tapasztalatokkal feltölteni. Ezzel a filozófián, a pusztá logikai mérlegelésen, eszmei következtetéseken kívüli tetteivel lendítette át a mitológiakritikát a természetismeretbe, a teológiát a filozófiába.

### SZIGETRŐL SZIGETRE

Parosz és Málta – szigetek, a fiatalkori bolyongás helyszínei, Szicília – sziget, a férfikorra érés színtere. A szigetek különösen kedvező területek ahhoz, hogy az ember megkövült tengeri üledékre, megkövült növényi és állati zárványokra találjon.

A sziget ugyanakkor tengerrel körülölelt, elszigetelt hely, Homérosz-phaiákok és Szolon-Atlantisz óta a merész utópista álmok, a Seholsincs országok területe. A legtöbb sziget ezen kívül szakrális hely is: istenek születési- vagy lakhelye. Kitüntettségük, társadalomfilozófiai minősítésük eszmeileg hozzájárulhatott a természetfilozófiai megfigyelések nem kevésbé merész általánosításához. Hipotézisük súrolja az utópiát: Hippolütosz feljegyzéséből ismerjük, hogy „Xenophanész úgy gondolja, keveredés a föld és tenger között, és idővel a föld feloldódik a nedvességben. Azt mondja, ezt a következő bizonyítékok támasztják alá: a szárazföld belsejében és a hegyekben is találni kagylókat, a szürakuszai kőfejtőkben – beszél – hal és tengeri moszat

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

114 Xenophanész B 23,2. (Az én kiemelésem – EKO)

115 Idézi Sextus Empiricus: A pürrhonizmus alapvonalai. I. 33,224. (Az én kiemelésem – EKO)

116 Plutarkhosztól arra következtethetünk, hogy az eszme Egyiptomból eredhetett: „Egyiptom ugyanis tenger volt. Ezért még manapság is sok kagylót lehet találni a bányákban és a hegyekben, továbbá valamennyi forrás és kút... sós és keserű vizet ad, mintha az egykori tenger poshadt maradványa gyűlt volna itt össze.” (Plut. Iszisz és Oszirisz. 40.)



lenyomatára, Paroszon a szikla belsejében babérlevél lenyomatára, Máltán pedig mindenféle tengeri lény lapos formájára akadtak. Azt mondja, ezek akkor jöttek létre, amikor nagyon régen mindent iszap borított, s a lenyomatok az iszapba beleszáradtak. Valamennyi ember elpusztul, amikor a föld a tengerbe süllyed és iszappá válik; majd ismét kezdetét veszi a keletkezés, és ez a megalapítása valamennyi kozmosznak.”<sup>117</sup>

Korábban említettem, hogy Szürakuszaiban élve kirándulásokat tett a várost körülvevő hegyekben, kőbányákban, s ott ismét megkövesedett állati és növényi maradványokra bukkant, amelyekből korábban a területet borító tengerre következtetett. Akkor ezt írtam: „Még nem tudta, hogy ezek a kirándulások Szürakusza környékén életében, gondolkodásában, szemléletében és az egész hellén filozofálásban döntő fordulat előfeltétele és kezdete volt. Leszállt a barlangokba és bányákba, de sem ott, sem itt nem lelte egyikben sem a Hadészba vezető lejáratot. Hogy ezzel gondolkodásának milyen távlatai és mélységei tárulnak majd fel, azt a további évtizedek mutatják.”<sup>118</sup>

Most, Eleában jött el az ideje annak, hogy Xenophanész összegezze e természetjárásnak filozófiai és tudományos hozadékát.<sup>119</sup> Hogy a hegyekben, bányákban tengeri állatok (halak, kagylók, csigák) és növények fossziliáit találta, ebből arra következtetett, hogy ott valamikor tenger ringott. A talaj emelkedése és süllyedése, az iszaplerakódás stb. feltételezése a maga korában kivételes tudományos következtetésnek, egyesek számára utópisztikus feltételezésnek bizonyult.<sup>120</sup>

### MITIKUS BARLANGOK

A barlangok tisztelete és szentsége keleti eredetre mehet vissza.<sup>121</sup> A barlangok közül több már a pelaszg időben is szakrális hely volt. Barlangban született Zeusz, barlangban rendezte be műhelyét Héphaisztosz, ahol a barlanglakó Küklopszok dolgoztak a keze alá: „Iaknak az égbenyuló ormok meredek tetejében, / mélyölű barlangban”.<sup>122</sup> Barlangban éltek a Gorgók. Trophóniosz barlangja Boiótiában, Hélikon északkeleti nyúlványán feküdt. Földalatti vizeinek mormolása nyomán kialakuló látomásokból jóstak benne. A kréti Ida-hegyi Zeusz-barlangba visszajárt Rhadamanthusz, majd Minosz, hogy az isten tanácsát kérje a törvénykezéshez és ítélkezéshez. Homérosz megemlíti Poszeidón barlangját Tenedosz szigeténél,<sup>123</sup> majd Eileithüiának, Héra lányának, a szerencsés, a könnyű szülés istennőjének szép kréti barlangját.<sup>124</sup> Sztrabón tudósít egy Nimphaion nevű szent barlangról.<sup>125</sup> A delphi szentélykörzet felett található kórikoszzi barlang Pán és a nimphák szent tartózkodási helye.

Figyelmünkre méltó Zeusz barlangjának újkori leírása: Diktén, meredek szerpentin elérhető Zeusz barlangja: „A napsütötte hegyoldalon hirtelen szénfekete üreg tárul fel... A rétegek meredeken lejtnek. Alig pár lépés után sűrűsödik a sötétség, a látogatót megcsapja a kövekből hideg, nyirkos levegő. Fekete cseppkövek – egy tébolyodott építész oszlopcsarnoka, ahol szűk folyosók, járatok is azt sugallják, hogy a születés síkos, biológiai magjában vagyunk. – A barlang két részből áll, a magasabbik volt az áldozóhely. Maradtak fenn töredékek, amelyekben egy oltár nyomait vélük felfedezni a régészek. Természetes lépcsőfokok vezetnek a másik, tíz-húsz méterrel lejjebb fekvő helyiségbe, ahol sötét, mozdulatlan víztükör feszül a mélyben. Itt találták a minósi és mikénéi korszakból származó *ex votá-t*. – Ha leérünk a mélybe, a kis földalatti tóhoz... sűrűsödik a sötétség, egyre szorosabban öleli körül a testet, fojtóbb, olyannyira, hogy legszívesebben ordítva riasztanánk el

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

118 Lásd: „Menekülés Kolophónból” fejezet „A türannosz udvarában” alfejezetet.

119 Hérodotosz úgy véli a szárazföldön talált kagylók alapján, hogy ott valamikor tenger ringott. (vö. Hérodotosz II,12.). Sztrabónnál ezt olvashatjuk: „Különösen abban a kérdésben merül fel a vizsgálódás szükségessége, hogy a tengertől 2000, sőt 3000 stadionnyi távolságban is hogyan láthatunk sok helyütt a befelé húzó területen annyi csigát, osztrigát, kagylót és sós mocsarat... Xanthosnak... az a meggyőződése, hogy az a síkság valamikor tengerfenék volt... Hogy a szárazföld nagy részét valamikor tenger borította, de később ismét száraz lett, azt ráhagyhatjuk” (Sztrabón. I. 13,4.)

120 Apuleius: „a tengertől távol eső hegyek között időztem, ahol halak legfeljebb Deucalion idejéből, a vízözönből maradhattak vissza.” (Apuleius: A mágiáról. 41.). Voltaire szerint – miként Hegel is értelmezi szavait (vö. Hegel: Enciklopédia 2. köt. 347. old.) – utazó emberek elemőzsiájának hulladékaiként kerültek a tengeri kővületek a hegyekbe (vö. Voltaire: Nagybatyám védelmében. In: Uő. Válogatott filozófiai írásai. 480-484. old.). Máshol elfogadja, hogy azokat a tenger rakta le (vö. Voltaire: Filozófiai ábécé. Vízözön. 244. old.)

121 A hagyomány tudni véli Ábrahámról, hogy ellenségei elől rejtkezve tizenhárom évet töltött el a föld alatt, talán abban a barlangban, amely temetkezési helye lett (vö. Trencsényi-Waldapfel Imre: Christophorus. In: Vallástörténeti tanulmányok. 407. old.). Ez hozzájárulhatott Ábrahám szentségéhez éppen úgy, mint Epimenidészéhez, Zalmoxiszéhez, Püthagoraszéhoz.

122 Od. IX. 113-114.

123 Vö. II XIII,32-34.

124 Od. XIX,188-189. Ehhez Chadwick hozzáteszi: „A régészek a homérosi hely alapján kutatni kezdtek, és találtak egy barlangot a kréti tengerparton, nem messze Knössostól, amelyet a minósi kortól kezdve szentélynek használtak. Ezek után nem meglepő, hogy Knössosban egy táblát találtak, amelyen azt jegyezték fel, hogy valaki egy bődön mézet küldött Eleuthiának Amnisosba. Eleuthia a gyermekszülés istennője, Eileithyia nevének ismert formája.” (Chadwick: A lineáris B megfejtése. 173-174. old.)

125 Vö. Sztrabón XVI.2,8.

*fenyegető közelségét. – Miért pont ez a helyet választották az egek urának bölcsőjéül? Nem hegytetőn vagy napfényben fürdő, tágas völgyben kellene inkább születnie? Miért süllyesztették egy barlang mélyére a világrajvetelét? – A görög vallás a föld és az ég szintézise volt. Befogadott görögök előtti – krétai, ázsiai, egyiptomi – elemeket. Magába olvasztotta a miszticizmussal átszőtt földműveskultuszok ősi, földközi-tengeri hagyományát... Zeusz, aki alighanem a leggörögöbbszörű görög isten, nem maradt érintetlen e hatásoktól... Későbbi kultusza és helye az Olümposzi trónon az új, már görög vallási áramlathoz kapcsolódik, amit a pásztorok (nem pedig a földművesek) vezettek be... visszaszorult a misztikus földműves elem, túlsúlyba kerültek a férfi istenek, s a világ urainak a székhelye a föld mélyéből az égboltra helyeződött át. Zeusz barlangja (a **Diktaion antron**) az új fényvallás sötét bölcsője.”<sup>126</sup>*

Úgy tudják, hogy Homérosz költeményeit egy barlangban „írta”. Homérosz a barlangokat „isteni” jelzővel illette.<sup>127</sup> A Homérosz-kritika nem nélkülözhetette a barlang-kritikát.

### HOL VAN HADÉSZ KAPUJA?

A barlangok vezettek Hadész bejáratához. A népi hiedelem a barlangokat Hadész bejáratának vélte és félté.

Trophóniosz barlangja Boiótiában, Hélikon északkeleti nyúlványán feküdt. Földalatti vizeinek mormolása nyomán kialakuló látomásokból jószoltak benne.

Sparta közelében Héraklész szállt le Hadészba.

Az argoszi öbölhöz közel található lernai forrás az alvilág kapujánál eredt.

A másik kaput az Alküonion-tóhoz, s az azt körülölelő mocsárvidékhez (itt küzdött meg a Hüdrával Héraklész) helyezte a képzelet. A „*feneketlen*” tavn keresztül tekintett Proszümnosz által vezetett Dionüszosz az alvilágba, hogy megtalálja anyját, Szemelét.

Hadész egy lejárata Peleponnészosz déli csúcsánál, a korinthoszi Tainaron-foknál található, Poszeidón szentélyénél, ahol Héraklész és Thészeusz szállt le a mélybe, Orpheusz is itt követte Euridikét az alvilágba.

Az Athén melletti Kolonósznál az Erinüszök szent ligetében feküdt Poszeidón szikladombja (az alvó Poszeidón sziklára fröccsenő magvából e szikla szülte az első paripát, Szküphioszt), itt futottak össze a Hadészba vezető ösvények. Szophoklész így írja le a Hadészba vezető utat, ahol Oidiposz szállt alá:

*...mikor elért a meredek küszöbre, mely a föld alá  
gyökér gyanánt érc lépcsőkkel kapaszkodik,  
megállt...<sup>128</sup>*

Azt a nagy-görögországi hitet, hogy e vidéken van Hadész egyik bejárata, azt már Homérosz is megénekelte:

*Mint amikor isteni barlang mély zugolyán denevérek  
röpdösnek...*

-----  
*így mennek surrogva azok, s Hermész, a segítő,  
míg ők összefogódtak, a nyirkos utat mutogatta.  
Okeanosz sodránál, Leukasz szirtje tövében  
mentek el ők, meg a nap kapuján át, és hol az álmok  
népe tanyázik; az aszphodelosz-réthez hamar értek,  
mert ott laknak a lelkek, az emberek árnyai együtt.<sup>129</sup>*

Szicília szigetén található Hadész egyik bejárata, az az „isteni barlang”, a parmenidészi „nap kapuja”, ahol lenyugszik a Nap.<sup>130</sup>

A nagy-görögországi Tarásznál, Aornosz-tónál (a „Madártalan” tónál) vélték Hadész bejárait. Sztrabónt idézzük: „*Elődeink az Aornosszal hozták összeköttetésbe a homérosi Nekyia-t; sőt azt beszélik, hogy itt volt a halottidéző hely s ide jött Odysseus. Az Aornosz szűk torkolatú mély öböl... Az Aornost a bejárat kivételével mindenfelől magas meredek partok veszik körül, amelyet most ugyan már barátságosabbá alakítottak ki, előbb azonban vad, magasnövésű és járhatatlan erdőszeg borította, amely az öblöt szinte babonás homályba burkolta. Ehhez még azt is mesélték a lakosok, hogy a fölötté elszálló madarak a felszálló gőzöktől megfulladva hullottak*

<sup>126</sup> Herbert: Kísérlet a görög táj leírására. In: Uő. Labirintus a tengerparton. 96-97. old.

<sup>127</sup> Vö. Od XIII,363; XIII,109-112 és XXIV,6-9

<sup>128</sup> Szophoklész: Oedipus Kolonosban. 1589-1592.

<sup>129</sup> Od. XXIV, 6-14.

<sup>130</sup> A szicíliai Gelónról írja Hérodotosz: „*Idő múltán utódai az alvilági istenek papjai lettek, s ez a méltóságuk nemzedékről nemzedékre öröklődött.*” (Hérod. VII,153.). Lukianosz Rhadamanthüszről, a túlvilági bíróról írja: „*egyetlen szál aszphodelosz-fából faragott hajón ötven hērōsszal üldözőbe vette őket*”, tudniillik a Hadészba menekülni akaró Menelaoszt (Lukianosz: Igaz történetek. II. A Boldogok Szigete. 26.). Gilgames a meghaló Nap útját követve jut el a nyugati tengerhez, a holtak birodalmához, ahol az örökéletű Utnapistimtől megkapja az élet fűvét, amit egy kigyó – haláldémon – elrabol tőle. Adám és Éva is egy kigyó cselvetése miatt veszt el az örök élet képességét.

a vízbe, mint alvilági helyeken. Alviláginak is tartották ezt a helyet és a kimmeriosokat is ide képzeltek, áldozat bemutatása és az alvilági szellemek kiengesztelése után hajózhattak be, miután ezekre megadták az utasítást a papok, akik e helyet kibérelték. Van ott a tengerparton egy iható vizű forrás, de ettől mindenki tartózkodott abban a hitben, hogy ez a Styx vize; a jósdá is itt volt valahol... A jósdabelieknél ősi szokás, hogy nem látják a napot, hanem csak éjjel járnak ki az üregekből”.<sup>131</sup> Jellemzésül egy helyet idézünk Vergiliustól:

– mint mondják – itt, a setét Acherón mocsarának  
földre törése körül van a Holtak Urához az ajtó;  
nyisd meg e szent kaput és oktass ki a mélybe leszállnom.<sup>132</sup>

majd így folytatódik az eposz:

Erdők árnya, sötét tükrű tavak őrzik a szörnyű  
mély barlang meredek szikláit, a rengeteg ajtót,  
merre madár sem jár, mert megjárna, ha merészen  
arra felé venné útját: a homályos üregekből  
oly mérges gőzök csapnak fel az égre szünetlen.<sup>133</sup>

A „barlang” Xenophanész követő Empedoklésznál is megtartja szakrális jellegét, ahol ő embertelen istenek nyüzsgését feltételezi:

örömtelen hely,  
ahol gyilkosság, gyűlölet s a halál démonok más fajtái,  
szárító betegségek, rothadások és folyások tevékenysége  
bolyong körbe a sötétben Áté mezején.<sup>134</sup>

### BARLANGJÁRÁS

Két kortárs, kiemelkedő jelentőségű férfiú, a filozófus, kolophóni Xenophanész Megalé Hellaszban, talán éppen Aornosznál, és a nagyformátumú logografus, milétoszi Hekataiosz, Hellaszban, Peloponnészoszon, Spárta közelében, ott, ahol, mint Sztrabón írja, „a rege szerint Héraklés itt hozta föl Kerberost az alvilágból”,<sup>135</sup> felkereste a szakrális hagyomány szerint Hadész bejáratának tartott barlangokat.

Fontos fejlemény, hogy a tudomány és a filozófia, Hekataiosz és Xenophanész szövetségben lép föl a mitológiával szemben. E szövetségnek dokumentuma az a párhuzam, amit Xenophanész és Hekataiosz munkásságában találunk. Ennek a racionalista kritikai szemléletnek első művelője a filozófus Xenophanész és a logografus-szaktudós Hekataiosz, noha egyikük objektívabb-tudományosabb, a másik szubjektívabb-irodalmibb. Ismerték-e egymást, egymás eszméit, geodéziai és etnográfiai fölismeréseiket, mitológiakritikájukat? Hogy ismerték-e egymást, vagy sem, az szinte teljesen mellékes. Kizárni kölcsönös, ha nem is személyes kapcsolatukat nem lehet, de mellette szóló érveket sem találunk. A két esemény közötti kapcsolat **történelmi**: eljött a mítoszok gyakorlati ellenőrzésének ideje. Helyesen látja kettőjük viszonyát Péterfy Jenő, „mint Xenophanészben, az ión logographoszokban is kiveszett a mondában való hit”.<sup>136</sup> Mindketten elvetik a nevetségesnek tartott eszméket, az ész serpenyőjébe és a gyakorlati ellenőrzés mérlegére teszik lemérni a tényeket.

Feltehetjük, hogy Xenophanész személyesen járt a nevezetes barlangban vagy barlangokban. Fragmentumai között van egy ide kapcsolódó töredék:

víz csöpög ott lefelé némely barlangnak a mélyén.<sup>137</sup>

Hekataiosz Lakoniában található barlangban semmit sem talált, de racionalizálva a mítoszt megjegyezte, hogy Kerberosz, az alvilág kapuját őrző kutya bizonyára sok embert megmaró óriási mérges kígyó lehetett.

131 Sztrabón V.4,5.

132 Aeneis. VI,107-109.

133 Aeneias. VI,237-241.

134 Empedoklész B 121. L. még: B 122. és B 123. Talán csak itt mond mást: „a fekete szín a folyam fenekén árnyékból keletkezik, / s ugyanez látszik a mély barlangokban.” (Empedoklész B 94.)

135 Sztrabón VIII. 5,1. Itt hozta vissza Héraklész Admétosz feleségét, a férjéért halált vállaló Alkésztiszt. Mások szerint Héraklész a pontoszi Hérakleira barlang halotti jóshelyéről hozta föl az alvilág kutyáját (vö. Plut. Az isteni büntetés késlekedéséről. 10.) Talán Tainarosz barlangjáról van szó (vö. Rítoók, Sarkady, Szilágyi: A görög kultúra aranykora. Periklész százada. Gondolat Könyvkiadó. 1968. 163. old.)

136 Péterfy Jenő: A görög tragédia keletkezése. In: Uő. Válogatott művei. 65. old.

137 Xenophanész B 37.

Barlangjárásukat (és Xenophanész töredékét) többnyire geológiai kutatásaikhoz kapcsolják. Az értelmezés korrekt. A törekvésüket más megközelítésben is értelmezhetjük. Kutatásuk elsődleges ágense mitológiai volt, kezdetben azért kutatják a sötét mélységeket, hogy ellenőrizzék a körülöttük kialakult mítoszokat, hogy megállapíthassák, a barlangok valóban Hadészba vezetnek-e, azaz hogy meggyőződjenek a szent helyek szentségéről. Az eredmény a mítoszokban hívók számára lesújtó, nem bukkantak az alvilág bejáratára, nem találtak túlvilágba nyíló kapura. Xenophanész csak csöpögő vizet látott, Hekataiosz legfeljebb kígyókra lelt. A barlang annak bizonyult, ami volt, természeti képződménynek.

Barlangjárásukkal *kísérletileg* kikezdtek a Hadészról való hitet, s vele Homérosz és Hésziodosz tekintélyét. A krétai Zeusz-barlang körüli mítosz iránti kétely felerősödésének következménye lehetett az alkotmányozás és a jogszolgáltatás isteni eredeztetésének, szentesítésének megkérdőjelezése.

A filozófia is megkapta a magát.

Athénben találkozott Epimenidészre, a kúrészra vonatkozó hagyománnyal is: „*Epimenidész százötvennégy évig élt*” – írja.<sup>138</sup> Tudhatta, hogy a legenda szerint félévszázadot hosszú életéből átaludt egy barlangban. Az orfikus ihletésű, thalészi (majd Hérakleitosznál újra előkerülő) élet-halál azonosítás. Ugyancsak Szamoszon ismerkedhetett meg Anaximandrosz Nap-, Hold- és csillag-nyílásaival.

Ugyancsak Szamoszon Phereküdesz rejtékelyeivel találkozott, aki amikor „*rejtékelyekről és vermekről és barlangokról és ajtókról és kapukról szól*”, akkor „*ezek segítségével a lélek keletkezésének és pusztulásának rejtélyéről beszél*”,<sup>139</sup> azaz születésről és pusztulásról, keletkezésről és megszűnésről, az égitestek búvóhelyeiről elmélkedik.

Tudhatta, hogy Püthagorasz, követve példaképét, a Szamoszon raboskodó thrák Zalmoxiszt, a krotóniak elől és csodálatuk elnyerése érdekében egy barlangba húzódott. Barlangkritikájával bírálta a krotóniak elől barlangba húzódó Püthagoraszt, de elsősorban Püthagorasz lélek-vándorlás-tanát.

A barlangok és a hegységek megfigyelését ez ideig csak filozófiai vonatkozásai oldaláról értelmezték, nem jelezték, hogy Xenophanésznél már megindul egy elvetélt, de semmiképpen sem lebecsülhető kísérlet arra, hogy ne filozófiát, hanem szaktudományt műveljen. A barlangkutatás, a hegymászás mind öncélú emberi cselekvés, az új emberi szemlélet megszületése, az igazi természetkutatás útjának feltörése. Ez nem geometria és nem matematika, nem logika, ez nem az ég – az istenek – szemlélése, hanem a természet aktív megfigyelése, vallatása, kutatása, empirikus adatok összegyűjtése és elméleti értelmezése.

## BIZONYÍTÁS

Ha Falus Róbert Xenophanész tanulmányának címéül **Az istenfogalom „bizonyítása” Xenophanésznél** választotta, akkor most feloldhatjuk a „*bizonyítás*” kifejezést övező idézőjeleket. Igen, Xenophanész tudatosan és szisztematikusan nekilátott az istenfogalom gyakorlati *bizonyításának*, *kísérleti* igazolásának! Természetfilozófiai tételei *megfigyelésen* és *logikai bizonyításon* nyugodtak!

A kutatás és a bizonyítás nagy előrelépés.

A lélek-vándorlás ellen még az ironia fegyverét fordította. Ez inkább agitatív, mint teoretikus okoskodás.

Az istenképzetek kialakulásának egyetemességét már gondolat-kísérlettel, ökrök, lovak és oroszlánok nem létező, de elképzelt istenalakjaival mutatta ki.

Merész következtetése, hogy tengeri állatok s növények lenyomatai arra mutatnak, hogy valamikor tenger ringott a mai hegységek helyén. Ragyogó hipotézis volt, hogy a Földet geológiai változások át- meg átforgalmazzák. Hérakleitosz tenger-föld körforgása tana<sup>140</sup> támaszkodott Anaximandrosz és Xenophanész megfigyelésére: „*Tűzváltozások: először tenger, a tengernek fele föld, fele meg tüzes lehellet.*”<sup>141</sup> és „*A tenger szétömlik, és mértéke ugyanaz, mint amilyen előbb volt, mielőtt belőle a föld támadt volna.*”<sup>142</sup>

Ha egy-egy barlangban csöpögő vizet látott, akkor bizonyára cseppkövekkel is találkozott, s ha igen, úgy feltehető, hogy a csöpögő vízből föld (= kö) alakul ki: „*Minden bizonnyal cseppkőbarlangról van szó, és a cseppkövek keletkezését, kozmológiájának dokumentálására használhatta, mint ahogyan a szárazföldön talált tengeri állatok és növények kövületeivel azt bizonyította, hogy a föld egykor tenger volt.*”<sup>143</sup>

Megfigyelte a Stromboli kitérőseit, s megállapította, hogy azok megközelítőleg tizenhét évenként követik egymást.<sup>144</sup> Feltehetjük, hogy benne istenek – tűzhányók alatt Héphaisztosznak szolgálatára rendelt,

138 Xenophanész B 20.

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

140 Vö. Hérak. B 76.

141 Hérakleitosz B 31a.

142 Hérakleitosz B 31b.

143 Marticskó József: Jegyzetek. A 37. fr.-hoz. In: Xenophanész töredékei. Világosság. 1971. 2. sz. 104. old.

144 Vö. Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 264-265. old.

kovácslegényként munkálkodó küklopszok – tevékenysége helyett természeti erők játékát látta, ebben is a demitologizálás szándéka nyert természettudományos támaszt, s érvt a helyi istenekkel való leszámolásban.

Gondolkodói vívmány, hogy a mindenki által nap, mint nap tapasztalható tényből, a méz és a füge édességének összehasonlításából az érzékelésre vonatkozó összefüggést tárt föl.

A thrák és etióp istenek a thrák és az etióp emberekre való hasonlósága már az etnográfiai megfigyelésekre támaszkodik.

Ezek már a „*ha, akkor*” szerkezetükkel a fejlett, logikai analízis területére vezetettek át. Nem ismerjük teljesen azt a logikai sort, amelyet bejárva eljutott a megfigyeléstől a következtetés levonásáig, de lényegileg nem térhetett el a mai, korszerű gondolkodás menetétől. A látszat és a valóság elválasztásának eszköze a kutatás, szubjektuma pedig a kutató, a látszatokkal meg nem elégedő bölcs, aki a megfigyelés eredményeit feldolgozza, és következtetéseket von le belőle. Megfigyeléseiket általánosította filozófiai elvvé.

A kísérlet a maga idejében még esetleges tevékenység volt. A püthagoraszi anekdota a kovácsműhely zenéjéről, a húrok manipulálásával a skálahangok számszerű arányainak megállapítása *kivétel* volt, *szabállyá* Xenophanész és Hekataiosz tette, akik már nem csupán az ész serpenyőjébe helyezték a tényeket, nem csupán a racionalista kritikai szemlélet első művelői, de ők voltak az elsők abban is, hogy gyakorlati lépéseket tettek a természet megfigyelésére. Ezzel a vallási és a filozófiai *igazságok* végső *mércéjévé* – követve Alkman tételét, „*a próba a tudás kezdete*”, s Periandrosz szellemében „*Minden az igyekezet*”-et, Pittakosz nyomán az „*Ismerd föl az alkalmas pillanatot!*” – a benyomást, a látványt, az élményt, a *tapasztalatot* tették.

Arisztotelész felveti, hogy Szophoklész olyanoknak ábrázolta a dolgokat, *amilyeneknek lenniük kellene*, Euripidész pedig olyanoknak, *amilyenek*. Ez talán azoknak az ismeretelméleti problémáknak köszönhető, amiket Xenophanészszel kezdve az eleaták vetettek föl. De Szophoklész is vallja:

*Ha tudni kívánsz, tenni kell, mert mind, amit  
még próba helyben nem hagyott, csak föltevés.*<sup>145</sup>

Más oldalról világítja meg e logikát Falus Róbert: „*Az empirikus indukcióra épített közvetlen bizonyítás jellemzi a görög tudományos gondolkodást Xenophanész idejében. Ezt a módszert alkalmazza ő maga is – pontosabban szólva: azt vizsgálja, lehetséges-e elfogadni az empirikus indukciót a biztos tudás bázisául... általános tapasztalatot, hogy az emberek a maguk alkata és életmódja szerint képzelik el isteneiket... Melyik tehát az igazi vallás? Egyik sem: mindegyik hasonlít a hívők világára és tapasztalataira – annak kivetítései, bizonyítás nélkül!*”<sup>146</sup> Az empirikus indukció alkalmazása a bizonyításban és a cáfolásban Xenophanész nevéhez köthető jelentős logikai találmány, amit sehol sem teszi kétségessé, éppen általa mutatja ki az istenhitek tarthatatlanságát.

#### PLATÓN BARLANGJA

Platón ismerte, mint ahogyan bizonyára ismerte a Hadész bejáratát kereső, Kerberosz helyett mérges kígyóra szavazó Hekataiosz mítoszt racionalizáló magyarázatát, mind pedig a barlangokban csak csöpögő vizet találó Xenophanész kutatásait. Meglehet, hogy Xenophanész és Hekataiosz *valóságos* barlangjából közvetlen folyosó vezetett Platón *virtuális* barlangjába.

Platón ismeretelméleti barlangjában, a bejáratnak háttal ülők a barlang nyílásánál mozgatott, kőből és fából készített emberszobroknak és állatalakoknak a külső fény által a barlang falára vetített árnyképeit látják. Számukra az igazság „*ama mesterséges dolgoknak az árnyéka*” lenne, a külső világ pedig a szemkápráztató fényességtől nézhetetlenné és érthetlenné válna. Kijutva a barlangból, megismerve a napfényes világot az ember „*nem inkább Homérosszal érezne-e, s nem szeretné-e inkább 'napszámban... bírni másnak a földjét, egy nyomorultét', s inkább akármit elszenvedni, mint ama révület világában élni?*” A látás a „*börtönlakásban*” szerzett ismeretet adja, a börtönön kívüli ismeret „*a léleknek a gondolat világába felemelkedésével egyenlő*”.<sup>147</sup>

„*Ismeretelméleti barlang?*” Igen! Az ideák válaszok Xenophanész barlangkutatására, és ami fontosabb, megoldáskísérlet lehet arra, hogy hogyan oldható fel Xenophanész módszeres kételye, hogyan hántható le a látszat, ami szerinte minden ott van, ami minden ismeretünket a valóra csupán hasonlóná teszi. Xenophanész kételye valóságos probléma fölismerése, Platón megoldáskísérlete üres hasonlat, amelynek végső konklúziója Szókratész és Platón szerint is: „*Bár isten tudja, igaz-e.*” Platón ismerhette Xenophanész kezét igénylő, vésésre és festésre vállalkozó, önmagukra hasonló isteneket ábrázoló ökreinek, lovainak és oroszlánjainak meghökkenítő paradoxonát amihez képest Platón barlang-hasonlata és ideái ezek reakciója, barlangja és a „*lóság*”, „*oroszlánság*” ideái ehhez képest atavisztikus visszaesések.<sup>148</sup>

Majd Bacon barlang-idolumai szolgáltatóknak igazságot Hérakleitosznak, s rajta keresztül Xenophanésznek, hiszen „*A barlang ködképei az egyénnek, az embernek ködképei... mindenkinek megvan a*

145 Szophoklész: Trakhiszi nők. 583-584. In: Uő. drámái. 129. old.

146 Falus Róbert: Az istenfogalom „bizonyítása” Xenophanésznél. In: Uő. Görög harmonia. 155. old.

147 Vö. Platón: Állam. 514a-518a.

148 Vö. Platón: Állam. 514a-518a

*maga egyéni ürege, vagy barlangja, mely megtöri és beszennyezi a természet fényét... Helyesen mondja tehát Héراكleitosz, hogy az emberek a maguk kis világában keresik a tudást és nem a nagy, közös világban.*<sup>149</sup> Az **egyéni** üregből és **csoporthalángból** a **közös** világba való kilépés az ideologizmusok meghaladásában mindenkor feladat.

#### FILOZÓFIAI ISKOLA

Lehet, hogy már abban az időszakban, amikor a mitológia kritikája, az istenekkel való viaskodása állt munkássága centrumában, lehet, hogy később, tanítványokat gyűjtött maga köré. Meglehet, hogy 530 után önálló filozófiai iskolát alapított. Ekkoriban korban érett és eszméiben kiforrott férfiú, mintegy 50 éves. Iskolát szervezett, hogy Elea ifjait a nagy-görögországi hagyományok szellemében és a püthagoraszi kísérlet tapasztalatait felhasználva, a filozófiai fejlődés összegyűjtött szellemi kincseire támaszkodva öntudatos poliszpolgárokra nevelje.

Hogy valóban volt-e Eleában intézményes xenophanészi filozófus-képzés, azt eldönteni teljes bizonyossággal nem lehet. Ha működött, akkor az iskola szellemiségét bizonyára Xenophanész határozta meg. Hallgatóiról nem sokat tudunk. Mondják is és vitatják is, hogy hallgatói közé tartozott Parmenidész és Empedoklész, távolabbi követője pedig Prótagorasz.

Az iskolaalapítás magával hozhatta az iskolavezető nézeteinek kézikönyvként szolgáló valamilyen összefoglalását. Az iskolaalapítással és a filozófiai tankötemény megírásával Xenophanész egyesítette Iónia és Megalé Hellasz filozófiai úttörését: tanköteményével eszméit **írásba** foglaló **ióniai Phereküdesz** és **Anaximandrosz** példáját követte, iskolaalapításával pedig nézeteit **szóban** közlő **Megalé Hellasz-i Püthagorasz** kezdeményezését folytatta. Hogy a paroszi, máltai és szicíliai kóborlások tapasztalatai elméleti tényekké nemesültek, abban bizonyára része volt annak, hogy Xenophanész iskolaalapítóként rákényszerült eszméinek rendszerezésére és meggyőző érvekkel való alátámasztására.

Az iskolaalapítás jelentősége a polisz életében – Püthagorasz után vagyunk! – politikai jelentőségű. Ha türannosz-ellenessége nem mérséklődött, akkor az iskola és tanulói közössége demokrata pártként lépett föl. Ismerjük elvét: „*a tyranoszokkal minél ritkábban találkozunk, annál kellemesebb*”.<sup>150</sup> A polisz lakóinak a városállam védszentjére, Leukothea istennő tiszteletére vonatkozó kérdése és reá a válasz egyszerre volt teológiai és politikai, a polisz népgyűlése vagy türannosza „*hivatalos*” kérdése és a polisz filozófiai iskolája vezetőjének „*hivatalos*” válasza. Még egy politikaink megnyilatkozásáról tudunk, amelyben a perbeli eskü (már utaltunk rá az istentelen és az istenfélő megkülönböztetése során) elfogadásának és elutasításának feltételeiről mondja el véleményét, ismét egy olyan kérdéstről, ami a polisz igazságszolgáltatását, a polgárok jogállását érinti.

Róla csak ennyit mondhatunk, de Parmenidész politizálásáról közvetlenül még ennyit sem, ám Parmenidész nevelt fiáról, eleai Zénónról határozottan állítja a hagyomány, hogy tisztelet kivívott politikus volt, aki „*lenézte a nagyokat*”. Közvetlenül részt vett Nearkhosz türannosz elleni fegyveres összeesküvésben, s borzalmas kínzások után a türannisz megdöntéséért, a poliszpolgárok szabadságért az életét áldozta.<sup>151</sup> Ugyancsak politikai szerepet vállalt Empedoklész. Szónoklataival szélesebb közönséggel épített ki kapcsolatot. „*igen jó szónok*”-nak tartották,<sup>152</sup> ezért emeli ki Arisztotelész, hogy „*Empedoklész elsőként találta fel a retorikát*”.<sup>153</sup> Ezzel összhangban mondja:

*...Nyomomban járnak  
tízezrek, tudakolván, hol vezet üdvhöz az ösvény.*<sup>154</sup>

Ez egy újfajta, a bölcsékétől eltérő kapcsolat volt a politika és a filozófia, a politizálás és a filozofálás között, míg a bölcsék a politika mellett és részben a politikából kilépve elmélkedtek, addig Empedoklész a filozófia mellett és a filozófiából kilépve politizált. Talán innen adódik az a kettőség, „*hogy más magatartást tanúsított a politikában, és mást a költészetben. Míg a politikában mérsékeltek és szerénynek mutatkozott, addig a költészetben dicsekvő és öntelt volt.*”<sup>155</sup> A jellemzően azt értjük, hogy a politikában hajlékony és kompromisszumok kötésére kész volt, addig a költészetében, azaz filozófiájában következetes volt, s kiállt az igazságáért.

Nem a közvetlen politizálás minősíti filozófiáját.

149 Bacon: Novum Organum. 1. köt. XLII. In: Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény. 1. köt. 154. old.

150 Diog. Laert. IX,2.

151 Vö. Diog. Laert. IX,5.

152 Diog. Laert. VIII,2.

153 Diog. Laert. VIII,2.

154 Empedoklész B 112,8-9.

155 Empedoklész A 1. (Ez a rész hiányzik Rokay Zoltán fordításából)

Az „Egy Isten”-hez vezető szellemi vajúdás és a belőle kiinduló természetfilozófiai traktatus végül is nem a szellem szeplőtelen fogantatásának köszönheti létét, időben Xenophanész korához és helyileg Megalé Hellaszhoz kötődik. Xenophanész, a kor lehetőségeit kihasználó, a kor kihívásaira válaszoló, benne tevékenykedő, az előtte járók és vele együtt lépkedők eredményeire támaszkodó emberként kínálta ki a filozófiát. Az ő szellemi fejlődésének környezete Megalé Hallasz!

A „**Metafizika**” egy helye arról szól, hogy „Azok pedig, akik azt állítják, hogy a matematikai szám az első, s így ehhez csatlakozik sorban egy-egy szubsztancia, a mindegyikhez más-más elv, lazán összefüggő jelenetekre bontják a mindenséget, – az egyik valóság ugyanis így nem függ össze a másikkal, mert különböző volna rá nézve, hogy a másik van-e vagy nincs, – s megsokasítják az elveket. A létezők azonban nem tűrik a rossz kormányzást. Nem jó a sokfejű uralom: egy uralkodó legyen csupán!”<sup>156</sup> Az egy úrnak való alárendelés a trójai korban esetleges, alkalmi, epizodikus volt, a xenophanészi létezés szerkezetének társadalmi bázisa a nem-hagyományos, mindenkit maga alá rendelő, fegyveres kísérőkre és talpnyaló udvaroncokra támaszkodó egyszemélyes diktatórikus hatalom, a türannia, Megalé Hellaszban pedig a püthagoreus hatalmi gépezet. Bármennyire demokratikus elkötelezettségű is Xenophanész, de környezete határozta meg gondolkodásának horizontját.

Az „Egyisten” szélesebben a lüd-perzsa kor politikai viszonyaira formáz, amikor a polgárháborúk tapasztalatai és a lüd, a perzsa támadások, a pun agresszió nyomán megerősödtek az egységtörekvések, hatalmi koncentrációik, Spárta és Athén körül kialakuló tömörülés, s ez fogékonnyá tette a gondolkodó főket az „Egyisten”-típusú gondolkodási szerkezetre. Az „Egyisten” a hellén társadalom mélyreható változásának és a jövőjét eldöntő uralkodó törekvések megszemélyesítője. A centralizált és monopolizált hatalom (türannia) valósága és a görög egység vágya koncentrálódik benne individuális létezővé: „Egy Isten”-né. Amikor Xenophanész megtisztítja az eget a politeizmustól, az az eszmény lebeg a szeme előtt, hogy a földi létben is kibontakoztassa az égi idea földi mását. Amikor Xenophanész megtisztítja az eget a politeizmustól, az az eszmény lebeg a szeme előtt, hogy a földi létben is kibontakoztassa az égi idea földi mását. Xenophanész istene a világegység kifejezése, amelynek fundamentuma a hellén egység ideája, amelynek Xenophanész krónikása, énekese, filozófusa.

Szélesebben veti fel Xenophanész és követőinek, az eleata iskolának politikai szerepét Cicero: „amikor a régi természetfilozófusokra hivatkoztok, ugyanazt csináljátok, mint a pártoskodó polgárok szoktak, amikor előszednek valakit az egykori jeles férfiak közül, és kimutatják róla, hogy néppárti volt, hogy ők maguk hozzá hasonlónak tűnjenek fel... Hasonlóképpen ti is, amikor a filozófiában – ahogyan ők az államban – a már megalapozott rend felfogására törekedtek, Empedoklész, Parmenidész, Xenophanész és Platón, sőt Szókratész is emlegetitek.”<sup>157</sup> Vigyázzunk! Ritka a filozófia és a politika harc között az ilyen rövidre köthető kapcsolat, bár áttételesen bizonyára van.

#### MITOLÓGIÁBÓL A FILOZÓFIÁBA

A két filozófián kívüli, gyakorlati élettény, filozófiailag is meghatározónak bizonyult. A természetjárás és az iskolaépítés lendítette új pályára Xenophanész gondolkodását, a mitológiai kritika eredményeit is felhasználva a természetfilozófiája kifejtése felé terelik.

Nem állt meg tehát a teológiától megtisztított istenség fogalmának kidolgozásában ott, ahol ez az istenség, az „Egy Isten” el nem veszítette utolsó emberi, vagy, ami ezzel azonos, isteni vonását is, hanem tovább lépett. Ez ideig az „Egy Isten” még teológiai konstrukció volt, mitológia-kritikai munkásságának a **végegyedménye**, ami pedig utána jön, az **már** természetfilozófiai munkásságának **kiindulási pontja** lesz, a filozófia felségterülete. Ott még teológus, itt már filozófus, leszáll az Olümposzról és belép az ontológiába.<sup>158</sup> Ezt a hatalmas ugrást érzékeltetjük azzal, hogy a **mitológikus** „Egy Isten”-től megkülönböztetjük a **filozófia** „Egyisten”-ét.

A határok teológiai és filozófiai munkássága között bizonyára nem ennyire élesek, meglehet, hogy maga sem ébredt igazán tudatára annak, hogy a teológiát mikor hagyta el és a filozófiába mikor lépett át, de azt, amit ő nem tudott, mi már láthatjuk. Kétezer év tapasztalata élesebbé teszi a szemet. Kétezer év rávetíti a múltra későbbi korok fénycsóvját, olyan úttörőinek képét, akik felvillantják Xenophanész jövőnek küldött üzenetét.

Hésziodosz Helikon ködös szikláin még istennőket látott táncolni. Xenophanész leszállt a hegyek barlangjaiba, ahol csak cseppköveket talált, és mélységeiben járva bepillantott a mítoszok kialakulásának mechanizmusába. Megjárta a hegyek ormait, ahonnan letekintve számára egy új világ – a kiszáradt tenger – szépséges panorámája bontakozott ki, és a bércek magaslatán állva kitágította szellemi horizontját. És iskolát szervezett maga köré, tanköltémennnyel ajándékozta meg kortársait, hogy közkinccsé tegye mindazt, amit kibányászott a múltból, s énekével lenyűgözze olvasóit. Ezzel eljövendő korok és körök példaképévé vált.

156 Metafizika. 1075b-1076a. Homérosz „egy úr”-a (Íl. II,204.) és Xenophanész tétele „Egy isten” formálisan azonos szerkezetű.

157 Cicero: Lucullus. V,13-14.

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

Majd ezer évvel később Francesco Petrarca előtt hasonló kép rajzolódott ki, amikor 1336. április 26-án a Mont-Ventoix közel 2000 méteres csúcsára hágott föl, s ahol „*ugyanazt a fordulatot élte meg újra, mint a görög gondolkodás az ión természetbölcselek után.*”<sup>159</sup> Ő is kiénekelte magából a táguló horizont keltette elragadtatását. Ha Petrarca valamilyen ókori fordulatot, megrendítő élményt ismét átélt, akkor az nem a milétosziak fordulata volt, hanem Xenophanész barlangjárásáé és hegymászásáé, iskolaalapításáé és tankölteményéé lehetett. Ezért mondhatjuk erős anakronizmussal Xenophanészből, hogy „*reneszánsz-férfi*” volt, vagy mondhatjuk a reneszánsz Petrarca-ról, hogy az istentipró Xenophanész követője volt.

Folytatása következik