

GERÉBY GYÖRGY

Inconstantia Platonis

Egy szimmiyasi értelmezés*

ELŐHANG

Diogenész Laertiosz szerint nagy nézetkülönbség van abban a tekintetben, hogy Platónnak vannak-e filozófiai *dogmái*, azaz tanításai.¹ Később ugyanakkor mégis összefoglalja Platón legfontosabbnak tartott nézeteit, habár itt nem a dogma szót használja, hanem véleményeknek (*τὰ ἀρέσκοντα*) nevezi azokat.² A legfontosabb nézetek összefoglalását a lélekre vonatkozókkal kezdi meg. Ezek a következők: a lélek halhatatlansága, a különböző testekbe való „átöltözése” (azaz a lélekvándorlás, *Timaios* 42b; 90e–91a), a természet „aritmetikai” alapelve (*Timaios* 54a sk.),³ illetve a testek esetében a geometriai princípium. Hozzáteszi még, hogy a lélek a mindent átható *pneuma* ideája, továbbá, hogy a lélek önmozgató, és hogy három része van, úgymint a fejben lakozó gondolkodó, a szívben található érző és a köldökben, illetve a májban található vágyakozó rész (*Timaios* 69c–72b és 89e).

Már ez a rövid szemelvény is mutatja, hogy Diogenész megbízhatósága erősen kétséges, mert interpretációs hagyományt képvisel. Az a Platónnak tulajdonított nézet például, hogy „a lélek a mindent átható *pneuma* ideája”, valójában – Sztobaiosz doxográfiája alapján – Szpeuszipposzé. Sztobaiosz mellett Plutarkhosz és Jamblikhosz is ismeri ezt a nézetet (igaz, név nélkül idézve).⁴ Szpeuszipposz ugyan értelmezheti helyesen Platón *Timaios*ának lélektanát, de ebben a formában ez mégsem nevezhető közvetlenül platóni álláspontnak.

Diogenész beszámolója jó példa a platóni filozófia recepciótörténeti kialakulására. A recepciótörténet áttekintése során ugyanis felmerül a gyanú, hogy

* A Platón-dialógusokat a főszövegben a bevett magyar, a lábjegyzetekben a latin hivatkozási rend szerint idézem (a LSJ rövidítéseket követve). A görög szöveghez Burnet oxfordi kiadását használtam. Ahol külön nem jelölöm, a fordítás a szerzőé. A bibliai idézeteket a Károli-féle fordítás alapján használom, a görög szöveg alapján alkalmasint kissé módosítva.

¹ Diogenes Laertius 1942, lib. 3, 51–3. Rövidítve: DL.

² DL lib. 3, 67.

³ Diogenész „számokat” (*ἀρχὴ ἀριθμητικὴ*) mond, habár Platón itt háromszögekről, azaz geometriáról beszél.

⁴ Stobaios 1884–1912, 1, 49, 32. Név nélkül található meg Plutarkhosznál, 1959. c. 22. 1023b; illetve Jamblikhosznál, 1891. 9, 10.

a platóni „doktrínákat” valójában az utókor alakította ki. Az első fő szerepet e történetben Arisztotelész játszotta, aki saját álláspontjának kontrasztjaként mintegy „kinevezett” platonikus teóriákat, amiket aztán a tekintélyével megalapozott doxográfiája nyomán az utókor Platón álláspontjaiként rögzített. Így vette át és örökölte át Arisztotelész „platonizmusait” a skolasztika, például a szubzisztens ideák létezéséről, mint egyértelmű és alapvető platóni nézetet. Mivel a platóni korpusz a skolasztika számára ismeretlen volt, ezek az alapvetően Arisztotelésztől eredő attribúciók öröklődtek tovább. Végül a rögzüléshez hozzájárultak a neoplatonikus olvasatok, nemcsak a késő antikvitásban, hanem majd a kora újkorban, immár többnyire Arisztotelész-ellenes érveléssel. Végül a modern Platón-filológia ugyan jóval komplexebb módon olvassa a dialógusokat, mégis, mindenekelőtt a kézikönyvek szintjén a „centrális doktrínák” igényét az összefoglalások akarva-akaratlan kiszolgálják, és így a szorosabb olvasatok hiába módosítgatnak a recepció megváltozott értelmezésein.⁵

A következő tanulmányban megpróbálok érvelni amellett, hogy Platón nem doktrínákat fejtett ki, hanem lehetséges elméletek alapjait dolgozta ki oly módon, hogy kitöltetlen elemeket hagyva a befogadóra bízta a konzisztens értelmezés kidolgozását. Ezt a stratégiáját Platón több, habár váratlan helyen ki is mondja. A lehetővé tett, sőt, mintegy elvárt új értelmezések továbbgondolási lehetőségeket indukálnak, amik mentén eltérő, de egyenként konzisztens filozófiák dolgozhatóak ki.

Először tehát azt mutatom ki, hogy Platón alapvető kérdésekben is többféle és egymástól eltérő álláspontot képviselt a különböző dialógusaiban, és hogy ezek az álláspontok egymással nem konzisztensek. A második részben magyarázatot próbálok adni arra, hogy mi lehet ezeknek az inkonzisztenciáknak a szisztematikus oka. Harmadrészt példákat mutatok be arra, hogy a recepciótörténet egyes állomásai hogyan éltek ezzel a lehetőséggel. Itt azonban mindjárt le is szögezem, hogy a cél nem Platón zsenialitásának lebontása, hanem javaslat egy olyan olvasatra, ami elvezet számos filozófiai probléma mélyebb megértéséhez, és ebben áll meggyőződésem szerint Platón elképzelhetetlen nagysága.

I. PLATÓN ELLENTMONDÓ TANÍTÁSAI

A Platón nevéhez kapcsolt filozófiai korpusz önellentmondásaira már az antikvitásban is rámutattak. Cicero *Az istenek természete* című művében egy epikureus filozófus, bizonyos Velleius szájába adja, hogy „sokat lehetne beszélni Platón

⁵ Jó példa erre a *Stanford Encyclopaedia* Platón-szócikke, ami először Platón „centrális doktrínáit” tárgyalja, majd ezt Platón „rejtvényei” kapcsán annyiban módosítja, hogy Platónt „kísérletező, rendszertelenül szisztematikus, megfoghatatlan és játékos” filozófusként jellemzi. Kraut 2017.

következetlenségeiről”. Platón nézeteinek változékonyságára egy példát emel ki. A *Timaios*szban például Platón azt állítja, hogy a „mindenség atyját” lehetetlen megnevezni (28c3–5), míg a *Törvények*ben éppen azt állítja, hogy igenis erre kell törekedni (7, 821a). Ugyanígy ellentétes álláspont az, amikor mind a *Timaios*szban, mind a *Törvények*ben azt állítja, hogy a világmindenség egésze isten, de az égbolt és a csillagok is, továbbá a föld és a lelkek, valamint a hagyományos istenek is, ami együttesen nyilvánvalóan ellentmondó, hiszen az isteni és a keletkező és pusztuló dolgok tulajdonságai nem lehetnek közösek.⁶

Kezdetnek a lélekkel kapcsolatos álláspontokat érdemes áttekinteni.

1. Platón a lélek halhatatlanságáról

Ha tömören próbáljuk álláspontját rekonstruálni, akkor azt kell mondanunk, hogy Platónnak nem egy, hanem legalább három álláspontja van lélek halhatatlanságáról. Az első, a leghíresebb álláspont az, hogy a lélek halhatatlan. Ez a *Phaidón* központi tétele (109a–111d),⁸ de megtalálható másutt is, mint a *Törvények*ben (959a–b), illetve a *Timaios*szban (90a), a *Phaidros*szban (245c–246a),⁹ illetve az *Államban* (608d–612a). Itt és most az eltérő érvek részletesen elemzését figyelmen kívül hagyom.¹⁰ Ugyanakkor a *Lakomá*ban egyáltalán nincs szó a lélek halhatatlanságáról, sőt éppen az ellenkezőjéről. Diotima nagy beszédének kiindulópontja éppen az ember halandósága a lelkével együtt (206e8–207a1; 207d1–2; e1–5; 208a7–b1; 212a–b).¹¹ Éppen emiatt van szükség az *erósz*, a szerelem művészetére, hiszen a halandók örökkévalóságra való törekvésének egyetlen lehetősége az utódnemzés, akár testi, akár szellemi értelemben. A harmadik, minkettőtől eltérő álláspontot az *Apológiá*ban találjuk, ahol az idős Szókratész narratív helyzetét tekintve utolsó előtti álláspontjaként bevallja, hogy nem tudja (40c–d; 42a).

⁶ *Iam de Platonis inconstantia longum est dicere, qui in Timaeo patrem huius mundi nominari neget posse, in Legum autem libris quid sit omnino deus anquiri oportere non censeat. quod vero sine corpore ullo deum vult esse (ut Graeci dicunt ἀσώματον), id quale esse possit intellegi non potest: careat enim sensu necesse est, careat etiam prudentia, careat voluptate; quae omnia una cum deorum notione comprehendimus. idem et in Timaeo dicit et in Legibus et mundum deum esse et caelum et astra et terram et animos et eos quos maiorum institutis accepimus. quae et per se sunt falsa perspicue et inter se vehementer repugnantia.* Cicero 1933, 1, 12, 30.

⁷ A legtöbb értelmező egyetért abban, hogy a dialógusokban található nézeteket nem lehet közös nevezőre hozni. „It seems then impossible simultaneously to satisfy the Phaedo, Republic, Phaedrus, and Timaeus.” Crombie 1963. 1, 344; vagy „It has often been pointed out that Plato’s psychology cannot be made to yield a systematic pattern of development.” McGibbon 1964. 57, n.l.

⁸ Frede 1978. 27–41.

⁹ Bett 1986, illetve Hackforth 1952. 63–68.

¹⁰ Robinson 1967. 147–151; Hartford 1944. 1–18.

¹¹ Legjobb értelmezése Hackforth 1950. 43–44. „The Symposium shows us a relapse into temporary scepticism: it drops the claim that the soul, collective or individual is imperishable” (45ab).

Narratív helyzetet említettem, hiszen a *Phaidón* elvileg, a dialógusok belső sorrendjét tekintve természetesen az *Apológia* után kell következniük, és ebben (tudniillik a *Phaidónban*) tudvalevőleg – mint előbb láttuk is – Szókratész nagy meggyőződéssel érvel a lélek halhatatlansága mellett. Különös dolog ez, hiszen pár nappal korábban éppen a kételyének adott volna hangot. A kétely azért jelen van a *Phaidónban* is, mégpedig Szimmiasz képviseli, akinek Szókratész végül még igazat is ad (107a1–b3, illetve 107b4–9).

A halhatatlan lélek azonban különböző módokon jelenik meg a fent említett dialógusokban.¹² A *Timaios* szerint a léleknek van halandó és halhatatlan része (69c–70a). Ez utóbbi álláspont átvezet a lélek egységének problémájához. Hány része van a léleknek? A *Phaidrosz* szerint három, melyek együtt alkotják a lélekfogatot (246–253c), miközben láttuk, hogy a *Timaios*-ban kettő. A *Timaios* szerinti két rész közül ráadásul az egyik az anyagi világhoz fordul, és ezért halandó, és ennek van további két része, egy magasabb rendű és egy alacsonyabb rendű, de mindkettő a halandó lélek része. Csak az a halhatatlan rész, amelyik az istenihez kötődik és ekként válik halhatatlanná (69c–70a). Kicsit később a *Timaios* visszatér a három részre bontott lélekre, de még a magasrendű léleknek is csak annyit enged meg, hogy annyiban halhatatlan, amennyiben ez az emberi természet számára lehetséges (89e–90c). Az *Állam* szerint a léleknek van egy jobbik, észszerű része és egy irracionális és tehetetlen része (9. 577c és 10. 604d–605a). Ez hasonlít a *Timaios* álláspontjához, de az *Állam* végén az Ér túlvilágjárásában e megkülönböztetésről nem esik szó.

A *Phaidrosz*hoz és a *Timaios*hoz képest azonban a *Phaidónban* azt találjuk, hogy a lélek szükségképpen egyszerű és nem összetett, mivel csak az egyszerű nem bomlik fel, szemben az összetett dolgokkal, amelyek természetüknél fogva változnak és elpusztulnak (78c). A lélek tehát nem lehet valamiféle összhang a részek között (94e–95a).

Egységes tehát a lélek, vagy részekből áll? Megítélésem szerint ezt a kérdést csak úgymond többségi szavazattal, vagy más kiegészítő előfeltevés alapján lehet eldönteni Platón esetében.

2. A lélek a testtől való elválás után

Mi a lélek sorsa, miután elválik a testtől? Diogenész – és őt követve sokan – egyértelműen a lélekvándorlás gondolatát tulajdonítják Platónnak. Valóban, a lélekvándorlás több helyen is előfordul a dialógusokban, például a *Phaidónban* (70d) és a *Menónban* (81b–c) is. A *Phaidón* szerint azonban a torkosságnak, önzés-

¹² „There is a well-known apparent inconsistency in Plato’s doctrine of the immortal soul.” Gerson 1987. 81. Gerson arra jut, hogy bár az *Állam* X, a *Phaidrosz* és a *Timaios* hozható közös nevezőre, de a többi dialógustól ez eltérő nézet. Gerson 1987. 96.

nek vagy részegességnek behódoló lelkekre állati testekbe való átköltözés vár (81e), míg a *Phaidrosz*ban pontosan ennek az ellenkezőjét mondja, amennyiben itt a lelkek nem származnak át állatokba, hanem különböző, kilenc fokozat szerint eltérő emberi életformákba, melyek a növekvő számok szerint egyre rosszabb sorsokat jelentenek (248c–e). A *Törvények* csak annyit említ, hogy a lelkek egyik test után a másikhoz kapcsolódnak (903d–e). A *Menón*ban Szókratész arra utal, hogy a lelkek számtalanszor születnek újjá, viszont hozzáteszi, hogy Menón döntse el, hogy elhiszi-e ezt a tanítást (81b–c).

A lélekvándorláshoz kapcsolódik az is, hogy a *Gorgiasz* szerint örökkévaló bűnhődés és szenvedés vár a bűnösökre, ami viszont nemigen egyeztethető össze a lélekvándorlással (525a–d). Ettől eltér a *Phaidón*, mely szerint az alvilág négy szintjén elszünetelt büntetések után visszatérnek a lelkek egy másik testbe (113a). Ez a „purgatórium” *avant la lettre* nyilvánvalóan nem azonos a *Gorgiasz*ban kifejtett állásponttal.

A lélek szempontjából az az ismeretelméleti ellentét is elgondolkodtató, hogy amíg a Menón szerint a tudás visszaemlékezés, addig az *Államban* a pamphüliai Ér túlvilági beszámolója szerint a testbe visszatérő lelkeknek inniuk kell a felejtés vizéből. A két állásponthez képest a *Phaidrosz* ismét mást mond, amennyiben egyes lélekfogatok a paripák zabolátlansága miatt törik össze a szárnyaikat, illetve a feledékenységük miatt nehezlnek el, majd visszazuhannak a földre egy másik testbe (248a–249d). Itt azonban nincs szó a felejtés vizéről, viszont lehetséges valamiféle homályos emlékezet a fenti világról.

A lelkek túlvilági sorsával kapcsolatban Platón többször utal arra, hogy a túlvilágon a lelkeket ítélet várja. Az *Apológia* szerint vannak bírák, mindjárt négyen, Minósz, Rhadamanthusz, Aiakosz és Pittakosz. Szókratész viszont nem említ többet, mint elvárható igazságos ítéletet, amely majd rehabilitálja, ahogy a *justizmordok* többi áldozatát is. A *Gorgiasz*ban viszont a bírák vagy a boldogok szigetére, vagy a Tartaroszba küldik a lelkeket (523a–526d; örökkévaló büntetés: 525c). A *Törvényekben* a jobb lelkek szintén tökéletes szentséghez jutnak (904d–e). A *Phaidón* szerint nincs formális ítélet, hanem a lelkeket daimónjaik vezetik (107d–e). Az *Állam* végén ismét eltérő a helyzet. Ér a túlvilági útján találkozik a bírakkal, akik a lelkeket az égi pályák boldog mezejére, illetve a vétkeket a Tartaroszba küldik (10. 614c1–5), ahol azonban határozott ideig – jelesül bűneik tízszeres büntetésének évszázadokban kimért idejéig – szenvednek pokoli kínokat (10. 615a1). A bírák nem ítélnek, hanem cserépdarabokra írt jóslatokat szórnak a visszatérő lelkek elé, akik majd a saját döntésük alapján élnek a földön újabb életüket (10. 617d).

II. A PLATÓNI METASTRUKTÚRA

Az előző részben áttekintett ellentmondások nem lehetnek a véletlen művei. Egy szerző természetesen megváltoztathatja a nézeteit élete során, de ilyen sokféle kérdésben ilyen sokféle álláspontot képviselni jelentős szerzők esetében gyanúra ad okot. A gyanú az, hogy az álláspontok különbsége szándékos, és valamiféle programot valósít meg.

Láttuk, hogy a lélek halhatatlansága esetében az ezzel központi helyen foglalkozó *Phaidón* is valójában aporetikus, azaz eldöntetlen álláspontot képvisel, melyet a főszereplő és a halhatatlan lélek mellett érvek sorát felvonultató Szókratész is elismert.

Hasonló fordulat olvasható a *Timaios*szban. Aki Timaiosznak az elemekről bemutatott nézeteit megcáfolja, „baráti győzelmet arat” (54b). Később is a lélekkel kapcsolatos álláspontját is mintegy „valószínűnek” tartja (72d).

Különösen rejtélyes a *Parmenidész* bevezető részében az, hogy a fiatal Szókratész ideaelméletének Parmenidész általi cáfolata előtt Antiphón (az „ellentmondó”, Platón legfiatalabb testvére)¹³ éppen egy zablát javíttat meg a kováccsal. Ez akár afféle bevezető hangulati elemnek is tűnhetne, de Weizsäcker Georg Picht nyomán elgondolkodtatónak tartja, hogy az *Államban* Platón az ideaelmélet egyik példájának éppen a zablát (ὁ χαλινός) veszi (*Állam* 601c és *Parmenidész* 127a2).¹⁴ A *Parmenidész* dialógus első fele pedig jól ismerten az ideaelmélet részletes cáfolatát nyújtja. Azaz, mintha Antiphón esete bevezetné, hogy éppen ezt az elméletet „javítja meg” az idős Parmenidész.

Végül hadd hívjam fel a figyelmet Szókratész egy rejtélyes válaszára, ami a barlanghasonlat végén hangzik el. A jól ismert hasonlat egyik kulcsmozzanata az, amikor a barlang börtöne mélyén bilincsekkel lekötözött lélek megfordul, hogy elinduljon a felvilágra vezető úton. A megfordulás magyarázata elmarad. Semmit nem tudunk meg arról az okról, ami arra készíti a barlanglakót, hogy kényelmes helyzetéből megforduljon és elhagyja a barlangot. Glaukón erre rá is kérdez. Szókratész válasza sejtelmes, de nyilvánvalóan szándékosan az: „Elvégre nem egy játékcserép átbillenéséről van szó” (521c1–3). Szókratész tesz egy homályos utalást a filozófiára, de arra nem ad magyarázatot, hogy mikor és miért kezdene a barlanglakó filozofálni, mitől ismerné fel a helyzetét, és honnét tudná meg, hogy van miért megfordulni, mert van felső világ. Ezeket a nyitva hagyott, de magától értetődően felmerülő kérdéseket nevezem „kitöltetlen argumentumhelyeknek”, és az ezekre adott válaszok hozzák létre a „metastruktúra” konkrét értelmezéseit, amelyekre alább fogok példákat hozni.

¹³ Plutarch 1972. 484F1–2.

¹⁴ Weizsäcker 2014. 91–127, kül. 94.

III. A BARLANGHASONLAT MINT ALULDETERMINÁLT KÉP

A barlanghasonlat jó példát nyújt az értelmezés problémájára. Már az is kérdés, hogy egyáltalán filozófiai jelentést hordozó mítoszról beszélhetünk-e, vagy csak valamiféle korabeli mitológia által legitimált, csak annak kontextusában értelmes illusztrációról, amely az érvelés tömörségét hivatott oldani, és a dialógus irodalmi jellegéből adódik.

Meglehetősen egyetértés uralkodik abban, hogy valamiképpen a barlanghasonlat, akárcsak a mítoszok, alapvető szerepet játszik Platón műveiben, s ekképpen a platóni hatástörténet alakulásában is. Újkori recepciójuk során azonban éppen e „mítoszok vagy allegóriák”,¹⁵ „hasonlatok” (*simile*)¹⁶ vagy „kiterjesztett metaforák”,¹⁷ esetleg „szimbolikus erejű mítoszok” – nincs egyetértés az elnevezés tekintetében sem – hozzák leginkább zavarba, sőt, alkalmasint bosszantják is a modern kommentátorokat.

Különösen igaz ez a most tárgyalandó barlanghasonlatra (*Állam* 7. 514a1–521c8). Miután Benjamin Jowett az 1870-es években az angolszász filozófiai curriculum kötelező olvasmányává tette az *Államot*, a hatalmasra duzzadt modern, főleg angolszász kommentárirodalom már-már kaotikus végleteket mutat a barlanghasonlat értelmezésében.¹⁸ Ferguson 1922-ben a valóság különböző szintjei helyett politikai allegóriának tartotta.¹⁹ Raven 1965-ben a barlanghasonlatot „átfogó allegóriának” nevezte, amely az emberi tudatnak a totális illúzió egyik végletétől a totális megvilágosodás ellenkező végletéig történő fejlődését írja le.²⁰ E fejlődésben a tudat a vélemények partikuláris, kontingens, szüntelenül változó világából emelkedik föl az igazi tudás állandó tárgyaihoz.²¹ Gosling ugyanebben a kontextusban „vizuális megjelenítésnek” (*visual imagery*) tartja.²² Mások viszont ezzel szemben a morális értelmezést támogatják, amely az érzékelélméleti részekben illusztrációkat lát. A kontinensről választva egy példát, Robin 1957-ben elsődlegesen episztemológiai jelentőségűnek értelmezte.²³ Mások, mint Taylor nemigen foglalkoznak a barlanghasonlattal (mint a többi mítosszal sem), mint filozófiailag nem szignifikáns elemekkel.²⁴

Taylorhoz hasonló Julia Annas 1981-ben megjelent *Állam*-kommentárja. Annas a metaforát eleve alkalmatlannak tartja filozófiai álláspontok megjelenítésére. Iris Murdoch-kal ért egyet, aki szerint a nagy erejű képek hosszabb távon

¹⁵ Robin 1957. 9.

¹⁶ Adam 1965. xxxvii.

¹⁷ Annas 1981. 256.

¹⁸ Lásd Rees bibliográfiáját a hasonlatról: Adam 1965. xxxi–xxxiii.

¹⁹ Ferguson 1922. 15.

²⁰ Raven 1965. 165 sk.

²¹ Raven 1965. 166.

²² Gosling 1973. 122.

²³ Robin 1957. 4–5.

²⁴ Taylor 1997. Az *Államnak* szentelt fejezet (263–298) egyszer sem említi a hasonlatot.

inkább akadályozzák, semmint segítik a megértést. Annas többször is leszögezi, hogy a barlanghasonlat sajnálatos népszerűsége eltakarja a súlyos interpretációs problémákat, amelyek szerinte az állandósult értelmezési eltérésekben érhetőek tetten.²⁵ Feloldhatatlan feszültséget lát a barlanglakók tudásának tökéletes illuzórikussága és ehhez való ragaszkodásuk között. A barlanglakókra jellemző tudás leértékelését nem látja összhangban az *Állam* korábbi álláspontjával, miszerint az élet (a látás világának) ismeretei nemcsak szükségesek, hanem alapvetően működképesek is. Annas a barlanghasonlat episztemológiáját a két világ között húzott cezúra miatt nem tartja a vonalhasonlat párhuzamának sem, azaz szerinte a három nagy hasonlat (a Nap, a Vonal és a Barlang) nem mutatnak közös irányba. Annas szerint Platón túl rossz véleménnyel van a hétköznapi tudásról. Értéktelenségét olyan metaforával mutatja be, amely túltelített volta miatt lehetetlenné teszi a konzisztens értelmezést. Ahogy maga mondja: „A Nap, a Vonal és a Barlang frusztrálnak filozófiailag: túl sok irányba mutatnak egyszerre.”²⁶

Annas kritikájával érdemes összevetni egy antik anekdotát, amely két 6. századi alexandriai forrásban is fennmaradt. A legenda szerint Platón élete végén álmodt. Hattyúként fáról fára repkedve frusztrálta az őt üldöző, ám elfogni nem tudó madarászokat.²⁷ Az anekdota szerint a szókratikus Szimmiasz úgy magyarázta ezt az álmodt, hogy bárki, aki arra törekszik, hogy megragadja a platóni gondolatok jelentését, végső soron saját vélekedését fogja meg hálójával, próbálkozzék akár metafizikai, akár teológiai, akár természetfilozófiai vagy más megközelítéssel.

A következőkben azt szeretném megmutatni, hogy Szimmiasz (feltéve, hogy valóban tőle származik) gnómius álomfejtése érthető mélyebben is, mint az az egyszerű és lapos hermeneutikai trivialisitás, hogy mindenki azt ért bele Platón szövegébe, amit akar. Egy mélyebb szempontból talán érthetjük a hasonlatot úgy is, hogy egy ennél lényegesen specifikusabb meglátást fogalmaz meg, amely olyan értelmezési megközelítések lehetőségeire utal, amikkel a hellenisztikus kor interpretátorai majd valóban éltek is.

Mindenekelőtt vegyük észre, hogy a teljes önkénynek a platóni képek értelmezésében korlátai vannak. A barlanghasonlat nem teszi lehetővé a parttalan analógiákat. Akármit nem lehet még Platón legelliptikusabb szövegeibe sem belemagyarázni. Triviális, hogy a *Timaiosz* démiurgosz-mítosza nem episztemológiai, vagy etikai vonatkozásokkal terhes, mint ahogy a barlanghasonlat sem szól a világ keletkezéséről. Egy bizonyos platóni képbe eleve csak dogmáknak egy körét lehet beleértetni.

Helyesebb volna tehát úgy felfogni, hogy Szimmiasz gnómája eleve csak a szóba jövő, a lehetséges interpretációk köreiről mond valami mélyebbet. A gnó-

²⁵ Annas 1981. 252 sk.

²⁶ Annas 1981. 256.

²⁷ Anonymus 1962. 1. 29–34 és Olympiodorus 1956. 2, 156.

mát lehetne tehát érteni a következőképpen is: az értelmezők gondolnak valamit a mítoszok értelméről, s mint gondolat, ez nyilvánvalóan konzisztens. Ha az interpretátorok a mítoszok szerkezetét jól gondolják el, azaz, ha elgondolásaik állításhalmaza modellje a hasonlatnak, akkor amire ráatalálnak, az valójában önön állításaik összefüggési rendszere. Mivel pedig a hasonlat kulcsot szolgáltatott saját eszméik megértéséhez, az eredeti Barlang a megértett gondolat analógiája szerint nyerhet értelmet.

Ez a metaértelmezés azonban megengedi, hogy nemcsak egy gondolatcsoport (filozófiai állításhalmaz) szerkezetének lehet kiindulópontja a hasonlat, hanem többnek is. Ha többféle interpretáció tudhatja saját maga analógiájára értelmezni a mítoszt, akkor a Szimmiasz-elv azt mondja ki, hogy legalább bizonyos platonikus hasonlatok, illetve mítoszok azzal a különleges tulajdonsággal rendelkeznek, hogy jelentős gondolatcsaládok *általános szerkezetét* írják le. Röviden: a hasonlat vagy mítosz olyan aluldeterminált kép, amelyet konkrét interpretáció specifikál.

A filozófiai mítosz mint kép szerkezeti elemek és kapcsolataik vázát jelenti. Az absztrakt váz elemeinek és kapcsolatainak egy interpretációja adja a kép egy bizonyos megoldását. Világos, hogy a logikai relációk és a kitöltetlenül hagyott, azaz üres argumentumhelyek szabadon lebegő váza meg is engedi az értelmezést, de meg is kívánja azok konzisztens „kitöltését”. Az elemek éppen ilyen módon történő szabatos kapcsolódását feltételül támasztja az interpretációkkal szemben. A feltételekkel meghatározott tartományból vett értékekkel kitöltve megkapjuk a szerkezet egy aktuális értékét. Ezt az aktuális értéket nevezheti Szimmiasz egy bizonyos természetfilozófiai vagy teológiai interpretációnak. Mivel pedig a kommentátor az, aki arról dönt, hogy a váz argumentumhelyeit milyen aktuális előjelekkel és értékekkel tölti ki, azaz, hogy mely gondolatok összefüggéseinek megértéséhez hivatkozik a hasonlatra vagy mítoszra, nem véletlenül fog az általa választott értékeknek megfelelő konkrét interpretációhoz jutni. Ezzel azt mondtuk ki, teljesen Szimmiasz szellemében, hogy az értelmezőnek előre tudnia kell, hogy mit keres.

Képletnek tekintve a filozófiai mítoszt, fel kell tenni a kérdést, hogy miféle eredményt nyerünk a kitöltésével. A legfontosabb különbség a modern kommentátorok és Szimmiasz (ezen olvasat szerinti) eljárása között az, hogy Szimmiasz a struktúrát olyan képletként fogta fel, amelynek helyiértékeit kitöltve megoldásként újabb képletekhez, azaz saját filozófiánkat igazoló értelmezéshez jutunk. A mítoszok nagyszabású képeinek adekvát interpretációs értékei *maguk is filozófiai képek*. Az alább tárgyalandó antik értelmezések példái akkor válnak érthetővé, ha feltételezzük, hogy több-kevesebb tudatossággal, de az interpretátorok a platóni mítoszoknak, mint például a barlanghasonlatnak ezt a lehetőségét használták fel saját maguk megjelenítéséhez. Ez nem azt jelenti, hogy a következőkben tárgyalandó hellenisztikus értelmezők „megoldották” volna a barlanghasonlat értelmezését, hanem csak azt, hogy találtak hozzá egy-egy konzisztens interpretációt.

Magyarul, a hellenisztikus kommentátorok részletekbe menően kidolgozott filozófiájuknak vagy tanításaiknak megfelelően saját maguk mellé állították a barlanghasonlatot. Nem átdolgozták, nem „átértelmezték”, „elferdítették” vagy akár „meghamisították”, hanem mintegy „kitöltötték” az üresen hagyott értékeket egy aktuális interpretáció szerint. Tették ezt azért, mert a barlanghasonlat (és a platonikus korpusz más hasonlatai) segítségével saját üzenetüket akarták kifejezni. Felhasználták a mítoszt, de nem elégedtek meg valamiféle „általános értelmezéssel”, hanem a részletek konzisztens „áthangolásával” saját eszméik képi támogatására értelmezték.

Ennek a megközelítési módnak az a sajátossága, hogy feltétele a strukturális konzisztencia, és nem valamiféle doktrinális „hűség”. Ez tette lehetővé, hogy a legkülönbözőbb filozófiai és teológiai iskolák a platonikus struktúrát felhasználva, azaz saját szempontjaik szerint „kitöltve” alkalmasint radikálisan anti-platonikus tanítást fejeztek ki. A következőkben arra szeretnék példát mutatni, hogy mind a korai keresztény egyházatyák, mind a gnosztikusok egyes iskolái, valamint a neoplatonikus filozófusok ekképp eljárva teszik alkalmassá a barlanghasonlatot saját specifikus és egymást kizáró tanításaik megjelenítésére.

IV. A NYITOTT MÍTOSZ

Az egyes „szimmiászi értelmezések” bemutatása előtt tekintsük át, hogy milyen elemei vannak a barlanghasonlat szerkezetének. A fentiek szerint a hasonlat elemzését úgy javaslom elvégezni, mint egy rácsszerkezetét. Nem az az igazán fontos kérdés tehát, hogy maga Platón milyen színes narratívában jelölte ki az adott rácpontokat, hanem az, hogy hol jelölt ki ilyen pontokat, és hogy azok milyen módon kapcsolódnak egymáshoz. Kérdés továbbá, hogy az egyes szerkezeti pontokat mi mindennel, azaz milyen értelmezési tartományból vett értékekkel lehetséges kitölteni. Az erre adott válasz jelöli ki azt, hogy milyen alternatívák állnak az előtt, aki a barlanghasonlat kérdéseit meg akarja válaszolni. A válaszok alkalmasint rámutatnak a lehetőségek korántsem triviális voltára, illetve arra, hogy a kitöltés módja jellemzi a kitöltést végzőt.

Első kérdésként mindenekelőtt azt kell eldönteni, hogy mi a barlang és mi a felvilág. Az világos, hogy két világ van, és hogy a második bővebb és magasabb rendű, mint a barlang által jelképezett első világ. Ez a két világon értelmezett kapcsolat azonban önmagában még nem eléggé specifikus: számos világpár kielégítheti. Ilyen párba állított két világ esete az, ha a barlang az anyagi világ, míg a felvilág a nem anyagi, intelligibilis, értelmi világ. Ezt szokás a hagyományos platonikus kétvilág-elméletnek tekinteni. Egy másik lehetőség az lehetne, hogy a barlang az egész világ (minden részével együtt), míg a felvilág a barlangra gondot viselő isteninek a világa. Világos, hogy a kettő nem ugyanaz: az intelligibilis és az anyagi más módon kapcsolódik egymáshoz, mint az isteni és az, ami általa megalkotott.

Ebben a két esetben erős ontológiai transzcendenciafogalmat vezetünk be. Az első esetben a cezúra fizikai és nem fizikai között húzódik, míg a másik, erős értelmezésben a felvilág a transzcendens isten saját, kizárólagos világa is lehet. Ebben az esetben nem élünk a Platón által nyitva hagyott lehetőséggel a felvilág további kétfelé osztására, tudniillik a Nap és a Nap által megvilágított dolgokra.

De nem ez az egyetlen lehetséges tanítás, amely a barlanghasonlatban megtalálja modelljét. Egy harmadik lehetőség az lehetne, hogy a „fenti világ” a tudatosult, értelmi szerkezetében belátott világ. Ekkor az eset azért érdekes, mert ehhez nem szükséges fenntartani az ontológiai transzcendenciafogalmat. A felvilág ekként nem túlvilág, hanem például az erény világa lesz, szemben a barlang olyan értelmezésével, mely azt a tudatlanságban élők banális világának tekinti. A lenti és fenti világ megkülönböztetése lehetségessé válik ezen az immár egyetlen immanens világon belül is. Ez Arisztotelész barlanghasonlata, ami Cicerónál maradt fenn *Az istenek természete* című művében. A transzcendenciafogalommal nem rendelkező sztoa számára éppen ez az *immanens* módon értelmezett barlanghasonlat volt elfogadható.²⁸

Tekintsünk egy ellenpéldát. Amíg a sztoa egy barlanghasonlatot még használhatott azért, hogy a sztoának valamilyen szinten van dualitásfogalma, addig a sajátosan radikális transzcendenciafogalommal rendelkező epikureusok számára a barlanghasonlat elvesztette jelentőségét. A döntő elem az, hogy az epikureusok számára nincs „fenti világ”, hiszen az istenek világa elzárt, tehát megszűnik megközelíthető, meglátogatható hely lenni. Hiányzik ugyanis a barlanghasonlat egy központi eleme: az átjáró. A sztoa ezzel szemben rendelkezik az átjárhatóság elemével, hiszen a filozófus éppen a rend felismerése által válik ki embertársai közül.

Megállapítható tehát, hogy azok a filozófiák képesek a barlanghasonlat felhasználására, amelyek dualisták, de amelyekben a két világ között az átjárás valamiképp biztosítható. Ha azonban rendelkezünk is két, egymáshoz képes transzcendens világ képével, melyek valamiképpen átjárhatóak, akkor nemcsak ontológiai viszonyukat, hanem kapcsolódásuk módját, helyét és irányát is meg kell határozni.

A fenti alapvető döntések után arról is határozni kell, hogy mi történik a felvilágban. Hogyan folytatódik és hol ér véget a bölcsességet vagy másképpen a tudást szerető útja? Platón szerint az út célja a felvilági napba magába tekinteni a maga valóságában (*Állam* 516b4–7). E cél értelmezése tekintetében ismét számos, radikálisan különböző elgondolás lehetséges. Például Nazianszosi Gergely vagy Pszeudo-Dionüsziosz „kitöltésében” e végső látás egészen más értelmet kap, hiszen „Isten a fény” (1Jn 1, 5), illetve Krisztus az „igazságosság napja” (Malakiás 3, 20), viszont mivel „Istent soha nem látta senki” (Jn 1, 18), az út végének tekintetében alapvetően eltérnek a platóni képtől.

²⁸ Cicero 1933. 2, 95. Értelmezéséhez Blumenberg 1957. 432–447.

Mindkét világban van fény. De miként fény a lenti tűz, és miként fény a fenti nap? Az sem érdektelen, hogy milyen árnyékokat és képmásokat hoznak létre a fenti dolgok a felvilág vizeiben.

Elsődleges problémának mégis azt kell tekinteni, hogy mi is az, ami bevilágítja a két világot? A Nap mint legfőbb princípiuma a tudásnak? Isten? Egy visszfény? Minden ember? Mi a kijárat felé indulás célja? A felvilágra való feljutás elég-e? Vagy csak a Nap közvetlen és önmagában vett szemlélése?

Kik továbbá a foglyok? A tudatlan tömeg? A morális értelemben züllöttek? A szenvedélyek foglyai? És miért laknak a barlangban? Mik a bilincsek? A test? A tudatlanság? A szenvedélyek? Az anyag? Ezekre a kérdésekre a hasonlat választ kíván.

Az értelmezési pontok e katalógusában eddig nincs nagyon meglepő. A modern kommentátorok is ezzel foglalkoznak. Csakhogy a megválaszolendő kérdések során itt még egyáltalán nem kell vége szakadjon. Némi tünődés után tovább bővíthető a kérdések listája:

Kik a börtönőrök? Valakiknek ugyanis fel kellett helyezniük a bilincseket. Miért verték bilincsbe a foglyokat? Mi közülük lehet e börtönőröknek a barlang-hasonlat előtt nem sokkal említett mesteremberekhez? Mi a börtönőrök szerepe? És vajon jók a börtönőrök vagy rosszak? Egyáltalán: hogyan jött létre maga a börtön?

A szimmiyasi értelmezési feltétel szerint egy adott értelmezés úgy áll elő, mint azon állítások összefüggő képe, amelyek a fenti kérdésekre adott válaszoknak tekinthetők (a kérdések listája nem kimerítő). Ha tehát valaki (azaz a filozófiai vagy teológiai gondolkodás egy adott formája) két, egymás fölé rendelt világról beszél, melyek közül az egyik sötét és börtönnek tekintendő, míg a másik világos és szabad, valamint a kettő között átjárás van, akkor a barlanghasonlatban ez a gondolkodási forma megtalálhatja önön metaforáját.

Tekintsünk most néhány olyan filozófiai képet, amelyek Platón hasonlatain alapulnak.

1. forma: a gnózis

Az aluldeterminált platonikus képek egyik legérdekesebb „kitöltésére” a korai kereszténységgel egy időben kialakult gnózis vállalkozott, a későbbi hellenisztikus kor közismerten akut platonista vallási irányzata. Habár a „gnózis” Wittgenstein nyomán egy „családi rokonsági terminus”, amennyiben sokféle alakot öltő teológiák közös neve. Itt nincs mód kitérni számos egymástól is különböző változatukra, amelyeket főleg a korai egyházatyák révén (Irénéusz, Pszeudo-Órigenész – korábban Hippolütosz –, illetve Epiphániosz írásaiból), valamint a legfontosabb forrásból, a Nag Hammadi-i könyvtárból lehet ismerni. Számptalan elmélet próbálta értelmezni a gnózis összefüggését a hellenizált zsidósággal

és a korai kereszténységgel, mindeddig kevés sikerrel. Annyi bizonyos, hogy a biblikus könyvek (elsősorban a *Genézis*) és a platóni filozófia különös elegyét alkották meg, többnyire a zsidó-keresztény teológiai eszmék alternatívájaként, vagy éppen ellenében.

A 3–4. századra datált Nag Hammadi-i könyvtárból a barlanghasonlatot leginkább használó szöveg az ún. *János-apokrifon* (JAP). Ennek a meghatározó gnosztikus szövegnek két változatát is ismerjük négy kéziratból, s amely ugyan kopt nyelven maradt fenn, de mivel Iréneusz már ismerte, görög eredetijét 180 előtíre szokás datálni.²⁹

A JAP egész teológiája lényegében a barlanghasonlatra épít. A kapcsolat értelmezéséhez azonban látni kell, hogy nem egyszerű átvételről, hanem a fenti értelemben vett átalakításról van szó. A JAP nem *idéli* a barlanghasonlatot, hanem saját teológiájának, adott esetben kozmológiájának kifejtéséhez egyértelműsíti az aluldeterminált csomópontokat, azaz kiegészíti és a saját szempontjai szerint „áthangolja” a képet. Ezzel pedig egy új képet, a gnosztikus mítosz képét alkotja meg – de az eredeti kép szerkezetének mint tervrajznak a felhasználásával. Ezt a gnosztikus átalakítást a görögül is elérhető biblikus gondolatokkal való együttlátás motiválja. Ennek a „szinoptikus” látásnak a magyarázatát nem ismerjük, hogy tudniillik a gnosztikus mintegy a bal szemével Platónt, a jobb szemével viszont a *Szeptuagintát* olvasta. A platóni hasonlatokat viszont nyilvánvalóan a biblikus teremtéstörténettel látja egybe, illetve a teremtéstörténetet Platón segítségével értelmezi újra.

Hogyan működik ez az átalakítás? Az eredeti barlanghasonlatban nem teljesen egyértelmű, hogy a barlang valójában börtön. Két szó utal erre mindössze, először a δεσμά, azaz a bilincsek (*Állam* 7. 514a5, b1), majd kicsit később a δεσμοτηρίον, börtön (517b2). Egy börtön azonban feltételezi, hogy vannak őrei, és hogy a foglyokat akarattuk ellenére tartják fogva. Platónnál ezek az örök nincsenek megnevezve (egy újabb kitöltetlen „argumentumhely”). Logikus viszont feltételezni, hogy *egy börtön őrei nem lehetnek mások, mint ellenségesek és rosszszindulatúak*. Rosszszindulatúak, hiszen bilincsekkel akarják megakadályozni, hogy a foglyok elhagyják fogságuk helyét, a barlangot. Továbbá, ha van börtön (a barlang), akkor kell hogy legyen szabadság is. A szabadulás helye megtalálható a hasonlatban, és pedig a felső világ. Valamint ha van szabadulás, akkor – mint láttuk – a szabadítóra is szükség van.

A JAP szerzője ezek alapján „kitölti” ezeket a magyarázatra szoruló elemeket, és hatalmas kozmikus mítosszá alakítja a barlanghasonlatot. A felső világ az isteni világ lesz, a lelkek igazi otthona. Innét erednek a lelkek, és innét kerülnek az alsó világ fogságába. A börtön tehát az anyagi világ, melynek őrei az *arkhónok*, azaz a kozmosz rétegeinek uralkodói. A fogság tehát e két szinttől nyer értelmet,

²⁹ Kiadása: Waldstein–Wisse 1995 (a továbbiakban W-W). A kódexeket W–W római számmal, illetve a Berlińi Kódexet mint BG jelöli. A kiadást az oldalszámmal idézem.

amennyiben a foglyok az anyag feletti világból kerültek a fogságba. Adódik tehát, hogy a foglyok a lelkek.³⁰

Mik a bilincsek? Ennek interpretációja döntő. A börtön, illetve a bilincs nem más, mint maga a test,³¹ melyet a JAP másik változata *anyagnak* nevez, összhangban az anyag nem intelligibilis természetével.³² A testet az arkhónok, tehát a barlang őrei, az ifjabb istenek, *véοι θεοί*, az elemekből állítják össze, ahogy az a *Timaios*szban (42d–43a), illetve másik formában a *Prótagoras*szban található.³³ Itt lép be a gnosztikus teológia. A teremtő isten ugyanis az anyagi világot hozza létre a bibliai teremtéstörténetben, valamint ez az isten alkotja meg az emberi *testet is a föld porából* (Gen 2, 7). A teremtő bibliai Istent így egybe lehet látni a *Timaios*szból ismert világgalkotó *démiurgosszal*, és ekként ellenséges alakká válik. Egy-egy rejtélyes platóni mondat ugyanis arra utal, hogy a démiurgosz nem mindent teremtett, hanem csak az anyagi kozmoszt. Az „egek” (azaz az anyagi világot) megelőzte „a létező, a tér és a keletkezés” (*Timaios*sz 52d3–4).³⁴ Van tehát a démiurgoszt megelőző, az ontológiailag felette álló rend is.

Az elemekből álló anyag sötét, és ezáltal a sötétség a *keletkező és pusztuló világ*. Ekképpen a gnosztikusok kezén a barlang a halál, a tudatlanság és a felvilági haza iránti vágyódás szimbóluma lesz. A JAP szerint a bilincsek a *felejtés láncai*. Platón szövegében van erre utalás. Az *ἄφοσύνη*, az értelem nélkülség, a megértés hiányának formája az *Állam* végének kozmikus látomására utal, tudniillik a pamphüliai Éρ túlvilági beszámolójára (614b2 sk.), ahol a világba leszálló lelkek a felejtés, a *Λήθη* vizéből isznak (10. 621a2). A foglyul ejtett lelkek a felejtés láncával nyűgöztetnek le. A felejtésen alapuló pszichológiai kép így határozott metafizikai értelmezést kap.

Ez a barlang tehát a foglyul ejtett lelkek börtöne. Ide lép majd be a felvilági fény követe, a szabadító, aki cselekkel jut át a foglyaikra féltékenyen vigyázó őrökön. Feladata az, hogy azokat a foglyokat, akikben még él az emlékezet szikrája, emlékeztesse fogságba esésük előtti igazi hazájukra. A fény küldötte, Pronoia (azaz a gondviselés) segíti a foglyokat, hogy láncaiktól megszabadulva megfordulhassanak, és elindulhassanak a fölfelé vezető úton a felvilági haza irányába. (A JAP erre több, görögből átvett kifejezést használ, mint *periagógé*, *perisztróphé*, *periagein*.) A lelkek útja a sötétségből a világosság felé tart, ahogy a *Prótagoras*szban is elhangzik, hogy ez az ember sorsa, tudniillik a sötétségről a világosságra menni (321c7).

³⁰ JAP cod. II. 30, 19, p. 169 l. 14.

³¹ JAP II. 31, 4, p. 171, l. 16.

³² JAP BG 55, 13. p.122, l. 4.

³³ Prt. 320c8 sk.: az „istenek” alkotják meg az embert földből és tűzből, és az e kettőből származó elemekből.

³⁴ ...ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τριχῆ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι.

De miképpen is kerültek a lelkek a test börtönébe a fény világából? A JAP hosszabb verziója (NHC II. 1 és IV. 1) nemcsak leírja Ádám anyagi testének arkhónok általi létrehozását, de kulshelyeken éppen, és nem véletlenül, a barlanghasonlat kulsterminusait használja fel hozzá, természetesen szinoptikusan, „összelátva” a Bibliával.

A *János-apokrifon* szerint „az emberi lény láthatóvá lett a benne levő fény árnyékai révén. Gondolkodása azonban túlszárnyalta mindazokét, akik alkották.” Az arkhónok *felfelé* nézve fedezik ezt fel, majd összefogva, a négy elemet összevegyítve testet alkottak neki (vö. *Állam* 517b2) és „a halál árnyékába vetették”. Ez utóbbi idézet utalás Izajás 9, 2-re, utalva az előbb már említett szinoptikus látásmódra, azaz hogy a platóni elemeket a bibliai környezettel vegyíti a JAP szerzője. Ezzel a lelkeket a sötétség és vágyakozás tudatlanságába vetették. Majd a JAP nyelve egyértelműen a barlanghasonlat nyelvére vált: „Ez volt a test megalkotásának barlangja, amivel a rablók beöltöztették az emberi lényt, a felejtés [*aphroszüné*] kötelékével.”³⁵

A foglyul ejtett lelkeket Pronoia emlékezteti a fenti világra (azaz a *plérómára*). „Én vagyok a fény gazdagsága [ez utalás Jn 8, 12, illetve 9, 5-re] [...] Én bementem a sötétség világába (Jn 1, 5) és kitarítottam, amíg a börtön mélyére nem értem.” Pronoia a két világ között közvetítő úton jár (ή ἐπάνω ὁδός, *Állam* 514b4). Arra a fent említett problémára, hogy miért is fordulna meg (vagyis szabadulna meg) a megkötözött rab a barlangban, a JAP azt a választ adja, hogy Pronoia ébreszti fel kiáltásával a lelkeket:

„Aki hallja, ébredjen föl mély álmából!” És ő sírt és könnyeit ontotta. Keserű könnyeket törölt le arcáról és azt mondta: „Ki az, aki nevémen szólít, és honnét érkezett hozzám ez a remény, mikor én a börtön bilincseit viselem?” Mire én azt feleltem: „Én vagyok a tiszta fény pronoiája.”³⁶

Ezzel mintegy elindítja a lelkeket a felfelé vezető úton az isteni haza felé (*Állam* 521c1–3).³⁷

Ébredj, és emlékezz arra, hogy hová tartozol! [...] kövesd a gyökeredet, aki én vagyok, a könnyöriletes. Óvakodj a szegénység angyalaitól és a káosz démonjaitól, mindazoktól, akik csapdába ejtenének, óvakodj a mély álomtól és az Alvilág elzárt mélyétől.³⁸

³⁵ V. ö. R. 515c5. A JAP szövegét Layton angol fordítása alapján parafráztam, összevetve Waldstein és Wisse (W–W) kiadásával. Layton 1987. 44–45. A kopt szöveg a kulshelyeken jól azonosítható görög terminusokat használ, amiket W–W zárójelben illeszt a szövegbe.

³⁶ JAP az NHC II. 1, illetve IV. 1 szerint. W–W 171.

³⁷ ὥσπερ ἐξ Ἰαίδου λέγονται δὴ τινες εἰς θεοὺς ἀνελεθεῖν.

³⁸ JAP az NHC II. 1 illetve IV. 1 szerint, W–W 173.

A barlanghasonlat az egész értekezés referenciaközege. Felismerhető abban a pillanatban is, amikor a Láthatatlantól, az atyától származva megjelenik képmása, az első ember. (A JAP természetesen a Genézis 1, 26-ból ismert képmásra utal.) Majd így folytatódik:

Ekkor a főarkhón egész aionja reszketni kezdett, és a káosz alapjai megremegtek. Azoknak a vizeknek az alját, amelyek az anyag fölött vannak, megvilágította a képmás megjelenése. Ekkor a hatalmasságok és a főarkhón láthatták, amint az alsó régió egésze megvilágosodik. És e fény által meglátták a képmás formáját a vízben.³⁹

Na mármost, ez a tökéletesen értelmetlennek látszó szöveg azonnal érthetővé válik, ha felidézünk a barlang és a felvilág határvidékének viszonyait. A kulcsifejezés a „vízben tükröződő képmás” (*Állam* 516a).⁴⁰ Ha emlékszünk rá, ez a platóni hasonlat felvilág-struktúrájának legalsó eleme. Ezt látja meg a barlangot elhagyó filozófusnak a felvilági ragyogáshoz lassan edződő szeme az árnyékok után. Ez az első igazi látvány, mert ez már maga fény, szemben az első pillanatokkal, amikor még a felvilágon is csak árnyékokra tud pillantani. Igen ám, de ez már a transzczenus *túlsó* oldalán van. A kaotikus, az anyagi világ urai azonban, főnökükkel egyetemben még a cezúra *innenső* oldalán vannak, tehát a barlang bejáratánál strázsálva a fenti világot még alulról látják. Ezért néznek fölfelé, ezért látják *alulról* a tócsákban a *felülről* megjelenő képmást, mint egyes hatalmas akváriumok látogatói, akik a medencék *alatt* sétálgatva felfelé nézve láthatják a tengeri lényeket. A JAP hűséges Platón szövegéhez, ott ugyanis szintén az *ember* képmását említi először a vízben tükröződő képek közül.

A Nag Hammadi-i könyvtár egy másik gnosztikus traktátusa, az *Arkhónok hiposztázisa* tovább színezi ezt a képet egy komikus elemmel: amikor az arkhónok az irigységtől vezérelve saját maguk is embert akarnak készíteni, akkor képtelenek életet lehelni belé. Tehetetlenségüket felismerve megpróbálják elcsenni a vizekben látott képmást: de hiába kapkodnak, nyúlkálnak a *másik oldalról* a felvilág pocsolyáiban tündöklő képmás után, azt nem bírhatják elérni.⁴¹

2–3. Két rokon forma: az anyagi világot barlangnak tekintő újplatonizmus és a Mithrasz-kultusz

Platón barlanghasonlatának gnosztikus felhasználása nem egyedülálló a korban. A Kr. u. 2. és 4. század között élő három másik nagy szellemi irányzat is felhasználta, mint az újplatonizmus, a Mithrasz-kultusz, valamint a keresztény-

³⁹ Uo.

⁴⁰ ἐν τοῖς ὕδασι τὰ τε τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰ τῶν ἄλλων εἶδωλα.

⁴¹ Kaiser 2006. 49–51.

ség. Felhasználják, de egyúttal átalakítják Platón „képleteit” annak érdekében, hogy saját ontológiájukat és teológiájukat a mítoszok szerkezetének segítségével megjelenítsék.

Jó példaként szolgál erre a neoplatonikus Porphüriosz rövid, ám igen fontos műve, a 3. század második felére datálható *A nimfák barlangja*.⁴² Az *Odüsszeia* 13. 102–112 sorai kapcsán Porphüriosz Homérosz-értelmezésnek álcázott metafizikai bevezetést írt, amelyben hosszan magyarázza, hogy a Homérosz által leírt barlang valójában az anyagi világ allegóriája.⁴³

Itt nem célunk az értekezés részletes tárgyalása, csak arra hívnám fel a figyelmet, hogy milyen módon tölti ki Porphüriosz a barlanghasonlat helyiértékeit. Mindenekelőtt a barlangnak két nyílása, egy bejárata és egy kijárata van, annak megfelelően, hogy Porphüriosz az égben is két kaput tételez fel (ahogy az *Államban* Ér beszámolójában is szerepel, 614c–615a).⁴⁴ A Tejúton haladó lélekvándorlás során a lelkek a világon *belül* maradnak (a kép hasonlít a *Phaidrosz* lélekfogatainak világon belüli útjára, 247b–c). A *Phaidrosz*t azonban az *Állammal* vegyíti Porphüriosz, amennyiben a lelkek leszállását a két égi kapu közül az északihoz köti (ez a téli napforduló pillanata, ahol a fény aszcendens, tehát a fény születésének szimbolikus pillanata), míg a felszállást a délihez (ez a nyári napforduló, ami a fény hanyatlását vezet be). Az északi bejáraton szállnak le a lelkek a testi világba, ahol a nimfák, azaz istennők által készített testet öltik magukra (itt érdemes felidézni a *Prótagorasz*, illetve a *Timaiosz* fentebb hivatkozott helyeit, ahol az enkozmikus istenek alkotják meg az emberi testet), majd a földi világból a „haláltalanok” kijáratán távoznak égi utukra térve, amely a Tejúton vezet majd újra az északi leszálló ághoz.

Porphüriosz barlangjának őrei a nimfák, és szemben a barlanghasonlat által sugallt tömlöccel, illetve a *János-apokrifon* őreivel, ők semmilyen szempontból nem tekinthetők ellenséges erőknél. Az általuk szőtt test sem bilincs, hanem csak szövet, a lélek ruhája.⁴⁵ Ennek megfelelően Porphüriosz barlangja „bájos” (*epératon*) barlang, és nem börtön, szemben a gnosztikusokéval. Porphüriosz a lelkek kozmikus útjának képét lényegében három platóni képből szövi össze. A *Timaiosz*, a *Phaidrosz* és az *Állam* mítoszait vegyíti, és ezzel sikerül láttatnia a lelkek vándorlásának hatalmas tablóját. A három kép nincs ellentétben: bár a barlanghasonlatban Platón nem beszél lélekvándorlásról, a filozófus a felvilágról visszatérhet a barlangba, tehát a felfelé vezető úton leszállni is lehet a barlangba. A *Phaidrosz*ra utal, hogy a lelkek az égbolton haladnak, a *Timaiosz* (illetve a *Prótagorasz*) pedig a testek készítésének módját ihleti.

⁴² Porphyrius 2004. 7–34.

⁴³ Porphüriosz szerint a barlang volt Püthagorasz tanításainak színtere. Porphyrius 1886. 9, amit megismétel Jamblichos 1937. 5. 27.

⁴⁴ Vö. Proclus 1899–1901, 2, 128, 26 sk., illetve Macrobius 1963. 47–49.

⁴⁵ A test mint ruha, illetve köntös a korai kereszténységben is fontos gondolat volt. Peterson 1934 és Brock 1982.

Porphüriosz értekezését a Mithrasz-kultusz teológiai alapvetésének is szokták tartani.⁴⁶ A kultusz szövegeiből igen keveset ismerünk, leginkább töredékes megjegyzéseket és utalásokat. A kultuszt régészeti és feliratos emlékek alapján lehet valamelyest rekonstruálni, annyi azonban bizonyos, hogy a Mithrasz-liturgiákat eleve mesterségesen kialakított barlangokban tartották.⁴⁷ A „sziklából született Mithrasz” képe pedig az anyagi világra, a barlangra utal. Mellékneve, „atyá”, illetve „megalkotó” (πατήρ, ποιητής, δημιουργός) pedig a *Timaios*-ra utal (28a). A töredékes testimóniumokból azonban annyi is kiderül még, hogy Mithraszt valamiképpen a Legyőzhetetlen Nappal azonosították, ami illik a Felvilág Napjához a Barlangban,⁴⁸ valamint alapvető eleme volt a kultusznak a lelkek égi útjának körforgása, a lélekvándorlás.⁴⁹

4. forma: a kereszténység

A kor negyedik nagy szellemi irányzata, a kereszténység szintén megalkotta a maga barlanghasonlat-átíratát. Látásmódja hasonlít a gnóziához, amennyiben a keresztény szerzők is szinoptikusan olvasták Platont együtt a *Szeptuagintával*. Azt a kérdést, hogy melyik irányzat hatott a másikra, melyik alakult ki előbb, tegyük most félre.

A sajátos látásmód egyik legkifejezőbb esetét az úgynevezett *Jakab-ősevangéliumban* találhatjuk meg, amely a 2. század derekára-végére datálható. E rendkívül népszerű irat sosem volt kanonikus, de Keleten – orthodox teológiája okán – a kánon határán található. A Nyugat ugyan a 4. század végétől kezdve apokrifnak minősítette,⁵⁰ de átnevezett és parafrázált formában mint Pszeudo-Máté evangéliuma hatott a Nyugaton is.⁵¹ Több mint százharminc kézirata maradt fenn, ismert szír, örmény, kopt és ószláv fordításban.⁵²

⁴⁶ Így Merkelbach 1984.

⁴⁷ László 2005, alapos bibliográfiával.

⁴⁸ László 2005. I. 123–135.

⁴⁹ László 2005. I. 253–266.

⁵⁰ Innocentius I. in ep. ad Exsuperium (datálás: Kr. u. 405): *Cetera autem quae vel sub nomine Matthiae sive Iacobi minoris vel sub nomine Petri et Johannis, quae a quodam Lucio scripta sunt, vel sub nomine Andreae, quae a Nexocharide et Leonida philosophis vel sub nomine Thomae, et si qua sunt alia, non solum repudianda verum etiam noveris esse damnanda.* A *Decreta Gelasii* §§ 9 és 16-ban az elvetendő apokrifek közé sorolta.

⁵¹ Kéziratos címei: *Mária születése. Jakab apokalipszise* (Bodmer pap. V.); *A szent Istenszüllő születése* (késői bizánci cím); *História* (mss.); *Jakab könyve* (Órigenész). Ma használatos címe Guillaume Posteltől származik (1552). Két standard kiadása van: C. Tischendorff (1876), illetve újabban Strycker 1961. Magyar fordítása: Szepessy 1998. 5–18. Korábbi fordítása kevésbé megbízható (Ladoesi 1980).

⁵² A hatástörténeti irodalmat lásd Schneemelcher 1987. I. 276 sk. Kéziratokhoz és fordításokhoz lásd Geerard 1992. 25–42.

A *Protoevangélium* Máriának, az idős Joákim és Anna leánya születésének csodás körülményeit írja le, a Templomban történt bemutatását és neveltetését, az angyali üdvözlést és Józseffel kötött házasságát, a Betlehemhez közeli (!) barlangban történt születést, majd a bábaasszony, illetve Szalomé tanúsága alapján a szűzen születést, mely a *Protoevangélium* fő teológiai programja. Mária a születés előtt, közben és utána is szűz maradt. A *Protoevangélium* befejező része a betlehemi gyermekgyilkosságot és a Keresztelő Szent János apjának, Zakariásnak mártíromságát írja le és Heródes halálával ér véget.

Krisztus születését a *Protoevangélium* egyértelműen, sőt, kiemelten barlangba helyezi.⁵³ József és Mária elindulnak Betlehembe, de „útkuk felénél” Máriának megindulnak a szülési fájdalmai. József egy barlangot (σπήλαιον) talál, ahol Máriát rábízza fiaira, majd elindul zsidó bábaasszonyt keresni Betlehem környékén.

Eddig akár útleírásaként is olvashatnánk a beszámolót. Ekkor azonban a szöveg egyes szám első személyre vált, és egy nagyon meglepő beszámoló következik:

Én, József, körüljártam és nem jártam körül (περιεπάτων και οὐ περιεπάτων) és felnéztem a levegőébe és valami csodálatosat láttam ott: fölnéztem az ég pólusára [egy kézirat hozzászói: a szűz szülése közben], és azt láttam, hogy megállt, és hogy a szárnyas madarak mozdulatlanok voltak; majd lenéztem a földre, láttam, hogy egy kondér van ott. A munkások felemelték, kezük a kondér felé nyúlt; akik ettek, mintha nem is ettek volna, akik felemeltek, mintha nem is emeltek volna, a szájukhoz lendülő kezek, mintha nem is lendültek volna, hanem mindegyikük tekintete fölfelé tekintett. Láttam, hogy terelik a birkákat, de a birkák nem mozdulnak, fölemelte a pásztor a botját, hogy ösztökélje őket, de keze a magasban maradt; letekintettem a folyó vizére, láttam a kecskéket, szájuk már a víztükörhöz ért, és nem ittak. Aztán egy pillanat alatt minden folytatta futását.⁵⁴

Mit jelenthet József látomása? A magyarázók leginkább az Ószövetségben keresnek analógiát, mint a Nap megállása Józsué 10, 13-ban, abból kiindulva, hogy a *Protoevangélium* szerzője nyilván onnét merít ihletet, és kétségtelen, hogy ha megáll a Nap, az Isten közbeavatkozásának jele.⁵⁵

Valójában azonban többről van szó. Amit József lát, az az egész világegyetem megállása, a legfelső résztől, az égbolttól a levegő madarain át a föld munkásain és állatain keresztül egészen a rohanó vízű folyóig.⁵⁶ A mozgás megállása viszont a világ alapvető jellemzőjének, a változásnak a felfüggesztése. A mozgás és állás,

⁵³ A „barlang” (σπήλαιον) kifejezés 16 alkalommal fordul elő Strycker szövegében. Az *Ószövégélium* soha nem mulasztja el hozzátenni a helymegjelölést, ha valaki ki-, illetve bemegy a Gyermekhez.

⁵⁴ Szepessy Tibor fordítását helyenként kissé módosítottam.

⁵⁵ Több példa: Geréby 2006. 104–105.

⁵⁶ A kép a négy elemet sugallja tűz – levegő – föld – víz leszálló sorrendjében.

a változás és változatlanság szembeállítását a *Timaiosz* „első distinkciójára” utal. Ez a klasszikus megkülönböztetés a mindig létező állandóság és a folyton változó mulandóság között áll fenn (27d6–28a4).⁵⁷ Az örökké fennálló változatlanság és a keletkezés és pusztulás kettőssége nagyszerű lehetőséget nyújt a *Protoevangélium* szerzőjének, hogy teológiáját ebbe a nagy képbe illessze.

Itt tér át a *Protoevangélium* a barlangra. József találkozik egy bábával, majd: „Megálltak a barlang [σπηλαιον] mellett, és látták, hogy fényes felhő [Tischendorf szerint νεφέλη φωτεινή, éppen úgy, mint Mt 17, 5 átváltozás-leírásában] árnyékolja be [ἐπισκιάζουσα] a barlangot.”⁵⁸ A beárnyékoló felhő, akár mint a sötét felhő az *Exodus*-ban, akár mint a fényes felhő a Tábor-hegyi átváltozásnál, az isteni jelenlét szimbóluma. Ezt erősíti, hogy amikor aztán „a felhő elvonult a barlangtól, hatalmas fényesség áradt szét a barlangban, olyan, hogy *a szem nem bírta elkísérni*” (καὶ ἐφάνη φῶς μέγα ἐν τῷ σπηλαίῳ ὥστε τοὺς ὀφθαλμοὺς μὴ φέρειν). Kevéssel utána megszűnt a fényesség, és megjelent a gyermek. A vakító fényesség valószínűleg utal az Átváltozás leírására, ami mindhárom szinoptikus evangelistánál megtalálható. Máté szerint Krisztus arca „ragyogott, mint a Nap”, Márk apostol szerint Krisztus ruhája „fehér lett, mint a hó”, és Lukács szerint Krisztus arca „villámlóan fehérén” ragyogott.⁵⁹

Mit jelent ez a leírás? Egyfelől látható, hogy a *Protoevangélium* szerint Krisztus születése egyértelműen barlangban történik. A bábaasszony barlangba megy be és a barlangból távozik, Szalomé a barlangba érkezik, éppúgy, mint a mágusok, akiket a csillag a barlanghoz vezet és ott állapotodik meg a gyermek fölött. Emlékszünk, hogy Platónnál a barlang lakója megy föl a barlang homályából a fényre. A *Protoevangélium* nem ad metafizikai értelmet a barlangnak, de a vakító fény Krisztus születésénél a barlangon belül jelenik meg. A fény leszállt a barlangba. A barlanghasonlat megfordult. Nem az ember emelkedik fel a felvilágra, az isteni világhoz, hanem az isteni száll le az emberhez.

A *Protoevangélium* szinoptikus látásmódjában Platón hasonlata a börtönlakókról a kilencedik zsoltárt idézi: „a nép, a mely sötétségben jár vala, lát nagy világosságot; a kik lakoznak a halál árnyékának földében, fény ragyog fel fölöttök!” (Zsolt 9, 2). Ez a hely szorosan összefügg a *János-evangéliummal*: „Az igazi világosság eljött a világba, a mely megvilágosít minden embert” (Jn 1, 9).

A biblikus kontextusban ugyanis nem lehetséges az, hogy az ember saját erejéből jusson föl az üdvösséget jelentő felvilágra, a végső tudás helyére. Ez a hely ugyanis istené, nem vezet hozzá természetes út. Platónnál gazdag intelligibilis világot találunk: az ideák mind a *Phaidroszban*, mind a *Timaioszban* valamiféle szellemi „térben” elhelyezkedve a mindenség Atyjánál vagy a Napnál vagy a

⁵⁷ Vö. Bovon 1991. 393–405. Bovon azonban nem veszi észre a *Timaiosz*-referenciát. Utal viszont az *Allam* 436-ra.

⁵⁸ Ex 19, 16 νεφέλη γνοφώδη; Mt 17, 5: νεφέλη φωτεινή; Mk 9, 7: νεφέλη επισκιάζουσα αὐτοῦς; Lk 9, 34: ἐγένετο νεφέλη καὶ ἐπεσκίαζεν αὐτούς.

⁵⁹ Mt 17, 2; Mk 9, 3; Lk 9, 29.

Jónál mélyebben vannak az értelmi hierarchiában. De vagy fel lehet emelkedni hozzájuk (mint az *Államban*), vagy a világ határaitól lehet szemlélni őket (mint a *Phaidroszban*).

A kereszténység (és a zsidóság) számára azonban ez a természetes út nem lehetséges. Egyedül Isten lakja a teremtett világ és a teremtő között húzóódó szakadék másik oldalát (illetve Isten teremtett angyalai, a „mennyei seregek”). Ez a szakadék nem léphető át emberi kezdeményezésre, hiszen a különbség eredete, a szakadék megállapításának hatalma nem az embernél van. Egyedül Isten lépheti át a saját maga által alapított szakadékot. A másik zsoltaíró éppen ezt a gondolatot fejezi ki „nálad van az életnek forrása; a te világosságod által látunk világosságot” (Zsolt 36, 9). Ez a gondolat vezeti Órigenészt is, aki *Ezékiel-homiliáiban* Ezékiel 1.1-ben az „és megnyíltak az egek” fordulatot egyértelműen az isteni leszállás jeleként értelmezi.⁶⁰

Aranyszájú Szent János teológiájának, pontosabban szotériológiájának kulcsfogalma ennek megfelelően az „alászállás” (σγκατάβασις), amely Krisztusnak, a „világ világosságának”, a felső világ fényének az anyagi, az emberi világban való megjelenését fejezi ki.⁶¹ Ismét a *János-evangélium* egy képe idéződik fel: „Az igazi világosság eljött volt már a világba, a mely megvilágosít minden embert” (Jn 1, 9). Tehát éppen fordítva, mint a *Prótagorasz* képe, amely szerint az embernek a földről a fényre kell mennie (321c7). Az irány fontosságát lehet kiolvasni Jakab apostol leveléből is: „Minden jó adomány és minden tökéletes ajándék felülről való, és a világosságok atyjától száll alá, akinél nincs változás, vagy változásnak árnyéka” (Jakab 1, 17).

A kereszténység alapvető teológiai álláspontja szerint ugyanis Platón eredeti képének mozgási iránya, a felmenetel, a barlangból a felszínre, a lentől fölfelé induló emelkedés az isteni kezdeményezés nélkül lehetetlen. A cezúra a két világ között feltétlen: „Aki felülről jött, felebb való mindenkinél. Aki a földből való, földi az és földieket szól; a ki a mennyből jött, felebb való mindeneknél.” (Jn 3, 31.) A felfelé haladás útját a Megtestesülés nyitja meg. A megtestesülés ezen kora keresztény képe a fény barlangba történő belépésének képében mondja el a barlang megnyitásának történetét. Nem az emberi törekvés (ennek képe Babel tornya volt a Genézisben), hanem az isteni akarat és kezdeményezés nyomán nyílik meg az Istenhez vezető út.

Ha pedig a barlang nyílása egyszer létrejött, akkor válik lehetővé, hogy a felső világ, az isteni hívásának eleget lehessen tenni. Az első *Péter-levél* szerint „Ti pedig választott nemzetiség, királyi papság, szent nemzet, megtartásra való nép vagytok, hogy hirdessétek annak hatalmas dolgait, aki a sötétségből az ő csodálatos világosságára hívott el titeket” (1 Pé 2, 9).

⁶⁰ Origenes 1925. 329, 18–30.

⁶¹ Részletesen kifejti nagyon szép könyvében Perczel István 1999.

Visszatérve a barlang jellegére és lakóinak érthetetlen vonzalmára a barlang iránt: láttuk, hogy a gnózis egyértelműen metafizikai értelemben vett börtönnek tekinti a világot, a lélek fogsága helyének. A neoplatonikus Porphüriosz barlangja árnyas és vonzó, hiszen a lélek körforgásának egyik természetes állomása. A kereszténység egyik értelmezést sem követi. Számára a világ nem az ember természetes helye, mert a „világ alakja” (1Kor 7, 31) bűnbeesés következménye, és ekként nem is örök. Az embert erre a világra teremtette a Teremtő, de az ember elfordulván Istentől a sötétséget választotta. Az emberek, éppen úgy, mint Platónnál, nem szeretik a világosságot. „A világosság e világra jött, és az emberek inkább szerették a sötétséget, mint a világosságot; mert az ő cselekedeteik gonoszak voltak” (Jn 3, 19).

Anthony Meredith egy kiváló cikkben számtalan patrisztikus szöveghelyet gyűjtött össze, ahol a megfordított barlanghasonlat képe szolgál a keresztény teológiai tanítás szimbolikus megjelenítésére.⁶²

A keresztény barlanghasonlat az eredetit nemcsak abban változtatja meg, hogy megfordítván a hasonlat alapvető irányultságát a fényt hozza le a barlangba. Mint láttuk, a gnosztikus Pronoia szintén leszáll a barlangba. A különbség abban van, hogy amíg Pronoia a fény *küldötte*, addig a Krisztus a *fény maga*, „az igazi Világosság” (Jn 1, 19).

Az egyházatyák a barlanghasonlatot még egy további ponton értelmezték át. A filozófus útjának végső állomása, mint láttuk, a Napba magába történő beletekintés. Az *Újszövetség* azonban – összhangban az *Ószövetséggel* – két helyen is a leghatározottabban szögezi le, hogy Istent soha nem látta senki (Jn 1, 18 és 1Jn 4, 12). Keresztény kontextusban tehát a Napba magába tekintés az istenlátás maga volna. Az isteni lényegbe viszont, ellentétben Platónnal, nem lehet beletekinteni.⁶³ Ezt figyelhetjük meg Nazianzoszi Gergely 2. teológiai beszédében, amikor azt az *Exodus*-helyet magyarázza, ahol Mózes csak Isten hátát láthatta (Ex 33, 23):

Ezek (tudniillik a látható kerubok) jelentik Isten hátát, mindazt, ami csak mögüle megismerhető róla, ahogyan a víz tükrén levő árnyékok és tükröződések mutatják gyenge látásunknak a Napot, mivel nem lehet *rá magára rátekinteni*, mert fényének tisztaságával felülmúlja az érzékelést.⁶⁴

A felhasznált kép a barlanghasonlat második részére utal, amikor a sötétből a világosságra kilépő először nem a dolgokat, hanem csak azoknak a tócsákban való árnyékait és tükröződéseit képes meglátni. Gergely tehát szintén a barlang-

⁶² Meredith 1993.

⁶³ Lossky 1983.

⁶⁴ Nazianzoszi Gergely 1978. Oratio 28, 3. In Gregoire de Nazianz 1978.

hasonlat vonatkozásában fogalmazza meg a teológus útjának végét, de az eszkatologikus tudást mégis annak átalakításával mutatja be. Isten lényegét magát megismerni nem lehet, mégis Ő láttatja meg fényében a felvilági fényt.

V. ÖSSZEFOGLALÁS

Tanulmányomban azt próbáltam megmutatni, hogy Platón mítoszainak, illetve analógiáinak értelmezésében nem Julia Annasnak, hanem inkább Szimmiasznak volt igaza, mégpedig egy meglehetősen fontos szempontból. Nem az az igazán érdekes kérdés ugyanis, hogy mi volt Platón saját nézete, mert mint láttuk, a dialógusokban többféle, sőt, sokféle nézetet olvashatunk, és mindegyik mellett érvek szólnak. Ha tehát az „eredeti nézetet” keressük, akkor legvalószínűbb eredményként Annas zavarodottságát fogjuk csak újratermelni.

A különböző dialógusokban felvetett, egymással részben kontrárius, részben kontradiktórikus viszonyban álló nézetek (és mindegyik álláspont mellett sorakoznak érvek) hol egyenként is, hol pedig *együttesen* állítják elő az aluldetermináltságot az adott kérdésben. A kézenfekvő esetnek tekintett barlanghasonlaton túl a többi filozófiai mítoszzal egyenként nem is foglalkoztam (nem volt rá hely), de *mutatis mutandis* a metodológia kiterjeszhető azokra is – nem véletlenül folyt el annyi tinta az értelmezésükre. Nem véletlen az sem, hogy nem Arisztotelészt értelmezték ennyire szélsőségesen eltérő módon (természetesen az ő recepciójában is vannak eltérő vélemények, de ezek más jellegű, technikai problémák).

Platón láthatólag nem ad konzisztens tanítást, amit előkelően nevezhetünk „polifóniának” is. A dialógusok különbségeinek nincs legnagyobb közös osztója, és ez feltehetően szándékos. Ezért nyitottak többféle megoldásra, és ezért ihlethettek meg a filozófiatörténet során annyi „lábjegyzetet”.⁶⁵ Az az érdekes tehát, hogy milyen megoldásokat, milyen nézeteket tesznek lehetővé a grandiózus képek, azaz milyen eszmékre ihletik az értelmezőt.

A példaként használt barlanghasonlat ereje éppen abban áll, hogy képének megfejtése egy másik képhez vezet, amely azonban az eredeti kép „kitöltése” révén születik meg. Történeti példákat használva megpróbáltam rámutatni, hogy a hellenisztikus kor nagy teológiai paradigmái pontosan ezt tették. Mind a négy példa a barlanghasonlat metastruktúrájának egy-egy származtatott képében fogalmazta meg saját képét a világról. Azt állítom, hogy a barlanghasonlat alapján, de annak csak szerkezetét használva számos „alkalmazott” filozófiai mítosz jött

⁶⁵ „The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato. I do not mean the systematic scheme of thought which scholars have doubtfully extracted from his writings. I allude to the wealth of general ideas scattered through them.” Whitehead 1979. 39. A fentiekből nem következik, hogy bizonyos nézetek, például test és lélek különbsége, illetve az érzéki és az intelligibilis dolgok közötti különbség ne lenne Platón átfogó, sok helyen megjelenő álláspontja. A probléma a különbségek természetének, illetve kettejük kapcsolatának értelmezéséből ered.

létre, amelyek bár páronként kizárják egymást, mégis ugyanazt a szerkezetet használták fel tanításaik bemutatására. Platón, úgy tűnik, filozófiai rejtvényeket fogalmazott meg, vagy ha tetszik, filozófiai sakkfeladványokat, amelyek többféle megoldást tesznek lehetővé, miközben a teljes önkényre nem nyitottak.

Hogyan működhetett ez vonatkoztatási rendszer? A hellenisztikus kor ezen évszázadaiban Platón a közfilozófia alapvető szövegét alkotta. (Egyetlen példa: a Nag Hammadi-i könyvtárban fennmaradt az *Állam* kopt fordításának egy töredéke is.) A hellenisztikus kor nagy rivális teológiai irányzatai, mint a korai kereszténység, a gnózis, a Mithrasz-kultusz és a neoplatonizmus egyaránt számíthatott arra, hogy képeit a művelt közönség ismeri.

Ezért lehetett felhasználni a barlanghasonlat konkrét interpretációit a különböző teológiák plasztikus megfogalmazásához. Ez ugyanakkor összemérhetőséget is jelentett. Úgy tűnik, hogy a gnózis, a Mithrasz-kultusz, a neoplatonizmus egyes irányai és a korai kereszténység egyaránt más platonikus elemek mellett a barlanghasonlatot használta fel arra, hogy saját, a többiekétől eltérő tanítását közérthetően megfogalmazza, és a többitől a közönsége számára érthetően megkülönböztesse.

Szimmiász célja valószínűleg nem az volt, hogy megkönnyítse Platón értelmezését, azaz hogy levegye az értelmezés terhét az olvasó válláról. Éppen fordítva: roppant erős előfeltételt támaszt Platón értelmezéséhez. A vadászok háló nélkül ne is induljanak útra. Az olvasónak rendelkeznie kell egy olyan előzetes felkészültséggel, amelynek mentén a hasonlatokból kialakíthatja a saját metafizikáját jellemző képet. Platón roppant erejű, hihetetlenül gazdag és erős mítoszai tehát csak akkor bizonyulhatnak termékenynek, ha az olvasó eleget tesz Szimmiász feltételének.

Szimmiász álláspontja amúgy olyan nagy népszerűségnek örvendett, hogy megjelent egy Adam által idézett latin disztichonban is:

Ez az a könyv, amelyben a maga tanítását keresi mindenki,
majd egyidejűleg mindenki saját tanítását meg is leli.⁶⁶

Igen ám, de mi van akkor, ha olyan korban élünk, amikor a nagy metafizikai kép mintha nem állna többé rendelkezésre? Olyan korban, ahol a Barlangból kivezető út végén a költő egészen más képet lát a felvilág helyett:

Az ember végül homokos,
szomorú, vizes síkra ér,
szétnéz merengve és okos
fejével biccent, nem remél.⁶⁷

⁶⁶ *Hic liber est in quo quaerit sua dogmata quisque // Invenit et pariter dogmata quisque sua* (Adam 1965. 170).

⁶⁷ József Attila: *Reménytelenül. Lassan, tűnődve.*

IRODALOM

- Adam, James 1965. *The Republic of Plato, with critical notes, commentary and appendices*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Annas, Julia 1981. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford, Clarendon Press.
- Anonymous 1962. *Prolegomena to Platonic Philosophy*. L. G. Westerink (szerk.). Amsterdam, North-Holland Publishing Co.
- Bett, Richard 1986. Immortality and the Nature of the Soul in the "Phaedrus". *Phronesis*. 31/1. 1–26.
- Blumenberg, Hans 1957. Licht, als Metapher der Wahrheit. *Studium generale*. 10. 432–447.
- Bovon, Francois 1991. The Suspension of Time in the Chapter 18 of the Protevangelium of James'. In B. A. Pearson (szerk.) *The Future of Early Christianity*. Minneapolis. 393–405.
- Brock, Sebastian, 1982. Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition. In *Studies in Syriac Christianity. History, Literature and Theology*. Aldershot, Variorum. 11–38.
- Cicero 1933. *On the Nature of the Gods. Academics*. H. Rackham (ford.). Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Crombie, Ian M. 1963. *An Examination of Plato's Doctrines, 1–2*. London, Routledge & Kegan Paul.
- Diogenes Laertius 1942. *Lives of the eminent philosophers*. With an English translation by R. D. Hicks. London – Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Ferguson, A. S. 1922. Plato's Simile of Light. Part II. The Allegory of the Cave. *Classical Quarterly*. 16/1. 15–28.
- Frede, Dorothea 1978. The Final Proof of the Immortality of the Soul in Plato's "Phaedo" 102a–107a. *Phronesis*. 23/1. 27–41.
- Gerard, Maurice 1992. *Clavis apocryphorum Novi Testamenti*. Turnhout, Brepols.
- Geréby György 2006. A világ és az idő megállása Jakab Prótevangéliumában. *Vallástudományi Szemle*. 2, 93–126.
- Gerson, Lloyd 1987. A Note on Tripartition and Immortality in Plato. *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*. 20 (Spring). 81–96.
- Gosling, Justin Cyril Bertrand 1973. *Plato*. London–Boston–Melbourne–Henley, Routledge & Kegan Paul.
- Gregoire de Nazianz 1978. Discours 27–31. (Discours théologiques.) P. Gallay (szerk.). Paris, CERF.
- Hackforth, Reginald 1950. Immortality in Plato's Symposium. *The Classical Review*. 64/2. 43–4.
- Hackforth, Reginald 1952. *Plato's Phaedrus*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Jamblichos 1937. *Vita pythagorica*. U. Klein (szerk.). Leipzig, Teubner.
- Jamblikhosz 1891. *De communi mathematica scientia*. U. Klein (szerk.). Lipcse, Teubner.
- Kaiser, Ursula Ulrike (kiad.) 2006. *Die Hypostase der Archonten (Nag-Hammadi-Codex 11,4)*. Berlin – New York, Walter de Gruyter.
- Kraut, Richard 2017. Plato. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition) <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/plato/>
- Ladocsi Gáspár (ford.) 1980. Jakab ősevangélium. In Vanyó László (szerk.) *Apokrifek*. Budapest, Szent István Társulat. 328–343.
- László Levente (szerk.) 2005. *Mithras és misztériumai I–II*. Budapest, Kairosz.
- Layton, Bentley 1987. The Secret Book according to John. In *The Gnostic Scriptures*. New York – London – Toronto – Sydney – Auckland, Doubleday.
- Lossky, Vladimir 1983. *The Vision of God*. Yonkers/NY, St. Vladimir's Seminary Press.
- Macrobius 1963. *In somnium Scipionis*. J. Willis (szerk.). Lipsiae, Teubner.

- McGibbon, D.D. 1964. The Fall of the Soul in Plato's Phaedrus. *Classical Quarterly*. 14/1. 56–63.
- Meredith, Anthony 1993. Plato's 'cave' (Republic, vii 514a–517e) in Origen, Plotinus, and Gregory of Nyssa. *Studia patristica*. 27. 49–61.
- Merkelbach, Reinhold 1984. *Mithras*. Königstein im Taunus, Hain.
- Olympiodorus 1956. *Commentary on the first Alcibiades of Plato*. L. G. Westerink (szerk.). Amsterdam, North-Holland Publishing Co.
- Origenes 1925. *Homiliae in Ezechielem 1*. W. A. Bachrens (szerk.). Leipzig, Teubner.
- Perczel István 1999. *Isten felfoghatatlansága és leereszkedése. Szent Ágoston és Aranyasztájú Szent János metafizikája és misztikája*. Budapest, Atlantisz.
- Peterson, Erik 1934. Theologie des Kleides. *Benediktinische Monatschrift*. 16. 347–356.
- Plutarch 1959. *De animae procreatione in Timaeo*. H. Drexler (szerk.). Lipsce, Teubner.
- Plutarch 1972. De fraterno amore. In M. Pohlenz – W. Sieveking (szerk.) *Moralia*. 3. kötet Leipzig, Teubner. 221–254.
- Porphüriosz 2004. A nimfák barlangja az Odüsszeiában. Ford. Lautner Péter. In Lautner Péter (szerk.) *Pogány teológia I*. Budapest, Kairosz.
- Porphyrios 1886. *Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta*. A. Nauck (szerk.). Leipzig, Teubner.
- Proclus 1899–1901. In *Platonis rem publicam commentaria*. W. Kroll (szerk.). Lipsiae, Teubner.
- Raven, John Earle 1965. *Plato's thought in the making*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Robin, L. 1957. *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon. Course professé en Sorbonne 1932/3*. Paris, PUF.
- Schneemelcher, Wilhelm (szerk.) 1987. *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. Band. Evangelien*. Tübingen, Mohr.
- Stobaios 1884–1912. *Ioannis Stobaei Anthologium*. C. Wachsmuth – O. Hense (szerk.). Berlin, Weidmann.
- Strycker, Emile de (szerk.) 1961. *La forme la plus ancienne du protevangile de Jaques*. Brussels, Société de Bollandistes.
- Szepessy Tibor (ford.) 1998. Jakab prótoevangéliuma. In Adamik Tamás (szerk.) *Csodás evangéliumok*. Telosz Kiadó, Budapest.
- Taylor, Alfred Edward 1997. *Plato. The Man and His Work*. London, Methuen.
- Waldstein, M. – Wisse, F. 1995. *The Apocryphon of John: A Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1, III,1, and IV,1 with BG 8502,2*. Leiden, E. J. Brill.
- Weizsäcker, Carl Friedrich von 2014. Parmenides and the Greylag Goose. In Michael Drieschner (szerk.) *Major Texts in Philosophy*. Heidelberg – New York – Dordrecht – London, Springer, 91–127.
- Whitehead, Alfred North 1979. *Process and Reality*. New York, Free Press.