

# **A FILOZÓFIA TÖRTÉNETE**

**Első rész**

## **A GÖRÖG FILOZÓFIA TÖRTÉNETE**

**- Az indiai és a kínai filozófia rövid vázlatával -**

**ÍRTA :**

**Dr. Málnási Bartók György**  
egyetemi tanár

**Mikes International**

**Hága, Hollandia**

**2002.**

## **Kiadó**

'Stichting MIKES INTERNATIONAL' alapítvány, Hága, Hollandia.

Számlaszám: Postbank rek.nr. 7528240

Cégbejegyzés: Stichtingenregister: S 41158447 Kamer van Koophandel en Fabrieken Den Haag

## **Terjesztés**

A könyv a következő Internet-címről tölthető le: [http://www.federatio.org/mikes\\_bibl.html](http://www.federatio.org/mikes_bibl.html)

Aki az email-levelezési listánkon kíván szerepelni, kérjük küldjön egy emailt a következő címre:

**mikes\_int@federatio.org**

A kiadó nem rendelkezik anyagi forrásokkal. Többek áldozatos munkájából és adományából tartja fenn magát. Adományokat szívesen fogadunk.

## **Cím**

A szerkesztőség, illetve a kiadó elérhető a következő címeken:

Email: mikes\_int@federatio.org

Levelezési cím: P.O. Box 10249, 2501 HE, Den Haag, Hollandia

---

## **Publisher**

Foundation 'Stichting MIKES INTERNATIONAL', established in The Hague, Holland.

Account: Postbank rek.nr. 7528240

Registered: Stichtingenregister: S 41158447 Kamer van Koophandel en Fabrieken Den Haag

## **Distribution**

The book can be downloaded from the following Internet-address: [http://www.federatio.org/mikes\\_bibl.html](http://www.federatio.org/mikes_bibl.html)

If you wish to subscribe to the email mailing list, please send an email to the following address:

**mikes\_int@federatio.org**

The publisher has no financial sources. It is supported by many in the form of voluntary work and gifts. We kindly appreciate your gifts.

## **Address**

The Editors and the Publisher can be contacted at the following addresses:

Email: mikes\_int@federatio.org

Postal address: P.O. Box 10249, 2501 HE, Den Haag, Holland

---

**ISSN 1570-0070**

**ISBN 90-807101-1-3**

**NUR 732**

© Mikes International, 2001-2002, All Rights Reserved

---

## A KIADÓ ELŐSZAVA

Mély örömmel tölt el bennünket, hogy Bartók György nagy művét, *A Filozófia Történetét*, most teljes egészében útjára bocsáthatjuk. Eleddig csak *A Középkori és Újkori Filozófia Története* volt ismert. Most végre napvilágot láthat a mű első része is, *A Görög Filozófia Története – Az indiai és a kínai filozófia rövid vázlatával*.

Midőn a szerző 1944. őszén – 5000 kötetes könyvtára hátrahagyásával – családjával Kolozsvárról Budapestre kényszerült, e könyv első kötetének, az ókori filozófia történetének kéziratát, magával vitte. Azután tudtunk szerint nem változtatott a szövegen. Eredeti tervei szerint a könyv a Református Egyházi Könyvtár sorozatában került volna kiadásra, amelyben 1935-ben az említett '*A középkori és újkori filozófia története*' megjelent. Közvetlenül a háború után azonban más témák álltak a magyar református teológiai érdeklődés középpontjában. 1949-től kezdve pedig, a kommunizmus egyeduralma idején ismert politikai okokból szó sem lehetett Bartók György munkáinak a kiadásáról.

Annál nagyobb az örömünk, hogy ez a mű most napvilágot láthat mégpedig az Internet nyújtotta lehetőségek felhasználásával oly módon, hogy az egész világon olvasható és tanulmányozható. Tudjuk, hogy ezzel a szerző szellemében járunk el. Örülünk, hogy a 'Bibliotheca Mikes International' könyvsorozatunkat ezzel a művel indíthatjuk be.

Annak, akinek megadatott az, hogy ezen óriási látókörű, mély filozófiai ethost kisugárzó szuverén bölcselő tanítványa lehetett, az írott szöveg minden szaván keresztül fülébe cseng Bartók szava és hangja előadásában, szemináriumain, személyes beszélgetésekben. Egyszerű, földönjáró szemléleti móddal és egész életet betöltő küldetéssel.

Kibédi Varga Sándor, a müncheni egyetem filozófia-professzora, Bartók tanítványa mondta: 'Egy kézirat ha fiókba van is zárva, hangosan kiált mindaddig, amíg kiadják'. Ez történt ezzel a könyvvel is. Késve a történelmi események következtében, de tartalma gazdagsága és a szerző inspiráló írásmódja által – amelynek következtében e mű, mely az emberi szellem önismeretének mintegy diagnosztikai feltárása a történelem folyamán, újra meg újra izgalmas regénynek és egyben magával sodró profécianak tűnik – örök- ifjúságban, búsán megjutalmazván az olvasót.

E két kötet technikai előállítását e sorok első aláírója végezte. A korrektúra a másodikra hárult.

A szövegen – egy-két kivétellel, melyeket feltétlenül szükségesnek ítéltünk – nem változtattunk.

Hága (Hollandia), 2002. augusztus 3.

Málnási Bartók György születésének 120. évfordulóján.

MIKES INTERNATIONAL

Farkas Flórián

Tóth Miklós

## PUBLISHER'S PREFACE

We are deeply delighted that we are now releasing the full version of György Bartók's masterpiece: *The History of Philosophy*. Until today, only the second volume of this work, *The History of Philosophy of the Middle Ages and Modern Times*, was known. Now it becomes complete with the publishing of its first part: *The History of the Greek Philosophy – With a Brief Introduction into the Hindi and Chinese Philosophy*.

The author took the manuscript of the history of philosophy of ancient times with him during the fall of 1944, when he had to move together with his family from Kolozsvár to Budapest, leaving his 5,000 volumes large library behind. To our best knowledge he did not alter the text since then. Originally, he planned to publish it within the series of the Reformed Parochial Library, where the already mentioned 'The History of Philosophy of the Middle Ages and Modern Times' was published in 1935. Shortly after the war, however, other topics were in the focus of the Hungarian reformed theology. Since 1949, during the absolute reign of communism, of well-known reasons the publishing of György Bartók's works was behind imagination.

It is therefore a great pleasure for us that this piece of work becomes instantly available to the large public, thanks to the Internet. We are assured that we are handling in the author's spirit. We feel proud that we are launching our book publishing activity, 'Bibliotheca Mikes International', with this masterpiece.

For those who were privileged to be the disciples of this great-minded, sovereign philosopher who had emanated a deep philosophical ethos, the familiar voice of Bartók resonates from the text. It provides the reader with a simple, down-to-earth attitude to life.

Sándor Kibédi Varga, professor of philosophy at the University of Munich and one of the disciples of Bartók, told once: 'Even when a manuscript is locked in a drawer, it cries loudly until it is published'. Exactly this happened with this volume, too. It was held off by historical events, but it greatly rewards the reader through its rich content and by the inspiring style of the author. The work is a diagnostical exploration of the self-knowledge of human spirit that develops through history.

The first signatory of this preface has performed the technical preparation of these two volumes. The second signatory did the proofreading.

The text is unabridged and authentic, with a couple of exceptions, where in our judgement it was absolutely necessary to perform correction.

The Hague (Holland), August 3, 2002.

On the 120<sup>th</sup> anniversary of the birth of György Málnási Bartók.

MIKES INTERNATIONAL

Flórián Farkas

Miklós Tóth

## MARISKA ZOLTÁN: BARTÓK GYÖRGY ÉS A FILOZÓFIATÖRTÉNET

Bartók György filozófiatörténete elé írott előszó filológiai kérdéseket kíván elsősorban tisztázni, ezt követően pedig nagy vonalakban érzékeltetni szeretné a filozófiatörténeti munkálkodás elvi jelentőségét Bartók gazdag életművében.

A görög filozófia történetét feldolgozó anyag sohasem jelent meg nyomtatásban, míg a középkori és az újkori filozófiatörténet igen. Mégis tévedés lenne szétválasztani az egyébként összetartozó szövegeket, maga a szétválasztás sem filozófiai-elméleti, sem történelmi szempontból nem lenne indokolt. Pedagógiai szempontból pedig végképp nem, hiszen Bartók mindig is tartott komoly filozófiatörténeti kurzusokat, meghatározott ritmusban követték egymást a konkrét filozófiatörténeti témák, s egyébként is szívügye volt a görög filozófia oktatása. A görög témakört feldolgozó előadásanyag hosszú évek oktatói tevékenységének köszönhetően mindennél közelebb állhatott a publikáláshoz, talán a többen is kidolgozottabb formában hevert Bartók íróasztalának fiókjában. Az igazi kérdés tehát nem lehet más: Miért nem sikerült megjelentetni időben a görög filozófia történetét, s miért volt fontosabb publikálni a harmincas évek derekán a görögök témát megelőzve a középkori és az újkori kéziratot?

Nem lenne különösebben nehéz feladat egy még sohasem publikált, kéziratoss filozófiatörténeti monográfia jelentőségéről írni, ha szerzőjének életművéről, az életmű egészéről világos és tisztázott összkép állna rendelkezésünkre, adottak lennének a megértés, a feldolgozás tájékozódási pontjai. Noha a magyar filozófia kutatásának egyik fontos témája éppen a kolozsvári iskola tevékenysége, s a kutatáson belül örömdetesesen növekszik a Bartókkal kapcsolatos publikációk száma, mégsem dicsekedhetünk azzal, hogy megbízható összképünk lenne a magyar filozófia markáns egyéniségének, Bartók Györgynek az életművéről.

A Bartók-filológia első s talán rögtön a legfontosabb feladata a kifejezetten történeti (etika-, és filozófiatörténeti) monográfiák és az elméletképző írások közötti összefüggések adekvát tisztázása. Az ő felfogásában ugyanis sohasem vált ketté a történelmi munka és a filozófus elméletalkotó tevékenysége. Tudományos reputációját elsősorban történelmi munkálkodásának köszönhette, s az utókor is inkább filozófiatörténetet lát benne - melleleg jogtalanul –, azonban egy percig sem lenne szabad megfeledkezni filozófusi erényeiről. Akkor sem, ha – mint most is – történeti munkáiról esik több szó.

Az említett összefüggés kétségtelenül meglévő tényét meglepően korán sikerült megfogalmazni. Igaz, ehhez szükséges volt a kitűnő munkatárs, Bartók pályakezdését atyai gonddal figyelő Schneller István fellépése, az ő tisztánlátása. Schneller már Bartók habilitációja idején (1912 tájékán) bírálóként a pályázathoz mellékelt publikációs anyag szoros összefüggéseiről nyilatkozott állásfoglalásában, dicsérve egyúttal a még igencsak fiatal szerző eddigi tudományos tevékenységének egyébként ritka következetességét és szisztematikusságát. (Bartók egyébként *Morális filozófia és annak története* tárgyából habilitált.) Tudományos tevékenységének egészéről nincs még ugyan átfogó értékelés, de az életmű ismeretében semmi okunk feltételezni, hogy bármit is változtatni kellene Schneller István értékelésén.

Filológiai szempontból azonban alapjában véve két tényező okoz nehézséget. Egyrészt Bartók sajátos pályakezdése csak a Böhm Károly-féle filozófiához való viszonylatában következetes, egyébként nehezen érthető. Az említett filozófia erkölcsfilozófiai továbbfejlesztése nagyon is indokolt vállalkozás, meg van azonban annak is a magyarázata, miért kényszerült Bartók a tízes évek végén, a húszas évek elején alapfilozófiai problémák újragondolására. A másik gondot okozó tényező pedig a következő: számos esetben nagy az időbeli távolság egy-egy kézirat elkészülte és a megjelenés dátuma között, s gyakran a kézirat lezárásának dátumát sem lehet pontosan tisztázni azon egyszerű oknál fogva, hogy Bartók egyszerűen nem írta oda a lezárás dátumát. A közép-és újkori filozófiatörténet publikálásának dátuma 1935, de ettől még kérdéses marad a görög anyag születésének összes körülménye.

Schneller István véleményét az életmű egészére kiterjesztve kiinduló tételnek számít a következő állítás: Bartók az erkölcsi értékeszme kibontása jegyében filozofált. A történeti és az elméleti munkák, valamint a legtagabb érvényességű publicisztikai írások összefüggései az erkölcs és az erkölcsiség, az érték és az eszme helyes szemléletű, azaz Bartók felfogásához legközelebb kerülő interpretációk révén tárhatók fel.

Minden elemzés sikere attól függ, hogy az *erkölcsiség* az elemzésekben ne egyszerűen teoretikus, sokkal inkább gyakorlati érvényességű, önreflexiós, a filozófus éthoszát tápláló fogalom, valójában tehát teória és

tevékenység harmonikus egységét garantáló tudatosan vállalt életelv, Bartók személyes életelve legyen. Csak ennek következetes vállalásával tárható fel az érték szellemfilozófiai státusza, maga a bölcséleti antropológia történeti-történelmi dimenziójával együtt. A történeti monográfiák rögzítik ugyan a modern ember tudását a szellemfilozófia kifejlődésének korszakos állapotairól, bevezetik az olvasót a filozófia gazdag és időtlen értékvilágába, de ugyanakkor szellemfilozófiai propedeutikák is. A szisztematikus munkálkodás igazi eredménye az életmű egészét meghatározó organikus rendszer, melyben a történeti munkák sokoldalúan töltik be saját szerepüket. A történeti munkák mindig is jól megfogalmazott elméleti bevezetővel alapozódnak meg, s az elméletképző írások is az adott fogalom történeti kifejtésével indítanak. S talán nem meglepő, hogy etikatörténeti munkák előzik meg a filozófia egész történetére vonatkozó monográfiákat, hiszen az erkölcsi értékeszme – a helyesen értelmezett erkölcsiség nevében – történeti kibontása teremti meg a filozófia csodálatos szellemiségét bemutató tudományos vállalkozás, a filozófia egészére való rápillantás lehetőségét.

Kicsit konkretizálva az eddigieket, az elméleti és a történeti szempont szoros egységét, valamint az erkölcsfilozófiai kezdés jelentőségét bizonyítja két viszonylag korai munka: *Az erkölcsi érték philosophiája* (1911) és a *Kant etikája és a német idealizmus erkölcsbölcselete* (1930). Ez utóbbi, tehát a német idealizmus erkölcsfilozófiáját feldolgozó monográfia már 1917-ben Gorove-díjat kapott, készen volt már a tízes években. Nem árt megjegyezni továbbá, hogy jóval ismertebb az *Értékphilosophia* második, 1942-es kiadása, mint az első.

A nagy filozófiatörténeti munkák további előzményeinek tekintendők a húszas-harmincas évek nagy etikatörténeti monográfiái (*Az erkölcsi értékeszme története a görög filozófiában*, 1926; *Az erkölcsi értékeszme története az egyházatyák, a középkor és az újkor philosophiájában*, 1935). Elméleti szempontból pedig a *Philosophia lényegében* (1924) megfogalmazódó új alapvetés és program történeti dimenziójának kidolgozására nyílt lehetőség, azaz mind elméleti, mind pedig filozófiatörténeti szempontból a böhmi gondolkodástól gyökeresen eltérő szellemfilozófia és bölcséleti antropológia, továbbá új filozófiai rendszer létrehozása a hosszú távú feladat Bartók számára.

Mindezek alapján bátran állítható, hogy az általános filozófiatörténeti kötetek publikálásának terve, a filozófiatörténeti előadások tankönyvszerű kiadásának gondolatata valószínűleg a harmincas évek elejétől foglalkoztatta Bartókot. A kéziratos görög anyag fejlécének tanúsága szerint maga a kézirat a filozófiatörténet első darabja, s értelemszerűen az 1935-ös középkori filozófiatörténet csak folytatása lenne. Ha Bartók valóban szisztematikusán dolgozott, ha ebben az esetben is az etikatörténeti munkák alapozzák meg az általános filozófiatörténetet, és valóban összefüggnek a szellemfilozófiai és a történeti munkák, akkor a most közölt anyag születésének időszaka a harmincas évek elejére tehető. S hogy miért nem publikálta akkor Bartók? Talán fontosabb volt számára a lényegében második rész publikálása, s talán nagyobb fontossággal bírt a gondolataiban formálódó nagyszabású bölcséleti antropológia. De sohasem adta fel reményét, hogy egyszer be tudja mutatni olvasóinak a görög filozófia nagyszerű világát.

Sokkal aktuálisabb volt azonban nem is annyira az újkori, sokkal inkább a középkori filozófia témája. Könnyen félreérthető gondolati szempont következik. A harmincas évek elején a szegedi bölcsészkaron új filozófiai tanszék szerveződött. Még a húszas évek második felétől a katolikus eszmeiséget képviselő professzorok sora került a bölcsészkarra (Sík Sándor, Zolnai Béla, Várkonyi Hildebrandt és a másik tanszék vezetője Mester János). A Mester-féle tanszék egyértelműen katolikus szellemű filozófiát képviselt. A katolikus Várkonyival például nagyon jó munkakapcsolatban állt Bartók (Kolozsváron is együtt dolgoztak), de nem lehetetlen, hogy a harmincas évek elején az erősödő katolicizmussal szemben fontos volt a tiszta filozófia középkori eszméjének védelme, mielőtt a katolikusok túl gyakran hivatkoztak volna a középkori filozófiára. A tiszta filozófia eszméje a görög filozófiában a leginkább magától értetődően érvényesülő eszme, örök értékeket képvisel, s a legjobb monográfia is csak bevezető lehet, nem más. Értékei magától értetődően adóttak, a publikálás időbeli elcsúszása nem jelenthet nagy gondot.

A filozófiatörténet elméleti és történeti tudomány. Másképpen fogalmazva: az elméleti és a történeti szempontok szerves egységet alkotnak egy viszonylag új (19. századi) tudományban, a filozófiatörténet tudományában. A szerves egység gondolatában nem lehet igazán megbízni, hiszen a filozófia elméleti értékei örök értékek, maga a filozófiatörténeti tudomány viszont az úgynevezett „történeti érzék” következménye. A történetiség elvét követő filozófiatörténeti monográfia bevezetője következőképpen a filozófiatörténet történetével foglalkozik. Bartók tudatosan vállalja Hegel szellemi örökségét ebben a vonatkozásban – és oly sok másban is. Magát a hegeli szellemfilozófiai konstrukciót sohasem vállalta, de nagyon fontos hegeli elveket épít be saját elméletébe, ideértve a filozófiatörténet tudományos elveit is.

Mindenekelőtt az egyetemesség eszményét, a teleológia elvét, mely szerint az Egész határozza meg a Részek működését. A filozófia történetének egészére nézve nem jelent kevesebbet a fenti elv, mint hogy a filozófia egyetemes eszméjének elve bontakozódik ki a történetiségében adott, egymással kapcsolódó elméletek tudományos interpretációja révén. Az Egész határozza meg részeit, az Egészről vallott tudásunk ad felhatalmazást bármely részelem bemutatására. Újabb konkretizálásra nyílik lehetőség.

Bartók számára Hegel legalább olyan fontos filozófus volt, mint Kant. A szellemfilozófia teleológiai elve, az organikus rendszerelmélet, valamint számos szellemfilozófiai fogalom hegeli indíttatású. Egyszerűen tarthatatlan Bartókot hazai neokantiánusnak nevezni, s nagyon is egyoldalúságra vall Kant követőjét látni és láttatni benne. (Mindamellelt például ismeretkritikai, lélektani és tudományelméleti szempontból kantiánus szerző Bartók.) A Hegel-hatás konkrétumait nagyon jól dokumentálja a Hegel halálának centenáriuma írott tanulmánya. (1931)

Amennyiben azonban a filozófiatörténet tudományában nem történt érdemi változás az eltelt minimum száz évben, akkor a jelen ugyanaz Hegel és Bartók számára – legfeljebb a filozófiatörténet tudományos elvei izmosodtak meg Hegel óta –, legalábbis filológiai kérdésekben többet tudunk. Mi van tehát a másik két időszakkal, a múlttal és a jövővel? A múlt a történeti érzék születése előtti, következésképpen a filozófiatörténet előtti állapot, nagyon egyszerűen elintézhető. A tudomány számít ugyan a korábbi történészek filológiai teljesítményére, de nagyon pontos az értékelés is: a tudós urak csodálatos véleményeinek egybegyűjtése szellemtelen, azaz rendszer és összefüggés nélküli, nem az Egész által meghatározott vállalkozás.

Mi lesz azonban a filozófiatörténetnek és magának a filozófiának a jövője, várható, megjósolható sorsa? Az érték antropológiai (nem egyszerűen axiológiai) jelentőségét megfogalmazó Bartók nagy elkötelezettséggel vallja a nyilvánvalóan jövőre orientált örök emberi értékek téziséét. Ha múlt és jelen kapcsolata lényegében fejlődés, a tudós urak csodálatos véleményét egybegyűjtő vállalkozás és a filozófiatörténet tudományának születése fejlődésfolyamat, akkor még mindig nincs válasz a változást garantáló történeti érzék szerepét tisztázandó kérdésre. Hangsúlyozottan nem a születésére, hiszen a szellemiség magát a történeti érzéket is szülheti, hanem a történeti érzék jövőjére vonatkozik megfogalmazott aggályunk. Ha a modern ember életérzésének következménye a történeti érzék születése, mi van akkor, ha a még modernebb ember egyszerűen elveszíti érdeklődését, affinitását a történelem iránt? Ne siessük el a választ, ne mondjuk azonnal, hogy ez lehetetlen! Hiszen éppen azért hangoztatja például Bartók annyira, hatalmas következetességgel, hogy a szellem értékei örök értékek, mert szeretné, hogy így is legyen! A filozófus éthosza által motivált következetes kiállás az örök szellemi értékek tézise mellett gyakorlati szempontból azzal a másra át nem hárítható felelősségtudattal társul, amellyel rendelkezvén Bartók nagyon is jól tudta, hogy a történetiség elve követelményeként a szellemiség értékei, a filozófia értékei csak akkor „örök” értékek, ha gazdagságukat és gazdagodásukat újra és újra megfogalmazzuk, s nem mulasztjuk el átadni idevonatkozó tudásunkat a nálunk fiatalabbak számára. A szellemi (itt filozófiai) kultúra értékei jelen és múlt kapcsolatában megfogalmazásukkal nyerik el relevanciájukat, de ebből még nem egyértelmű, hogy a jövőre nézve is garantált ontológiai státusszal bírnának. S ebben áll a történészi, az elméletalkotói és az oktatói szempont gyakorlatban érvényesített harmonikus egysége. Az értékek örökkévalóságának tézisében mindig is ott lappang egyfajta kellés, a jövőre vonatkoztatott elvárás, s ezen elvárás a történetiség relatív mozzanatának felismeréséből fakad. A filozófus mint írástudó ember, természetesen nem tehet mást, mint mély meggyőződéssel hitet tesz a filozófia biztató jövőbeli perspektívája mellett, de a kiállásnak – tágabban értelmezve az egész oktatói-pedagógusi tevékenységnek – elméleti alapja a történetiség relatív mozzanatából levont következmények felmérése.

A történetiség elvének helyes értelmezése közel visz bennünket Bartók filozófiájának megértéséhez. A kantiánus-neokantiánus értékfogalom és a nem kis mértékben hegeliánus indíttatású szellemfogalom – gondolkodásának két alapfogalma – igazából magában a bölcséleti antropológiában kapják meg kiteljesedett filozófiai szerepüket. A bölcséleti antropológiában viszont maga az ember az értékelő lény, az értékelés az ember antropológiai, tehát megszüntethetetlen sajátossága, következésképpen nem illik összekeverni az érték-értékelés antropológiáját a történetiség által motivált humán (itt filozófiai) értékek örökkévalóságának tézisével. Egyszerűen fogalmazva: akkor is megmarad az ember értékelő lénynek, és akkor is lesznek „örök” értékei, ha a még modernebb kor embere elveszíti affinitását a modern értékek iránt. A humán kultúra értékei viszont csak akkor bírhatják a biztató jövő perspektíváját, ha erős meggyőződéssel hitet teszünk örökkévalóságuk mellett, és következetes gyakorlati tevékenységgel magunk is hozzájárulunk a szellemiség organikus kibontakozásához, a filozófia szellemiségének erősödéséhez. Következésképp Bartóknál a

szellem sem egyfajta misztikus demiurgosz, amely voltaképpen nyugodt biztonságot adna a garantált biztató jövő szempontjából a gondolkodó és tevékenykedő ember számára, ellenkezőleg, a szellem jelöli ki a jövő feladatait, köztük a filozófia művelésének és gazdagításának eszméjét is.

Ismételten konkretizálni szükséges a fentieket. Ha nincs Bartókról megbízható és átfogó értékelés, akkor a legfontosabb feladat egy életrajzi monográfia elkészítése. Elméleti szempontból nem szabad megengedni, hogy úgy a hegelianus, mint a kantianus-neokantianus hagyomány megítélésének egyébként gyakran igazságtalan sablonjai, sztereotípiái bármilyen szerephez jussanak a Bartók-interpretációkban. A filozófia valóságértelmező funkcióját Bartók nagyon komolyan vette. Ennek a valóságnak szerves része a jelentés és az értékek világa. A bölcséleti antropológia fogalmi hálója az Egész által meghatározott, s a valóság teoretikus modelljét hivatott megadni. A teoretikus modell a maga teljességében a szellem kibontakozódásának szolgálatában áll, de csak akkor tudja a szellemiség gazdagodását segíteni, ha funkcionális teljességet ad. Nem „felhőkakukkvárat” épít, hanem ontológiai relevanciával rendelkező fogalmakat dolgoz ki és épít be magába a fogalmi hálóba. Múlhatatlanul szükséges mindehhez a filozófiatörténet segítsége. Az elméletépítés lehetetlen a klasszikusok segítsége nélkül, ám egyúttal morális kötelezettség is a filozófiai eszme érvényesítése, magának az eszmének a segítése, a filozófiatörténet tudományának megfelelő színvonalú művelése.

A filozófiatörténet természetesen önmagában is egy egész, az egész eszméje határozza meg részeit úgy a történeti korszakok, mint az egyes életművek vonatkozásában. Bartók filozófiatörténete önmagában is figyelemztetés, hiszen manapság sokkal divatosabb kiemelni egy-egy konkrét filozófiatörténeti témát, vagy életművet, részfeladatokat vállalunk, az egészben való gondolkodás nem igazán jellemző a mostanság megjelenő filozófiatörténeti munkákra. A fókuszált, egy-egy klasszikus életművét hermeneutikai igényességgel feldolgozott monográfia sem feleltetheti az egészben való gondolkodás jelentőségét. A jó hetven éve megírt filozófiatörténet semmit sem veszített frissességéből, aktualitásából. Mindenekelőtt kiválóan megírt, a követő monográfia játékszabályait betartó, összefoglaló és lényegre törő elemzéseket produkáló vállalkozás. Valóban bevezeti az olvasót a filozófia világába. Megjelenésének pusztán ténye utal azonban arra, hogy mennyire hiányzik (hiányzott) filozófiai kultúránkban a Bartók-szemléletű filozófiatörténeti monográfia.

Végezetül pedig nem árt hangsúlyozni, hogy voltaképpen tankönyvet írt Bartók. Nemzedékek tanultak a megjelent középkori filozófiatörténetből, tankönyvként használták. Hol és főleg kinek lehet a filozófia örök értékeit, Platón és Arisztotelész szellemiségét az egyetemes filozófia bartóki eszményének megfelelően tanítani? Egy rohanó, céltudatos és profitorientált világban az önmagában vett tudás arisztotelészi eszméjét? Nem is beszélve arról, hogy maga a monográfia akkor tölti be feladatát, ha megadja a szükséges előzetes tudást és kedvet ébreszt a tisztelt olvasóban a filozófia tanulmányozásához.

Bartók állásfoglalása egyértelmű: maga a filozófia a szellem legmélyéről szabadon, de logikai kényszerűséggel fakadó teoretikusi problémák fennállása, s történeti tudományának feladata ezek megismerése és rendszerelvű összefoglalása. A szellem egyszerre alany és tárgy önmaga számára, a filozófia feladata ebből fakadóan a szükségszerű és összefüggő kifejlés megismerése. A filozófiatörténet pedig a megismerés propedeutikája, nélkülözhetetlen diszciplína a filozófia gazdag világában. Nem áll a filozófiai tudományok felett, de tér és idő korlátaitól függetlenül történelmi magvalósultságukban mutatja be az értékelő és ideálokat teremtő ember legjobbjainak eredményeit azok számára, akik maguk is szellemi lények, és meg akarják érteni a szellem tevékenységét a filozófia történelmi értékei segítségével. Számukra készül az összefoglaló történeti monográfia, a modern ember történeti-filozófiatörténeti tudását rögzítő vállalkozás, amely csak akkor lehet építő, ha saját öntudatos és szabad szellemünkben ténylegesen realizálódik a filozófiai gondolkodás értékvilága.

Bartók megtette a magáét, megírta ezt a könyvet. A többi a mi dolgunk.



## ÉLETRAJZ

Málnási Bartók György 1882. augusztus 3-án született Nagyenyeden. A nemesi előnév a család 1610-ből eredeztetett lófő székely származására utal. Édesapja, idősebb Málnási Bartók György maga is írástudó ember volt, s az erdélyi református egyház meghatározó jelentőségű személyiségének számított, akinek egyházán belüli küzdelmei nagymértékben befolyásolták fia pályakezdését. Idősebb Bartók fia születésének évében a nagyenyedi református gyülekezet másodlelkészként szolgált, majd 1888-ban a teológia állandó helyettes tanára lett. Ő volt a „nagyenyedi” párt egyik szószólója, szemben a „kolozsvári” párttal, amely a teológia jövőjét Kolozsvárott látta biztosítottak. Az áthelyezés körüli küzdelmekkel magyarázható, hogy 1892-ben Bartók elhagyta Nagyenyedet, s a Szászvároson vállalt lelkészi állást. A teológia 1895-ben Kolozsvárra került, őt viszont 1899-ben püspökké választották. 1907-ben bekövetkezett haláláig töltötte be ezt a tisztséget. Ennek megfelelően az ifjú Bartók György a nagyenyedi Bethlen Kollégiumban kezdte tanulmányait, de gimnáziumi éveinek nagyobbik részét Szászvároson végezte és ott is érettségizett. A Ferencz József Tudományegyetem magyar-német szakos bölcsészhallgatója volt 1900 és 1905 között, ugyanakkor a teológián is tanult (1900-1904). Németországi tanulmányútja előtt lelkészképeségi bizonyítványt szerzett 1905-ben, majd előbb Lipcsében Wundt, Volkelt, Barth tanítványaként, utána Berlinben, végül pedig Heidelbergben tanult. Heidelbergben Windelband, Lask és Troeltsch voltak a tanárai. Hazatérve bölcsészdoktori diplomát szerzett és letette az úgynevezett tanári alapvizsgát (1906). Egy tanévet gyakorló tanárként dolgozott a kolozsvári polgári lánykollégiumban, de óraadóként a teológián is tanított. 1907-ben, édesapja halálának évében, Nagyenyedre került előbb helyettes, majd rendes tanárnak, s 1908-ban kinevezték a kolozsvári teológia újszövetségi tanszékére. Székfoglaló értekezésének címe *A vallástudomány tárgya és módszere* volt.

Igazi tudományos érdeklődést mindig is a filozófia iránt tanúsított. Böhm halála után egy évvel (1912) habilitált a bölcsészkaron filozófiából *Morális filozófia és annak története* tárgy körben.

Noha 1912 és 1915 között Pauler Ákos töltötte be a filozófiai tanszékvezető pozícióját, Bartók magántanárként folyamatosan tanított a bölcsészkaron. Nyilvános rendes tanári kinevezését 35 évesen, 1917-ben kapta meg, tehát a trianoni összeomlás idején ő adta át a románoknak az egyetem filozófiai szemináriumát. Egyike volt azon keveseknek, akik az utolsó pillanatig nyilvános rendes tanárként is ki tudtak tartani Kolozsvárott, s csak 1921-ben, a szegedi tanévkezdésre utazott Kolozsvárról Szegedre. Az utolsó pillanatig a magyar nyelvű tanítás fennmaradásáért harcolt Kolozsvárott tanártársaival.

A Szegeden töltött évek (1921-1940) életének legtermékenyebb időszak. Eleinte egyetemszervezői munkát folytatott, később a kar, illetve az egyetem vezetésében kapott komoly feladatokat. Dékánása (1925/26. II. félév és 1926/27.) és prodékánása (1927/28) idején kapta meg a bölcsészkar azt a Leszámloló Palotát, amelynek épületében jelenleg is működik. Bartók volt a Középiskolai Tanárképző Intézet igazgatója, s ha József Attila nem sértődött volna meg Horger Antal fellépése miatt és kitartott volna Bartók professzor tanítványaként, kaphatott volna tanári oklevelet. (József Attilát elsőévesként vette fel a szemináriumi hallgatói közé; Horger is erdélyi születésű ugyan, de nem számított a Kolozsvárról száműzött tanárok közé.)

Az Akadémia 1927-ben levelező taggá választotta, ajánló Pauler Ákos, Hornyánszky Gyula és Kornis Gyula voltak. Székfoglaló értekezésének címe: *A „Rendszer” filozófiai vizsgálata* (1928. január 16.). Mind a hazai, mind a nemzetközi tudományos életben számos elismerést szerzett, kiváló kapcsolatokkal rendelkezett. Szerkesztője volt 1922-től az egyetemi *Actának*, 1936 és 1944 között *Szellem és Élet* címmel filozófiai folyóiratot jelentetett meg előbb Szegeden, majd Kolozsvárott. A folyóirat mellett *Szellem és Élet Könyvtára* címmel könyvsorozatot is indított.

A második bécsi döntés következményeként a Ferencz József Tudományegyetem visszaköltözhetett Kolozsvárra. A visszatérést irányító, a kolozsvári újraindítást megszervező egyetemi rektor Bartók György volt, akit egyébként szabályosan 1940. júniusában – tehát a bécsi döntés előtt legalább két hónappal – választottak rektorra az új 1940/41-es tanévre. Az ünnepélyes tanévnitón ketten nem tettek hivatali esküt, neki és Györffy István botanikus professzornak érvényes közszolgálati esküjük volt, ők ketten tértek vissza Kolozsvárra az 1919-es román esküt megtagadó professzorok közül.)

Bartók ismételtan egyetemszervezési és vezetési feladatokat vállalt. Rektorsága után a következő tanévben dékán, majd prodeán volt. Továbbra is ő volt a Középiskolai Tanárképző Intézet elnöke, s folytatta szerkesztő-kiadó tevékenységét is, valamint rengeteg közfeladatot és funkciót vállalt. A háborús események újabb költözésre kényszerítették, 1944 őszén Budapestre költözött. (Neve rajta van az úgynevezett 29-es listán, azok között a professzorok között, akiket a román állam kiutasított Erdélyből.) Budapesten 1945. április 30-án Moór Gyula, Dékány István és Prohászka Lajos ajánlásával a Magyar Tudományos Akadémia rendes tagjává választották. Székfoglalóját 1947. április 15-én olvasta fel *Kierkegaard egzisztencializmusa* címmel. Ugyanakkor még 1945-ben nyugdíjazták. Nyugdíjasként tanított még a budapesti Református Teológián, valamint a Műegyetemen is tartott filozófiai előadásokat. Az Akadémia 1949-es átszervezése és a református egyházon belül lezajlott Ravasz László-Bereczky Albert-féle váltás közvetlenül érintette. A református egyházban végbement váltásnak személyes vonatkozásai is voltak számára, hiszen Ravasz László sógora volt, de az új vezetés olyan szemléletbeli változást is képviselt, melyet ő már nem tudott és nem is akart vállalni. Az Akadémián „tanácskozó tag” lett ő is, tagságának helyreállítására a rendszerváltozás után került sor.

A negyvenes évek második felében látása erősen megromlott. Az utcán vezetni kellett és csak erős nagyító segítségével tudott olvasni. Hosszú, nyugalmas öregsége alatt – 1949-től haláláig - óriási szakmai tudását senki sem igényelte. Kant *Ítéleőrő kritikájának* 1966-os kiadásában a fordítás ellenőrzőjeként szerepel a neve, ez minden. A halál Budapesten érte 1970. november 26-án.

#### Műveiről:

Életműve több száz bibliográfiai tételből áll. Legfontosabb írásaiból is csak néhány felsorolására van lehetőség.

- *Az akaratszabadság problémája - 1906*
- *Az erkölcsi érték filosofiája – 1911*
- *Kant etikája és a német idealizmus erkölcsbölcselete – 1930*
- *A filozófia lényege -1924*
- *Az erkölcsi értékeszme története I. – 1926; II. – 1935*
- *A „Rendszer” filozófiai vizsgálata – 1928*
- *Az „Eszme” filozófiai vizsgálata – 1930*
- *A „Szellem” filozófiai vizsgálata – 1934*
- *A metafizika célja és útjai – 1935*
- *A lét bölcseleti problémája – 1936*
- *Ösztön, tudat, öntudat – 1937*
- *Faj. Nép. Nemzet - 1940*
- *Ember és élet. A bölcseleti antropológia alapvonalai – 1940*

*Mariska Zoltán*

## TARTALOM

<i>A Kiadó előszava</i>	<b>III</b>
<i>Publisher's preface</i>	<b>IV</b>
<i>Mariska Zoltán: Bartók György és a filozófiatörténet</i>	<b>V</b>
<i>Életrajz</i>	<b>IX</b>
<b>1. Bevezetés</b>	<b>1</b>
<b>1.1. A filozófiatörténet fogalma és feladata</b>	<b>1</b>
<b>1.2. A filozófiatörténet módszere</b>	<b>4</b>
<b>1.3. A filozófiatörténet felosztása</b>	<b>6</b>
<b>2. A hindu és a kínai bölcelet rövid története</b>	<b>10</b>
<b>2.1. A hindu filozófia rövid áttekintése</b>	<b>10</b>
2.1.1. A hindu nép hazája és szellemisége	10
2.1.2. A hindu filozófia a Rigvédában	11
2.1.3. A hindu bölcelet második korszaka: a Brahmana-korszak	12
2.1.4. A hindu bölcelet harmadik korszaka: az Upanishádok filozófiája	13
2.1.5. A Samkhya-bölcelet és a Yoga	15
<b>2.2. A kínai bölcelet rövid áttekintése</b>	<b>18</b>
2.2.1. A kínai filozófia általános jelleme	18
2.2.2. Confutius bölceletének rövid áttekintése	20
2.2.3. Lao-tse és a taoizmus: Lieh-dsi és Yang-dsu	22
2.2.4. Dsuang-dse a taoizmus beteljesítője	26
<b>3. A görög filozófia története</b>	<b>30</b>
<b>3.1. Bevezetés</b>	<b>30</b>
3.1.1. A görög-római filozófia történetének felosztása	30
3.1.2. A görög filozófia történetének forrásai	31
3.1.3. A görög filozófia történetének irodalma	32
<b>3.2. A görög gondolkozás kezdetei és a praesokratikusok</b>	<b>33</b>
3.2.1. Homeros és Hesiodos kozmogóniai nézetei	33
3.2.2. Az erkölcsi reflexió kezdetei a görög gondolkozásban	34
3.2.3. Keleti elemek a görög filozófiában	35
<b>3.3. Az ion természetbölcselők és Pythagoras</b>	<b>38</b>
3.3.1. Az ion természetbölcselétről általában	38
3.3.2. Thales	39
3.3.3. Anaximandros	40
3.3.4. Anaximenes	42
3.3.5. A tudomány és vallás viszonya	43
3.3.6. Pythagoras és követői	44
<b>3.4. Herakleitos és az eleai iskola</b>	<b>46</b>
3.4.1. Herakleitos	46
3.4.2. Az eleai iskola: Xenophanes és Parmenides	48
3.4.3. Zenon és Melissos	52

<b>3.5. Az ötödik század görög filozófiája</b>	<b>54</b>
3.5.1. Általános jellemzés. Empedokles	54
3.5.2. Anaxagoras	56
3.5.3. Az atomizmus megalapítója: Leukippos	58
<b>3.6. A sophistika és Sokrates</b>	<b>59</b>
3.6.1. A görög felvilágosodás kora	59
3.6.2. A sophisták tana és működése	61
3.6.3. Sokrates	65
3.6.4. A kisebb sokratesi iskolák: a megarikusok	71
3.6.5. A kynikusok és kyreneikusok: Antisthenes és Aristippos	72
<b>4. Nagy rendszerek kora a görög filozófiában</b>	<b>77</b>
<b>4.1. Bevezetés</b>	<b>77</b>
<b>4.2. Demokritos</b>	<b>78</b>
<b>4.3. Platon</b>	<b>85</b>
4.3.1. Élete és személyisége	85
4.3.2. Kutatásainak célja, jelentősége; iratai	87
4.3.3. Platon dialógusainak első csoportja	90
4.3.3.1. Lakhes	90
4.3.3.2. Charmides	90
4.3.3.3. Eutyphron	90
4.3.3.4. Hippias minor	91
4.3.3.5. Thrasymakhos	91
4.3.3.6. Protagoras	92
4.3.3.7. Apologia	94
4.3.3.8. Kriton	95
4.3.3.9. Euthydemos	95
4.3.3.10. Hippias major	97
4.3.3.11. Gorgias	98
4.3.3.12. Menon	101
4.3.3.13. Kratylos	102
4.3.3.14. Symposion	103
4.3.4. Platon dialógusainak második csoportja	106
4.3.4.1. Phaidon	106
4.3.4.2. Theaitetos	108
4.3.4.3. Politeia azaz az Állam	109
4.3.4.4. Parmenides	112
4.3.5. Platon dialógusainak harmadik csoportja	114
4.3.5.1. Sophistes	114
4.3.5.2. Politikos	116
4.3.5.3. Philebos	117
4.3.5.4. Timaios	121
4.3.5.5. Kritias	123
4.3.5.6. Nomoi	123
<b>4.4. Platon dialógusainak alap gondolatai: Platon bölcséleti rendszere</b>	<b>128</b>
4.4.1. A dialektika célja és útja	128
4.4.2. Az idea jelentése és fogalma	129
4.4.3. Az „eros”. Ideák és érzéki dolgok viszonya. Az ideák hierarchiája	133
4.4.4. Platon tana az államról	138
4.4.5. Platon kozmológiája	140
<b>4.5. Visszatekintés</b>	<b>141</b>
<b>4.6. Platon Akadémiájának sorsa</b>	<b>142</b>

<b>4.7. Aristoteles</b>	<b>143</b>
4.7.1. Élete és személyisége	143
4.7.2. Aristoteles iratai	144
4.7.3. Aristoteles logikája	145
4.7.4. Aristoteles alapfilozófiája: proté philosophié	149
4.7.5. Aristoteles fizikája	152
4.7.6. Aristoteles lélektana	154
4.7.7. Aristoteles erkölcstana	155
4.7.8. Aristoteles politikája	157
4.7.9. Aristoteles retorikája és poétikája	159
4.7.10. Visszatekintés	161
<b>4.8. A peripatetikus iskola</b>	<b>162</b>
<b>5. A hellenikus-római filozófia története</b>	<b>164</b>
<b>5.1. Általános jellemzés</b>	<b>164</b>
<b>5.2. A stoicizmus filozófiája</b>	<b>164</b>
5.2.1. A régibb Stoa	165
5.2.2. A középső Stoa	165
5.2.3. Az újabb Stoa	166
<b>5.3. A stoikusok logikai tana</b>	<b>166</b>
<b>5.4. A Stoa fizikája és lélektana</b>	<b>168</b>
<b>5.5. A Stoa erkölcstana</b>	<b>170</b>
<b>5.6. Epikuros és az epikureizmus</b>	<b>172</b>
5.6.1. Epikuros kanonikája	173
5.6.2. Epikuros fizikája és theológiája	173
5.6.3. Epikuros etikája	174
<b>5.7. A szkepticizmus bölcselete</b>	<b>175</b>
<b>5.8. Az eklekticizmus filozófiája I.: Cicero</b>	<b>176</b>
<b>5.9. Az eklekticizmus filozófiája II.: Philo alexandrinizmusa</b>	<b>177</b>
<b>5.10. Az újplatonizmus bölcselete: Ammonius Sakkas és Plotinos</b>	<b>178</b>
5.10.1. Plotinos ismeretelmélete	179
5.10.2. Az Egy, mint az ősi és alaphypostasis	180
5.10.3. A szellem és az eszmék	181
5.10.4. Idő és örökkévalóság	183
5.10.5. A világlélek és az egyéni lelkek világa	185
5.10.6. Az anyag és az anyagi világ	186
5.10.7. Plotinos etikája	188
5.10.8. Plotinos tana a szépről	191
5.10.9. Visszatekintés	193
<b>5.11. A görög filozófia belső alkata</b>	<b>194</b>

# 1. BEVEZETÉS

## 1.1. A filozófiatörténet fogalma és feladata

A filozófiatörténetet, mint *filozófiai* és mint *történeti* tudományt, az idők folyamán különbözőképpen értékelték. A filozófia és a történet fogalmának változásával együtt változott a filozófiatörténetről való fogalmunk. Volt idő, amikor a filozófiatörténet egyes filozófiai tanok és problémák pusztán gyűjteménye volt, és voltak idők, amikor a felsorolt és ismertett bölcseleti szekták tanai alapján a filozófiatörténetek a különböző filozófiai tanokból egybeszerkesztett eklektikus bölcseleteknek voltak szószólói. Természetes dolog, hogy a filozófiatörténet is csak akkor nőhetett történeti tudománnyá, amikor a történeti látóker kiszélesülésével, a történeti dokumentumok behatóbb és bőségesebb ismeretével együtt a történeti érzék is kifejlődött s ez által lehetővé vált a történelemnek, mint tudománynak kialakulása. Nem volna méltó az elmúlt idők filozófiatörténeti kísérleteit a történettudomány mai ideáljával mérnünk össze és elmarasztaló ítéletet hoznunk ott, ahol öntudatlan és féltékeny kísérletezésekről lehet szó csupán. Ha a filozófiatörténet terén tett kísérletek fölött végigtekintünk, s azokat kritikai szemmel vizsgáljuk, kitűnik, hogy filozófiatörténetről, mint tudományról csak Hegel fellépte óta beszélhetünk. Hegel filozófiatörténeti előadásában azt igyekezett kimutatni, hogy a kategóriák kifejlése a történetben ugyanazon folyamat keretében történik, mint amely folyamat keretében történik a szellem rendszerében, vagy más szavakkal: a kategóriák dialektikai és történelmi fejlődése ugyanaz. Hegel előtt – igazat kell adnunk Windelbandnak – a filozófiatörténet csak „tudós urak csodálatos véleményeinek” volt „szellemtelen curiosum-gyűjteménye”; tudománnyá Hegel által lett<sup>1</sup>.

Tagadhatatlan ugyan, hogy Hegel filozófiai konstrukciója kedvéért gyakran tett erőszakot a történeten, de nem lehet tagadni, hogy bölcseleti felfogásának következetes érvényesítésével nyomatékosan figyelmeztetett arra, hogy a filozófiatörténet, ha tudomány akar lenni, egyformán köteles eleget tenni úgy a filozófia, mint a történet igényeinek. A filozófia lényegének mély felismerésével reá mutatott arra, hogy a filozófia egyetemes áttekintésére van szükségünk, mielőtt a részletekbe bocsátkoznánk, mert különben a sok fától nem látnók az erdőt, azaz a sok filozófiai tantól nem látnók magát a filozófiát. Ezért szükség a filozófia egyes kialakult rendszereit magára a filozófiára, mint Egyetemesre vonatkoztatni. Az egyes Részeket hiában akarjuk megérteni s a maguk lényege szerint értékelni, ha előbb magával az egyetemes Egésszel tisztába nem jöttünk. Minden ilyenemű kísérlet eredménytelen marad, mert a Rész a maga értékét és jelentését az Egéztől nyeri. Szeretjük a tájat először a maga egészében áttekinteni s csak azután elmerülni egyes részeinek szépségében. Először látnunk kell az Egézet, hogy megismerhessük és megérthessük a Részeket. Ez a követelmény a Szellem egész területén érvényes, de sehol oly nagy mértékben, mint a filozófia területén.

A filozófiatörténet az által lett Hegel szellemében vett igazi tudománnyá, hogy pillantását elsősorban az Egészre fordította s a Részek, azaz a filozófiai tanok és rendszerek igazi értékét ezen Egészhez való viszonyuk alapján állapította meg. Hegel tanításában az Eszme volt az az egész, amelynek részei az egyes népek körében az idők folyamán kifejlődtek, alakot nyertek és a bölcselet tanáiban s rendszereiben állanak előttünk. Ezek a részek kivétel nélkül a szellem lényegéből folyó szükségszerűséggel állottak elő s a filozófiatörténetben nincs egyetlen tan vagy rendszer, amely ne lenne ma is élő elem a filozófia egyetemes rendszerében és kifejlésre való törekvésében. Ezért a filozófiatörténet tényei nem pusztán kalandok, lézengő ritterek bolyongásai vagy esetleges és kibölcseletkedett vélemények, amelyeket csak úgy találomra szedegetett össze valaki, - a gondolkodó szellem mozgásában vagy a folyton létesülő gondolkodásban szükségszerű összefüggés található. A filozófia feladata nem is egyéb, mint a szükségszerű és összefüggő kifejlésnek megismerése.

Ezt a szükségszerű és összefüggő rendszeres kifejlést kell feltárni és megérteni a filozófiatörténetnek is. A filozófia történetének az a kötelessége, hogy a filozófiai rendszerekben a gondolkodó szellem munkáját

---

<sup>1</sup> V.ö. „Geschichte der Philosophie” c. tanulmányával. Megjelent „Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts”, II. k. 175. sk. lapjain. (1905. Heidelberg).

mutassa meg és láttassa velünk az Eszmének kialakulását az egyes tanok és rendszerek kereteiben. Ha így jár el, akkor világosan fogjuk látni, hogy a filozófiai gondolkodás megjelenésének különféle formái nem egyebek, mint azok a különféleségek, amelyek ott szunnyadtak a szellemnek vagyis a kialakulásra váró Eszmének méhében s ezért reá jövőnk arra is, hogy a szellem ezen különféle formákban és azok által él. Ezen különböző formák – azaz a rendszerek – által a szellem tartalma nyer kialakulást és az Eszme ölt konkrét alakot. Ha így fogjuk fel a filozófiatörténet feladatát, csakugyan elmondhatjuk, hogy a filozófiatörténet nem az elmúlóval, hanem a most is élővel foglalkozik.

A filozófiatörténet nem csupán történeti érdekű, hanem a filozófiára nézve is nélkülözhetetlen tudomány, mert benne a szellem egész kifejlésének rendszere lép elénk. A német idealizmus mindenható erejébe vetett hit összeomlása után a filozófiatörténet terén is nagy fordulás következett. Ha a filozófiatörténet Hegel előtt csodálatos vélemények tárháza volt, amelyet érdekes vélemények iránt kíváncsi elmék tartottak nagyra, akkor a német spekulatív bölcseletek összeomlása után a filozófiatörténet önálló és autonóm tudomány teljes igényével lépett fel: a filozófiai tudományok között nem csupán szerény helyet keresett magának, hanem a többi, régi keletű disciplinák rovására egyenesen egyeduralmat követelt. Ezt a nagyratörő igényt támogatta az a körülmény, hogy a spekulatív bölcseletbe vetett hit katasztrofális összeomlása után a filozófia minden hitelét elveszítette s a mind nagyobb mértékben előretörő természettudományok már a filozófia teljes csődjéről beszéltek. Ilyen körülmények között magának a filozófiának hivatott művelői is elveszítették tudományuk erejébe vetett bizalmukat és a filozófiát a filozófia történetével kezdték azonosítani azt tanítva, hogy nincs is filozófia, hanem csak a filozófiának története. A filozófiatörténet kevésbecsülését felváltotta annak túlzó és semmiképpen sem jogosult értékelése. Hegel előtt a filozófiatörténet nem is tudomány; utána már ő akar lenni maga a filozófia.

A filozófiatörténetnek ez az egyoldalú és csak a körülmények összejátszásából érthető túlértékelése a filozófiatörténet fogalmának és feladatának félreértésére mutat. Hegelre kell hallgatnunk, amikor a filozófiatörténet helyes fogalmazását és feladatának vázolását kíséreljük meg. Mindenekelőtt óvakodnunk kell két végtől: nem szabad a filozófiatörténetet sem lebecsülnünk, sem túlértékelnünk. A filozófiatörténet valóban filozófiai tudomány, amely a többi filozófiai tudományok sorában foglal helyet, de nem áll az összes filozófiai disciplinák fölött. Mikor a filozófiai problémák felvetődésének és megoldásának, a filozófiai álláspontok felmerülésének és kialakulásának történetét vizsgálja, amikor a szellem öntudatra törekvésének és kifejlődésének történeti mozzanatait kíséri nyomon, nem azt tűzi ki feladatául, hogy a többi filozófiai tudomány mellőzésével a filozófia egésze által keresett igazságot találja meg, hanem csak arra törekszik, hogy ennek a filozófia egésze által keresett igazságnak születési és kialakulási folyamatát ismerje és értse meg. A filozófiatörténet a kritikának és a történeti kutatásnak minden eszközével élve a különböző filozófiai kísérletek és megoldások tükrében a vajúdó és születő, a maga kialakulásáért keserves küzdelmet vívó igazságot mutatja be, figyelmeztetve a gondolkodás folyamatának arra a szükségszerű haladására, amely éppen a filozófia területén szemlélhető a legvilágosabban és amelybe vetett hit nélkül minden szellemi törekvés céltalan és hiábavaló. Ha tehát a filozófiatörténet a maga féktelen nagyravágyásában a kész igazságot szeretné kezünkbe adni, éppen úgy eltévesztené célját, mint az a kishitű filozófiatörténet, amely nem bízva az igazság és az emberi ész erejében, mégis a filozófiatörténet megírásán tépelődik.

A filozófiatörténetnek, mint helyesen értett filozófiai és történeti tudománynak feladata a filozófia által keresett igazság születési és kialakulási folyamatának felmutatása oly módon, hogy az igazságra törekvő és a szellemet kialakítani akaró gondolkodás szükségszerűsége is világosan álljon szemeink előtt. Ha a filozófiatörténet ennek a nehéz, de előkelő feladatának eleget tesz, akkor képes lesz velünk megértetni azt is, hogy a filozófia a maga történeti, objektív valóságában nem tetszés szerint felvetett és feszegetett problémáknak s ezek megoldására vonatkozó kísérleteknek tömkelege, hanem szervesen fejlett Egész, amelynek részeit a kényszerűen felvetődő problémák és ezekre a problémákra vonatkozó szükségszerű megoldások képezik. A feladatát így felfogó filozófiatörténet képes lesz annak megmutatására is, hogy minden felvetődő probléma és minden kialakult rendszer a szellem mélyéről szabadon fakad és szabadon, de logikai kényszerűséggel szül újabb és újabb problémákat, alakít ki újabb és újabb rendszereket. Ez a filozófiatörténet meg fogja mutatni azt, hogy nincs rendszer, amely meghalt volna és még kevésbé van olyan filozófus, akinek tanítása a gondolat előretörő mozgását megakadályozta vagy „rossz” irányba terelte volna. Helyes történeti érzékkel és igazi bölcselői ethosszal írott filozófiatörténetből ki fog világítani, hogy minden filozófiai rendszerben még életre nem kelt vagy észre nem vett eszmék szunnyadoznak, várván az eljövendő pillanatot, amelyben reájuk nézve is eljön az idők teljessége.

A filozófiatörténet nem tartozik ugyan szorosan a filozófia rendszeréhez, de jó bevezetés a rendszerbe megismertet minket az igazság és szellem kifejlésének folyamatával s ez által megmutatja az utakat-módokat, amelyeken a szellem a maga kifejlése folyamán járni kénytelen. A filozófiatörténet nem ajándékoz meg tehát a kész igazsággal, de megmutatja az igazságnak azokat az elemeit, melyek nem függnék sem a tér, sem az idő korlátaitól és történelmi megvalósultságukban mutatja be azokat az ideálokat, amelyeknek megvalósításán az emberiség legjobbjai fáradoznak évezredek óta.

A filozófiatörténet egyetemes jelentőséggel bír a szellemi élet történeti megértésének szempontjából. A szellem élete, ez az őszalóságú élet, a tulajdonképpeni és ősertékű élet, amely teremtője minden életnek és értéknek. A szellem az az őszalóság, amely létre hozza a valóságnak minden más fajtáját s ott lebeg láthatatlanul mindenütt, ahol az emberiség története értékeket teremt és ideálokat valósít meg. A szellem az a platonai „ontósz on”, amelyből káprázatos fényvel bontakozik ki előttünk Platon dialógusainak eszmevilága és amelynek ősforrásából kristálytisztá vizek buzognak fel kiapadhatatlan folyamatban a görög filozófia s majd az újkori bölcelet egész területén.

Ennek az őszalójú és ősertékű szellemnek működését tapasztalhatjuk az emberiség élettörténetében mindenütt, az emberiség élete megnyilvánulásának minden mezején: a tudomány alkotásaiban, a művészet és irodalom termékeiben, a vallásos életformákban; ennek a szellemnek működését kell keresnünk ott is, ahol a népek és nemzetek létezésének, uralmának, államalkotó tevékenységének, intézménylétesítő, jogteremtő, jogalkalmazó munkájának létbevágó kérdéseiről van szó. Az emberi élet ezen megnyilatkozásában csak ott találunk értéket, ahol ez a szellem érezteti a maga hatalmát. A szellemnek ezt az örökkévaló jelentését minden filozófiatörténeti kutatás elején ki kell emelnünk és az egész kutatás folyamán éreztetnünk kell ennek az örök jelentésnek soha meg nem szűnő munkáját. Annyival is inkább, mert e szellem megismerésére alig van alkalmasabb eszköz – erre már ismételtelen reá mutattunk – mint a filozófiatörténet beható tanulmányozása. Aki a szellemet akarja megismerni, az kénytelen az önmagában működő és teremtő szellemet figyelmes elmélyedéssel és gondos magába-hajlással tanulmányozni, és kénytelen az emberi történelemben tevékeny szellem működését lépésről-lépésre nyomon követni.

A szellem lényege szavakban ki nem fejezhető s fogalmakba nem foglalható. A szellemet a maga működéséből és gyümölcseiből ismerhetjük meg csupán. Mindaddig míg a szellem működését önmagában meg nem figyeltük és működését a gondolkodás történetében ki nem fürkésztük, mindaddig csak üres szó marad a szellem. A szellem csak arra nézve valóság, akinek számára valóság lett. Ezt a valósággá –lételt, a szellemnek ezt a megélését távolról sem pótolja, de bevezeti és elősegíti a filozófiatörténet tanulmányozása. A filozófiatörténet u.i. a szellem kifejlésének történetét nyújtja, megismertet minket a szellem kialakulásának különböző formáival, amelyekben a szellem tartalma bizonyos tényezők segítségével megvalósult. Ezért, aki szellemtörténettel foglalkozni kíván, köteles a filozófiatörténet türelmes és lelkiismeretes tanulmányozására, hogy a szellem kifejlésének drámai látványa feltárujon kereső lelke előtt.

Aki odaadó lélekkel merül el a történet folyamán kialakult bölceleti tanok belső alkatának tanulmányozásában, az előtt mind nagyobb mértékben válik világossá a szellem valódi lényege. Az odaadó tanulmányozó előtt világossá válik mindenképp felett az, hogy a szellemet ott kell keresnünk az emberi lélek legmélyén s egyben az egyéni emberi lélek fölött is, ahol a maga értékadó tevékenységében örök méltósággal trónol. Ez az értékadó szellem a maga valóságát, erejét, ősertékét, páratlan méltóságát onnan nyeri, hogy ő az egyetlen létező, aki nemcsak alany, hanem egyszersmind önmaga tárgya is. A szellem lényegét ez a tény fejezi ki: a szellem nemcsak alanya, hanem egyszersmind tárgya is önmagának. A szellem nemcsak örök cselekvő, hanem ezen cselekedetének örök szemlélője is, azaz a szellem tiszta öntudat, amely öntudatosság ad neki hatalmat arra, hogy tudjon mindarról, ami van és létezik. A filozófiatörténetnek odaadó tanulmányozása éppen azt fogja megmutatni, hogy a tiszta öntudatosságú szellem miként fejlődik ki a maga ősi erejében s teszi ezen ősi erejével a maga tárgyává nem csak önmagát, hanem mindazt, amit ismerő tevékenységével a maga számára meghódít. A történetben kialakuló bölceleti tanok vizsgálata során a bennünk is öntudatra jutó szellem önmaga mellett fog bizonyosságot tenni, amikor kibontakozik előttünk a maga tökéletes lényegében. Látni fogjuk, hogy a szellem a tökéletes öntudat, az alany és a tárgy egysége, amelyből a legmagasabb érték fakad, s amelynek ereje a maga lényegének szabad kifejtésében áll. A filozófiatörténet folyamán az öntudatos, az önértékű, a szabad szellem fog kibontakozni szemeink előtt, saját öntudatos és szabad szellemünkben tükröződve vissza az egyetemes értékű és egyetemes érvényű szellem minden tevékenysége. Így nyer az egyéni szellem üdvös ösztönzést a kibontakozó szellem alapos tanulmányozásából. Az egyéni szellem a filozófiatörténet tanulmányozása által



mind világosabban a maga lényegének öntudatára jut s a filozófia története folyamán testet öltő szellem előtt nem csak meghódol, hanem annak alázatos tanítványa is lesz.

## 1.2. A filozófiatörténet módszere

A filozófiatörténet történeti tudomány lévén, ugyanazokkal az eszközökkel kell élnie és ugyanazon úton kell haladnia, mint minden más történettudománynak. A filozófiatörténet írójának legelső teendője a tények pontos megállapítása; ismernie kell az egyes tanok és rendszerek alkotóinak életét, szellemi fejlődését, míveinek keletkezését, gondolkozásának kialakulását, tanait a maguk részleteiben. Ismernie kell a kort, amelyben a filozófus élt és alkotott, azokat a művelődési feltételeket, amelyeknek a filozófus gondolkozásának fejlődése alá volt vetve és amelyeknek ismerete nélkül tana elé nem állhatott volna s következőképpen meg sem érthető. Találój műszóval élve: a filozófiatörténet írójának is első feladata a tény kérdésének eldöntése, amely igazi történet, de – éppen a filozófia történetéről lévén szó – valódi filozófiai érzéket is követel. Világos dolog u.i. hogy valamely személyiség élet- és világnézetének, filozófiai álláspontjának és gondolkozásának fejlődésére nézve nem minden tény bír egyenlő fontossággal. A filozófia történetírójának éppen ezért legfontosabb feladata az elhatározó tények megállapítása, hogy azután ennek a megállapításnak alapján rajzolja meg az illető filozófus személyiségét és bölcséletének kialakulását. Az tehát itt a kérdés: a tárgyalt filozófus személyiségének, gondolkozásának, élet és világnézetének kialakulására miféle tények és körülmények voltak döntő befolyással? A szóban forgó és a vizsgálat tárgyát képező filozófus pld. lehet igen kiváló államférfiú, diplomata, teológus, sőt lehet kiemelkedő uralkodó is, a filozófiatörténetet azonban csak a filozófus érdekli és csak a filozófust érdeklő tények kutatására van kötelezve. Mindebből pedig az következik, hogy lehet valaki kitűnő historikus, de a filozófiatörténet művelésére merőben képtelen, mert a filozófus személyiségének és gondolkozásának kialakulása szempontjából fontos tények megállapítására csak az képes, aki a filozófia fogalmával, problematikájával, a filozófia substancális lényegével egészen tisztában van, aki benne él a filozófia teremtő munkájában. A dilettantizmus sehol sem rejt nagyobb veszélyeket magában, mint a filozófia és a szellemtörténet terén. Aki nem jártas a jog egész területén, az nem lehet jogtörténész; aki nem ismerős a vallással, mint a szellem egyik legelőkelőbb életformájával, az nem lehet a vallás történetírója. Végül mégis csak el kell ismerni azt is, hogy aki a filozófiát csak kívülről ismeri s maga annak területén soha tevékeny nem volt, nem lehet a filozófia történetírója sem.

A filozófiában való derekas jártasság nélkül a filozófiatörténész már a pusztá tények megállapítására is képtelen. Ez a képtelenség még nagyobb mértékben lesz nyilvánvaló akkor, amikor a tények megállapítása után a tények értékének kérdése vetődik fel. Ha u.i. a történettudomány eszközeinek segítségével megállapítottuk a filozófus élettörténetét, életének eseményeit a kor történetének keretében elhelyeztük, szellemi fejlődésének képét megrajzoltuk, ha világosan áll előttünk a tárgyalás alatt álló bölcselő tanának minden részlete, csak ezután következik a filozófiatörténész igazán filozófusi feladata: a tan és rendszer értékének immanens megállapítása. Ennek a megállapításnak immanensnek kell lennie. Ez alatt azt értjük, hogy valamely bölcselő értékelésére soha sem vehetjük a mérővesszőt egy másik filozófus tanából és rendszeréből. Az a kritika, amely Hegel álláspontjáról értékeli Leibniz tanát, vagy Fichte álláspontjáról Kantot, Platonéból Spencert, az ilyen kritika merőben transcendens, telve előítélettel és dogmatizmussal.

Az ilyen kritika és értékelés a filozófia lényegének mond ellent. A filozófia történetírójának nem lehet az a feladata, hogy saját kedvenc bölcselőjének rendszerén kívül minden más rendszert sikertelen kísérletnek bélyegezzen. Neki a történet folyamán felmerült tanokat és rendszereket a logika normáival mérve kell megítélnie, hogy ezekben a tanokban és rendszerekben rejli igaz elemeket felfejtse s megállapítsa, hogy az illető elemeknek miféle szerepük volt a filozófus és a filozófia kialakítása terén. Munkáját azzal kell betetőznie, hogy a tant vagy a kialakított rendszert a gondolkozás egyetemes történetében elhelyezve, annak történeti szerepét és értékét meghatározza. E megállapítás során gyakran kitűnik, hogy nem egy tan, amely a logikai normákkal egybevetve nem állotta ki a próbát, az egész fejlődés szempontjából nem kis értékkel bír, mert a maga helytelen tartalmában következetesen végiggondoltatva, a további fejlődésre termékenyítőleg hatott, ha csak negatív irányban is. Amint Goethe írja egyik Rómából írott levelében Frau Stein-hoz: „egy káros igazság is hasznos, mert csak pillanatnyilag lehet káros s azután más igazságokhoz vezet, amelyek mindig hasznosak és pedig felette hasznosak; s megfordítva, egy hasznos tévedés ártalmas, mert csak pillanatnyilag lehet hasznos, s azután más tévedésekre vezet, amelyek mindig károsabbak lesznek”. A filozófiatörténet írója tehát teljesen eltévesztené feladatát, ha a filozófiai tanokat egymásután, de

elkülönözött tárgyalná. Neki kötelessége a történet hatalmasan hömpölygő folyamába állva, figyelmére méltatni minden erecskét, amely a maga vizének üdeségével a roppant folyam erejét, világosságát, - az igazságot növelni képes.

Az a kérdés, hogy miként lehetséges ez az immannens kritika? Valamely tan értékeléséhez nem elég az objektív szemlélet és a pártatlan ítéletkezés; ez mindkettő csak előfeltétele a helyes értékelésnek. A filozófiatörténet írójának kötelessége ezen felül az illető filozófus személyiségébe és tanításában elmerülni s azt a saját megélése alapján elsajátítani. A megértés és a nyomában járó értékelés a történetíró legmélyebb megéléseiből fakad, a mint ezt Böhm s a történetre nézve különösen Dilthey hangsúlyozta. A filozófia történetírójának kötelessége a tárgyalt tanok megélése, ennek alapján azok megértése és a megértés alapján immannens értékelése. Az átélés természetesen a lélek mélységét, a lélek megnyilatkozásai iránt való finom fogékonyságot kívánja meg.

Ha ezekkel a gondolatokkal fogunk a filozófiatörténet tanulmányozásához, észre kell vennünk a következő jellemző tényeket, amelyek a tanulmányozás folyamán mind nagyobb mértékben világosodnak meg előttünk. – Mindenek előtt feltárul előttünk az az egyetemes tény, amelyre már történt hivatkozás: az egyes filozófiai rendszerek vagy részleges elméletek nem összefüggéstelen megnyilatkozásai az emberi ész szeszélyeinek, hanem szükségszerű egymásra-következésükben a logikum életadó ereje lüktet és az igazság úgy jelenik meg bennük, hogy múlandó megállapítások mellett az igazság önértékű fénye is jelentkezik azok előtt, akik a szellem időbeli megjelenései mögött képesek észrevenni a gondolkodó szellem belső szándékait, titkos vágyait, amelyeknek a rendszer vagy elmélet kifejezője szeretne lenni. A filozófus irataiban maga a filozófus áll előttünk, akinek egész személyisége tükröződik ezekben a művekben; de ott élnek a filozófus korának ideáljai, tudományos eszméi, szellemi törekvései, vallásos sóvárgása, politikai álmái, erkölcsi meggyőződése. A filozófiatörténet írójának egyik legelőkelőbb feladata éppen az, hogy a művekben életet nyerő gondolkodás logikai mozgását lássa meg és mutassa ki azokat a láthatatlan szálakat, amelyek a gondolkodásnak ezt a logikai mozgását a szellem egyetemes tevékenységéhez szükségképpen hozzá kötik. A filozófiatörténésznek kell felfednie azokat a láthatatlan szálakat is, amelyeket a szellem a már kialakított rendszerben vagy tanban mintegy előrebocsát a megszületendő rendszerek számára fogózkodási pontokul. A filozófiai gondolkodás belső szerves egysége ezek nélkül a visszanyúló és előrevívó szálacsákák nélkül elképzelhetetlen.

A filozófiatörténet írójának tisztában kell lennie azzal, hogy a filozófia a gondolkodó szellemnek egyik s talán legfontosabb életformája s a filozófia története nem is egyéb, mint ezen életforma kialakulásának és élettevékenység kifejlésének hű feltüntetője és magyarázója. Az egymást követő tanok és rendszerek csak annyiban értékesek és örökéletűek, amennyiben ennek az életformának kialakítói és ennek az élettevékenységnek magyarázói. Mint ilyen természetű valóságok nem csak a gondolkodásnak kifejezői, hanem az illető filozófus egész személyiségének és a kor szellemi alkatának is kinyilatkoztatói.

A módszeresen megejtett vizsgálat meg fogja mutatni, hogy a filozófiai rendszer maga belső alkatában nem mesterséges produktum, nem kimódolt artefactum, amely a rendszerező filozófus önkényének és elrendező hangulatának köszönheti létét, hanem szabad és természetes alkotás, amely szükségképpen és szervesen nő ki a rendszeralkotó gondolkodásból, a gondolkodás törvényei szerint képződik, érik és alakul. A filozófiai rendszer természetes és szerves jellege merő ellentétben áll a mesterséges rendszerek merev, erőszakolt, élettelen karakterével. A filozófiai rendszer az életből fakad és életet fakaszt; forrása a szellem és kifejlésének tényezői egytől-egyig érvényes élettényezők és életjelenségek.

Ezen élettényezők sorában az első helyet foglalja el a filozófus szellemi ethosa, amely által érvényre jut egész személyisége a maga értelmi, érzelmi, törekvő erejével együtt. Innen érthető, hogy a filozófiai rendszerek ugyan logikai alkotások, de még sincs olyan filozófiai rendszer, amelyben az ész rideg fénye mellett ne éreznők meg a kedély szelíd melegségét vagy kitörő hevét, a törekvések reményre jogosító energiáját vagy lemondó megnyugvásait. A rendszer a filozófus ethosából fakad, és a rendszer kifejlésével együtt jut kifejezésre ennek az ethosnak minden alkotó része, legmélyebb és titkosan őrzött rétege is.

A rendszer fejlődésének és kialakulásának második tényezője az ú.n. koreszmék, a kornak szellemi áramlatai és meggyőzések, elméleti és gyakorlati törekvései. A rendszer a gondolkodás élettevékenységének kifejezője, az a forma, amelyben a szellem a maga gazdag tartalmát kifejezni akarja; mint ilyen nem különíthető el azoktól az életjelenségektől, amelyekben a kor gondolkodása és szelleme jut kifejezésre. A rendszer alkotóján keresztül nem csupán az alkotó bölcselő ethosa szól felénk, hanem ezen ethoson át felénk áramlik a kor szellemi levegője, amely a maga jelentését és fontosságát éppen attól a

ténytől nyeri, hogy benne él, nő, fejlődik, benne lélezkedik a rendszer alkotója és maga a rendszer is. Korának szellemi életétől elkülönözött filozófus nincs; minden bölcselő kénytelen a maga korának levegőjében élni, még akkor is, ha azt haszontalannak, a szellem fejlődése szempontjából értéktelennek, életre nem valónak találja. Elég Herakleitosra, Schopenhauerre, Nietzsche-re hivatkoznunk. Vagy próbáljuk Sokratest a sophisták nélkül megérteni, Aquinoi Tamást a középkor szelleme és levegője, Fichtet a szabadságért lelkesülő német ébredés kora nélkül. Lehetetlenségre vállalkoznánk. A filozófiai rendszer alkotójában a kor is megköveteli az őt természetesen és jogosan megillető helyet. A filozófiai rendszer keletkezésére és kialakulására nézve nem közömbös az, hogy a kort, amelyben keletkezett, elsősorban politikai és szociális eszmék mozgatják-e vagy életében a vallási és erkölcsi, illetve tudományos és művészi célok vezetnek-e. Hogy csak egy néhány példát említsünk: Giordano Bruno rendszerében az egész renaissance lelke benne él, Hobbes rendszerében is nyilvánvaló az a hatás, amelyet annak kialakulására a filozófus hazájának politikai viszonyai gyakoroltak. Leibniz filozófiája is a finom szálak ezrével tapad korának politikai és szellemi áramlataihoz.

És végül, a rendszer fejlődésének és kialakulásának harmadik tényezője a történelmi hatalmak, amelyekkel a bölcséleti rendszerek és tanok alkotói bizonyos viszonyban állani kényyszerülnek, legyen ez a viszony pozitív vagy negatív, vagy a közömbösség hideg viszonya. Család, társadalom, nemzet, állam stb. egytől-egyig olyan történelmileg kialakult hatalmak, amelyek évszázadokon át fejlődve évszázadoknak sőt évezredeknek erejét és tekintélyét éreztetni képesek is, készek is nem csak a saját területükön, hanem gyakran a tőlük idegen, autonóm területeken is mindenkivel szemben, aki ezekben a történelmi hatalmakba bele született és bele nevelkedett. Az egyes korok és az illető bölcselő lelki alkata szerint más és más lesz a viszony, amelyet az egyes filozófusok a történelmi hatalmakkal szemben elfoglalnak. Sokrates élete működését elhatározóan befolyásolta az a viszony, amely volt közte és Athén állami, társadalmi élete között. Descartes és Bacon már eleve szigorúan körülvalonazzák a maguk viszonyát úgy az egyházhoz, mint a teológiához. A francia politikai reform-korszak bölcselőinek – Condorcet-nak, Rousseau-nak stb – tanát *eo ipso* a történelmi hatalmakhoz, első sorban az államhoz és annak alkotmányához való viszonyuk szabja meg éppen úgy, mint az egyház bölcselőinek rendszere az egyházhoz való viszonyuk szerint alakul ki, nem csupán formailag, hanem tartalmilag.

E három tényező: a filozófus ethosa, a kor eszméi és szellemi áramlatai, a történelmi hatalmak lévén a filozófiai tanok s rendszerek kialakulásának hajtóerői, e rendszerek és bölcséleti elmélkedések pragmatikus története tükrökre lesz egyszersmind az illető kor szellemének és gondolkodásának is. A görög filozófia története nagy mértékben a görög nép és a görög szellem jellemzője. A középkori bölcsélet története a középkor szellemének és gondolkodásának leghívebb tükröje. A renaissance bölcséletének történetében a renaissance szelleme, s e kor embereinek gondolkodása, törekvései, életfelfogása szól felénk. És nincs a modern világ szellemének egyetlen jelentős mozzanata, amely e korszak bölcselőinek műveiben méltó visszhangra ne lelne, s nincs e korszak bölcselőinek egyetlen termékeny gondolata, amely előbb vagy utóbb a következő nemzedéknek gondolkodására hatással ne volna. Az újkor szellemét és míveltségének sajátosságait ezért csak az fogja igazán a maga lényege szerint megérteni és magyarázni, aki az újkori filozófiának beható és részletes ismerete felett rendelkezik. Az újkor társadalmi és állami, egyházi és kereskedelmi, tudományos és művészeti, vallásos és erkölcsi élete fölött ott lebegett a filozófia megtermékenyítő szelleme, és viszont a filozófia kapui is nyitva voltak az újkor egyházi és világi, tudományos és művészeti, állami és társadalmi életének hatásai előtt.

### 1.3. A filozófiatörténet felosztása

A filozófiatörténet felosztására nézve nagyjában ugyanaz a felosztás szolgál alapul, amely az emberiség történetét általában három nagy korszakra bontja: az ókor, a középkor és az újkor nagy szakaszaira. Ennek a felosztásnak megfelelően szoktunk beszélni az ókori, középkori és újkori filozófia történetéről. Az ókori filozófia történetének keretében adatik elő vagy adható elő a keleti népek bölcséletének, a görög és a hellenisztikus-római filozófiának története. A középkori filozófia történetéhez bevezetésül szolgál az egyházatyák bölcséletének története és derekas részét az ú.n. *scholasztika* filozófia története foglalja el. Az újkori filozófia történetéhez átmenetet képez a renaissance bölcséletének története. Az újkori filozófia története azután magában foglalja az európai mívelt nemzetek bölcséletének történetét az újkor kezdeteitől napjainkig.

Ezt a felosztást, amelynek durvasága kiáltó ellentétben áll a bölcselő szellem finomságával, nem fogadjuk el. A politika mindig más utakon járt, mint a filozófia s mindig is más utakon fog járni, míg ez a világ világ marad. Nekünk a filozófia történetének tanulmányozásánál, s tehát e történet felosztásánál is a filozofáló szellem fejlődését s ennek a fejlődésnek különböző korszakait kell szem előtt tartanunk.

A filozófiatörténet előadását általában véve a görög filozófia történetének előadásával szokták kezdeni, habár már Hegel reá mutatott a kínai és az indus gondolkozás megismerésének fontosságára. A kínai és az indus nép filozófiájának mellőzését rendszeresen azzal szokták indokolni, hogy ezek a népek bölcséletének tanulmányozására igen kevés szakavatott és megbízható munka áll rendelkezésünkre. Ezzel szemben bátran meg lehet állapítanunk, hogy a mai időkben éppen ezen a téren igen figyelemre méltó művekkel találkozunk, amelyek nem csak nyelvészeti tanultsággal, hanem mély filozófiai hozzáértéssel is kutatják a kínai és az indus nép bölcséletét és gondolkozását. Hogy csak egy néhány példát említsünk, így az indusok filozófiáját nagy szeretettel és megértéssel tárgyalja Deussen, akinek előnye, hogy nem csak kiváló filozófus, hanem a szanszkrit nyelvnek és irodalomnak is kitűnő ismerője; hibája azonban, hogy a filozófia egész történetét a Schopenhauer bölcséletének tükrében vizsgálja és fejt ki. Nagy bölcsélettörténetének, amely az *Allgemeine Geschichte der Philosophie* címet viseli (az 1. kötet 4. kiadása az 1920-ik évből) első kötete egészen az indusok bölcséletével foglalkozik; az első rész a Védák filozófiájáról szól; a második az Upanishádok tanát tárgyalja, és végül a harmadik rész a Védák utáni kor bölcséletével foglalkozik. Deussen az indus filozófia történetének megírása mellett arra is gondot fordított, hogy az indus bölcsélet forrásai is megbízható s nem csak nyelvészeti, hanem filozófiailag is megbízható fordításban kerüljenek az európai olvasó elé. Szép német fordításban adta közre az Upanishádok, a Védák és a Vedanta egyes részleteit. Ezeknek a részleteknek elmélyedő és türelmes tanulmányozása nagy lépésekkel visz előre az emberi szellem lényegének és kifejlésének ismeretében.

Az újabb idők figyelme mind nagyobb gonddal fordul a kínai nép szellemének és bölcséletének megismerése felé is. Ma már tisztában vagyunk azzal, hogy ennek a bölcséletnek tanulmányozása az emberi szellem kifejlésének szempontjából mellőzhetetlen. Ez a meggyőződés – úgy látszik – először Angolországban vert gyökeret és erősödött meg, hogy azután szinte közzelfogássá váljon a francia és a német tudományos világban is, amelyek természetesen teljes módszerességgel fogtak hozzá ezen elhanyagolt terület lelkiismeretes megmivéléséhez. Különösen az angol s újabban a német tudományosság buzgott ebben az irányban. A kínai filozófia forrásait Wilhelm Richard, a volt tsingtaui német egyetem tanára tette közzé német nyelven, s tette ezáltal lehetővé szélesebb körök számára is az emberi gondolkozás ezen nagy értékű dokumentumainak tanulmányozását. Az egész vállalat Jénában jelent meg a közismert Diederichs könyvkiadó cégnél s tíz kötetre van tervezve, amelynek nagy része immár meg is jelent. A gondolkozó szellem kifejlésének és sajátosságainak megismerése szempontjából különösen érdemes tanulmányozásra a kínai gondolkozásnak az a kimerítő és minden részletekre kiterjedő története, amely Forke Alfréd hamburgi professzor tollából jelent meg 1927-ben *Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises* c. alatt. A mű valóban első kísérlet a nagyszámú kiadott dokumentumok alapján azoknak a filozófiai problémáknak előadására, amelyek a kínai szellemet mozgatták. A könyv anyaga a filozófiai disciplinák szerint tagozódik, ami által kiderül, hogy a kínai gondolkozás mely tanok iránt mutatott különös és tartós érdeklődést és melyek voltak azok a kérdések, amelyekre ennek a hatalmas népnek gondolkozói évszázadok, sőt évezredek óta feleletet kerestek. Különös érdeme Forkenak, hogy nemcsak azt igyekezik különös világossággal feltüntetni, amit az egyes kínai bölcselők mondtak, hanem azt is, ahogyan mondták. Ezért első sorban nem interpretatoria törekedett, amely igen gyakran az európai filozófia kérdéseit és megoldásait olvassa belé a kínai iratokba, hanem hideg objektivitással magukat a kínai filozófusokat engedte szóhoz jutni a maguk sokszor képekkel teljes és poétikus nyelvével. Meg kell még említenünk azt is, hogy Forke a kínai filozófiának nemcsak a régi, klasszikus korszakával foglalkozik ebben a művében, hanem tanulmány tárgyává tette az újabb kínai filozófia történetét is, amely – véleménye szerint – sokkal értékesebb, mint azt rendszeren gondolni szokták.

Forke műve mellett meg kell említenünk a tokioi császári egyetem tanárának, Daisetz Teitaro Suzuki angolnyelvű munkáját, amely 1914-ben jelent meg Londonban és igen világos képet ad a kínai filozófia kialakulásáról és egész kifejlett problématikájáról. Első bevezetésre nagyon alkalmas.

Emellett az érdeklődés mellett igazán nem lehet megérteni a filozófia némely történetirójának azt az eljárását, amely előkelő megvetéssel fordul el a keleti népek gondolkozásának megismerésétől, holott ennek a gondolkozásnak történeti kialakulása és kifejlése, egész problématikája és megoldásai az emberi szellem kibontakozásának és a benne potenciáliter rejlő kérdéseknek megismerésére ma már nélkülözhetetlen. E

ténynek szemeltartásával a filozófia egyetemes történetét aként kell felosztanunk, hogy a keleti népek, első sorban a kínai és az indus nép gondolkozása teendő tanulmány tárgyává, még pedig lehetőleg a maguk jellemző tanaikban, hogy világos képet nyerhessünk arról, miként tette az egyetemes szellem a maga belső tartalmát ezeknek a népeknek gondolkozásában e népek szellemének sajátos kategóriáival láthatóvá.

A keleti népek bölcséletének tárgyalása után kell áttérnünk a görög filozófia történetének előadására, itt is állandóan figyelemmel kísérve a szellemnek minduntalan újból és újból felvetődő kérdéseit. E kérdések megoldására tett kísérletek előadása kapcsán fell kell mutatnunk azokat a mozzanatokat, amelyekben a szellem a maga kialakítását eszközli. Azaz: előtérben mindenütt a szellem szubsztanciális alkatának kell állania az elaprózó és elaprózódó részletek helyett, hogy világosan lássuk azt a dialektikai mozgást, amelyben a szellem kifejlése a saját lényegének megfelelően végbe megy.

A görög filozófia története, - szemmel tartva annak fejlődését, illetve e fejlődés belső menetét, a következő korszakokra oszlik fel:

Az *első korszak* tart körülbelül Kr.e. 600. évtől egészen a Kr.e. 322. évig, Aristoteles haláláig. E korszak bölcséletének keretében felmerül az európai filozófia szinte mindegyik kérdése és alakot öltenek, kifejlenek, állandósulnak azok a kategóriák, amelyek segítségével az európai gondolkozás a felvetődő problémákat mind a mai napig megoldani szeretné. E korszak különben bátran nevezhető az emberi gondolkozás virágkorának is; a görög szellem itt a maga eredeti pompájában és gazdagságában bontakozik ki előttünk. A magával szemben minden más népet barbárnak érző görög keres e korszak gondolkozásában feleletet a maga lelkének és tudásvágyának kielégítésére, legyen bár szó a teoretikus vagy a praktikus bölcsélet problémáinak megoldásáról. A görög filozófia a nemzeti szellem őstalajából fakadva, mind végig megtartja a maga nemzeti jellegét és a szemlélet, az elmélkedés kedvéért soha sem feledkezik meg a maga teoretikus karakteréről. A filozófia ebben a korszakban éppen azáltal különbözött a többi tudománytól, hogy tisztán önmagáért műveltetett, nem pedig a belőle és tőle várható haszon vagy jövedelem kedvéért. A görög ember a filozófia méltóságát és értékét, különösen éppen ebben az első korszakban, a maga *haszon-talanságában* látta. Demokritos, Platon, Aristoteles a bölcséletet kizárólag a lét megismerésének szolgálatába állították s benne a praktikus életfolytatás teoretikus alapjait keresték.

A görög filozófia történetének *második korszakát* nevezzük a hellenisztikus-római filozófia korszakának. Ez a korszak az Aristoteles halála után már kezdetét veszi az Aristoteles és Platon tanítása nyomán keletkezett iskolák működésével. Voltaképpen a görög bölcsélet elvirágzásának kora ez. A hellenisztikus-római filozófia korszakában egészen más a helyzet, mint a görög bölcsélet virágkorában. Ez a második korszak amaz első korszak örökségéből és szelleméből táplálkozott. A hellenisztikus-római filozófia már nem kizárólagosan a görög, illetve a római nép filozófiája. A hellenisztikus kultúra – amely korántsem olyan csekély értékű amint azt rendszeren gondolni szokták – Görögországon kívül a Földközi tenger egész vidékét meghódította és e vidéknek helyi műveltségét – tekintet nélkül arra, hogy ez a műveltség görög volt-e vagy barbár, a maga alkotó elemeinek sorába iktatta. Azt mondhatjuk, hogy ez a hellenisztikus filozófia úgy aránylik a virágzó görög filozófiához, amiként a hellenisztikus görög nyelv, a *koiné dialektos*, a klasszikus görög nyelvhez: míg a virágzó görög bölcsélet merőben görög nemzeti jellegű, addig a hellenisztikus bölcsélet, mint a hellenisztikus műveltség általában, túlnyomóan internationalis jelleggel bír.

A nagy különbség, amely a görög és a hellenisztikus-római filozófiát egymástól elválasztja, a következő. Amíg a görög filozófus tisztán elmélet okából, minden érdek nélkül művelte a filozófiát, addig a hellenisztikus-római bölcsélet művelői - egy néhány férfiúnak, pld. Plotinosnak kivételével – a filozófiát eszköznek tekintették a boldog és megelégedett életvitel szolgálatában. A görög politikai élet hanyatlásával együtt járt a nagy teremtő szellemi erőnek megbénulása, amely megbénult erő nem tör nagy és életbe vágó kérdések megoldására, hanem megelégszik azzal, hogy az egyéni életfolytatás mesterségét igyekezik kialakítani. Az elméleti alapokat megadta a klasszikus görögség s ezek az alapok elég szilárdak ahhoz, hogy a római polgárság előkelőbb rétegeinek élete is rájuk épüljön fel. A hellenisztikus-római korszak filozófusa erkölcsi és vallásos spekulációk tárgyává tette a filozófiát s ezáltal a patrisztika és a skolasztika útját egyengette. A hellenisztikus-római bölcséletet tehát nem teoretikus szempontok, hanem a gyakorlat és a mindennapi élet érdekei vezették: e tanok előtérben a boldogság és a helyes életfolytatás problémái állottak s majd később a vallási syncretismus idején, a keleti misztériumok szellemét olvasztván magába, a kor vallásos sóvárgásának és titkos vágyainak igyekezett eleget tenni.

E korszak után az európai filozófia történetének *harmadik korszakába* lépik, amely Augustinus fellépésével veszi kezdetét a Kr.u. V. században és tart az egész középkoron át a XV. századig. Ezt a korszakot s

filozófiáját az jellemzi, hogy a görög műveltség megőrzésével és értékes részeinek beolvasztásával, az európai kultúra meghódolva a Megváltó Krisztus isteni szelleme előtt, ennek a szellemnek szolgálatára szentelte fel magát. Ez a kultúra immár a Krisztus szelleme nélkül el sem képzelhető: ott hat és működik az, sokszor láthatatlanul az állami, társadalmi, erkölcsi, tudományos és művészeti életben, hogy örökkévaló alkotások forrása és isteni személyiségek teremtője legyen. E korszak bölcséletének tüzetesebb jellemzését a maga helyén kíséreljük meg.

E korszakhoz csatlakozik s mintegy átmenetet képez a *negyedik korszakhoz*, a renaissance bölcsellete, amely a skolasztika alól felszabadult emberi szellemnek volt tavaszkor, amely új vetéssel ígért jobb és szebb gyümölcsöket az örökkévaló értékek után sóvárgó emberek számára. Ebben a korszakban újjá születik a szellem és győzelemtől megittasodva keresi az utakat, amelyeken haladva elérhető a szellem által kitűzött isteni célok. Itt hát csupa keresés, forrongás, ellenállhatatlan szomjúság és kutatás jellemzi a lelkek hangulatát s azokét a bölcselőkét, akik ellenállhatatlan erővel keresik az új horizontokat és vezetnek azok felé.

A negyedik korszak filozófiájának története Verulámi Bacon fellépésével kezdődik és tart Kant fellépéséig, pontosan a Tiszta Ész Birálatának megjelenéséig azaz 1781-ig. Ez a korszak, bárminő szempontból is ítéljük meg azt, kétségkívül az európai szellem kibontakozásának bámulatosan gazdag és életteli kora. A természetszemlélet és természetkutatás gazdagodásával maga a filozófia is új, megtermékenyítő szempontokat nyer, hogy azután ő is támogassa a tudomány minden irányú munkásságát. Új utak, új módszerek, új szempontok jelentkeznek e kutatások és elmélekedések nyomán s úgy tetszik, hogy az ember is közelebb férkőzik a maga igazi megismeréséhez. A filozófia megedzi és újabb küzdelmekre teszi képessé az embert, aki fáradtságot nem ismerve tör újabb és újabb célok felé. Innen, hogy e korszak életének egyetlen megnyilatkozását sem lehet a korszak bölcséletének ismerete nélkül valójában megérteni. Az öntudat világos útjára lépett ember immár bátran teszi vizsgálat tárgyává magát ezt az öntudatot is és vezeti az által az egyetemes szellemet a kifejlésnek új útjaira. Az ész reflexiója alá kerül minden az állam életétől kezdve az egyén életének minden megmozdulásáig s ez a reflexió csak nyer erőben, amint az ember kozmikus és történelmi horizontjai mind teljesebb mértékben tágnak. Rendre-rendre kialakulóban a világforgalom, a világkereskedés, a világgazdaság, a világismeret s a korszak alig búvik ki határai közül, amikor már a nagy és hasonlíthatatlan Goethe előtt felfénylik a „világirodalom” világos, fenséges fogalma. Ha a filozófia történeti feladata az, hogy a kor és a világ tartalmát világos kifejezésre juttassa, akkor a korszak bölcselete derekasan elvégezte feladatát.

A filozófiatörténet *ötödik korszaka* a Kant fellépésével veszi kezdetét és napjainkig tart. Ez a korszak körülbelül egy évszázad bölcséletét foglalja magában s azt állíthatjuk, hogy szinte a maga egészében a Kant filozófiájának hatása alatt áll: e korszak filozófusai kénytelenek voltak Kant mellett vagy Kant ellen foglalni állást és feleletet keresni azokra a kérdésekre, amelyeket a königsbergi filozófus a maga műveiben felvetett, illetve amelyek tanának szelleméből szükségképpen következtek. Szellemének hatása alatt állott elé a történetfilozófia és értékelmélet, vallásbölcsélet és a biológia elmélete; de az ő tanának ellenhatásaként állottak elő azok az elmélekedések is, amelyek az irracionális és a voluntarizmus alapjára helyezkedve, vagy a tapasztalat hangsúlyozásával igyekeztek a filozófia problémáit megállapítani és megoldani. Ma, amikor időben is mind jobban távolodunk, látjuk igazán a kriticismusnak bámulatos súlyát és alapjainak mélységét. Napjaink bölcselete, ha ellene foglal állást, ezt csak azért teheti, mivel előbb e bölcsélet szellemén termékenyült meg, mert ez a bölcsélet most is, mint messzevilágító torony sugározza fényét a gondolkodás mezején mindenütt.

Ezen öt korszak keretén belül kell a filozófiatörténetnek a maga gazdag tartalmát elhelyeznie. Az öt korszak bölcséletében s ezt megelőzően a keleti népek gondolkodásában egészen napjaink filozófiai törekvéseiig, a szellem kibontakozásának felséges színjátékát szemlélhetjük. Ha minden előzetes és dogmatikus konstrukció nélkül közeledünk e színjáték felé, az emberi szellem kifejlését a maga nagy történeti folyamatában fogjuk megérteni.

## 2. A HINDU ÉS A KÍNAI BÖLCSELET RÖVID TÖRTÉNETE

### 2.1. A hindu filozófia rövid áttekintése

#### 2.1.1. A hindu nép hazája és szellemisége

A Ganges folyó völgye volt lakóhelye az első népnek, amelyről Indiában tudunk. Nagy és termékeny vidék ez, amely bőségesen fizeti meg a reá fordított csekély fáradságot. Lakói, az indusok, eredetileg fenn az Indus folyó mellett laktak, ahol a szigorú és kegyetlen téli idő kemény férfiakat, harcosokat nevelt belőlük. A Ganges vidéke azonban, ahová később távoztak, ezt a kemény népet a maga buja és forró időjárásával nem csak elkényeztette, hanem satnya és puha lényekké változtatta. Hogy milyen volt ennek a népnek élete a Nagy Sándor bejövetele és hódító hadjárata előtt? – erre a kérdésre feleletet adni nem tudunk. A Nenu codexe szerint, amely valószínűleg a Kr.e. IX-ik században keletkezett, e népnek 4 osztálya van: a *brahminok*, a *csatriák*, a *vaishák* és a *sudrák*, azaz: a papok, katonák, iparosok és a szolgák osztálya. Vallásuk régi hazájukban a természeti erők imádása vala, amelyeket képzeletük személyi formában ábrázolt ki.

Mielőtt azonban tovább mennénk, meg kell jól jegyeznünk, hogy a „hindu” éppen olyan kevésbé faj, mint az „árja”, amely nem egyéb, mint egy sanszkrit epiteton; ezt a jelzőt a nép első három osztályának jelzésére használták, teljesen függetlenül attól, hogy az illető miféle fajhoz tartozott. Mert amint egy kiváló francia indologus (Guénon) megjegyzi, csak a *kínai civilizatio* alapul és nyugszik egyetlen fajon: itt a civilizatio egységét a faj egysége biztosítja. A „hindu” tehát nem faj és nemzetiség. Hinduk azok, akik lelkük belső indítására ugyanahoz a tanhoz ragaszkodnak és amelelt kitaranak. Ez a tan úgy tekinti az egyéni létet, mint két elemnek az összetételét: a *nâma*-nak (név) és a *rûpá*-nak (alak) compositumát. E két elem együtt alkotja a lényegét, az egyén substantiáját. Mindazok, akik ennek a tannak és e tan kifejtésének alapjára helyezkednek, a „hindu” névvel jelöltetnek tartozzanak bármiféle fajhoz is.

Az így értett hindu vallás voltaképpen – hogy előbbi fejtegetéseinket folytassuk – monotheismus, amely a Védák tanában gyökerezik. A Védák, amelyeknek száma némelyek szerint négy, mások szerint három – himnuszokból, imádságokból, vallásos dalokból, teológiai érvelésekből állanak s több szerző által, különböző időkben írtak. Mai formájukat valószínűleg a Kr.e. XIV-ik században nyerték. Alapgondolatuk az, hogy csak egy isten van „a legfőbb szellem, a világegyetem Ura, akinek műve a világ”. Ennek az egy istenségnek három manifestatioja van: Brahma, Vishnu és Siva. Mindennek egy közös oka van: az isten. Minden létező úgy substantiája, mint formája tekintetében ennek az önlétű oknak akaratából fakad. Az anyag is az isteni szubsztancia egy része. Az isten először a vizet teremtette s abban helyezte el egy termésre képes magot, melyből született a Világtozás s ebből azután megszületett végül a Legfőbb Lény, a Brahma formájában. A Brahma formájában teremtette isten az eget és a földet s az emberi lelket. Aztán minden teremtménynek nevet és formát adott. Ő teremtette a különböző istenségeket is isteni tulajdonságokkal és tiszta lélekkel. Ez a teremtés azonban csak bizonyos ideig tart. Mihelyt a teremtés lejár, az isteni erő visszahúzódik, Brahma elmerül a legfőbb lényekben, s az egész rendszer eltűnik.

Előbb említettük az alsóbb istenek teremtését. Ezek az alsóbb rangú isteni lények voltaképpen arra szolgálnak, hogy a különböző természeti és szellemi erőket személyesítsék meg. Így Indra a lég, Agni a tűz, Surya a nap stb. képviselője; az elvont szellemi erők képviselői közül említsük meg Dharmát, a jog megszemélyesítőjét.

Az emberről szóló tan is ehhez a vallásos felfogáshoz van szorosan és elválaszthatatlanul hozzá fűzve. Az ember két belső lélekkel van felruházva: a vitális lélekkel, mely mozgatja, élteni a testet és a racionális, eszes lélekkel, amely az érzés, a szenvedélyek, a jó és rossz tulajdonságok székhelye. E két lélek, jóllehet egymástól különböznek, az isteni lények által vannak egymáshoz fűzve, amely lények különben minden lényt áthat. Az ember bűneit a vitális lélek engeszteli ki s ő bünteti bűneit is. A teremtő isteni lény felruházta az embert lelkiismerettel is, ezzel a „belső intő”-vel s különbséget tett a jó és rossz tulajdonságok, valamint a kény és kín, öröm és fájdalom között.

Természetes, hogy a hindu vallás is bizonyos praktikus és morális istentiszteletet követel meg a maga híveitől; előtérben azonban a Védák ismerete és magyarázata áll.

Ez a monotheistikus magatartás azonban idők folyamán szinte hirtelen megváltozik: megvetik a monotheismus tiszteletreméltó elvét, bizonyos tanokat elvetnek és újakat állítanak fel, tisztelik az istenített halandókat, szekták keletkeznek, előtérbe kerül az a tan, hogy a hit többet ér mint a meditatio, nagy súlyt fektetnek a cerimóniák pontos megtartására, követelik a jó cselekedeteket, a Védák rítusait mások által helyettesítik. Szóval: előtérbe nyomul egy polytheistikus és érzéki vallás, úgy, hogy az őseredeti monotheismus ezután főként a teológusok és filozófusok tanában él tovább. Ennek az új vallásnak könyvei: a Purana, amelyek a későbbi századok folyamán keletkeztek s különböző egyének által írtak. Tüzetesebb ismertetésük célunk szempontjából felesleges.

## 2.1.2. A hindu filozófia a Rigvédában

Ha a hindu filozófiáról beszélni akarunk, mindenekelőtt arra kell figyelemre lennünk, amire Deussen figyelmeztet nyomatékosan, hogy t.i. Indiában nincs közös neve a filozófiának. *Mīmāṃsā* = kutatás, - *Sāṅkhya* = spekuláció, *nyāya* = elemzés, logika, módszer, ahol azonban nem értendő sem a logika sem a módszer európai értelemben, hanem jelenti azt a szempontot, amelyből az egész tant tekinteni kell s magában foglalja az emberi értelem minden tevékenységének feltételét; - ezek a szavak és terminusok egyformán használatosak s minden árnyalati különbözőségük ellenére, filozófiai elmélkedést jelentenek.

Kétségtelen dolog, hogy már az ősrégi Rigvéda dalai és himnuszai tartalmazznak bizonyos metafizikai elmélkedéseket, amelyeknek célja, hogy a természet sokféle dolgait egyetlen alapra vezessék vissza. Előtérben azok a fejtegetések és sokszor fantasztikus spekulációk, legendák állanak, amelyek azt akarják megmagyarázni, hogy a világteremtő istenség miként hozta létre a dolgok végtelenségét a mindenható áldozat hatalmával. A Rigvéda 1,164-ben ezt a mélyreható kijelentést olvashatjuk: „sokféleképpen nevezik azt a költők, ami csak Egy”. Van tehát bizonyos egység a jelenségek sokféleségében, amely egység ennek a sokfélének forrása és alapja. Ez a létező egység pedig megindokoltatik azon parallelizmus által, amely a Rigvéda szerint fenn áll a világ és az áldozás rendje között. És itt már világosan jelentkezik a Bráhma módszer: az áldozat alkotó részei szimbolikusan a világ alkotó részei gyanánt magyaráztatnak. De átcsillog már az Upanishádok nagy filozófiai gondolata is, hogy u.i. a dolgok elve azonos, a Brahmával azaz az imával azaz az akaratnak egyéniségünk felé való felemelkedésével, amely felemelkedésnek tudata az imádságos lélek áhitatában jelentkezik.

A minden jelenség alapját és szülőjét képező Egy, a Rigvéda teremtési himnuszai szerint, már létezett a teremtés előtt. A teremtés előtt u.i. nem volt sem lét, sem nem-lét, nem volt levegő, sem felette ég, nem volt mélység és nem volt magasság, nem volt tenger, nem volt élet és nem volt halál, de nem volt halhatatlanság sem, nem volt éjszaka, nem volt nappal, hanem őseredetiségében lehelés nélkül lehelt ott az Egy, amelyen kívül semmi más nem létezett. Ebből az Egy-ből lépett elő a Kama, a szeretet, mint az ismeret „csírá”-ja.

A filozófiai elmélkedés folyamán a következő lépés volt ennek az Egy-nek közelebbi meghatározása. A Rigvéda himnuszai úgy igyekeznek feltüntetni ezt az Egységet, mint minden más isten felett álló isteni lényt, amelynek neve Prajapati (ejtsd: Pradzsapati) – a teremtmények ura, - Vickvakarman – mindent teremtő, - Brahmanaspati, az ima ura, - és Purusha azaz férfi, szellem, - ezek a nevek már egytől-egyik az absztraháló értelem műhelyéből kerültek ki. Különösen fontos e tekintetben a Prajapati-himnusz, amely szerint Prajapati teremtette a nagy vizeket, amelyek minden csírá és minden erő t magukban foglaltak; sőt ő teremtette az ősvizek alatt tartozkodó csíraszerű őslényt is, amely mint arany csíra keletkezett a teremtés elején s lett azután mindennek ura, ami lett. Prajapati, mint egyetlen király kormányozza az egész világot, akkor is ha lélezkedik, akkor is ha behunyja szemét.

Nevezik a Rigvéda himnuszai ezt az Egy-et Brahmanaspati-nak, azaz az ima urának. Brahmanaspati nem egyéb, mint az imának megszemélyesítője, az imának szelleme. A hindu felfogás szerint u.i. az ima – Brahman – az istenek erősítő szere, amely által erőik megnövekednek s amelyet ők éppen olyan kevésbé nélkülözhetnek, mint nem nélkülözhetik az emberek az istenek ajándékait. Nyilvánvaló, hogy ez a felfogás függő helyzetbe hozza az isteneket az imától, s minél inkább elterjed és minél inkább erőteljessé lesz ez a felfogás, annál nagyobb szerephez jut az ima ura, Brahmanaspati. Végül ő lesz mindennek a teremtője s míg előbb az isteneket tekintették a világ teremtőjéül, akik az ima ereje által erősítettnek és nyernek ösztönzést, most maga az ima, illetve annak megszemélyesítője, Brahmanaspati lesz a teremtő, aki az istenek közvetítésével vagy anélkül teremt mindeneiket.



Meg kell még emlékeznünk röviden az Egy-ről, mint Purushá-ról, akiről a Rigvédás egyik legkésőbbi himnusza szól. Ez a himnusz azért is nevezetes, mert – Deussen szerint – ez már be is zárja a Rigvéda filozófiai elmélkedéseit s ezután már a Brahmana-kor bölcselete következik.

Amíg a korábbi himnuszokban voltaképpen elvont megszemélyesítésekkel volt dolgunk, addig ebben a legifjabb himnuszban a Purusha konkrét lényként lépik előnk, t.i. az ember. S ez a himnusz tehát az embert, mint a teremtés legfőbb produktumát, úgy is tekinti, mint a teremtés kezdetét. Úgy jelenik meg itt az egész természet, a világnak élettel duzzadó organizmusa, mint a mely az emberi szervezethez hasonlatos, - mint a Purushá-nak élő teste, Purushá-nak, az ősebernek, amelynek feje az ég, szeme a nap és lehelete a szél. A világ tehát a Purusha; a világ a Purusha áldozata által lett; a világ részei a Purusha szervei. A Rigvéda gondolatai természetesen az egész hindu felfogásnak közös kincsévé lettek, sőt az egész hindu bölcselet alapjául tekinthetők. A Védák eszmeköre a különböző filozófiai irányokban és iskolákban gyakori magyarázatra talál s e magyarázatokban fejlik ki minden lehető álláspontja a hindu gondolkodásnak. Az örök Egy gondolata, mint szilárd alapkő és kiinduló pont mindenütt megmarad s ahol látszólag háttérbe is szorult, ott is a róla való felfogás dönti el a filozófiai speculatio irányát és útját.

### 2.1.3. A hindu bölcselet második korszaka: a Brahmana-korszak

A hindu filozófiának 2-ik korszaka tartott Kr.e. körülbelül 1000-tól Kr.e. 500-ig és azokban a Brahmana-szövegekben tükröződik előnk, amelyet a különböző papi iskolák írtak a vallásos cerimóniák szabályozása és magyarázása céljából. A korszak filozófiájának megismerése szempontjából tekintetbe jönnek még a *Yajurveda* és az *Atharvaveda* áldozati és varázsló dalai is. – Ami pedig ezeknek a daloknak s magának a Brahmana-bölcseletnek keletkezési helyét illeti: a nép immár a zord hegyekről a termékeny síkság ölébe ereszkedett alá s nagy királyok uralma alatt merőben a Brahmánok befolyása alatt állott akiknek befolyása szerfelett megnőtt úgy, hogy földi istenek gyanánt gérálták magukat. Ők az „ima urai” az „imádkozók”, akik egyúttal az áldozat és a szertartások titkainak is egyedüli birtokosai, a Védák és a himnusz-gyűjtemények magyarázóí, akik felé úgy fordulnak a tanítványok, mint „a vizek a mélységek felé”. – Ezt a Brahmánok által értelmezett kultuszt, azoknak komplikált szerkezetét leíró művek is a Brahmana nevet viselik s tartalmukból a hindu filozófia ismerete szempontjából elég a következőket megjegyeznünk.

Legfontosabb dolog tudnunk, hogy a későbbi indus filozófiának középponti gondolata, az *Átman*-ról szóló tan, a Brahmanaban gyökerezik, csak hogy itt a gondolat éppen nem filozófiai, hanem teljességgel rituális. Az *Átman* az egyetemes, fölélek, amely áthatja az egész mindenséget s tehát jól megkülönböztetendő az egyéni, individuális lélektől a Magá-tól. Már a Brahmánák-ban felcsillan az a felfogás, hogy „az *Átman* az én *Átman*omban” azaz a világlélek, az egyetemes mindent átható lélek az én egyéni *Átman*omban nyugszik. A mitológiai gondolat tehát szemünk láttára egy filozófiai gondolat szülője lesz, amely filozófiai gondolat majd az Upanishadok-ban nyer határozott formát és kifejlést. A hindu filozófiai gondolkodás u.i. – amint már előbb is láttuk – a mitológiai gondolkodásból indul ki s halad azután a Brahmánok rituális felfogásán át az Upanishadok filozófiai magaslatai felé.

Mi a filozófiai gondolkodásnak ezt a kifejlését nem követhetjük nyomon. Meg kell azonban jegyeznünk röviden a következőket. – A Brahmana-korszak filozófiai gondolkodása három fogalom körül alakul és fejlik ki: a *Prajapati*, a *Brahma* és az *Átman* fogalmi körül. A fejlődés útja pedig ez: a *Prajapati* a *Brahma* közvetítése által fejlik ki s megy át az *Átman*-ról való fogalomba; tehát a mitológiai és filozófiai fogalom közé beékelődik egy harmadik fogalom, amelyik se nem mitológiai se nem filozófiai, hanem merőben *rituális* jellegű. Ez a tisztán rituális jellegű fogalom, a *Brahma*, „ima” mindvégig megmarad a gondolkodás alapján és az *Átman* fogalmával szinoním fogalom lesz, azaz ő is jelenti a világ ősalapját s egyszersmind úgy az emberi gondolkodásnak, mint a cselekvésnek legfőbb célját is.

A *Brahma* fogalmán keresztül jut el tehát a hindu gondolkodás az *Átman*-hoz, amely az egész filozófia alapvető fogalma és a hindu bölcselet egész menetét s álláspontját, problématikáját, megoldásait irányítja. Az *Átman* maga sem eredettől fogva filozófiai fogalom, hanem csak lassanként a gondolkodás fejlődése folyamán válik azzá. Eredetileg „test”, „törzs”, azután „lehelet”, „lélek” és végül „lényeg” jelentésével bírt a hindu gondolkodás különböző fázisaiban. Azt mondhatnók, hogy ő a Maga a Nem-Magával, az Én a Nem-Énnel szemben s benne az ember egysége nyer erőteljes kifejezést. Az *Átman* tehát ezek szerint jelenti mindennek a lényegét szemben mindazzal, ami nem tartozik a lényeghez s így lényegtelen. A legteljesebb abstractio jelölésére szolgál az *Átman* szó, amelyet éppen ezért leghelyesebb lefordíthatlanul használunk.

Az így értett Átmanal kapcsolatban merül fel a hindu filozófia legmélyebb gondolata: az t.i., hogy a nagy, egyetemes világlélek, amelyben a lényeg jut kifejezésre és az egyes, individuális lélek azonosak. Ettől a gondolattól azután önként jut el az indus bölcselet ahhoz az ismerettani tételhez, hogy minden dolog ősalapjának ismerete igazában csak a mi magunk ismerete. Ezen ismeret folyamán mi a saját fizikai Magunk-kal átmegyünk metafizikai Magunk-ba. Ez az alapgondolat válik azután az Upanishádok bölcseletének alapvető és középponti gondolatává, amely gondolat által az Upanishádok tana igen előkelő helyet foglal el a filozófia egyetemes történetében.

Ha megtekintjük tehát a Brahmana-korszak gondolkozásának lényegét, világosan áll szemeink előtt az a mindeneket átható tendencia, amely a mitológiai gondolkozást ellenállhatatlan erővel hajtja a rituális gondolkozáson át a filozófiai gondolkozás felé, amely filozófiai gondolkozás a hindu szellem legszebb virága. De másfelől jól láthatjuk azt a törekvést is, hogy a gondolkozás a dolgok lényegét mind inkább belebebe (interiorizálja) a világegyetem kerületéről (perifériájáról) az emberi lélek belsejébe s végül ezt a belsőt a világ lényegével azonosítsa. A mitológiai és a rituális élet fogalmi – különösen az utóbbiak – mindvégig külső mozzanatokhoz vannak kapcsolva s éppen ezért a dolog természete szerint a belső lényeg kifejezni nem voltak képesek. Az Átman fogalma végül erre a célra teljesen alkalmasnak bizonyult s az Upanishádok – amint később látni fogjuk – ebben a fogalomban is rögzítették meg úgy a világmindenség, mint az ember lényegét. Mert az Átman nem csupán az ember lelkét és leglényegét, a Magá-t jelenti, hanem mint a dolgok lényege ott van a világ minden dolgában, folyamatában, mint ezeknek lényege, Magá-ja vagy a magyar szó etimológiáját tekintve: mint azok „magva”. Ez a nagy világ-én, amely áthatja az egész mindenséget, azonos a kis egyéni Én-nel, amely bennem él és hat. S én a magam kicsiny, egyéni, emberi lelkem által és azon keresztül jutok el a mindenséget átható nagy világ-énhez s annak megértéséhez. A gondolkozás folyamán lassanként a magunk kis, egyéni Én-je lesz az az erős fonál, amelynek segítségével a nagy, mindent eltető világ-énhez felemelkedhetünk.

#### 2.1.4. A hindu bölcselet harmadik korszaka: az Upanishádok filozófiája

Az Upanishádok, mint a vallási és bölcseleti élet örökkévaló dokumentumai a hindu spekuláció idejéből származnak s úgy szokták azokat emlegetni, mint „a Védák végét”. Bennük is a Brahma – Átman tan a lényeges és középponti jelentéssel bír. Ha így áll a dolog, csak természetes, hogy az Upanishádok eszmeköre a Rigvéda és általában a Védák eszmekörének egy részével nem csak rokon, hanem egyenesen azonos is. Ha a Brahmanakat úgy tekintjük, mint a Véda-irodalom rituális szövegeknyveit, akkor Deussennel az Upanishádokat a Védák dogmatikai szövegeknyveinek tekinthetjük, amelyek tehát szintén szorosan csatlakoznak úgy a Védákhoz, mint a Brahmanakhoz. Maga a név: Upanishád „titkos tan”-t jelent s még Buddha előtt írtak (Kr.e. a VI-ik században)<sup>1</sup>.

Azoknak a titkos értelmű és rejtett tanoknak, amelyeket az Upanishádok közölnek, első hírdetői nem a Brahmanok voltak, hanem előkelő férfiak s királyok úgy, hogy a Brahmánok eleinte egyenesen ellenséges magatartást tanúsítottak ezekkel szemben. Valószínű ugyan, hogy ezek a magyarázatok éppen a Brahmánok köréből indultak ki, például a nagy tekintélynek örvendő *Yajnavalkya*-tól, de azután a Kshatria osztálybeli előkelő származású férfiak karolták fel és terjesztették azokat. Később azonban a Brahmanok ismét előtérbe lépnek s az előkelő férfiak szerepét veszik át: a titkos tanok magyarázatát vállalják és

<sup>1</sup> Ezek a legrégebb Upanishádok az ú.n. „erdős könyvekben” (aranyaka) őrizték meg, amely könyvek az áldozati helyen kívüli áldozásnak misztikus értelméről elmélkedtek és amelyek a Brahmana-iratokhoz csatlakoztak. Ezek a régebbi Upanishádok nyelvükben is erőteljesen követik a Brahmanak nyelvhasználatát s közöttük különösen nevezetesek az Upanishádok filozófiája szempontjából: a *Brihadaranyaka*- és *Chandogya-Upanishád*. Az Upanishádok általában véve dialógus formában vannak írva: a mester és a tanítvány beszélgetnek bennük, vagy az apa és a fiú, a férj és a feleség, vagy együttes társalgásban fejtsék ki a tan titkos értelmét. Az Upanishád-szövegeket együtt véve szokták *Vedanta*-nak nevezni, azaz a „Védák végének, végcéljának”, (*anta* = vég). A név maga arra mutat rá, hogy az itt közlött tanok miként adták elő: szorosán („upa”) a tanító lábához kellett a tanítványnak le („ni”) ülni („sad”) hogy így egyenesen a tanító szájából hallott titkot senki sem leshesse el. Azokat az Upanishád-szövegeket, amelyek valószínűleg nagyobb elismerésben részesültek, fordította le Deussen „Sechzig Upanishads des Vedas” c. alatt (1905-ben a 2-ik kiadás jelent meg).

terjedésüket tanításuk által elősegítik. Természetesen ez a tanítás merőben iskolás jelleget ölt s bennük elvész az előadás elevensége.

Az Upanishádok főtémája az örökkévaló Egy, az Átman, a Brahma fejtegetése. Az Átman vagy a Brahma bizony maga az egész világ s tőle függ minden gondolkozás, akarat, cselekvés ezen a világon, de az ő kezében van minden dolog és minden folyamat, amely a világegyetemben van s létezik. Az Upanishádok idealistikus fejtegetései szüntelenül azt az ősegységet, azt az ősalapot keresik, amely minden észlelhető sokféleségnek ősforrása és egyetlen alapja. Ezt az egységet keresték a hindu iratok eleinte és meg is találták a Prajapati mitológikus majd a Brahmana kultikus fogalmában és végül az Átman filozófiai gondolatában, amely gondolat ugyancsak a mitológiai gondolkozás méhéből született meg. Azt mondhatnók azonban, hogy az Upanishádok filozófiájában a Brahma eredetileg objektív fogalma egybeolvad az eredetileg szubjektív – hiszen „leheletet” jelentett – Átman fogalmával egy felsőbb metafizikai fogalommal, amely fogalomban már benne rejlik voltaképpen az alany és a tárgy egységéről szóló tan.

A Brihadaranyaka-Upanishádban az egyik legelőkelőbb magyarázója a tannak, Yajnavalkya az Átman fogalmát a maga teljes, szubjektív élességében fogja fel s ezáltal mintegy első megalapítója lesz az Upanishádok bölcseletének. Tana merész és elhatározott idealizmus, amely három tételben foglalható össze:

1. Az Átman a bennem levő ismeretnek alanya;
2. Az Átman maga, mint az ismerés alanya, megismerhetetlen;
3. Az Átman az egyedüli realitás.

Ez a három tétel foglalja magában az Upanishádok quintessenciáját: az isten és a lélek voltaképpen egy és ugyanaz a valóság. S ha Yajnavalkya tanát tovább is szem előtt tartjuk, az Átman úgy tűnik fel előttünk, mint „az ismeretből álló, belül s szívben világító szellem”, - világosság, amely fénylik még akkor is, ha már kialudt a nap, a hold, a csillagok és a tűz világossága. Az Átman világít az emberi tudatban, amely mindennek ismeretőséget kölcsönöz s amelynek fényében fürdik az egész világ. Ugyanazt jelenti ez a tétel is: az Átman természete a szellem vagy gondolkozás (manas), teste a lehelet (prana) és a fény az alakja, igazság a határozata, végzése és aeter a lénye. Ez az Átman ott a szívem belsejében kisebb, mint egy rizsszem vagy a mustármag vagy a kölesszem magva.

Az Átman megismerhetetlen, mert, mint az ismerés alanya, soha tárgy nem lehet a mi számunkra. „Nem láthatod a látás látóját”. Az Átmanból visszatérnek a szavak és a gondolkozás, mert nem találják őt. Ezért csak negatív meghatározásokkal jellemezhető: nem-látható, nem-fogható, nincs törzsfája, szintelen, fültelen, szem nélkül való, kéz és láb nélkül való, stb. – Az Átman az egyedüli valóság, mert ő a sokféleségben megnyilatkozó metafizikai egység, amely máshol sehol fel nem található, csak tudatunkban. Ezért tudatunkkal egybe fonódva van az ég, a föld és a lég.

Mindezek pedig csak azt bizonyítják, hogy az Átman valóban azonos a Brahmával, azaz az isten azonos a lélekkel, amely tény a „nagy szó” juttat igaz kifejezésre: *Tat twam asi*, „ez vagy te” vagy pedig ez az összetétel: *Brahma – Atma, aikyam*, „a Brahma és Átman egysége”.

Ámde tévednénk, ha azt hinnők, hogy az Átmannak és a Brahmánnak erről az egységéről szóló tudomány a mi európai értelmünkben vett tudomány. Távol legyen. Nem tudomány ez, hanem eszköz arra, hogy ezt az egységet a földön, ebben az életben és a másvilágon megvalósíthassuk. E tan által váltatik meg és lesz halhatatlan az emberi lélek. Másként nem is lehet, mert hiszen az Átman az ősalapja mindennek: miként a pók magából szövi hálóját, a tűz magából szüli apró szikrácskáit, úgy fakad az Átmanból az élet minden lehelete, minden világ, minden isten, minden lény. S az életnek minden lehelete való – éppenúgy amint való maga az Átman, mint ennek az igazságnak az igazsága, azaz a főállítás.

Ámde már most az a nagy kérdés, amely a hindu filozófia szempontjából mérhetetlenül fontos: miképpen értékelhetjük ezt az Átmanból eredő valóságát a világnak, a világ dolgainak, az életnek és az életfolyamatoknak? E kérdésre adott feleletben van a hindu pesszimizmus gyökere. Ha az Átman, ez az ősegység és ősalap, az egyedüli valóság, akkor – szó ami szó – minden, ami létezik, ez a sokféleségben megnyilatkozó világ mindenestül fogva csak pusztá káprázat, illusio, csak a pusztá *Maya*. A világok és a világ viszonyai – úgy mond Yajnavalkya – magukban és magukért tekintve, reánk nézve semmiféle érdekel nem bírnak, hanem csak az Átmanért. Éppen ezért az Átman nem is ismerhető meg, mert ő maga egység; márpedig minden ismerethez egy kettősség kell t.i. a megismerő alany és a megismerendő tárgy. Az Átman

drágább, mint egy fiú, mint a gazdagság maga és minden más, ami van, mert ő mindennél belsőbb. És amilyen mértékben éljük meg az Absolutumot, mint fontos dolgot, mint az egyetlen fontos dolgot, süllyed értéke mindannak, ami nem-fontos és hozzája hasonlítva merőben mellékes. És ismét új fordulattal Yajnavalkya, a nagy bölcs és költő ilyen szavakat szól a „belső kormányosról”: „Az, aki a földben lakik, a földtől különböző, az akit a föld nem ismer, akinek teste a föld, az a te lelked, a belső kormányos, a halhatatlan! Ami ettől a halhatatlan, belső kormányostól különböző, az csupa kín és fájdalom.

Aki hát az igaz úton akar járni, az nem keresheti a lényegét, az Âtmant sehol magán kívül: önmagának legbelsejében kell azt megtalálnia. Ami azt jelenti, hogy a külsőre irányuló ismeretnek minden eszköze csődöt mond. Belsőnk nem ismerhető meg oly könnyen, mint külsőnk, sőt ellenkezőleg egy nagy házhoz hasonlít az, amely telve számtalan lakosztállyal, folyosóval, kamarával, s amelynek csak felső emeletét világítja meg a fény, míg a többi sötétségben és homályban marad. Így hát az immanens, a bennünk élő és működő Âtman felé kell fordítani tekintetünket és nem a külső, transcendens Âtmant kell keresnünk. A mi belsőnkben lakó Âtman „a világosságok világossága”, amely mindent megvilágít és megismer, de maga senki és semmi által meg nem ismerhető. „Ő maga, az Âtman – mondja Yajnavalkya – nem ilyen és nem olyan, nem alkalmazható reá sem a tér sem az idő, s nem hajtható az okiság kategóriája alá sem. Ez a megismerhetetlen Egység, mély álomba merülve, az alany és a tárgy kettősségének megszüntetése után, végtelen gyönyörnek – *ananda* – részese.

Amint láttuk, az emberben működő Âtman az objektív értelemben vett Brahmannel azonos. Ámde ebből saját maga fejti ki önmagát. Az ember erkölcsi lényé tehát az ő szabad alkotása s ez az alkotás egész élete folyamán fejlik ki cselekedetei summája gyanánt. Az emberi természet alapvonása a vágyakozás – *kama* – s amilyen vágyakozása, olyan az akarata és amilyen az akarata, olyan a tette és amilyen a tette, olyan az ő létezése is. Az erényeket pedig az egyik Upanishád így sorolja fel: a világ rendjének követése, az igazság, askesis, önmagunk legyőzése, belső nyugalom, tűzáldozat, a vendég megtisztelése, nyíltszívűség, utódok, nemzés, fajfenntartás.

A helyes erkölcsi magatartásnak meg is van a maga hatása a túlvilágon. Hogy ismét Yajnavalkyat idézzük: „mint egy hernyó, amikor a fűszál végére ér, új útra térendő összehúzza magát, úgy az Âtman elhagyja ezt a testet, öntudatlanságba süllyed s új útra térendő, magába vonul vissza. Miként a szövőő veszi az anyagot és abból más, új, szebb kelmét készít, úgy ejti el az Âtman a testet, öntudatlanságba süllyed, és készít magának egy más, új, szebb alkotást az atyák vagy az istenek vagy Prajapati vagy a Brahma vagy valamely más lény természetéből”.

Minden élet voltaképpen egy már előtte megélt élet folytatása, tanítják az Upanishádok, amiből az következik, hogy minden lét egy előbbi lét folytatása s minden lét után egy másik lét következik. A léleknek ez az útja örök, ez az örökkétartó út a *Samsara*. De nem csak az egyéni lélek vándorol létről létre, hanem az egyetemes világ is amiként lett, úgy el is pusztul a Brahman által, hogy azután ismét új létre teremtesék ugyancsak a Brahman által.

Visszatekintve az elmondottakra, világos, hogy az egész Vedanta-bölcselet a Brahma, az Absolutum és az Âtman, az egyéni lélek körül forog, amely egyéni lélek azonban merőben azonos a világ elvével és teremtőjével a Brahma-val, az egyetemes Âtman-nal. Aki tudja ezt az egységet, az megváltatik a lét kínjaitól s tehát a tudásnak van megváltó ereje. Aki tudásra szert tenni nem képes, annak lelke vándorútra kényszerül s a Samsara forogtatásában megy létről létre.

### 2.1.5.A Samkhya-bölcselet és a Yoga

Ez a filozófia is a Vedanta bölcseletének köszönheti keletkezését: az Upanishádok idealizmusával szemben, mint reactio keletkezett ez a nagy hatású és termékeny filozófiai rendszer azáltal, hogy az Upanishádok idealizmusának háttérbe szorításával annak reális vonásait állította előtérbe. Hagyomány szerint *Kapila* volt ennek a rendszernek megteremtője, aki a maga racionalizmusával a világegyetemben nem az egységet, hanem a különbözőséget és sokféleséget hangsúlyozta. Ez a rendszer lesz azután alapja a *Buddhismusnak* és a *Jainismusnak*, amely mindkettő abból a gondolatból indul ki, hogy az élet nem egyéb, mint fájdalom s ennek a fájdalomnak oka az élet után való sóvárgás, végső elemzésben a „nem-tudás”, amelyből ez a vágy

és sóvárgás ered. Az ember feladata a nem-tudásnak, e nem-tudásból eredő vágnak megszüntetése, e sóvárgás megölése, a világból való menekülés és a szeretet korlátlan gyakorlása minden lényel szemben<sup>1</sup>.

A Samkhya-iratokban megnyilvánuló világnézet teljességgel a pessimizmus képét mutatja. Minden tudatos élet fájdalom. Szerencse és boldogság valósággal nincs, mert maga az élv is tele van fájdalommal, sőt maga is fájdalom. A legnagyobb szenvedés az, hogy az öregség és halál szükségszerűen visszatér minden új létezőben. A Samkhya bölcselete éppen azt vallja feladatául, hogy ezt a fájdalmat teljesen megszüntesse. Aki igazán meg akar menekülni a fájdalomtól, annak célja nem lehet, hogy megszüntesse a fájdalmat; ellenkezőleg: arra kell törekednie, hogy megszüntesse ennek a fájdalomnak keletkezését és fellépését. Mivel pedig a fájdalom addig tart, amíg a lélek testtel van összekötve, a fájdalom csak akkor kerülhető ki, ha a lélek örökös vándorlásának véget vetünk. A fájdalomnak erre a megszüntetésére, a fájdalom abszolút kiküszöbölésére csak a filozófia képes.

A Samkhya-bölcselet azt követeli, hogy ismerjük meg azt az abszolút különbséget, amely van az őanyag és a belőle áradó érzéki világ és a lélek, a valódi Magam között. Ennek az ismeretnek kedvéért fejlik ki az egész Samkhya-tan a maga kozmológiai, fiziológiai és lélektani fejtegetéseivel.

Mi ezeket a fejtegetéseket részletesen tárgyalni nem akarjuk; csak éppen a rendszer fővonásait óhajtjuk kiemelni. – Mindenekelőtt tudnunk kell, hogy a tan értelmében a jó cselekedetek nem támogatják s még kevésbé erősítik, növelik a megváltó ismeretet, hanem éppen akadályozzák annak elérését. Ezért a Samkhyában szó sem lehet etikáról, amely tény hátrányosan befolyásolta a tan hívei jellemének fejlődését. Aki igaz ismeretre akar szert tenni, annak nem szabad törődnie az anyagi világ dolgaival, hanem közönyösen kell azokat tekintenie. Aki ezt a világot a maga élveivel és gyönyörűségeivel együtt megveti, hasonlatos a flamingóhoz, amely a néphit szerint a tej és víz vegyülékéből csak a tejet veszi magához s az értéktelen részt kiveti.

Az ismerés a hallás, a reflexió, és a meditatio útján történik. A gondolkozás gyengéit és erőtlenségét a gondolkozás koncentrációja által kell és lehet legyőzni. Ha ezt a koncentrációt a lehető legmagasabb fokra emeljük, úgy hogy a gondolkozás más tárgyra nem fordulhat, elé áll az igazság közvetlen szemlélése, a *sakshatkara*. Ennek a koncentrációnak kifejtése képezi a *Yoga* rendszerének alaptartalmát, amely a külső és belső askézis eszközeivel és módjaival foglalkozik.

Ha a Samkhya alapfelfogását megérteni akarjuk, emlékeznünk kell arra, hogy a hindu nép a Védák korában az életet nem érezte tehernek, hanem derűs világnézettel a legfőbb jónak s az örök életet a méltó földi élet jutalmának tekintette. És egyszerre váratlanul, a mi megítélésünkre nézve minden átmenet nélkül, lépett fel a gondolat, hogy az egyéni élet kinteljes vándorlás halálról halálra. A Samsara-tan szerint minden életben az előbbi élet tetteit kell kiengesztelnünk, mert megtorlatlanul egyetlen rossz cselekedet sem marad. Amiként a *Mahabharatában* olvassuk: „amiként a borjú ezer ténen között is megismeri anyját, úgy követi az előbb elkövetett tett a tettest”. Mivel pedig minden cselekvés oka a vágy, a vágyat is úgy tekintették, mint az élet örök tartamára ösztönző tényező; a vágy csak a nem-tudáson alapul, azért a Samsara végső okát a nem-tudásban kell látnunk. Belőle tehát csak az igazi ismeret szabadíthat meg. Aki ennek a tudásnak birtokában van, bölcs férfiú s felette semmiféle bosszúnak hatalma nincs. Az ismeret a cselekedetek csíraerőit égeti meg; mert ha a belső szervek talaja telve van a hibák vizével – a nem-tudásával és a vágyéval – akkor ezek az erő-csírák kisarjadnak; ellenkező esetben elpusztulnak.

A Samkhya-tannak legjellemzőbb vonása, hogy isten létét legmerevebben tagadja. Egy istennek u.i. minden vágya betelve van, s tehát nem lehet az az önző célja, hogy egy világot teremtsen. De elesik a jó motívum is: mivel a lelkek a világ teremtése előtt fájdalmat nem éreztek, mert nem voltak még érzékek, test és tárgyak, miből kellett volna tehát a lelkeket isten jószágának megszabadítania? Ha pedig valaki azt véli, hogy isten jóága csak a teremtés után mutatkozott, amikor látta isten, hogy teremtményeinek élete kín és gyötrődés, akkor *circulus vitiosus*ba jutott az illető: a jóság következtében a teremtés és a teremtés következtében a jóság! De különben is egy jóság által vezérelt isten csak örömteljes lényeket teremtett volna.

A létező tehát nem teremtett, hanem a létezőből létesült. Az így létesült világnak legjellegzetesebb vonása a jelenségek állandó változása. Van pedig a *Természet (Prakriti)* és a *Szellem (Purusha)* állandó kettőssége. Ezek öröktől fogva léteznek, egymással szemben állanak s kettőjük között békesség nincs. A Purusha nem

<sup>1</sup> A „Samkhya” szó eredete szerint „kutatást”, „megfontolást” jelent. Ebben az értelemben kell felfognunk a Kapila által létrehozott bölcseleti rendszert.

egyéb mint az ismerés alanya, amely szemben áll mindennel, a tárgyakkal. A Prakriti, azaz a természet, magában ölel fel mindent, ami nem Purusha, szellem, s jelenti tehát az objektív létet, azaz az ismeret tárgyát<sup>1</sup>. Ez a kettő, Prakriti és Purusha, egymással egybekötve van s innen a kín és fájdalom ezen a világon. S a megváltás csak akkor történhet meg, hogyha e kettő egymástól merőben szétválasztatik, mert ez az egybekeveredés, egybebonnyolódás csak látszólagos. Ez a cél csak akkor és azáltal érhető el, ha a Purusha reá jön arra a tökéletes, de előtte nem-tudatos különbségre, amely van közte és a Prakriti között. Mert, ha egyszer erre a különbségre rá jött, akkor a világ fájdalmai reá nézve többé nem léteznek, mert a világ minden fájdalma nem az ő fájdalma. De e fájdalmak többé nem a Prakriti fájdalmai sem, mert ez semmiféle fájdalmat sem érez, hogy ha azok a Purushában nem „tükröződnek” vagy általa „meg nem világíthatnak”. Ebben az esetben elé áll a megváltás, amelyben felbomlik az a kötelék, amely Prakriti és a Purusha között amúgy is csak látszólagosan volt meg.

Ebből nyilván következik, hogy a megváltás, amelyet a Samkhya ígér, nem állhat semmiféle múlandó jóban, mert e jónak magának múlhatatlan, örök jónak kell lennie. Nem lehet az istenben való elmerülés sem, mert hiszen nincs isten. A megváltás nem lehet egyéb, mint határozott és tökéletes izolálása a léleknek. Ez az izolálás abban áll, hogy a lélek belső szerveinek fájdalma megszűnik a lélekben visszatükröződni; azaz: a fájdalmasan érintett belső szerv nem nyeri többé a léleknek megvilágosító fényét. Ez ismét nem jelenthet mást, mint ezt: a megváltozott lélek a megváltásban is tovább létezik ugyan, de az abszolút tudatlanság állapotában. Így voltaképpen véget ér az élet szomorújátéka.

Miután könyvünk terjedelme határok közé szabott, e tan részletes kifejtését mellőznünk kell azoknak a hindu filozófiai irányoknak ismertetését is, amelyek az idők folyamán az előbbi tanok alapján vagy azoknak folytatásaképpen kialakultak. Egy pár szóval azonban megemlékezünk a Samkhyával szoros viszonyban álló Yogá-ról<sup>2</sup>.

Mondottuk, a megváltás voltaképpen megszabadulás a vágytól s a sokféleségben előttünk elterjedni látszó világ agyrémétől. A Yoga feladata ennek az utóbbinak teljesítése megfelelő mesterséges eszközök teremtésével. A szó maga eredetileg „egyesülést” jelent: az emberi léleknek az egyetemes lélekkel való unióját. A Yoga tehát eként teoretikus szempontból tekintve a Samkhya kiegészítője. Aki ezt az egyesülést

<sup>1</sup> A Samkhya szerint a dolgokról való ismeret tisztán ideális képekben áll előttünk, a külső dolgok azonban merőben anyagi jelleggel bírnak. Az érzéki adatok és képek jönnek-mennek, gyakran másai a külső dolgoknak s így bizonyos tekintetben anyagiaknak kell tekintenünk ezeket is. Maguk a képek is rendkívül finom anyagból állanak s a tudat elvei nélkül tudatunkba nem jutnának. Amíg ellenben az Upanishádok szerint a lélek tiszta, határtalan tudat, addig a Samkhya szerint a lélek elkülönzött transcendens elv, amelynek reális természete, mint ilyen, mögötte és túl van az ismeret finom anyagán. A Maga – Átman - olyan, mint a fény, amely nélkül minden ismeret jelentés híján szűkölködne. Ez a tudat tehát nem illusio, nem abstractio, de merőben transcendens, amely egységet ad subtilis anyagból álló ismeret-formák minden mozgásának. Tehát a Samkhya tana szerint is minden lélek bír purushával, amely tiszta szellem. A Vedanta Átmanja különbözik ettől a purushától azáltal, hogy amint láttuk, egy, tiszta lét és tiszta boldogság; csak egyedül ő a valóság s csak a csalóka Maya láttatja velünk soknak. Az ismeret anyagát jellemzi az, hogy az ész által lemásolható s ez a lemásoló ész bír azzal a különleges tulajdonsággal, hogy a tudatnak reflexióját megragadja. Az ismeret aktusát mindig érzékek előzik meg, amelyek azonban soha sem emelkednek az ismerés magaslatáig. Minél alacsonyabb a fejlődés skálája, annál alacsonyabb az érzések érettsége. Az érzések jelzik tehát legősibb nyomait a tudatnak akár a fejlődés szempontjából tekintjük a dolgot, akár a tudatnak a mindennapi életben való genezise szempontjából.

<sup>2</sup> A Samkhya, amint láttuk, tagadja az istenek vagy valamely külső teremtő befolyásnak létezését, mert van a dolgokban egy vak tendencia, amely a dolgoknak minden mozgását irányítja. Ezzel szemben a Yoga nem hiszi, hogy ez a vak tendencia úgy képes rendezni a világot, miszerint minden embernek fájdalmat kell szenvednie, ha rosszat cselekszik és boldogságban részesül, ha erkölcsös életet él. Hogy hozhat ez a vak tendencia rendet és összhangot ebbe a világba? Hogyan tudja ez a vak tendencia meghatározni, hogy a világnak milyen folyása van legjobb szolgálatára a Purushának? Kell lennie egy intelligens lénynek, aki úgy szabályozza a világ folyását, hogy a rend és harmónia a világon megvalósuljon. Ez a lény *Isyra* – isten, amely lényege szerint Purusha, nincs alávetve tudatlanságnak, szenvedélyeknek, vágyaknak, nyomorúságnak, bánatnak. Csupa ismeret és csupa erő. Állandó törekvése, hogy a világban minden a Purusha szolgálatára álljon.

megvalósította a legmagasabb fokú lelki koncentráció segítségével, azt nevezik Yogi-nak. Ezek a koncentrációra vezető gyakorlatok, illetve ezekről a gyakorlatokról szóló tanítások később azonban egész rendszerekbe foglaltattak s így születtek meg erre a gyakorlatra vonatkozó különböző teoriák<sup>1</sup>. Ezek az elméletek azután egészen részletes utasításokat adnak az egyesülést előmozdító gyakorlatokra nézve. Megállapítják ezeknek a gyakorlatoknak idejét és helyét, szabályozzák a lélegzést, megszabják az állás és ülés módját, tartamát és előadják azokat a jelenségeket, amelyek a Yogát követik és nyomában fellépnek. Megállapítják a Yogin erényeit és kötelességeit, mondván, hogy a Yogin mindenkinek védelmére kel, őrizkedik a félelemtől és a haragtól, a sok ébrenléttől éppen úgy, mint a sok alvástól, a sok evéstől éppen úgy mint a koplalástól<sup>2</sup>.

Minden gyakorlat és Yoga legmagasabb foka a *samadhi*, amely a maga tudattalanságában a legteljesebb közömbösséget jelenti, a teljes beleolvadást – absorptiót, ahol az alany és a tárgy, az isten és a lélek merőben egybe forrnak elannyira, hogy az alannak tudata teljesen kialszik s az alany kilépik önmagából. Az egyesülésre vezető folyamat részletes leírása kívül esik feladatunk körén.

Az Upanishádok korszaka után a különböző hindu filozófiai rendszerek korszaka következik, amely merőben az előbbi alapvető tanok gondolatkincséből merít és sokszor peripatetikusan igyekezik a problémák végére járni. A Rigveda eredetiségét és az Upanishádok mélységes gazdagságát ezekben a rendszerekben hiában keresnők. Igaza van Deussennek, amikor ezt a Védák után következő korszakot a görög bölcseletnek Aristoteles után következő korszakával hasonlítja össze: sem egyik sem másik nem versenyezhetik gazdagság vagy mélység dolgában a megelőző korszakok termékeny filozófiájával.

Azt azonban meg kell vallanunk, hogy a Védák alapján kifejlő Upanishádok tana mindenképpen méltó a filozófiatörténet figyelmére, nemcsak azért, mert benne az emberi szellem egy nagy kihatású bizonyágtételét látjuk, hanem azért is, mert ez a bölcselet az emberi szellem legmélyéről merített, amikor küzdelmek között keresett feleletet az emberi gondolkodás örökkévaló problémáira.

## 2.2. A kínai bölcselet rövid áttekintése

### 2.2.1. A kínai filozófia általános jelleme

A filozófiai gondolkodás kezdetét Kínában arra az időre kell tennünk, amikor a Chou dynastia már a decadentia jeleit mutatta, tehát a Kr.e. hetedik századba. Tudnunk kell azonban azt is, hogy a kínai előtt maga a filozófia, mint fogalom, merőben ismeretlen. A régiebb irodalomban nincs egyetlen szó, amely neki megfelelné. Az újabb időben is a japánoktól kölcsönöztek szót ennek a fogalomnak kifejezésére: a *tschehsio* szót, amely azt jelenti, hogy „bölcselettan”. Nem volt modern értelemben vett filozófusuk sem, hanem voltak olyan személyiségek, akik világbölcseletet tanítottak szóval és cselekedettel s nem is írtak tetemes köteteket, hanem legfennebb leveleket, amelyekben tanítványaikat az életbölcseletbe akarták bevezetni.

<sup>1</sup> Amíg tehát az Upanishádok tanában a megváltásra elegendő volt a tiszta ismeret, a Yoga nem elégedett meg a filozófiával, hanem követelte a tapasztalat minden szokásáról való leszokást, egy olyan állapot létesítését, amelyben csak a Purusha igazi természete türoződik vissza. Ezért a Yogi-nak le kell győznie nem csak a rosszat, hanem a jót is, hogy kövesse a jobbat. A rendszeresen követett gyakorlatok végén ott vár az igazi Yogi-ra a Purusha tiszta formája s vele a szabadulás.

<sup>2</sup> Keresendő a külső és belső tisztaság, az értelem derűje és elégedettsége, a test mozdulatlansága, hallgatás a beszéd alatt, a filozófia tanulmányozása és elmélkedés, rossz gondolatok és vágyak elnyomása. Fő azonban mindenekefelett a tudat – citta - koncentrációja, mert a tudat olyan, mint a folyó, amely két úton folyik: a bűnön és erényen át. A tudat természetes törekvése az erényeken és jó cselekedeteken át jutni el a megszabaduláshoz. Ha ebben a meditációban célt akarunk érni, legjobb, ha az elmét Isysra-ra azaz istenre koncentráljuk. Ezen koncentráció egységesítés számára bármely út választható s ennek neve *Samhada*. A Samhada zavartalanságát biztosítja a nyugalmas helyeken, csendes környékeken, halmokon és erdőkben való tartózkodás. Legnagyobb akadály a lélegzés tevékenysége s ezt akarja megszüntetni a *prahayama*, ha lehet napokon, hónapokon, sőt éveken át. Ha ez sikerül, a főakadály le van győzve. Innen fogva állandóan nő a yogin ereje, bölcselete s végre odáig jut, hogy csodákat tenni is képes.

Tanaikat tanítványaik leírták s így maradtak azok reánk. Természetesen akadtak olyan férfiak is, akik tanításukat könyv alakba foglalták az utókor számára.

Merőben helytelen az a felfogás, amely szerint a szemléletes kínai nyelv éppen ennél a szemléletességénél fogva teljesen alkalmatlan elvont filozófiai fogalmak kifejezésére. Igaz, hogy a kínai nagyobb súlyt fektet a stílus szépségére, mint világosságára, de évezredek folyamán igen szép pregnáns és retorikus stílust fejlesztett ki. Gondolataikat a kínai bölcselek inkább színes és megkapó képekben fejtik ki, mint szabatos és szigorú fogalmakban.

Amint Forke világosan kifejti, a kínai írásban minden egytagú szónak külön írásjegy felel meg, mely eredetileg egyszerű kép volt, s ezek a képek az illető tárgyat közvetlenül adták vissza, természetesen rövidített és stilizált formában. Ehhez járultak azután a szimbolikus jegyek, amelyek valamely folyamatot közvetett módon egy kép által vagy konvencionális ábrázolattal szemléltettek. Némely tárgy leírásánál úgy segítettek magukon, hogy hasonló hangzású szónak kifejezését vették kölcsön. Ez a kölcsönzés hát fonetikai alapon történt s átmenet volt a későbbi idők fonetikus összetételű írására. A mai írás fonetikus tárgy-írás képét mutatja. Eszerint minden írásjegy két elemből áll: egy fogalom-elemből és egy hang-elemből. A fogalom-elem csak a fogalom osztályát fejezi ki, amelyhez a szó tartozik; azt mondja meg tehát, hogy állatról, emberről, madárról stb. van szó, vagy valamely cselekedetről, például futásról, járásról, beszélgetésről. A hangelem pedig csak a körülbelüleges kiejtést jelöli.

Emellett az írás mellett adva van a lehetőség figyelemmel kísérenk, hogy a konkrét fogalmakból miként alakultak absztrakt fogalmak. Egy kínai gondolkozó – úgy mond Forke – nem fog oly könnyen elveszni a pusztá absztrakciókban, mint egy német filozófus.

Téves dolog lenne azt hinnünk, hogy a kínai filozófia soha sem érdeklődött az etikai kérdéseken kívül más kérdések iránt. Sőt ellenkezőleg, eleinte akadunk logikai problémákra is és azok fejtegetésére, de később ezek iránt való érdeklődés kialudt. A kínai *ming* szó: „név, jelentés, szó” bizonyos körülmények között „fogalmat” is jelentett és megfelelt a görög „Logos” szónak. Ennek a *ming*-nek a törvényei azonban csakugyan nem érdekelték őket; Kong-tse szerint az a fő, hogy a megjelölések helyesek legyenek. Az öreg bölcs királyok neveket adtak a dolgoknak s így eljutottak az igazsághoz s a népnek is volt mihez igazodnia. Senkinek nem állott jogában új neveket adni s ez által a dolgokat összezavarni.

Nem lenne érdektelen részletesen kifejteni azokat a logikai tanokat, amelyek különösen a *Me-hi* iskolájának köréből kerültek ki és sok tekintetben igen érdekes megállapításokat tartalmaznak a logikai gondolkodás természetére nézve. Az ismeretre vonatkozó elmékedések is nagyon tanulságosak éppen az európai gondolkodás álláspontjáról tekintve azokat. Meg kell azonban itt elégednünk azzal, hogy Forke-nak a Bevezetésben említett munkájára utaljunk, ahol ezek az aprólékos kérdések világosan és belső összefüggésük szerint tárgyaltnak. Annyi mindenestre kitűnik ezekből a fejtegetésekből, hogy az igazán klasszikus kínai filozófia a *tao* elvére épül és nagyobb súlyt fektet az *intuitio*, mint a *reflexió* szerepére. Az *intuitio* azáltal érhető el csupán, hogy ha saját Énünket kioltjuk és bizonyos ekstatikus állapotban a világszellemet használjuk az ismerés orgánumául. Ha a világszellem segítségével nézünk, hallunk, értünk, akkor látunk, hallunk és megértünk mindent. Csak a világszellemet kell tehát megértenünk önmagunkban és az minden kérdésre feleletet ad. Ez az *intuitio* nem szorul semmiféle külső tapasztalatra és nincs szüksége az érzékek munkájára; elég neki ő maga, a tér és az idő korlátainak alá nem vettve. Ha a világszellem az egész világegyetemet áthatja, akkor csak természetes, hogy az állatok és növények, sőt a kövek is bírnak *intuitio*val, de az abszolút világszellem az emberben éri el a tetőpontját s tehát az emberi *intuitio* a legmélyebb és legmagasabb.

Ha elismerjük is a kínai filozófia ismeretelméleti, logikai, metafizikai fejtegetéseinek jelentőségét és ha nem is osztjuk azt a nézetet, amely szerint a kínai gondolkodás minden mélyebb metafizikai elmékedésre képtelen, mégis hangsúlyoznunk kell, hogy a kínai gondolkodás előterében a gyakorlati életfolytatást szemelőtt tartó etika áll. Ezt a gyakorlati életfolytatást az Éghez való viszony szabja meg s az állami életben ugyancsak az Égbeli viszonyok ismétlődnek meg földi formában. Ha az Éghez való viszony szabja meg a nép és az egyesek magatartását, világos, hogy a gyakorlati életfolytatásra vonatkozó etika minden tekintetben követeli az első helyet az élet minden területén. Az elméket tehát az etika és államtudomány érdekli, de ennek az etikának mindenütt ott találjuk a metafizikai alapjait még akkor is, sőt talán ebben az esetben még erőteljesebben, ha az illető filozófus a misztika tükörében vizsgálja a felállított problémákat, mint például a *Taoizmus* egész iskolája. A kínai filozófia mindig világos tudatában volt annak, hogy az ember tanulmányának igazi tárgya maga az ember és élete.



Ezt a tényt mutatja az az ősi dualizmus, amely a kínai ősvallásból került a filozófia területére s amely dualizmus a *Yin* és a *Yang* között áll fenn és kifejezést nyer már a legrégebb kínai iratban, a *Yi-king* –ben: a Yin úgy jelenik meg itt, mint a női, a Yang pedig, mint a hímnemű elv. Más iratban ismét úgy jelenik meg ez a dualizmus, mint az ég és a föld ellentéte: az ég és a föld azonban együttműködő elvek s ez az együttműködés, amely az egész világra kiterjed, előre megállapított szigorú szabályok szerint megy végbe. Ezek a törvények is azonban mindig morális szempont alá sorolhatók, mert a kínai elme a maga természete szerint hajlik a morálizálásra. A hím és a nő, a Yin és a Yang, az ég és a föld kettősségével halad párhuzamosan az erős és a gyenge, a kemény és a lágy ellentéte, de amelyek mind egymástól független elvek s ezen ellentétes, független elvekből alakul ki az egész világegyetem.

Ez a rövid áttekintés és jellemzés talán kellő alapot ad arra, hogy megértsük a kínai filozófiának alább tárgyalandó néhány nevezetesebb és hatásaiban is termékenyebb megnyilatkozását.

## 2.2.2. Confutius bölcséletének rövid áttekintése

Kína első bölcselője Kong-tse, akit a jezsuita misszionáriusok neveztek Confutius-nak, voltaképpen nem tartozott az eredeti és igazán nagy gondolkozók közé. Inkább nevelő akart lenni, mint filozófus. Célja csak az volt, hogy a kínai ókor hagyományaira és a *Yi-king* tanaira támaszkodva szilárd és minden tekintetben körültekintő etikát nyújtson a sokképpen megszagattott és szétfelbontott kínai nép számára. Amint ő maga mondja: „Nekem nincs velem-született tudásom, de szeretem a ó-kort és buzgón fáradozom azon, hogy belőle tudást merítsek” (Lun-yü. VII. 19.). Minden ismeret forrása az ókor bölcsessége s ezért nincs is miért tovább kutatnunk az igazság után: minden igaz ismerte ott van az ó-kor szent könyveiben.

Született Kr.e. 551-ben, akkor, amikor a nagyhírű és kiváló Chou-dinasztia már a hervadás idejét élte. Ebben az időben Kína nem volt többé hatalmas és egységes birodalom, hanem apró államok laza szövete, amelyek közül mindenik heves harcot folytatott a másik ellen, hogy a központi hatalmat magához ragadja. Nem volt erős király s tehát minden fejedelem azt csinálta, ami neki tetszett. Ez a ziláltság természetesen politikai és morális bizonytalanságra vezetett. Amint egy másik filozófus írta, Meng-tze (Kr.e. 372-289): „Az egyes államok fejedelmeinek istállóiban kövér állatok és lovak; de a nép kiéhezve s a mezőkön emberek, akiket az éhhalál pusztít el. Hiányzik a bölcs király.”

Ennek a népnek akart erkölcsi tant adni Kong-tse. Elve volt: nem kell foglalkozni a halállal, mert hiszen még az életet sem értjük; miért gyötörjük magunkat természetfeletti dolgokkal, fizikai bátorsággal, monstrumokkal, szellemekkel? – elég, ha a mi dolgainkat intézni tudjuk. Ezért józan elméje nem is foglalkozik semmivel, ami az emberi lét és élet határain túl van és spekulatív hajlamait teljesen kielégíti az ősi dualizmusnak, az ég és a föld kettősségének elismerése, magyarázata. Nem követelt tanítványaitól semmi mást csak teljes odaadást, a szellemnek egész nekifeszítését, mert mélyen meg volt győződve, hogy a szellemet csak szellem értheti meg, ha igazán vágyik erre a megértésre. Szegénynek és gazdagnak, előkelőnek és alacsony sorból származónak egyformán rendelkezésére állott, ha az illető őszintén és kitartással akart bölcsességre szert tenni. Élő szóval tanított; tanait később gyűjtötték össze és adták ki tanítványai „Lun-yü”, magyarul „Beszélgetések” c. alatt. A hagyomány szerint már 22 éves korában tanított; életkörülményei szakadatlan vándorlásra kényszerítették; vándorlásaiból visszatérve végül szülőhazájában, Lu-ban telepedett le, államhivatali is viselt, de fejedelme nem sok elismeréssel viseltetett iránta. A sok csalódás adta ajkaira ezeket a szavakat: „Intelligens monarcha még sehol sem született. Az egész birodalomban nincs egyetlen fejedelem, aki engem tanítójaul hívna el. Itt az ideje meghalnom”. Magányban érte utol a halál 479-ben Kr.e. A legnagyobb pompával temették el. Nemzetsége ma is él.

Kong-tse tana minden ízében egyszerű és világos. Ő is elismeri, hogy vannak felsőbb, szellemi lények, amelyeknek alája van vetve minden természeti és erkölcsi jelenség; hisz felsőbb és titkos hatalmak létezésében, de nem tartja szükségesnek, hogy kutassuk azok természetét, tulajdonságait, lényegét, mert ez felette áll az ember képességeinek. Fő minden életkörülmény között az erény és az erkölcsi szabályok megtartása. Miután pedig a kínai nép gondolkozásában az erkölcsi élet az állami élet keretén belül virágzik s az erkölcsi törvény az állami életnek is szabályozója, Kong-tse inkább politikai, mintsem erkölcsi reformátor volt.

Kong-tse tanának megértésére is fontos tudnunk, hogy úgy az ő mint a később tárgyalandó Lao-tse tanában döntő fontosságú szerep jut az ún. *Tao*-ról szóló gondolatnak. A tao – azt mondhatnók – az egész kínai gondolkozásnak központi fogalma; csak az a kérdés, hogy az egyes gondolkozók és iskolák miként értelmezik azt. Kong-tse, mint igazi racionalista, a tao-hoz vezető egyetlen utat az ismeretben és a tudásban

látja, hallani sem akarván semmiféle misztikus elmerülésről. Ott vannak a szabályok és a különböző rítusok, cerimóniák s ezek éppen ennek a tao-nak kifolyásai; aki tehát ezeket ismeri, ismeri a taot. E cerimóniák és rítusok foglalatja a *Li* lévén, aki jól ismeri a Li-t, az jól ismeri a taot. Ő maga nem elégedett meg azzal, hogy a császár udvarában az áldozati rítus minden apró részletét megismerje, hanem, mivel ennek a rítusnak fontos alkotó része volt a zene, a zene ismeretére is igyekezett szert tenni. Így lett a múlt tanulmányozása, a rítusok és cerimóniák, valamint a zene a Kong-tse erkölcsstanának forrása.

Ami már most a tao-t közelebbről illeti, első sorban *út*-at s azután *szabály*-t jelent az. Általában véve a természet folyását, a dolgok és jelenségek folyamatát, a világegyetem rendjét értették alatta a kínai bölcsek. Ami pedig magát a fogalmat illeti, a tao voltaképpen a két őselvnek, a Yin-nek és a Yang-nak felsőbb egysége. A tao az a törvény, amely a természet minden jelenségét szabályozza s természetesen az ember cselekedeteit is, hiszen maga az ember is a természet egyik tagja s mint ilyen, ott áll a Yin és a Yang ellentéteinek küzdelmében. A taoisták azaz a Lao-tse hívei, amint mindjárt látni fogjuk, a tao-t misztikus és intuitív módon fogták fel s azt tanították, hogy azt igazán csak akkor lehet megismerni, ha tökéletesen elmerülve benne, vele egyesülünk. Kong-tse ellenben úgy vélte, hogy a tao csak erkölcsi elv, amely azonban az egész világegyetemet áthatja. Különbözik ezzel a kérdéssel foglalkozni nem szeretett; megelégedett annak folytonos hangoztatásával, hogy földolog és legnagyobb bölcsesség törekedni az emberek iránt való kötelességeink teljesítésére. Nem azon buzgolkodott, hogy az ég dolgainak beszéléséből jusson el a föld dolgainak megértésére; az ő útja éppen ellenkező vala. Maga mondja: „Nem zúgolódtam az ég ellen és nem zúgolódtam az emberek ellen. Az én tanulmányaim itt alant<sup>1</sup> vannak, de felfelé<sup>2</sup> törnek. Aki engem ismer, vajjon nem csak egyedül az ég?” Mindennapi kérdések, rítusok, szokások, cerimóniák megbeszéléseiből halad hát az ég kérdéseinek megismerése felé, illetőleg annak ismeretére, hogy mi mindenben az égtől függünk. Mert hiszen – amint láttuk – a rítusok és ősi szokások is a tao-nak kifolyásai s jöhetnek kiterjednek a természet és az egész ember életének minden jelenségére, gyökerük mégis a tao-ban azaz az égben van.

Ha tehát a szokások, rítusok, cerimóniák, szóval a Li, ily nagy erővel bír az emberek felett, az első alaptétele minden morálnak az, hogy a Li-t helyesen kell értelmezni és minden körülmények között követni kell. A legfőbb boldogságra csak az juthat el, aki a Li minden rendelkezését betölti. Mert amit a természet teremt – úgy mond Kong-tse – az mind jó s tehát jó az ember is, mivel őt is a természet teremtette. De az ember jó tulajdonságait növelni és erősíteni kell gyakorlat és nevelés által; ennek a nevelésnek egyetlen eszköze: a Li elsajátítása és követése. Az ismeret legmagaabb fokán éppen ezért a bölcsek állanak, akik ismerik a Li-t és követik is azt. A tökéletes ember az éggel egyenlő. De erre a fokra egészen kivételes egyéniségek jutnak el csupán. A legmagasabb fok tehát, amelyet az emberek általában elérhetnek, az a fok, amelyen a „nemes” – Djün-tze – áll, akinek képét Kong-tse éppen olyan részletességgel rajzolja, mint a stoikus filozófusok a bölcs ideálját. Fő kötelességük, hogy tisztelettel viseljenek az ég parancsai, nagy emberek és a szentek szavai iránt. A nemes ember a Li segítségével és közvetítésével csak igaz dolgot cselekedik. Amit a nemes ember keres, az mind őbenne van; amit a közönséges ember keres, az mind másban van. A nemes ember, aki magához hú és másokhoz jóságos, nincs messze a Tao-tól, azaz az igaz úttól.

Végül eredményül tehát három szilárd tétele van a Kong-tse etikájának: a *tudás*, a *szeretet* s ezekhez járul a *bátorság*. E három által a nemes az emberiség tao-ját, a *djen-tao*-t, hatékonyra teszi. Ebben a három tételben a három erény – *te* – jut u.i. kifejezésre. Hozzájuk elvezetni az ó-kor nagy és hatalmas jellemei tudnak csupán.

Ha még egy pár szót akarunk mondani Kong-tse államtanáról is, tudnunk kell, hogy kínai felfogás szerint a császár, az Ég fia isten kegyelméből való és mint az Ég helytartója uralkodik itt ezen a földön. Uralkodó és főpap egy személyben aki minden tekintetben felette áll alattvalóinak. A nép atyja ő s azért úgy kell gondoskodnia népéről, mint atya a gyermekeiről. Az erényes életben napról napra meg kell újulnia, hogy mintaképe lehessen alattvalóinak. Igazságosan és az erkölcs parancsai szerint kell intéznie birodalma ügyeit. Mindezekért az Égtől őt ajándékot nyerhet: hosszú életet, gazdagságot, egészséget, az erény szeretetét és boldog kimúlást.

Kong-tse etikájának megfelelően azt kívánja az uralkodótól, hogy a tao birtokában nemes férfiú legyen. Aki nemesen uralkodik az a sarkcsillaghoz hasonlít, amely mindig ugyanazon a helyen marad s a többi csillag

<sup>1</sup> T.i. a földön.

<sup>2</sup> Azaz: az örök elvek felé.

körötte kereng. Kong-tse követői minden körülmények között monarchisták is maradtak s egynek sem jutott eszébe a nép uralmát követelni. Tanítványai is mindig egy jó király mellett szálltak síkra, mert meggyőződésük szerint a nemes király valóban atyja népének, sőt uralkodása a szomszéd népekre is jó hatással van. De csakugyan nemesnek kell lennie a királynak. „A nemes férfiú tulajdonságai olyanok, mint a szél; a közönséges férfiaké, mint a fű. Ha szél fú a fű felett, le kell annak hajolnia”. Vagy ismét: „A fejedelem a hajó, az alattvalók a víz. A víz viszi a hajót, de fel is fordíthatja azt; ezért a fejedelem mindig gondol a veszélyre”. Mert az uralkodás igazán véve helyes eljárást jelent. Ha valaki helyesen vezeti a népet, ki merne akkor nem-helyes lenni? Aki az embereket a maga erényei által a tao-ban vezeti és a rítusok által szervezi őket, az eléri, hogy az emberek lelkében felébred a szemérem érzése s azon felül még rend is uralkodik.

Kínai felfogás szerint minden emberi élet alapja a földön a *családi élet*. Ennek kultusza hatja át Kong-tse egész gondolkozását. Az öregek – úgy mond – akik a maguk fényével akartak világosítani ezen a földön, jól akarták kormányozni az államot; azok először a maguk családjában teremtettek rendet és akik a maguk családjában akartak rendet teremteni, azok először a maguk személyiségét mivelték. Tehát az, aki az államot akarja kormányozni és rendet akar teremteni a maga családjában, csak úgy teheti azt, hogy ha először a maga személyiségét alakítja ki és arra fordít gondot. Ha az egyes ember szívében a szeretet uralkodik, akkor szeretet uralkodik a családban és az egész birodalomban. Aki szülőinek engedelmeskedik, hallgat barátja szavára, az engedelmeskedik az állam törvényeinek s tudja az államot kormányozni is.

Bármint tekintsük is Kong-tse bölcséletét, nem a lángész szülötte az s maga Kong-tse sem akart egyebet, mint a nép életét a múlt hagyományai alapján szilárd alapokra helyezni. Célja merőben gyakorlati vala s hogy az elérésére mutatott út a kínai lélekből fakadt, ez volt az ő legfőbb érdeme. Ezért tartja alakját és tanát minden kínai filozófus nagy tiszteletben és ezért emelte népe őt a csodás lények, majd az istenek sorába.

Tanainak legnagyobb magyarázója a kínai filozófia másik nagy alakja *Meng-tse* azaz Mencius volt. Tanának előterében az emberi természet jóságáról való szilárd meggyőződés állott s ennek a jóságnak forrása az őszinteség. De önmagához őszinte csak az lehet, aki rendelkezik a jóság világos ismeretével. Az őszinteség az égi út és az őszinteségre való reflektálás az emberi út.

### 2.2.3. Lao-tse és a taoizmus: Lieh-dsi és Yang-dsu

Lao-tse kétségkívül a kínai gondolkozás legnagyobb alakja és a filozófia egyetemes történetében is előkelő helyet foglal el. Kong-tse kortársa volt és bizonyára volt is vele találkozása, de az erre vonatkozó értesítések kevéssé megbízhatók. Élete teljesen a legendák kódében vész el s csak annyi bizonyos róla, hogy a Kr.e. VI-ik században élt és virágzott. Egyetlen munkája maradt reánk: a *Tao-te-king*, „A szellem és az életről való könyv”. Lehet, hogy sok későbbi toldás is van benne, de a mű derekas része kétségtelenül Lao-tse műve.

Lao-tse s általában a taoisták szemében a hagyománynak semmiféle értéke nem volt s nem nagy becsben állott előttük Kong-tse tanítása sem. Amíg Kong-tse a kínai polgár szívósságával ragaszkodik a gyakorlati élet problémáihoz, addig Lao-tse magasabb röptű szelleme szívesen időzik a metafizika és a spekuláció felsőbb világában. Mind a ketten elismerik ugyan a tao végtelen hatalmát, de amíg Kong-tse a gyakorlati életfolytatásra vetve minden súlyt, kerüli a metafizikai fejtegetéseket, addig Lao-tse elfordulva ettől az érzéki-anyagi világtól a taoval való egyesülés segítségével a magasabb, szellemi világban érzi jól magát. Kong-tse gondolkozásában a tao egészen háttérbe szorul, míg Lao-tse a tao-val való egyesülésben leli gyönyörűségét. Lao-tse mélyen meg van győződve arról, hogy a mennyei, örök boldogságra az tesz szert, aki ettől a világtól elvonul és a tao világában találja meg az igazi életet.

Mindebből az következik, hogy Lao-tse tana szerint az egyetlen értékes, ami az emberi életnek és cselekedeteknek is értéket kölcsönöz, a tao világelvnek világos ismerete. A tao azonban logikai reflexió segítségével meg nem ismerhető; az Én tökéletes kioltása után következő intuitív útja vezet itt célhoz. Sem érzékelés, sem másfajta érzéki tapasztalás útján ehhez az ismerethez el nem érhetünk, mert a tao maga az ész, amelyet kieszelni, ésszel megragadni nem lehet. A tao szó, többek között, jelenti azt a szellemet is, amely az ember legbenszejében lakik s tehát kívülről meg nem közelíthető. Amint a *Tao-te-king* legelső lapján olvassuk<sup>1</sup>:

<sup>1</sup> Én csekély változtatással az Ágner Lajos fordítását idézem, amely 1943-ban jelent meg Budapesten.

*„A Tao, melyet szavakkal kifejezhetünk,*

*nem az örök Tao.*

*A név, amelyet kimondani lehet*

*Nem az örök név.*

*A meg nem nevezhető Tao az ég és föld ősoke.*

*A megnevezhető Taon innen van a teremtmények születése.*

*Ez a Tao valójában lény nélkül való és mégis hatásában kifogyhatatlan, mélységéből bukkan fel minden, ami van,*

*Egyszerű*

*nem hívalkodó,*

*láthatatlan*

*örökkévaló némaság,*

*Nem tudom, kitől lett*

*Előbb volt, mint az Úr.*

*A Tao kapuja mindannak, ami szellem; valóban a titkok titka.”*

Bármilyen különösen hangozzék is, a tao elsősorban *formális* elv ugyan, de egyszersmind ő az *ősanyag* is, amelyből fejlődik és ered az egész látható és érzékelhető világ. Nincs nélküle sem valóság, sem értelem, nincs nélküle semmi ezen a világon. A Tao a világegyetem ősjelentése és minden aktivitás elve, meg nem nevezhető, ki nem fejezhető, meg nem érthető. Látni való, hogy a Tao, mint őanyag, amelyből van az egész világegyetem, potenciálítás, lehetőség, amelyből azután kialakul minden, minek alakja van: van a Tao-nak alakja, de ez az alak alakatlan, és van formája, de ez a forma formátlan. Azt kell mondanunk, hogy Lao-tse szerint a Tao különböző állapotokon megy át: először volt, még a világ teremtése előtt az őállapot, amelyben a Tao még a maga tisztaságában – mondjuk, a maga lehetőségében – volt s tisztán csak önmagára nézve létezett; ezért nem volt sem megnevezhető sem megismerhető. Ezután következett a világ teremtésének kora, amikor a Tao belépik a jelenségek világába és teremti a jelenségek világát. És végül a világ megtartásának és fejlesztésének kora.

A Tao-te-king-nek a Tao mellett másik alapvető fogalma a „Te” azaz „élet”, „lényeg”, „erő” s majd erkölcsi értelemben: „erény”. Egy kínai kommentátor így határozza meg: „Amit a lények elnyernek, hogy létezzenek, az a Te” -; ezért R. Wilhelm a maga német fordításában mindenütt „Leben” szóval fordítja. – Aki a Tao-nak megérdemelt birtokába jut, aki önkényt s a maga jószántából vele, mint az igazi léttel egyesül, az elnyeri az „élet”-et, a „Te”-t. Ez a spontán elhatározás azt jelenti, hogy az ember nem halmoz cselekedetet cselekedetre, nem erőszakolja tetteivel a dolgot, hanem átadja magát teljesen a Tao és a Te hatalmának, hadd hasson és munkáljon az. Ez a tökéletes nem-cselekvés a Lao-tse tanának egyik alappillére s azt az eredeti kínai szöveg *Wu-wei* szóval fejezi ki. A *Wu-wei* távolról sem jelent tétlenséget és passzivitást, hanem csak azt akarja kifejezésre juttatni, hogy itt nem lehet szó semmiféle célról vagy szándékról, amely mindkettő az emberi cselekedetnek jellemzője. Egy merőben szándéktalan, céltalan, és tudattalan, tervtelen cselekvényről van szó, amely minden akarat közbelépése nélkül folyik le őseredeti folyamatok természetességével. A Tao követelése egészen magának a Tao-nak természetéből folyik. A Tao u.i. maga is mindig cselekvéstelen, de mégis minden tevékenység és cselekedet az ő hatása. Aki magát a Tao-nak adja át egészen és fenntartás nélkül, az részese lesz a Tao-nak, aki azután az egyénben a cselekvésnek szabad menetet ad s ezáltal ér nagy eredményeket. Dsuang-tse még erőteljesebben fejezi ki ezt a gondolatot, mikor azt mondja, hogy a Tao olyan csendben működik, mint amilyen csend nyilatkozik meg a nap és a hold mozgásában, az éj és a nap váltakozásában, az évszakok múlásában, a fellegek jövés-menésében, az eső esésében, a fák növekedésében, állatok, madarak párosodásában. Ezt a tényt fejezi ki Lao-tse, amikor ezt mondja: „A magasabb rendű erény a dolgok folyását a természetre bizza”.

A Tao-te-king egész *második* része ezzel a *magasabb értelemben vett étellel* foglalkozik. Ezek a fejtegetések erős különbséget tesznek a „magasabb” és az „alacsonyabb” élet között. A magas élet nem keresi az életet s tehát van élete – úgy mond Lao-tse. Az alacsonyabb élet arra törekszik, hogy el ne

veszítse életét, tehát nincs élete. A magas élet cselekvés és szándék nélkül való. Az alacsonyabb élet cselekedik és van szándéka; a szeretet cselekedik, de nincs szándéka. Aki ennek a magasabb életnek birtokában van, az „elhívott”, *Sheng-Yen*. Az elhívott nem akar maga tündökölni s ezért megvilágíttatik; ő maga nem akar semmi sem lenni s ezért felséges lesz; nem dicsekedik s ezért dolgokat hajt végre: nem tolja fel magát s ezért felmagasztaltatik. Ő maga nem harcol s ezért nem is harcol vele senki, mert csak az ellen harcolnak, aki maga harcol. Aki ellenkezőleg cselekedik, az nem jut el soha az elhívottság állapotába s tehát nem is lesz részese az igazi életnek, a „te”-nek.

Ámde már most az a kérdés merül fel, hogy milyen is az az élet, amelyet Lao-tse a legmagasabb életnek nevez és a Te szóval jelöl? Erre nézve a Tao-te-king bőséges feleletet ad. Ha a Tao-t keressük és várjuk szándék nélkül, cselekedetek és morális kötelességek teljesítése nélkül a „Te”-t, akkor nem lesz szükség sem szabályokra sem törvényekre és nem kell várnunk a parancsot, mert a Tao ebben az állapotban nemz, táplál, szaporít, képez, növel, véd s végül kiteljesedik a valódi élet minden morális kiállás nélkül. A magas életet élő bölcs ember „megismerheti a világot anélkül, hogy a házból ki kellene mennie és az ég Tao-ját úgy is látja, ha nem néz ki az ablakon. Minél messzebb megy hát valaki a világi ismeretekben, annál kevésbé van igaz ismerete. Azaz: a nem-cselekvő bölcs a Tao birtokába jutván, a boldog élet részese lesz. A bölcs továbbá teljes visszavonultságban él, de szívébe zár mindenkit, a nép feltekint reá és tiszteli, mert a népet ő gyermekének tartja. Aki életét helyesen éli – úgy mond a Tao-te-king 50. része – annak vándorútján nem kell félnie sem tigristől, sem az orrszarvútól, mert sebezhetetlen lévén, ezek nem árthatnak neki.

Aki ezt a magasabb életet éli, nem is hal meg testi halállal, hanem bejut az örök életbe. Mert aki a Tao fényességét élvezzi, az mindig visszatér az eredetbe.

A nem-cselekvés elve érvényre jut a társadalmi és az állami életben is. Az embernek itt is bele kell illeszkednie a természet menetébe s engedelmességre kell szándék nélkül a Tao-nak; nem kell rohannia és nem kell törtetnie, nem kell fontolgatnia és terveket kovácsolnia, hanem haladnia kell a legnagyobb nyugalomban s csendben. A fejedelemnek sem tettei által kell hatnia a népre, hanem a tao szolgálatában álló személyisége által. Ha ügyel arra, hogy az állam a természetes rendet megtartsa, akkor az államban rend uralkodik. Mert minél több tilalom és korlátozás van a birodalomban, annál szegényebb lesz a nép. Minél több a ravaszkodás és mesterkedés az emberekkel való bánásmódban, annál több váratlan és szokatlan dolog történik. Minél több törvényt és rendeletet hírdetnek ki, annál több a tolvaj és a rabló. A bölcs uralkodó ezt mondja: én nem uralkodom s nem parancsolok s a nép mégis jólétben él; szeretem a békét, nem erőszakolom a dolgokat s a nép magától boldogul. Ezért ott, ahol túlbuzgó a kormányzat, a nép élete nem boldog. „Egy nagy birodalmat úgy kell vezetni, mint a kis halakat sütik.”

Nem szereti Lao-tse a nép felvilágosítását sem. A népet egyszerű és természetes viszonyok között kell tartani, – erre tanítanak a régi bölcsek. A tanult népet nehéz vezetni s aki azt hiszi, hogy furfangos módon lehet az országot kormányozni, az tönkreteszi azt. Igazi erényes uralkodó hát az, aki a népe eszményképe tud lenni.

Mindezen elvek alapján Lao-tse megrajzolja egy *eszményi állam* képét, egy olyan államét, amelyben az emberek a Tao uralma alatt a magas élet birtokosai. A Tao-te-king 80-ik verse azt mondja, hogy ez az állam terjedeleme kicsiny és lakosainak száma is kevés. Van vagy tíz s egynehány hivatalnok, de ezek hatalmukat igénybe nem veszik. A nép nem fél a haláltól és nem vándorol idegen országokba; van lova, kocsija, de messze mégsem utazik. Van fegyvere, páncélja, de mégsem hadakozik. Életmódja az ősök egyszerű élete szerint igazodik. Étele jó ízű, ruhája egyszerű és csinos, lakása békés, erkölcsi szelidek. A faluk közel vannak egymáshoz úgy, hogy a kutyaugatás és kakaskukorékolás az egyikből áthallatszik a másikba. Az emberek nagy kort élnek anélkül, hogy ide-oda utaztak volna.

Lao-tse itt vázolt elveit követik tanítványai is, akiket a filozófia története *taoisták* név alatt foglal egybe. Ezek között kétség kívül legkimagaslóbb személyiség és gondolkozó *Lieh-dsi*. Életéről nem sokat tudunk, mert teljes visszavonultságban töltötte napjait. Lehet, hogy Lao-tse-vel nem is találkozott, de szelleme teljesen az ő tanának hatása alatt áll. Tanának kiinduló pontja és alapja a Tao fogalma. Nevezi a Tao-t a „völgy szellemének” a „misteriosus Anyának” is. Reánk maradt művében, amelynek címe *Igaz könyv a felbuzgó ősalap-ról* és amelyben egy másik taoistának *Yang-dsu*-nak tana is közölve van, minden fejtegetés erre az ősalapra vonatkozik és annak természetét fejti ki. Ez az ősalap maga nemz, de nem nemzetett, a változás oka, de ő maga nem változik, szabad, egyetlen, a végtelen térben ide-oda hullámszik anélkül, hogy valahol határba ütköznék. Belőle ered minden nemzés, változás, forma, szín, ismeret, erő, nyugalom. De ő maga egyik sem. Kezdetben volt az ősváltozás, az az állapot, amelyben az erő még nem nyilatkozik; az őskézdet,

amikor az erő jelentkezik; az őskeletkezés, amikor a forma keletkezik; az ősteremtés, amikor az anyag keletkezik. Az az állapot, amelyben az erő, forma, anyag el nem különültek: a „lét”. De a teremtésnek és a keletkezésnek egyetlen állapotában sem lett láthatóvá az, ami által a nemzés nemzéssé, a hangzás hangzássá, az alakítás alakítássá, a szín színné, az ízlés ízléssé lett. Ezek mind a nem-létezőnek hatásai. Ebben a nem-létezőben egyesülnek az ellentétek: a fény és a sötétség, az élet és a halál, a meleg és hideg stb. Ez az ősalap se nem tud, se nem hat és mégis mindentudó és mindenható.

Az élet maga végtelen *körforgás*. Ami élet volt, halállá lesz, ami alak volt, alakatlan lesz, minden élő szükségszerű törvények szerint enyészik. Az ember is gyermek- ifjú- és öregkoron át ér el a halálhoz. Folyton változik hát az ember is: bőre, körme, haja folyton vesz el és folyton újul meg, de változásainkat csak a változás után vesszük észre. Teste sem az ő tulajdona, hanem csak forma, amelyet az Ég és a Föld juttatnak neki. Élete is az erők egyensúlya, az Ég és Föld adománya szintén.

Hogyan jutunk el ennek az ősalapnak, a Tao-nak birtokába? – Könyvünk elbeszéli, hogy Lieh-dsi megismerte a Tao-t s azután a „szelek szárnyán utazott haza”. Ez az ismeret pedig abban állott, hogy eltűnt lelkében minden különbség az Én és a Nem-Én között s nem volt semmi különbség az őt érzék között sem. „Követtem a szelet Keletre és Nyugatra, mint a falevél vagy a száraz szalmaszál, és valóban nem tudom, vajon a szél vitt-e engem vagy én a szelet?” A taot tehát nem lehet keresni sem a szemmel sem a füllel, sem a test sem az ismeret útján. Nincs az távol úgy, hogy tudatos kereséssel meg tudnók találni és nincs közel úgy, hogy tudattalanul hirtelen csak reá bukkanhatnánk. Csak csendben és hallgatagon juthatunk el hozzá. Aki a Tao birtokába jutott, az „elhívott”, aki teljesen a szellemből és a szellemben él s ezért neki a külső világ dolgai nem érthetnek, mert elzárva előle a külső világ minden hatása. Az ilyen férfi uralkodik Egen és Földön, isteneket és szellemeket mozdit meg s kicsi dolog neki leugrani szörnyű magasból vagy átmenni az égő tűzön.

E tao szellemében alakítja ki Lieh-dsi tanának többi részletét is. A világ – úgy mond – végtelen, nincs benne kezdet sem vég: minden kezdetet felfoghatunk végként és minden véget kezdetként. Nincs határ és nincsenek végtelen egyszerű részek. Mindenütt az oktörvény uralkodik. De vannak jelenségek, amelyeknek törvénye a szükségszerűség és vannak ismét olyanok, amelyeknek törvénye a szabadság. A világ legfőbb törvénye az egyensúly s az erkölcs népek, korok szerint változó. Igazi érték ott van, ahol ez az egyensúly uralkodik, amely erőssé teszi a gyengét és könnyűvé teszi a nehéz feladatot.

A szabadság és a szükségszerűség viszonya élénken foglalkoztatja a Lieh-dsi gondolkozását. Általában véve a teljes *determinismus* álláspontjára helyezkedik. Mindaz, ami az emberrel történik, nem tőle függ, hanem az Égnek hatása az; az embernek tehát illik nyugodt lélekkel beletörödni sorsába, amelyen változtatni úgy sem tud. Miképpen cselekedünk, az nem tőlünk függ. „Ami úgy van, amint van anélkül, hogy úgy-léteinek okát ismernők, - az a sors.” Aki magát ennek a sorsnak átadja, arról elmondhatjuk, hogy semmit sem hisz és mindent hisz. A tömeg is, bármily sokformájú, mégis a sors törvénye alatt áll: a földműves felhasználja az évszakokat, a kereskedő nyereségre tör, a munkás műfogásokat keres, a hivatalnok él a hatalmával; - így nyilvánul az akarat ereje. De a földművelőnek szárazság vagy eső jut osztályrészéül; a kereskedőnek nyereség vagy veszteség, a hivatalnoknak siker vagy kudarc, - így nyilatkozik meg a sors.

A másik taoistának *Yang-dsu*-nak életéről semmit sem tudunk. Lehet, hogy Lieh-dsi kortársa volt. Helyesen jegyzi meg R. Wilhelm a könyv fordításához írott Bevezetésében: van személyiségében bizonyos modern vonás, amely abban nyilatkozik meg, hogy a Lieh-dsi tanának alapjára helyezkedve kegyetlen pesszimizmus kifejezője. Ezzel a pesszimizmussal azonban az élet teljes kiélésének akarata párosul. Repül az élet a halál felé s tehát nincs más mit tennünk, mint hogy igyekezzünk ezt a repülő életet teljesen kiélni. Ne forduljunk el testünk hajlamaitól és ne zárkózzunk el érzéseink kívánságai elől. Nem kívánatos sem a szegénység sem a gazdagság, értékes csak az, ha egészségben és kényelemben élünk. Álláspontja tömören jut kifejezésre ebben a felhívásban: „Hadd, hogy füled hallgassa azt, amit kíván; hadd szemedet, hogy lássa azt, amit kíván; hadd, hogy orrod szagolja azt, amit kíván; hadd, hogy szájad beszélje azt, amit kíván; hadd, hogy tested élvezze azt, amit kíván. A fül pedig a hangokat kívánja, a szem a szépséget és színeket, az orr a jó illatokat, a száj kíván beszélni a jogos és a jogtalan felől, a test kívánja élvezni a pompát és bőséget, az akarat akadálytalan működését. Aki ezt meggátolja, zsarnok az”.

Hogy mint lesz aztán a halál? – ezzel a kérdéssel nem is kell törődni.

És mégis, - Yang-dsu azt követeli, hogy ne „külsönket”, hanem „belsőnket” rendezzük. Ha mindenki rendezi a maga „belse”-jét, az emberek között csend és nyugalom lesz. Aki a maga „belse”-jében rendet teremt, nem

fog rendetlenséget okozni a külső viszonyokban; de az már nem bizonyos, hogy aki rendet teremt a külső viszonyokban, az rendet teremt „belse”-jében is.

Énünk nincs a mi kezünkben: ha egyszer megszülettünk, akkor ez az Én szükségszerűséggel nő és gyarapodik. De éppen ilyen kevésbé áll hatalmunkban a Nem-Én is: ha egyszer birtokoltuk, éppen olyan szükségszerűséggel vész el megint. Tökéletesség tökéletessége az lenne, ha mindenki teljesen egységben tudna élni a Nem-Énnel. Négy dolog van, ami az embert nem hagyja nyugton élni: hosszú élet, dicsőség, rang és állás, birtok. Ezért legmegelégedettebb és legboldogabb a paraszt. És ismét négy dolog van, amit mindenki kívánhat magának: kényelmes lakás, szép ruhák, finom ételek és szép asszonyok. Aki ennél is többet kíván, kielégíthetetlen s a világ háztartásában olyan, mint a féreg.

A világi gyönyörűségek iránt érzékeny bölcselőnk, igazi cinizmussal fordul mindennel szemben, amit mi az *erkölcsös élet* és cselekedet feltételének tartunk. Nem ajánlja sem a kötelességet sem a hűséget, mert csak magunk Én-je kerül általuk veszélybe; az önzetlenség nem elégséges arra, hogy felebarátunkon segítsen, de teljesen alkalmas, hogy ártson saját életünknek. Óvott attól is, hogy jót cselekedjünk, mert a jó cselekedet következménye a dicsőség, hír, a hír következménye a nyereség, a nyereség következménye a viszálykodás, - ezért, aki nemes, az nem cselekedik jót.

Ez a teljesen kialakult egoista világnézet, amellyel az emberi élet, sors és rendeltetés felől való sötét pesszimizmus jár karöltve, nem a kínai lélekből fakadt s nagy elterjedésre szert nem is tett. Maga a tan minden részletében inkább a szubjektív hangulat, mint a reflexió szülötte, inkább egymásba fűzött megjegyzések, gyakran szellemes és találó példabeszédek és parabolák gyűjteménye, amelyeket a taoizmus szelleme fűz egybe. Bölcselete egészen különleges helyet biztosít neki a kínai gondolkodás történetében és bizonyítja a tao elvének megtermékenyítő hatását.

## 2.2.4. Dsuang-dse a taoizmus beteljesítője

Dsuan-dse-t Teitaro Suzuki a legfényesebb taoistának nevezi, akit Kína valaha létrehozott. Lieh-dsi talán mélyebben szántott, de távolról sem volt olyan ragyogó szellem, mint Dsuang-dse. Összevethető Lao-tse-vel is, de nálánál magasabb röptű és transcendentálisabb. A feljegyzések szerint Kr.e. a negyedik század 2-ik felében élt és kritikai álláspontot foglalt el nemcsak Kong-tse-val, hanem Lao-tse-vel szemben is, jóllehet tanának alapjait a Tao fogalma és Lao-tse tanának alap gondolatai képezik. Különösen az ismeret megértésére fordít gondot Dsuang-dse, amikor határait kiméri s a felfogható valóság élményét a központba állítja. A Tao ismeretének bensőségét a született misztikus melegségével írja le s nyelve tele képpel, hasonlattal; a szemléletes és virágos kínai stílusnak mintaképe. Gyönyörűség foglalkozni vele. Hátha még az eredeti kínai szöveget tudná az ember!

Filozófusunk Nan Hua –ban született, ami magyarul ezt jelenti: "déli virány" s ezért ezt a címet adták neki: „Az igazi ember a déli virányról”, könyvének pedig: „Igazi könyv a déli virányról”.

Könyvének első versei szólanak arról az emberről, aki a semmittevésben vándorol, mert szabaddá tette magát mindattól, ami földi s megtalálta azt a nyugalmas létlenséget, amely ott a sors hatalmán kívül van. Az ilyen ember főember, mert független az Én-től; szellemi ember, mert független a cselekedetektől; és elhívott szent, mert független a nevektől. Ilyen emberrel szemben a világ tehetetlen; özönvíz, bár édig érjen, el nem érheti; tűz és hőség, amelyben megolvad az érc és a kő, megszárad a föld és a hegyek, őt meg nem égeti; a porból, amely az ő lényéből aláhull, még a legnagyobb embereket lehetne formálni.

A világ maga különben csupa relativitások és ellentétek birodalma. Éppen ezért belőle ezeket az ellentéteket ismerhetjük meg csupán és azokat a különbségeket, amelyeket a szubjektív felfogás visz beléje, amelyek azonban a lét tao-jában benne nincsenek. Már pedig a tao-t ki lenne képes megismerni? – Aki képes lenne erre, az birtokában lenne az Ég kincses házában. Az igazi út azonban itt is a tao. Mert csupa ellentét ez a világ nem maradhat; valami úton-módon mégis csak hatalomra kell tenni szert ezek felett, hogy azután létesüljön örök harmónia. Ezt az összhangot azonban megteremteni csak úgy tudjuk, hogy minden ellentét és különbségeség egy mindent átölelő *egységben* forrik össze. „A különböző szelek – ég és föld orgonajátéka – bármily sokfélék legyenek is, egyetlen hajtó erőből fakadnak. Kéj és harag, öröm és gyász, gond és sóhaj, állhatatlanság és huzódózás, kéjvágy és mértéktelenség, világimádás és dölyf, mint a különféle hangok, csövekben keletkeznek, de van egy Valami, amitől keletkezésük függ. Ezen valami nélkül nincs Én. Ezen Én nélkül nincs semmi, amit az Én felfoghatna. A test részei és tagjai felett is kell lennie egy úrnak, amelynek igazságát nem érinti az, hogy vajjon kutatják-é lényegét vagy sem”. Ha csak

ezeket a kis és parányi részeket nézzük és csak az ellentéteket vesszük észre, akkor a Tao elhomályosul és mi csupa relativitásra teszünk szert, mert íme, az Én-t a Nem-Én-ből akarjuk megismerni.

Aki a világot megérteni, az ellentétek és részletek felett akar emelkedni, aki igazán akar hallani, látni, érzékelni, tudni és megismerni, annak a megvilágosodás útjára kell lépnie, hogy minden dolgot az örökkévalóság szempontjából tekintsen. Ez az út is szubjektív jellemű, de rajta az Én egyszersmind a Nem-Én és a Nem-Én egyszersmind az Én. Ha az Én és a Nem-Én ellentétet többé nem képeznek, előáll az az állapot, amely a *Tao sarokpontjának* nevezetik, amely körül már az ellentétek és részek úgy foroghatnak, hogy mindenik a maga igazoltságát a végtelenségben megtalálhatja. Ily módon az Igen és a Nem végtelen jelentéssel bír.

Az ellentétek és a részek tehát egységgé lesznek a Tao-ban. Az ellentétekből álló világ hasonló a zenéhez, amely a húrokból tör elő. Az az igazi világ azonban, amely a való világon és a Tao elhomályosulásán túl van, olyan zenéhez hasonlatos, amelyet nem a húrok hoznak létre. Ebben az igazi világban a Tao világában minden összhangba lép s mi bizony, amikor az égő fát végét járni látjuk, csak az égő fát látjuk, de a tűz maga ég s fénylik tovább.

A Tao *hatalma és értéke* végtelen. Dsuang-dse a kínai nyelv minden megragadó színességével rajzolja azt és állítja az egész világegyetem közepébe, mint ősgyökeret és alap nélkül való alapot. Ő maga jóságos és hű, de soha cselekedeteket nem hajt végre; közölhető de meg nem fogható; elérhető, de meg nem látható; nem-nemzetten ő maga gyökere; öröktől fogva vala már a teremtés előtt: ő kölcsönzött szellemet a szellemnek és isteneknek; vala minden idők előtt és nem magas; túl van minden téren és nem mély; vala a föld és az ég keletkezése előtt és nem vén; vénebb mint a legvénebb ó-kor és nem agg.

Az a kérdés már most, hogy vajon a Tao birtokában lévő embernek milyen a *viszonya a többi emberekhez?* – Aki fejedelmekkel és uralkodókkal célt akar érní, annak bírnia kell a „szív böjtjé”-vel, azaz meg kell üresítenie szívét és lelkét, hogy a Tao tölthesse be azt. Két nagy törvény van, amelynek engedelmeskedni kell: a természet és a kötelesség törvénye. A kötelesség előtt való meghajlás az, amikor az ember a saját szellemének veti magát alá s ezen feltétlen kötelezettség ismeretében talál megelégedést. Az ilyen kötelezettség előtt elnémul az önfenntartás szava és a félelem hangja. A nagy, hatalmas fát, ha jól megvizsgáljuk, kiderül, hogy fája nem alkalmas semmire; éppen, mert semmire sem alkalmas, nem is hasznos, ezért nőhetett oly nagyra. Ez az oka annak is, hogy a szellem embere az életre nézve haszontalan. A testében nyomorék hasznát veszi az ő nyomorúságának, mert az állam kötelességei alól fel van mentve, de adományait bővebben kapja, mint más. Mennyi haszna lehet annak, aki érti, hogy nyomorék legyen szellemenben! „Mindenki tudja, hogy milyen hasznos hasznosnak lenni, de senki sem tudja, hogy milyen hasznos haszon-talannak lenni!”

Hogyan tehetünk szert hát a természet és a magunk szellemének *ismeretére*? A természet ismeretét maga a természet nemzi mibennünk és az emberi szellem működésének ismeretére azáltal jutunk el, hogy a megismerhetőt megismerjük és a megismerhetetlent hálásan élvezzük. Van azonban ennél az ismeretnél egy nagy bökkenő. Az ismeret csak akkor igaz, hogyha valami rajta kívül valótól függ. De éppen az, amittől az ismeret függ, valami bizonytalan s nem tudom, hogy vajon az, amit természetnek neveznek, nem az ember-é, amit pedig embernek neveznek, vajon nem a természet-é?

Igaz ismeret csak az igaz ember ismerete lehet. Ki azonban az igaz ember? Mintáját itt is az ó-kor igaz emberei szolgáltatják. Az ó-kor igaz emberei nem féltek attól, hogy ismeretükkel egyedül maradnak. Nem vittek véghez hős tetteket és nem kovácsoltak terveket. Ezért sikertelenség esetén nem volt miért bánkodniuk és siker esetén nem volt okuk az önérzetre. Ezért tudtak felemelkedni a legnagyobb magaslatokra anélkül, hogy szédülnének; vízbe menni tudtak anélkül, hogy vízesek lettek volna; át tudtak menni tűzön anélkül, hogy elégték volna. Ily módon felemelkedhetett ismeretük a Tao-val való egyezésig. Ezeknek az igaz embereknek még testi működésük, főleg lélegzésük is más volt. Ha aludtak, nem álmodtak; ha ébren voltak, nem féltek. Eledelük egyszerű, lélegzésük mély. Az igaz ember lélegzése egészen a legmélyről tör elé, a közönséges ember csak a gégejével lélezkedik. Nehezen és görcsösen taszítják ki ezek magukból a szavakat, mintha okádnának. Minél mélyebbek az ember szenvedélyei, annál sekélyesebbek benne az isteninek mozdulatai. – De ezzel még nem ért véget az igaz ember képének rajza. Az igaz emberek fő jellemvonása a Dsuang-dse tanításában éppen úgy, mint a többi taoistánál, az, hogy soha sem akarják a maguk tudatosságuk által akár gondolatban akár cselekedetek által befolyásolni a Tao-t. Az ilyen igaz ember éppen ezzel a magatartásával éri el azt, hogy szíve szilárd, tekintete mozdulatlan, homloka derült. Ha hűvösek voltak, - az ős hűvössége volt az; melegek voltak, - a tavasz melege volt az. Érzésük



minden nyilvánulása személytelen volt, mint a négy évszak. Szerintük az állam lényege maga a törvény; a társasági formák lényege az érintkezés megkönnyebítése; a tudásban mutatták meg az idő követelményeit és a szellemi befolyásban az eszközt látták arra, hogy az embereket magukhoz felemeljék. Az igaz ember, amit szeret az az Egy; amit nem szeret az is az Egy; amivel magukat egynek érzik, az is az Egy; amivel magukat nem érzik egynek, az is az Egy; abban ami az ő Együk, a természetnek társai; abban ami nem az ő Együk, abban az embereknek társai. Akinél a természeti és az emberi egyensúlyban van, az az igaz ember.

Ha így áll a dolog, akkor nincs szükség semmiféle morális parancsolatra és szabályra. Amilyen felesleges az úszóhártya az ujjak között és a hatodik ujj a kézen, éppen olyan feleslegesek a morális törvények és követelések, amelyek nem tartoznak a Tao-hoz. Semmi szükség arra – úgy mond Dsuang-dse, bizonyosan Kong-tse tanát tartva szem előtt s azzal polemizálva – hoy a morál betolakodjék a világ ősi rendjébe. „Amit én jónak nevezek, annak semmi köze a morálhoz, az egyszerűen a szellemnek jósága”. És ismét szól Dsuang-dse: „Aki nem önmagát látja, hanem a külvilágot, aki nem magát bírja, hanem a külvilágot, az csak idegen sikert ér el és csak idegen birtokot bír. Aki pedig nem a saját sikerét éri el, hanem idegen sikert, annak sikere mindegy, akár Dsi rablónak hívják, akár Be I<sup>1</sup>-nak”.

De nem barátja Dsuang-dse a *kultúrának* sem, sőt éppen abban látja minden rossznak forrását és gyökerét. Ha majd elpusztul teljesen az emberi kultúra – úgy mond – csak akkor lehet majd okosan beszélni az emberekkel. Csak akkor lesz ismét rend a világon, hogyha az emberek a saját lelkükre és eszükre lesznek utalva. Mert az ismeret semmi, minden a Tao.

Ily elvek mellett természetes, hogy Dsuang-dse is teljesen a *nem-cselekvés* álláspontján áll: el kell hagyni a világot, hogy legyen olyan, amilyen s nem kell arra törekedni, hogy mi rendezzük azt. Ha egy nagy férfiú mindenképpen arra kényszerül, hogy uralkodjék, akkor leghelyesebb ha a nem-cselekvés álláspontjára helyezkedik ő és nem zavarja cselekedeteivel a világ ősi rendjét. Fő dolog pedig ez: ha valaki a dolgokat dolgokként kezelni akarja, nem szabad engedni, hogy a dolgok őt dologgá tegyék. Aki képes erre, az az igazán nemes.

Az igaz ember a *maga-megfeledkezés* által a taonak engedi át magát teljesen. A sárga föld ura – olvassuk Dsuang-dse művének XII-ik könyvében – a föld határán túl vándorolva, elveszti varázsgyöngyét. Keresésére küldi először az ismeretet, azután az éles elmét, azután a gondolkozást; de mindenik a gyöngy nélkül tért vissza. Elküldötte végül a maga-megfeledkezést s ez meg is találta a gyöngyöt. Nem is kell mondanunk, a gyöngy a tao vala. Aki nem cselekedik, az szert tehet a Tao-ra s rendelkezésére áll neki a világ; aki cselekedik, az rendelkezésére áll a világnak és hiányt szenved.

Nem tehetjük, hogy részletesen ne idézzük Dsuang-dse művének egyik leghíresebb könyvét, amely az „*Őszi hullámok*” címet viseli és a tao-ról szóló tant tartalmazza egy dialógus formájában, amely a „*sárga folyó istene*” és az „*északi tenger istene*” között folyik le. A „sárga folyó ura”, aki az őszi hullámokon teljes csendben és tudattal úszik alá, jelenti a „felsőbb embereket”; az „északi tenger istene” pedig, jóllehet nagy szellem, a világösszefüggés teljes tudatában él. Kettőjük között lefolyó párbeszédben a Tao úgy jelenik meg, mint amelyből tekintve a dolgoknak nincs értékük, sem értéktelenségük; a dolgok szempontjából tekintve mindenik dolog önmagát tartja értékesnek és másokat értéktelennek; a tömeg álláspontjáról tekintve pedig értékes vagy értéktelen valami aszerint, hogy vajjon a saját Én-en nyugszik vagy pedig mások elismerésén. Ha az értékelés álláspontjáról akarunk ítélni, s egy dolgot csakugyan értékesnek akarunk tartani azért, mert igényt tart az értékességre, akkor a dolgok között egy se lenne, amelyik nem bírna értékkel. Ha pedig egy dolgot azért mondunk értéktelennek, mert mások tőle az értékességet megtagadják, akkor nem lenne egyetlen dolog sem, amelyet nem kellene értéktelennek tartanunk. Teljes tehát az értékek viszonylagossága: „Az értéknek és nem-értéknek megvan a maga ideje és nem tekinthető semmi abszoltnak. Értékes és értéktelen csak felesleges ellentétek, amely ellentétek eltűnnek a Tao-ban”. – Ne is féljünk hát semmiféle változástól s ellentétől, mert: „A nemesség saját Én-ünkön nyugodik és a külső változások által el nem vész”. És ismét: „szívünk tesz minket rablókká”.

A nem-cselekvés elve, amely voltaképpen a Tao mindenhatóságát és egyedüli erejét akarja kifejezésre juttatni, természetesen követeli magának a hatalmat és érvényt az *állami élet* mezején is. Az igaz itt is merőben a nem-cselekvés álláspontjára helyezkedik. A nép iránt való szeretet – olvassuk a XXIV-ik könyvben – kezdete annak, hogy ártsunk a népnek; ha pedig arra tör valaki, hogy az igazságosság által

<sup>1</sup> Szent férfiú volt.

vessen véget a háborúnak, voltaképpen nem tesz mást, mint elülteti a háború gyökerét. „Minden megvalósított ideál a rosszra vezet.” Hiában akar az ember a maga cselekedete és erőfeszítései segítségével az igazságra eljutni: az igazság objektív valami s teljesen független attól, hogy vajjon az emberek elismerik-e vagy sem. A szabadság is független a külső világ dolgaitól és eseményeitől, sőt éppen a világtól való teljes függetlenségben nyilvánul meg. Szavakkal hiában küzdünk az igazságért és szabadságért: kis horoggal csak kis halat lehet fogni, cifra szókkal kis eredményt elérni. – Ha visszatekintünk a Dsuang-dse tanára, meg kell állapítanunk, hogy a Tao mindenhatósága mellett a látszatnak ebben a világában csupa különbözőséget és ellentétet látva, ezt a viszonylagosságot átviszi a szellem s az értékek területére is. A dolgok tulajdonságai csak a látszat műve; nincs sem jó sem rossz, nincs sem nagy sem kicsiny, sem szép sem rút, mert a szépnél lehet ezen a világon még szebbet találni s a rút mellett még rúttabbat. A sok logikai ellentmondás valóban azt bizonyítja, hogy csupa viszonylagosság és az emberi gondolkodás képződése minden, amit mi értékesnek vagy értéktelennek látunk. T.i. minden csak viszonylagosság a Tao birodalmán kívül; de minden csupa egység és szellem a Tao-ban. Én is Tao vagyok, ha a Tao-val való egyesülésem által kiírtok magamból minden ellentétet és különbözőséget. Ez az egyesülés a nem-cselekvés műve és merőben tudattalan.

A Tao-ba vetett szilárd hit jellemzi az egész kínai gondolkozást, amelynek további részleteibe itt behatolnunk nincs miért. A Taoizmus és a Kong-tse tana vonul keresztül ennek a gondolkozásnak egész történetén s a kínai gondolkodás a mai formájában is azt bizonyítja, hogy a kínai filozófia egy évezredek át tartó szerves szellemi mozgalom eredménye. Mihelyt az első kínai bölcselő a Tao fogalmát megragadta s azután a nyomában következők a maguk módja és rendje szerint fogalmazták, kifejtették, különböző szempontból magyarázták, azóta ez a tan a kínai gondolkodás közkinccse. – Minden életnek és értéknek kútfeje a Tao; a Tao nélkül semmit ér a tudás, a cselekedet, a ceremóniák és az erőlködés. Ennek a világnak örök törvényei vannak s az embereket körzővel, mérőszinórral egyenesre szabni nem lehet. Mellette eltörpül minden hagyomány és a legrégebb szokás is: ő az egyedüli, aki a tökéletes és abszolút szellem.

A Tao felfogásában természetesen érvényesül azután a szellemnek minden eltérő állásfoglalása: találkozunk ebben az idealizmussal, amely miszticizmussal párosul, a realizmussal, amely itt-ott a racionalizmus nyomait viseli magán, a hedonizmussal és az utilizmussal, a monarchikus és anarchikus államfelfogással, - a kínai filozófia az emberi szellem szülötte és semmi sem idegen reá nézve, ami a szellem lényegéből s annak különböző értelmezéséből folyik. Vázlatos fejtegetéseinknek célja az volt, hogy ennek a sajátos bölcséletnek lényegéhez közelebb vezessék a türelmes olvasót. További részletek közlését nem engedi sem a hely sem tudásunk szűkre szabott határa.

## 3. A GÖRÖG FILOZÓFIA TÖRTÉNETE

### 3.1. Bevezetés

#### 3.1.1. A görög-római filozófia történetének felosztása

A görög-római filozófia történet két nagy korszak keretében adható elő. Az első korszak, amely Aristoteles haláláig azaz Kr.e. 322-ig tart, magában foglalja a görög filozófia történetét kezdve a praesokratikusokkal, a második korszak pedig, amely a Kr.u. V-ik századdal ér véget, a hellenisztikus-római filozófia történetét foglalja magában. A görög-római filozófia történetének így két nagy korszak keretében való előadása egészen önkényes, a dolog természetéből adódik s innen, hogy ebben a kiválóbb filozófiatörténészek mind megegyeznek egymással, kezdve Ch.A. Brandis-sal egészen a mai történetírókig.

A két korszak filozófiája aránylag igen élesen különbözik és válik el egymástól. Az első korszakban az öntudatos, nemzeti görög szellem bontakozik ki a maga teljes pompájában s a filozófia szinte teljesen a görög műveltség befolyása alatt áll. Itt még a magával szemben minden más népet barbárnak tartó görög ember keres feleletet a maga lelkének kielégítésére, legyen szó akár a teoretikus akár az ú.n. praktikus filozófia problémáiról. Egészen más a helyzet a hellenisztikus-római filozófia korszakában. A hellenisztikus kultúra immár nem szorítkozik a görög államok területére, hanem szerte terjed mindenütt a Közép-tenger egész vidékén és otthonra lel mindenütt, ahol az olajfa virágzik. Ezeknek a vidékeknek kultúráját, azoknak elemeit a maga ölébe gyűjti és a maga elemeinek sorába iktatja. Innen van merőben eklektikus jellege: ósgörög elemek mellett ott találjuk Kelet misztikus és mágikus tanainak egész seregét. Azt mondhatnók, hogy a hellenisztikus filozófia úgy aránylik a görög filozófiához, mint a hellenisztikus kultúra hordozója és kifejezője, a koiné dialektos, a klasszikus görög nyelvhez: amíg a görög filozófia merőben a görög szellem mélyéről fakad, addig a hellenisztikus bölcsélet éppen úgy merít a keleti, ázsiai népek gondolkodásából, mint a koiné dialektos a különböző keleti és ázsiai népek nyelvéből. Innen e bölcsélet internationalis jellege s hatása annak a kornak minden népére.

A másik nagy különbség, amely a szóban forgó két nagy korszak filozófiáját egymástól elválasztja, a következő: amíg az első korszak görög gondolkodásában minden filozófus időben, kevés kivétellel, a bölcsélet egyes nagy kérdéseivel elmélkedés okából – *theoriés heneken* – foglalkozott, amint ezt már Herodotos Kroisos király által mondatja, addig a hellenisztikus korszak filozófiájának minden bölcselője – ismét csak egy pár férfiú, például Plotinos kivételével – pusztán eszköznek tekintette, amely alkalmas arra, hogy a boldog életre vezessen el minket. A görög korszakban a filozófia, mint filozófia éppen azért különbözött minden más ismerettől, hogy soha sem hasznáért és eredményeiért, hanem kizárólag önmagáért és az elmélkedés okából műveltetett. Ez a korszak a filozófia méltóságát és értékét éppen az ő *haszon-talanságában* látta. A hellenisztikus korszak ezzel szemben a filozófiát a morális és vallási spekulációk szolgálatába állította. Herakleitos, Parmenides, Demokritos, Platon, Aristoteles a filozófiától csak a lét magyarázatát várta; az Aristoteles után következő hellenisztikus bölcsélet ezzel szemben a boldogságnak és a helyes életfolytatásnak kérdését állította előtérbe s majd később a vallásos szünkretizmus idején, a keleti misztériumok vallásos-mágikus elemeit olvasztotta magába s a kor vallásos sóvárgásának igyekezett eleget tenni. Ha nem félnénk a dolgok kiélezésétől, azt mondhatnók, hogy amíg a görög filozófiában maga a görög szellem jutott öntudatára addig a hellenisztikus bölcséletben ez az öntudat ismét elhalványult. Amott az eszme szabott utat és árasztott fényt; emitt az élet kényszere ösztökélt és borított árnyat a lelkekre.

Maga az első korszak, a görög filozófia korszaka is több, egymástól elütő korszakra osztható. A görög bölcsélet kezdetén mintegy másfél száz éven át a Kosmos, a természet, a physis állott az érdeklődés középpontjában, amiért bátran nevezhetjük azt a görög filozófia *kosmológiai* korszakának (körülbelül Kr.e. 600 – 450-ig). A 2-ik korszakban a vizsgálódók figyelme a természettől elfordulva az ember, az *anthropos* felé fordítja tekintetét és az embert teszi a filozófia problémájává. Ezt az időt nevezzük a görög bölcsélet *antropológiai* korszakának. Ide tartozik a sofisták és a Sokrates tanítása. A korszak Sokrates halálával ér véget s előkészíti a görög bölcsélet virágkorára. Ezt a korszakot, amelynek pompája és gazdagsága a

szellem történetében páratlan, bátran nevezhetjük – Windelband kifejezésével élve – a *szisztematikus bölcsélet* korszakának, mert benne a nagy rendszerek: Demokritos, Platon és Aristoteles rendszerei uralkodnak.

Természetes, hogy ez a felosztás is, mint a szellemtörténetben minden felosztás, történjék az bárminő alapon, skematikus marad, mert a szellem tevékenységének finom szálai a gondolkozás egész folyamán láthatatlanul kapcsolják össze jelentkezéseinek minden alakulását.

### 3.1.2. A görög filozófia történetének forrásai

Ebben a paragrafusban azokról a forrásokról akarunk röviden áttekintést adni, amelyekből a görög filozófiára vonatkozó értesüléseinket szerezhethetjük. A dolog természeténél fogva itt csak a fő forrásokra hívhatjuk fel a figyelmet.

Ezek a források önkényt két csoportra oszlanak: az első csoportba tartoznak az egyes bölcselőknek reánk maradt művei; ezt a csoportot nevezhetjük a közvetlen források (Deussen) csoportjának; a második csoportot azok a feljegyzések és közlések alkotják, amelyek az egyes filozófusok életére, munkásságára és műveire vonatkozólag azokban a művekben találhatók, amelyek az egyes bölcselők vagy bölcséleti iskolák működését és tanítását igyekeznek lehetőleg hűen és pontosan összeállítani. Ebbe a csoportba tartoznak azonban azok a töredékek és megjegyzések, kritikai észrevételek is, amelyeket a különböző görög vagy latin írók különböző munkáiban a görög bölcselők életére és tanára vagy azok egyes részleteire vonatkozóan találunk. A források ezen második csoportját a közvetett források csoportjának nevezhetjük.

Ami a Sokrates előtti görög filozófiát illeti, e kor bölcselőinek egyetlen műve sem maradt reánk a maga eredeti formájában és teljességében, hanem csak rövidebb-hosszabb töredékekben, amelyeket a közvetett csoportba osztott művekben találhatunk meg. – Sokrates-ról pedig egyenesen tudjuk, hogy nem írt egyetlen művet sem. A filozófiatörténet, sőt a szellem történetének kiaknázhatatlan kincsesbányái azonban a Platon dialógusai, amelyek – úgy látszik – teljes számban maradtak reánk és élénk fényt vetnek a görög filozófia előző korszakainak életére és gondolkozására is. Amint látni fogjuk, Sokrates tanát és személyiségét az ő dialógusai alapján ismerjük. Az emberi szellem örök életű dokumentumai Aristoteles munkái is, amelyeknek az előtte élő bölcselők tanának megismerése szempontjából is nagy értéket kell tulajdonítanunk. Rendes szokása volt u.i. Aristoteles-nek, hogy a bölcséleti kérdések tárgyalásánál a fejtegetések és megoldások történeti vázlatát előre bocsátotta s ennek során a felmerült nevezetesebb tanokat is előadta. Ily módon sok előtte élt és tanított görög filozófus tanát hagyományozta reánk.

A stoikus bölcselők iskolájához tartozó gondolkozók közül a következőknek művei maradtak reánk: a Seneca művei (Kr.u. 3-65), az Epiktetos (Kr.u. 94 körül) és a Marcus Aurelius császár munkái. – Az Epikuros munkái közül bírjuk a Diogenes Laertius műve X. könyvében közlött „kuriai doxai”-t, azaz Epikuros alaptanait, leveleit és „Peri physeos” c. művének egyes töredékeit; az egész epikureizmusra nézve fontos és a maga hatásaiban is igen előkelő helyet foglal el Lucretius Caro „De rerum natura” c. filozófiai költeménye, amely különösen a francia szellem kialakítására volt befolyással. – A skepticismus filozófiájának ismeretére nélkülözhetetlenek Sextus Empiricus feljegyzései (Kr.u. 200 körül). – Az eklekticismus tanát és szellemét világosan s hűen tükrözik vissza Cicero filozófiai művei. – Az alexandriai bölcsélet dokumentumául a Philo Judaeus munkái tekintendők. – Az új-platonizmus filozófiájának alapokmánya Plotinos Enneades-e.

A közvetett források csoportját azok a feljegyzések és megjegyzések képezik, amelyekkel az egyes filozófusok életére és tanítására vonatkozóan a különböző szerzők műveiben szétszórtan vagy kisebb-nagyobb összefüggésben találkozunk. Ide tartoznak azok a művek is, amelyek egyes iskolák tanát és bölcselők nézeteit igyekeznek hűséggel egybe állítani.

A nagy rendszerek alkotóinak Demokritos-nak, Platon-nak, de főképpen Aristoteles-nek műveiben s a későbbi hellenisztikus-római bölcselőknél is gyakran találkozunk olyan feljegyzésekkel, amelyek nagyobb részt a Sokrates előtt volt filozófusok életére és tanára vonatkoznak. Természetes, hogy ezek a feljegyzések, amelyek gyakran nem állanak csak 2-3 sorból, csupán nagy óvatossággal és körültekintő kritikával használhatók, mert sokszor nem a hivatkozott gondolkozónak, hanem az idéző írónak, illetve bölcselőnek nézetét fejezik ki, főleg akkor, ha az idéző író nézetének megerősítésére és támogatására idéztetik. Az ilyen fajta írók sorából ki kell emelnünk a következőket: Gellius Noctes atticae c. művét (Kr.u. 150 körül), amely egész Európában nagy olvasottságnak örvendett a klasszikus műveltségűek körében, továbbá Johannes Stobaeus műveit (Kr.u. 500 körül) – „Anthologion seu sermones” és „Eklogoi physikoi kai

éthikai” – Alexandriai Kelemen „Strómateis” – „Szönyegeg” c. művét (Kr.u. 200 körül) és végül Suidas lexiconját (Kr.u. 1000 körül).

A közvetlen források csoportjába tartoznak azok a művek is, amelyek az egyes filozófusok vagy filozófiai iskolák nézeteit igyekezvén összeállítani, a filozófiatörténet kezdetétől tekinthetők. Ide tartoznak az ú.n. doxographusok és biographusok: a doxographusok az egyes vélemények vagy dogmák előadására vállalkoztak, a biographusok művei pedig az egyes filozófusok életére vonatkozó feljegyzéseket tartalmaznak. A görög doxographusok iratait összegyűjtötte és kiadta *Diels Doxographi graeci* c. művében (Berlin 1879.), aki a Sokrates előtt volt görög filozófia töredékeit is összegyűjtötte és példás módon közzé adta *Die Fragmente der Vorsokratiker* c. könyvében (2. kiadás Berlin 1906-7).

A doxographiai módszernek legkiválóbb alkalmazója, Aristoteles-nek tanítványa, Theophrastos volt 18 könyvből álló „Physikai doxai” c. művével, amely ugyan nem maradt reánk, de amelynek töredékeivel találkozunk – amint ezt Diels említett művében kimutatta – a Cicero, Stobaeus, Hypolytos stb. műveiben.

A biographikus munkák közül legelső sorban említendők Xenophon művei Sokrates-ről, „Apomnéoneumata Sokratous” – Megemlékezések Sokrates-ről – és bizonyos tekintetben a „Symposion” is. Legterjedelmesebb és leggondosabb ily nemű munka a Diogenes Laertius (Kr.u. 220 körül) „Peri bión dogmatón kai apophthematón tón en philosophia eudokimésantón” c. munkája, amely 10 könyvből áll; ezek közül az I-VII. könyv foglalkozik az ion filozófusokkal, Sokrates-szel és tanítványaival, Platon-nal, az akadémosokkal, Aristoteles-szel és a peripatetikusokkal, a kynikusokkal, és stoikusokkal, a 8-ik könyv Pythagoras-szal és követőivel, a 9-ik Herakleitos-szal, az eleatákkal, atomistákkal, skeptikusokkal, és végül a 10-ik könyv Epikuros-szal. – Hogy Diogenes Laertius-nak mely művek voltak forrásai? – erre a kérdésre biztos feleletet ma nem tudunk adni. Annyi bizonyos, hogy minden eredetiség és történeti érzék híján van.

### 3.1.3. A görög filozófia történetének irodalma

A görög filozófia történetének tudományos művelése tulajdonképpen csak a XIX-ik században veszi kezdetét, amikor Schleiermacher a klasszikus filológia módszerével és e tudomány eredményeinek felhasználásával új korszakot nyit meg a filozófia történetének irodalmában. Tevékenysége főként Platon iratainak tanulmányozására irányul: a dialógusoknak tőle eredő fordítása nem csekély mértékben járult hozzá ahhoz, hogy a figyelem a görög filozófia forrásszerű tanulmányozására és a görög szellem megértésére irányuljon. Platon tanításán kívül tüzetesen foglalkozott a görög filozófia más alakjainak munkásságával is, így a Herakleitos és Anaximandros bölcséletével. Az ő nyomán azután, a történeti kutatás a filológiai módszer és az ú.n. „magasabb kritika” segítségével mind nagyobb mértékben és mind eredményesebben fordult a görög filozófia megismerése felé.

Az első tudományos görög filozófiatörténet is ennek a történeti és kritikai módszernek szemmel tartásával jött létre: Ch.A. Brandis „Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie” c. műve ez, amely 2 kötetben jelent meg (Berlin 1835-60.) és történeti érzékkel, filológiai tudással, elegáns, világos nyelven íratván, ma is a számottevő művek sorában említendő.

Brandis munkáját nemsokára túlszárnyalja és a görög filozófia történetének mind a mai napig igazi *standard work*-je Zellernek, „Die Philosophie der Griechen” c. műve, amely először 3 kötetben jelent meg 1844-1952 évek között Tübingben; azóta már sok átdolgozásban és több kiadásban látott ismét napvilágot. A 2-ik kiadás már 5 kötetben jelent meg 1859-1868 években. Azóta a nagy mű egyes kötetei különböző szakférfiak átdolgozásában, különböző időszakokban és években jelentek meg. Igaz ugyan, hogy ez a hatalmas anyagot és tudást felölelő munka nem mindenben felel meg egy ideális filozófiatörténet követelményeinek; de az is tagadhatatlan, hogy minden további kutatásnak számolnia kell Zeller művével, amelynek alapvető jelentősége minden vitán felül áll.

Meg kell emlékeznünk W. Windelband-nak művéről, amely a szerző minden jeles tulajdonságával dicsekedik: „Geschichte der alten Philosophie”, amelynek 1-ső kiadása 1888-ban jelent meg s azóta számtalan új kiadást ért el. A 4-ik kiadás A. Goedeckemeyer átdolgozásában jelent meg (München 1923). – A szellemtörténet követelményeit szem előtt tartó munka a Th. Gomperz könyve: „Griechische Denker”, amely mű 3 kötetben jelent meg 1896-1909 években. Gomperz könyve tele finom megállapításokkal, egyes írók műveinek mélyre hatoló elemzésével, sokszor meglepő összehasonlításokkal; gyakran túlhajtott analogizálásai azonban óvatosságra intenek. – R. Rönigswald „Die Philosophie des Altertums” c. műve (München 1917) voltaképpen problémátörténeti és systematikus kutatásokat foglal magában; éppen ezért,

jóllehet fejtegetései figyelmet érdemelnek, kezdő embernek nem valók. – Nagy tudással és világos nyelven van írva K. Joel könyve: „Geschichte der antiken Philosophie” c. alatt (1. kötet megjelent 1921-ben Tübingenben és a görög filozófia történetének Platonig terjedő részét foglalja magában; 2-ik kötete nem jelent meg) kár, hogy a sok systematikai és typologizáló részlet megzavarja a mű történeti tisztaságát.

A kisebb terjedelmű munkák közül említsük meg mindenképp a Zeller világos és pontos munkácsiáját: „Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie” (1-ső kiadás 1883-ban, 10-ik kiadás Lortzing átdolgozásában 1911-ben). Nagyon világos és az újabb kutatásokat ügyesen érvényesítő munka az E. Hoffmann-é: „Die griechische Philosophie von Thales bis Platon (Leipzig-Berlin 1921).

Aki behatóan foglalkozik a görög filozófia történetével, az nem nélkülözheti Überweg-Heinze: „Grundriss der Geschichte der Philosophie” c. nagy munkáját, amely az egyes filozófusok életének és munkásságának teljes bibliográfiáját nyújtja. Az 1-ső kötet „Die Philosophie des Altertums” címet viseli s az egész görög-római bölcelet történetét foglalja magában. E kötet 12-ik kiadása a Karl Praechter átdolgozásában jelent meg (Berlin 1926). – P. Deussen művéről már az előző §-ban szözlöttünk.

A görög és a latin nyelvben jártasok számára ajánlatos Ritter és Preller „Historia philosophiae graecoromanae ex fontium locis contexta” (az 1-ső kiadás 1836-ban jelent meg, a 9-ik kiadás 1913-ban). Ez a munka a görög és római bölcelet történetét a görög és latin eredeti szöveg és fogalmazás szerint és azok magyarázatával állította össze.

A francia nyelven írott munkák közül ki kell emelnünk Émile Bréhier munkáját, amely „Histoire de la Philosophie” c. alatt jelent meg 3 kötetben; az első kötet foglalkozik elegáns és világos előadásban az antik és a középkori filozófia történetével. Az angol nyelvű munkák sorában legelső helyen áll J. Burnet „Greek Philosophy from Thales to Plato” (London 1914). A görög filozófia egyetemes történetét nyújtja W.T. Stace: „A Critical History of Greek Philosophy” (London 1920). Továbbá A.H. Armstrong: „An Introduction to Ancient Philosophy” (London 1917).

Jóllehet magyar nyelven már 1833-ban megjelent kibédi Péterfi Károly „Filozófusok és filozófia története” c. művének 1. része (Maros Vásárhely), amely a filozófia történetét Orpheus-tól Simplicius-ig, Kr.e. 1250-től Kr.u. 550. évig adja elő, mind máig csak a Halasy-Nagy József „Az antik filozófia” c. munkája (Budapest 1934) jöhet figyelembe a komoly tanulmányozásnál. A könyv a miletoszi természetfilozófusok tanának előadásával kezdődik és Szent Ágoston bölceletének fejtegetésével végződik.

## 3.2. A görög gondolkozás kezdetei és a praesokratikusok

### 3.2.1. Homeros és Hesiodos kozmogóniai nézetei

A görög filozófia kezdetei kétség kívül éppen úgy a mitológiai és közelebbről a mythiskus kozmológia körében keresendők, amiként minden nép gondolkozásának kezdeteit ebben a körben találhatjuk meg. A világ gazdag változatosságán elámuló és a természet sokféle jelensége előtt csodálkozással eltelt ember önkényt teszi fel magának a kérdést: mi ez a világ? – ki vagy mi teremtette azt? – ki uralkodik e világ és az emberek felett? Mindezekre a kérdésekre pedig a mythos-képző fantázia ad feleletet úgy, hogy az emberi lélek előtt felvetődő kérdésre nem az ész és az értelem adja az első s a kérdezősködőt kielégítő felvilágosítást, hanem a lélek tudattalan mélyéből feltörő képzelőerő, amely a maga képeivel és szimbólumaival mythosokat alkot és fűz össze. Ez a mythos-képző fantázia a kezdetleges vallási képeknek is ki nem fogyatkozó forrása, de helytelenül fognók fel a dolgot, hogyha annak működését pusztán a vallásos jelenségek körére szorítanók. Sőt ellenkezőleg, azt kell mondanunk, hogy a mythosoknak vannak vallásos elemei is, de ezek nem merítik ki működésének egész területét, mert a mythosok általában minden kérdésre feleletet keresnek, amelyet a még érzékisége körébe zárt ember magának felad. Egyfelől ott vannak a világ eredetére és jelenségeinek magyarázatára vonatkozó kérdések s feleletek, - ezt az anyagot a kozmogoniák ölelik fel, amelyek az emberre vonatkozó kérdéseket és feleleteket is magukban foglalják; másfelől ott vannak a világ teremtőjére vagy teremtőire vonatkozó kérdések s az ezekre adott feleletek, - ezeket az ún. theogoniák-ban találjuk meg, mindazokkal az elemekkel együtt, amelyek az emberfeletti lényekre vonatkozóan akarnak felvilágosítást adni a tudattalan mélyéből felbukkanó képek segítségével.

Ezekben a mitológiai alkotásokban a spekulációnak még semmiféle nyoma nincs; kár volna tehát a magunk gondolkozását vetíteni reá ezekre a mindig mély értelmű képekre és képsorozatokra. Az emberi

gondolkodás gyökerei kétség kívül ezeknek az alkotásoknak mélységeibe nyúlnak alá anélkül azonban, hogy ezek az alkotások bárminő logikai kategóriának uralma alatt állnának. Nem is állhatnak ilyen logikai kategóriák uralma alatt, mert a mythos-alkotó lélek mindazt, amit mi képnék és symbolumnak tekintünk, valóságul állítja maga elé.

Ilyen kosmogoniák, a világ keletkezéséről szóló tanok, amelyekkel karöltve jártak a theogoniák, az istenek keletkezéséről szóló elbeszélések, bizonyosan nagy számban keletkeztek görög talajon is, de hogy ezek a maguk eredeti, reflexió-mentes alakjukban milyenek lehettek? – erre a kérdésre ma már feleletet adni nem tudunk. A görög filozófia történetének szempontjait tartva szemünk előtt, meg kell elégednünk azzal, hogy röviden azokra a kozmogóniai és theogóniai elemekre mutatunk rá, amelyekkel Homeros és Hesiodos műveiben találkozunk.

Herodotos feljegyzése szerint (11.53) az első görög theogoniák szerzői Homeros és Hesiodos voltak. Homeros felfogása szerint *Okeanos* volt minden isten eredete, de belőle eredt minden víz, amely van, minden csillag, maga *Helios* is. Hogy ezek a belőle eredő istenek maguk is merőben emberi vonásokkal bírtak, ez az antropomorfistikus világszemléletnek ebben a korszakában természetes: az a theogónia és kozmogónia is minden ízében a mythos-teremtő fantázia alkotása. Éppen ezért ezekben az alkotásokban a reflexiónak semmi nyoma sincs. A reflexió csak akkor lépik elő ezekben az alkotásokban, amikor a miletosi filozófusok s elsősorban Thales, a vizet általában nem mint megszemélyesített hatalmat, hanem mint önálló és egyetlen elemet teszi mindennek forrásává és alapjává.

Hesiodos kozmogóniája már mintha a reflexiónak halvány vonásait tüntetné fel. Mindenek előtt volt és létezett a *Khaos*, amely ismét csak egy mitológiai alak, utána állott elő a széles mellű *Gaia* azaz a Föld, amely mindennek biztos székhelye mindörökké, majd a sötét *Tartaros* a széles útú Földnek egy szakadékában, s végül az *Eros*. – A *Khaos* itt kétségkívül a dolgok kezdetét akarja érzékíteni: etimológiája szerint „tátonyó”-t, „üres”-et, „meg nem telt”-et jelent, tehát olyan valamit, amiben még semmi sincs. Őt követik a Föld, a *Tartaros* és az *Eros*, amelyekről azonban jól meg kell jegyeznünk, hogy sem egyik sem másik nem a spekulatív és filozófiai reflexió segítségével létre jött absztrakció, hanem a megszemélyesítő fantázia alkotása, amelyet csak halványan érintett meg a reflexió némi fénye.

A Homeros és a Hesiodos kozmogóniája mellett találkozunk még számtalan görög író művében a világ és az istenek létrejöttére vonatkozó gondolatokkal, amelyeknek részletes ismertetése nem tartozik feladatunk körébe. Meg kell azonban említenünk, hogy mindenik kozmogónia és theogónia közös sémával dolgozik: ez a séma legvilágosabb Homeros és Hesiodos kozmogóniájában. Az érdeklődés középpontjában mindenütt a keletkezés, a *genesis* gondolata áll, amelynek magyarázatát mythikus elbeszélések és symbolumok segítségével kísérik meg. A filozófiai reflexiónak legfőbb halvány árnyékaival találkozunk csupán, az alkotó szerepet mindenütt a fantázia viszi a maga érzéki képeinek erejével és fényével. Tagadhatatlan azonban, hogy ennek a fantáziának csapongását, amely szinte korlátok nélkül érvényesül például a keleti népek kosmogoniájában, itt már az értelem higgadsága fékezi anélkül, hogy a tartalom lényegén bármit is változtatna. Az értelem józansága a maga teljességében majd csak az ion bölcselők természetfilozófiájában mutatkozik meg, ahol a megszemélyesítés helyét az abstractio, a mythikus személyek helyét az *arkhé*, a keletkezés vizsgálatának helyét pedig a tényleges létező vizsgálata foglalja el. Véget ér a megszemélyesítő mythologizálás, hogy helyet adjon az általánosító és elvonó *speculatio*-nak, amely minden filozófiának kezdetét jelenti. A görög nép szabad és szép egyénisége igazán bölcséletében, vallásában és művészetében alakul ki előttünk.

### 3.2.2. Az erkölcsi reflexió kezdetei a görög gondolkodásban

A görög filozófia kezdeteiről beszélvén nem mellőzhetjük azokat a kísérleteket sem, amelyek főleg a Kr.e. VI-ik századtól kezdve mind sűrűbben jelentkeznek a görög gondolkodás területén s amelyek a lélek belső jelenségeinek valamint az erkölcsi világ tényeinek megállapítására vonatkoznak. Az erkölcsi felfogásnak bizonyos tisztulásával találkozunk ugyan már a Homeros költeményeiben is és még nagyobb mértékben Hesiodos-nál, aki a fáradtságot nem ismerő, kitaró, kemény munkának dicsőítője. Az erkölcsi felfogás kitisztulásának folyamata megindulván, feltartóztathatatlanul halad tovább a maga útján: állatmesék, főleg az

aesopusiak, a *gnom*-ák, a hét bölcs erkölcsi tételei, - egytől-egyig ennek a tisztulási folyamatnak termékei, de egyszersmind eszközei is<sup>1</sup>.

Természetes dolog, hogy az erkölcsi reflexiónak ezekben a kezdetleges termékeiben hiában keresnők az erkölcsi felfogás emelkedettségét: csak egészen polgári használatra szánt józan megjegyzések azok, amelyekben a mértéktartás sajátosan görög gondolatának hangsúlyozása mellett egészen leplezetlenül jelentkezik a görög ember élvezetvágya, az életnek végtelen szeretete, a szépségnek, erőnek, hatalomnak, vagyonnak nagyrabecsülése és tisztelete, - szóval mindaz, ami a görög embert igazán göröggé teszi.

Az erkölcsi reflexiókban azonban az optimismus derűjét gyakran a pessimismus sötét borúja töri meg, különösen a lyrai alkotásokban, ahol a költők hangulata nem egyszer sugározza a borús látás legsötétebb színeit. Legpesszimistább talán mindenik között az arisztokrata Theognis, aki elkeseredetten tesz vallomást az élet értéktelenségéről: „Legjobb lenne a földieknek meg sem születniök, hogy soh'se lássák a fényes nap sugárözönét; de ha már megszülettek, lehető gyorsan menjenek át a Hades kapuin, hogy ott feküdjenek sok föld által takarva”.

Láttuk, hogy ezekben az egyszerű erkölcsi reflexiókban minduntalan találkozunk a mértéktartás gondolatával. A mértéktartás követelése igen korán lesz uralkodó a görög gondolkozásban, hogy azután a görög filozófia állandó alkotó része és szabálya legyen, mintegy sarokköve a görög erkölcsi gondolkozásnak. A világ és a test élvezetei között mértéket kell tartani; uralkodni kell az ösztönök és szenvedélyek fölött; nem szabad az élvezetek rabjává lenni; - ezek a gondolatok, amelyek egytől-egyig a mértéktartásra hívják fel a figyelmet, egyenesen a görög szellem mélyéről fakadnak és a szellem esztétikai hajlandóságáról tesznek bizonyosságot. Amiként a görög művészetben mindenütt az összhang és a harmónia nyer kifejezést, akként nyilatkozik meg a mértéktartás gondolata már az erkölcsi reflexiónak legkezdetén s lesz, amint mondtuk, a görög erkölcsfilozófiának alap gondolata.

Ez a már tisztultabb és speculatio felé hajló erkölcsi elmélkedés legnyomatékosabb kifejezést az ú.n. hét bölcs gnomáiban nyer. A hét bölcsre vonatkozó hagyomány nagyon ingadozó; még nevükkel sem vagyunk egészen tisztában. Hogy általában véve, kik tartattak ilyen bölcs férfiakul, erre nézve Diogenes Laertius (1.40) ad felvilágosítást, amikor azt mondja, hogy a bölcs férfiak nem voltak „sem bölcsek – sophos – sem filozófusok, hanem értelmes emberek és törvényhozók”.

Az Anthologia Planudis (1.86) a hét bölcs nevét és gnomáit egy epigrammában őrizte meg. Ezen epigramma szerint a Lindos városából való Kleobulos azt mondta, hogy „legjobb a mértéktartás”; a lacedaemoni Chilon szerint a fő, hogy „ismerd meg tenmagadat”; a korinthusi Periandros pedig azt követeli, hogy „uralkodj haragodon”; a Mytylene városából való Pittakus szerint „nem kell túlozni”; az athéni Solon: „nézd meg a végét”; a Prieneből való Bias szerint: „a legtöbb ember gonosz”; a miletoszi Thales meg azt vallotta, hogy „jó dolog kerülni a kezességet”.

E gnomák közül valóban egyik sem fejez ki valami nagy és rendkívüli bölcsességet, de mindenesetre mutatja az erkölcsi reflexió felvillanását s mint ilyen, jellemző a görög szellem magatartására.

### 3.2.3. Keleti elemek a görög filozófiában

Mielőtt a görög filozófia történetének első korszakára, az ion természetbölcselek tanításának előadására térnénk, szükség röviden foglalkoznunk azzal a kérdéssel, amely a görög filozófiának *keleti eredetére* vonatkozik.

A görög filozófiának keleti eredetére vonatkozó kérdés a XIX-ik század közepe táján vert fel nagyobb port, amikor először A. Röth állítja határozottan, hogy a görög filozófia eredete a keleti népeknél keresendő. Műve „Geschichte unser abendländischen Philosophie” c. alatt jelent meg Mannheimben 1846-ban (2-ik kiadás 1862-ben). Utána A. Gladisch foglalkozik ismét ezzel a kérdéssel „Die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung” c. könyvében, amely 1852-ben jelent meg Breslauban. Mindkét férfiú azt vitatja és bizonyítja, hogy a görög filozófia nem a görög szellem autochton szülötte, hanem egyszerű kölcsönzés keleti népek szellemi kincséből. A kölcsönzés forrásai főként az indok, egyiptomiak, perzsák vallása. És e tekintetben bátran hivatkozhattak görög hagyományokra, elsősorban Herodotos-ra, aki szerint

<sup>1</sup> V.ö. Málnási Bartók György: Az erkölcsi értékeszme története 1. Az erkölcsi értékeszme története a görög filozófiában. 2-ik kiadás, Szeged 1941. 41. sk. lapjain olvasható fejtegetésekkel.



némely vallásos kultusz-forma – így például a Dionysos tisztelete és a lélekvándorlásról szóló tan – Egyiptomból származik (11.49;123) s azután Aristoteles-re is, aki azt tanítja, hogy a görögök a matematikát keleti tudósoktól tanulták (Metaf. 1.981.b.23). Majd később az Aristoteles-re következő filozófia korszakában, amikor az egész görög műveltséggel a görög filozófia is internationalissá lesz, mind határozottabb formában nyilatkozik meg egyfelől az egyiptomiak, másfelől az alexandriai zsidó filozófusok részéről az az állítás, hogy a görög filozófusok eredetét Föniciában, Egyiptomban, sőt Palesztinában az Ószövetség irataiban kell keresnünk. Az alexandriai Philo egyenesen azzal a kijelentéssel lepte meg a világot, hogy Platon a maga bölcseletét egészben a Mózes irataiból merítette. Semmiféle akadálytól és abszurdumtól vissza nem riadó szimbólikus módszer segítségével Platon iratait aként magyarázta, hogy azoknak minden gondolatát legalább csírájukban a Mózes öt könyvében megtalálta. Majd az új-pythagoreus iskolához tartozó Numenius azt a kérdést veti fel: „Vajjon mi más Platon, mint egy attikai nyelven beszélő Mózes”.<sup>1</sup>

Ez a zsidó eredetű nézet azután mindvégig fenn tartotta magát s időről időre újból és újból felbukkant az irodalomban. Az új-kori bölcselet sem tudott szakítani ezzel a felfogással, mert például az angol filozófus Cudworth a Thales és Pythagoras tanáról úgy beszél, mint amely nem egyéb, mint „mózesi filozófia”; amely felfogásnak alapját bizonyára Római Kelemennél találjuk meg, aki Platont úgy említi, mint „hó ex hebraiōn philosophos”-t, azaz a héber filozófuson egyikét.

Röth és Gladdisch tehát a maguk véleményével nem állottak egyedül, sőt az elődöknek hosszú sorára tekinthettek vissza. Munkáik ismét felkeltették az érdeklődők figyelmét s még ma is találkozunk olyan nézetekkel, amelyek nem idegenkednek a görög filozófiának keleti eredetét valló tanoktól. R. Garbe „Die Samkhya-Philosophie” c- könyvében (Leipzig 1894. VIII. és 347 1.) bőven foglalkozik a Samkhya bölcselet és a görög filozófia hasonlóságával. Feltűnő hasonlóságot állapít meg e tan és az eleaták felfogása között: az Upanishádok és az ezekből kinövő Vedanta-rendszer „*Minden: Egy*” tana teljesen egyezik a Parmenides tanával. Mindkét tan értelmében csak az egy, nem-lett, el nem-pusztítható és mindenütt jelenvaló létet illeti meg a realitás s ezzel szemben mindaz, ami a sok-ban létezik és változásnak van alávetve, csupán csak látszat; végül: a lét és gondolkodás azonosak. De már Thales tana is, hogy t.i. minden vízből lett, emlékeztet arra az ind mythosra, amely szerint az egész világ az ú.n. ősvízből lett. Analógia van továbbá az Anaximandros tana, amely azt hirdeti, hogy minden dolog alapja az örök, végtelen és határozatlan őanyag s a Samkhya őanyag-fogalma a Prakriti között, amelyből az egész anyagi világ kifejlik, hogy ismét abba térjen vissza, ha ideje elérkezett. Herakleitos tana: *panta rhei* - minden folyik -, találó kifejezése a Samkhya azon tanának, amely a jelenségek világát a folytonos változások és létesülések világának látja és számtalan világmúlásról, világmegújulásról beszél. De Empedokles tana is a lélekvándorlásról és a világmegújulásról meglepően egyezik a Samkhya ide vonatkozó tanításával. Anaxagoras dualismusa a Samkhya dualismusával hozható kapcsolatba. Demokritos metafizikai tételei: „semmiből nem lesz semmi”, „semmi sem semmisíthető meg, ami van” szinte szóról-szóra ott vannak a Samkhya rendszerében is. Demokritosnak az istenekről vallott tana is egyezik a Samkhya isten-tanával; Epikuros tana hasonlóképpen, amin nem is lehet csodálkozni, mert Epikuros egész gondolkozása a Demokritos tanától függ s azon alapul. Hogy vajjon ezekben az esetekben közvetlen befolyásról van-e szó? – e kérdésben szerzőnk az igenlés felé hajlik ugyan, de *apodiktikus* feleletet adni nem tud. Röth és társai – úgy mond Garbe – fantasztikus kombinációikkal túl lőnek ugyan a célon, de ilyen közvetlen befolyás lehetőségét meg kell engednünk, ha meggondoljuk, hogy a kisázsiai ionok élénk kereskedelmi összeköttetésben állottak a keleti népekkel úgy, hogy a gondolatcsere alkalmi a görögök, perzsák és a Persiában időző indok között valóban megvoltak. Ehhez járul, hogy Thales, Empedokles, Anaxagoras, Demokritos és mások utazásokat tettek a keleti országokban, hogy ott filozófiát tanuljanak. De Garbe véleménye szerint, ha kölcsönöztek is innen gondolatokat, volt tehetségük arra, hogy ezeknek a gondolatoknak görög kinyomatot és arculatot adjanak.

Pythagoras-nak azonban az ind tanoktól való közvetlen függését egészen bizonyosnak veszi szerzőnk. Az angol W. Jones mutatott reá először arra, hogy a Samkhya szó maga „számot” jelent s Pythagoras tanában is a szám foglalja el a középponti helyet. Barthélemy Saint-Hilaire pedig azt bizonyította, hogy a lélekvándorlás gondolatának ind kölcsönzése valószínűbb, mint az Egyiptomból való kölcsönzés. De tüzetesebben és alaposabban mutat reá L. von Schröder arra, hogy Pythagoras-nak vallás-erkölcsi és matematikai tanai már a Kr.e. VI-ik században, sőt még korábban is merőben ismeretesek voltak. Mivel pedig Pythagoras-nál éppen a legfontosabb tanok minden előzmény nélkül léptek fel, Indiában pedig azoknak az időknél szellemi életével függenek össze, ez arra mutat, hogy India volt ezeknek a sajátos

<sup>1</sup> V.ö. Burnet idézett munkájának idevágó fejtegetéseivel.

tanoknak őshazája, amely gondolatok különben idegenek is voltak magának a görög szellemnek számára. L. von Schröder-nek ezt a nézetét Garbe is osztja.

Garbe azonban még tovább megy. Meggyőződése szerint nem lehet kételkednünk abban, hogy a neoplatonizmus és a keresztény *gnosis* is az ind filozófia hatása alatt állottak. Már F.Ch. Baur is észrevette, hogy figyelemre méltó egyezés van több gnosztikus antropológiája és az ind Samkhya három „*guná*”-ról szóló tana között<sup>1</sup>. Többen észrevették azt a feltűnő egyezést is, amely Plotinos tana és a Samkhya több részlete között fennáll. De még szorosabb az összefüggés Garbe szerint Plotinos és a Yoga között: Plotinos asketikus etikája bizonyos pontokon egyenesen a Yoga-rendszer közvetlen hatását mutatja. Plotinos tanának egyik alapvető fogalma az „*ekstazis*” vagy a „*haphlozisz*” – az istennel való egyesülés a Yoga „*pratihya*” fogalmának felel meg, amely fogalom a Yoga-gyakorlat módszeres praxisában e praxis által az igazságnak hirtelen elért közvetlen, egyetemes ismeretét jelöli.

Ha a felvetett kérdés ilyen beható tárgyalások témáját képezte, nem lesz haszontalan fáradság a kérdést kissé közelebről szemügyre venni.

Ha e problémára világos és határozott feleletet akarunk adni, akkor tudnunk kell, hogy a görög „*philosophia*” szó voltaképpen magában foglalta a tudományok összességét. Az ion természetfilozófia például egyenesen kozmogónia, amely magában foglal fizikát, asztronómiát, fiziológiát, stb. Ami a vallás egyes alakjait és kultusz-formáit illeti, különösen éppen a misztériumokat, valamint a matematikát és a természettudományokat, - erre nézve nincs miért huzódoznunk annak bevallásától, hogy ebben a tekintetben a görög kultúra és szellemiség sokat köszönhet a keleti népeknek, elsősorban az egyiptomiaknak és a föníciaiaknak. Asztronómiát pedig a görögök minden valószínűség szerint a kaldeusoktól azaz a babilóniaiaktól tanultak, mint olyan néptől, amely a maga mindennapi élete és önfenntartás érdekében kényszerítve volt érdeklődésével az ég és föld jelenségeinek s tüneményeinek pontos megfigyelésére és számontartására. Mi semmiképpen sem akarjuk azt mondani, hogy például az ion természetfilozófusok a keleti népek matematikai, fizikai és fiziológiai tudásának elsajátításával elégedetten, főfeladatuknak azt tekintették, hogy ezt a tudást gyarapítsák és tovább terjesszék. Ezt is megtették bizonyosan. Ámde azt állítjuk, hogy a keleti népek a matematikai, fizikai, fiziológiai s az asztronómiai ismeretek s megfigyelések terén is előbbre voltak mint a görögök; ezekből a hasznos ismeretekből és megfigyelésekből azonban, amelyekre a keleti népeket a maguk önfenntartása kényszerítette, a szellem szabad tevékenységével *tudományt* a görögök teremtettek. A keleti népek az egyes ismereteket nagyra becsülték hasznosságuk miatt, de az *öncélú elmélkedésre* hajlandósággal nem bírtak. A görögök ellenben a hasznos és célszerű ismereteket a maguk szabad elmélkedésének mintegy nyers anyagává tették, amely nyers anyagból azután a logika minden művelete és kategóriája segítségével tudományt, öncélú tudást teremtettek. A tudománynak anyagát, jobban mondva ennek az anyagnak egy részét és a kutatásra indítást a görögök a keleti népektől vették, - ezt készséggel kell elismernünk; de ebből az anyagból tudományt és tudományos ismereteket csinálni csak a görögök voltak képesek, akik előtt a tudás már nem csak hasznos eszköz volt a megélhetésnek és az életalakításnak szolgálatában, hanem öncél is, amelynek elérésére törni érdemes munka még akkor is, ha ennek a munkának semmi jutalmát nem látjuk. Erre az öncélú munkára és tevékenységre utal már Herodotos elbeszélése, amely szerint Solon a perzsa király előtt világosan kifejezésre juttatta lelki habitusát: ő e világnak országaiban azért utazik, hogy a dolgokat szemlélje, - *theoriés heneke*, azaz magának a szemlélődésnek kedvéért. És ugyanez a gondolat jut kifejezésre Perikles-nek a peloponnesusi háború után mondott temetési beszédében is, amelyet Thukydides közölt (11.40.): „mi gyönyörködünk a szépben teljes egyszerűséggel és míveljük a filozófiát erőtelenedés nélkül”.

Ami magát a filozófiát illeti, semmiféle kétségünk sem lehet afelől, hogy a görög filozófia a görög szellemnek őseredeti, autochton gyümölcse. A görög s tehát a mai értelemben vett filozófiát a keleti népeknél hiában keresnénk. Nekik is volt bölceletük; ez tagadhatatlan. Ez a bölcelet azonban egy más lelki kiállítás alkotása, amiből következik, hogy mások azok a törzsfogalmak és kategóriák is, amelyeknek segítségével a felvetődő kérdéseket ezek a bölceletek megoldani akarják. Ezeknek a bölceleteknek világa semmiképpen sem a mi világunk, akár az egyiptomiak, akár a kínaiak, akár az indok lelki alkatát s az ebből az alkatból kisarjadat filozófiát tekintjük. Az egyiptomiak és a föníciaiak szemé előtt a haszon és a mindennapi élet érdeke állott; amint már Platon megjegyezte, ők az üzlet körében forgolódtak (philokhrémátos), a görög nép ellenben a tudásra és tanulásra vágyakozott (philomathes, Resp. IV. 435 E.). A görög nép szelleme azokat a

<sup>1</sup> V.ö. Die christliche Gnosis; 1835. 54. 158. sk. lapjaival.

problémákat, amelyeket esetleg a keleti népek is felvetettek és amelyekre feleletet is kerestek, minden hasznossági és utilisztikus alaptól elválasztva, tisztán a szellem élete szempontjából vizsgálta. Ily módon a fejlődés lassú folyamán az egyszer már megragadott kérdést az emberi szellem problémáinak örökkévaló alkotó részévé tették s amikor ezekre a problémákra a logika segítségével feleletet kerestek, rendre-rendre a filozófia rendszerében az emberi szellem bennerejlő rendszerét nyilatkoztatták ki előttünk. A szellem ezen rendszerének kinyilatkoztatása egyedül a görög nép elévülhetetlen érdeme és dicsekedése.

### 3.3. Az ion természetbölcselők és Pythagoras

#### 3.3.1. Az ion természetbölcsletről általában

A görög természetbölcsletről a bölcsője Ionia városa Miletos, miert is a filozófia története az ion természetfilozófia régebbi művelőiről: Thales-ről, Anaximandros-ról és Anaximenes-ről, mint miletosi természetbölcsletről emlékezik meg. Ezt a várost hagyomány szerint a krétaiak alapították és a Kr.e. VI-ik században virágkorát élte. A görögök ion törzse már letelepedésének helyét is szerencsésen választotta meg; Herodotos feljegyezte róluk, hogy városaikat, ami az éghajlatot és az évszakok változását illeti, minden népek között a legszebb vidékeken alapították és építették fel. Területükhöz tartozott Chios és Samos szigete is, a szomszédos szárazfölddel együtt. És valóban az a felséges, a természet által gazdagon megáldott vidék lett a görög tudománynak, művészetnek, költészetnek, filozófiának bölcsője. Innen keltek szárnyra Homeros dalai s innen indult hódító útjára a görög filozófia, amely megtermékenyítette és irányította az európai emberiség gondolkozását évezredek keresztül.

A görög nép életében a Kr.e. VII. század általában véve a politikai és szociális, a vallásos és erkölcsi élet, a vallásos és intellektuális tevékenység fellendülésének kora volt, amikor sok görög államban az arisztokratikus és oligarchikus államformák jutnak diadalra. Gyakran azonban az elégedetlen nép forradalmi elűzték az oligarchákat és a görög demokrácia útjára tértek. Az elűzött arisztokrata és oligarcha uralkodók azonban vissza-vissza tértek s a demokráciát ismét az ők uralma váltotta fel. Ez az eseménydús idő természetesen kedvező volt úgy a politikai és szociális, valamint a tudomány és a vallásos élet terén is gazdag tapasztalatok szerzésére. Az uralmukat megszilárdítani óhajtó oligarchák nagy pártfogói voltak a tudománynak és művészeteknek s alattuk úgy a kereskedelem, mint az ipar hatalmasan fellendült. Azt mondhatnók különben, hogy a Kr.e. VII-ik század második fele és a VI-ik század Görögországban a „tyrannis”-ek korszaka volt: Korinthosban Periander, Athénban a Pisistratidák, Miletosban Trasbylos a nevezetesebbek. A görögök szabadságszeretete azonban nem tűrte ezeket a tyranniseket, amelyek éppen ezért rövid életűek voltak; Kis-Ázsia görög városaiban azonban hosszabb életre tettek szert és nem lehet tagadni, hogy ezek a zsarnoki uralkodók mindent elkövettek, hogy városaikat a szellemi és anyagi gazdagság tetőire elvezessék. Udvaraik a költők, tudósok, művészek gyülekezőhelyei voltak s a nagy kereskedelmi forgalom az eszmék és stílusok közlekedését is előmozdította. A poésis és a művészet úgy forma, mint tartalom tekintetében végtelenül gazdagodott. Nem ok nélkül szokták ezt a VI-ik századot az itáliai renaissance-szal összehasonlítani.

Az ion gondolkodás kezdetének legősibb székhelye Miletos gazdag kereskedővárosa, amelynek hajói bejárják a földközi tengernek minden pontját s élénk összeköttetést tartanak fenn a város lakói és külföldi népek között. Kereskedelmi vállalatok behálózják az akkori világ nagy emporiumait és gazdaggá teszik a miletosi népet, amely már természeténél fogva hajlott a költészet, művészet, tudomány és filozófia művelésére; de hajlott a bőséges, élvezetekkel teljes, hedonisztikus életfolytatásra is. Kereskedelme és önállósága érdekében nem egyszer volt kénytelen a szomszédos Lydia ellen háborút viselni. A VII-ik század vége felé azonban ezek a harcok egy időre elültek: Miletos Lydiával szövetséget kötött, amely nyugalomát a jövőre is biztosította. A politikai élet nyugalma mellett azután Miletos polgárai élvezték azt a nyugalom is, amelyet a vagyoni jólét és gazdagság biztosít a maga birtokosainak és amely jóléttel együtt jár a magán- és a közélet különböző viszonyainak finomodása, a fényűzés és vidám élet terjedése, a fényűzés által pedig az ipar, a művészetek, a tudomány fellendülése. Miletos élete és sorsa döntő volt a görög műveltség és élet kialakulására.

Miletos mellett Samos, Kolophon és Ephesus említendők, mint a görög műveltség és filozófia főfészkei. Thales és tanítványai miletosi, Pythagoras samosi, Xenophánes kolophoni polgárok. Herakleitos, a görög gondolkodás egyik klasszikus alakja, ephesusi arisztokrata volt, sőt fejedelmi sarj.

Az ion természetfilozófiát általában véve elsősorban a *koszmológiai szemlélet* jellemzi, amely szemlélet főként a külső természet érzéki jelenségeinek magyarázatát kísérel meg. A különbség közöttük csak abban áll, hogy mindeniknél más és más az az elv – *arkhé* – amelyből a természet keletkezését, lényegét, fennállását megérteni és magyarázni próbálják. A miletosi filozófusok – Thales, Anaximandros és Anaximenes – egy anyagi végső elvet és alapot vesznek fel; Pythagoras-nál tisztán alaki, formális ez az elv; az *eleai* iskolában pedig fogalmi, illetve metafizikai az. A főkérdés azonban mindeniknél, hogy melyik az az elv – Aristoteles *arkhénak* nevezte – amelyből minden keletkezik és amelybe visszatér ismét minden, ami létezik. Ezt a keresett elvet először a folyton változóban találják meg s csak a reflexió fejlődésének folyamán tűnik fel előttük a változás és a lét ellentéte Herakleitos és az *eleai* iskola tanában. Amíg azonban Herakleitos és követői az igazi létet a szüntelen változásban keresték és találták meg, addig Parmenides és az *eleai* iskola az állandót tekinti igazi létül. Parmenides-nél az állandóság áll előtérben s az igazi lét csak az állandó. Herakleitos ellenben a lángész tekintetével a szüntelen létesülésben keresi a valódi létet. Így kerül azután ellentétbe és a kizárólagosság viszonyába a lét és a változás fogalma. És azután az lett a kérdés, hogy vajjon nincs-e a változásban és állandó létesülésben valami állandó? – vajjon a szüntelen létesülésben nem található-e fel maga a lét? Eként jut el az egymást követő problémák kapcsán Empedokles a négy elemről szóló tanára, amely négy elemet egy mozgató erő rendez és tart egybe; majd Anaxagoras a szellemben – *nous* – keresi ezt az állandó és rendező elvet, de a *homoioimeré* gondolatával az atomizmus útját egyengeti.

Az ion természetfilozófusokat – amint már mondtuk – voltaképpen a természet – *physis* – keletkezésének és fennállásának kérdése érdekli. Legalább amint azt a reánk maradt töredékek és feljegyzések mutatják. Ha így áll a dolog, akkor magától értetődik, hogy mindenik gondolkozó az ébredő reflexió naívságával valamely anyagban kereste ezt az elvet és lényegét. A természet mint anyag jelentkezett előttük. Thales szerint mindennek lényege a víz; Anaximandros szerint valamely határozatlan őanyag, az *apeiron*; Anaximenes pedig a végtelen léget – *aér* – tekintette végső elvül. Ez a lényegét alkotó anyag – legyen az bármi is – azután magából szül minden létezőt, magát az életet is, amelyet mi észrevenni és megismerni képesek vagyunk. Mind a három bölcselet tehát a régi görög kozmológiában gyökerezik, legvilágosabban Thales, kinél a Homéros- és Hesiodos-féle kosmogoniában említett Okeanos-nak helyét a víz elvont fogalma foglalja el. Egyikük sem elégedik meg a kosmogoniák mythikus elbeszéléseivel, amelyek megszemélyesített hatalmakkal népesítik be a világegyetemet, hanem általánosító abstractio segítségével jutnak egységes elvre, amelyből azután minden létezőt megérteni, levezetni és megmagyarázni törekednek. Tanukban már egészen elválik egymástól mitológia és filozófia, a megszemélyesítő fantázia és a reflektáló értelem munkája; szemléletükben és felfogásukban még a régi mythológiához fordulnak ugyan, de a tudás alapjává az általánosító és meghiggadt értelmet teszik.

Térjünk hát a miletosiak tanának megtekintésére. Thales-sel kezdjük.

### 3.3.2. Thales

Az ion természetfilozófiának és közelebbről a miletosi iskolának megalapítója s feje, Thales vala. Herodotos feljegyzése szerint (1.170) Thales miletosi férfiú és föníciai eredetű. Atyja (Diogenes L.1.22) Examuos, anyja pedig Keobouliné volt, akik eredetüket Kadmos-ra és Agenor-ra vezették vissza. Diogenes azt írja, hogy némelyek szerint semmiféle iratot sem hagyott hátra. Születésének idejét Kr.e. a 640 körüli évekre tehetjük; élt pedig 78 évet s valószínűleg a Kr.e. 548-545 évek valamelyikében halt meg. Egy régi feljegyzés szerint a görögök közül ő járt először Egyiptomban, ahonnan magával hozta a geometria ismeretét. A hagyomány nagy matematikusnak és asztronómusnak tartotta Thales-t, amit bizonyít Herodotos-nak az az elbeszélése, mely szerint Thales az Alyattes és Kyaxares között dült csatában a bekövetkezendő napfogyatkozást előre megjósolta (Kr.e. 585 május 28-án). Némelyek szerint – ismét a Diogenes értesítése – ő volt az első görög, aki a lélek halhatatlanságáról tanított és a természetről – *physis* – elmélkedett. Aristoteles szerint a lelketlen dolgoknak is lelket tulajdonított. Diogenes Laertius azt is elbeszéli, hogy Thales akadályozta meg a miletosiaknak hadba szállását Kroisos mellett Kyros ellen, ami által a miletosiakat megmentette.

Ami már most Thales tanát illeti, aligha igazat nem kell adnunk Burnet pesszimistikus állításának: Thales tanáról pontosan véve semmit sem tudunk. Még azt sem tudjuk bizonyosan, hogy írt-e filozófiai munkát; ha írt, egyetlenegy sem maradt reánk; nem beszél róluk Aristoteles sem, aki egyébként Thales némely megjegyzését metafizikájában reánk hagyományozta. Aristoteles feljegyzéseinek megbízhatóságában nem kételkedhetünk; ha a reánk hagyott minden megjegyzés nem is eredt Thales-től, fel lehet tennünk, hogy a Thales iskolájából került ki az. Azok az indoklások azonban, amelyeket Aristoteles ezekhez a

megjegyzésekhez fűz, már felette gyanúsak, mert erősen magukon viselik Aristoteles természettani spekulációjának nyomait.

Aristoteles feljegyzése szerint (Metaph. 1.3.983<sup>b6</sup>) Thales a mindenség elvét és alapját a víz-ben találta meg. Vízből lett minden; maga a föld is; és vízzé lesz ismét minden, ha elpusztul. Erre az állításra – úgy mond Aristoteles – az a megfigyelés vezette Thales-t, hogy minden táplálék nedves, sőt még a meleg is vízből lett és a víz által él; minden mag is természete szerint nedves. Ez a magyarázat bizonyosan nem származik Thales-től. Minden valószínűség szerint a régi kozmológiák tanítása állott Thales szeme előtt, amelyek szerint mindennek, ami van, teremtője Okeanos, a tenger ura. Thales, amikor a megszemélyesített tenger helyére a szemlélhető vizet teszi, már ez által reá lépett a filozófia útjára – az ő bölcséleti jelentősége éppen ebben rejlik.

A víz azonban nem csak elve mindennek, hanem a földnek hordozója is: Aristoteles mondja, hogy Thales szerint a föld aként úszik a föld színén, mint egy fadarab vagy ehhez valami hasonló dolog.

A vízből keletkezett mindenség telve van lélekkel, mondja ismét Aristoteles a Thales tanáról (de Anima 1.5.411<sup>a7</sup>). Lélekkel bír tehát az egész mindenség, következőleg maga az anyag is – amiért Thales felfogását *hylozoismus*-nak is szokták nevezni.

Thales tana ezek szerint nem egyéb, mint egyfelől kozmológia, másfelől egészen primitív metafizika, amely a mindenséget lélekkel, sőt egy feljegyzés szerint démonokkal tölti meg. Érdeme: mitológiai megszemélyesítés helyére az értelem fontoló munkáját teszi s ezáltal utat mutat a filozófiai elmélkedés számára.

### 3.3.3. Anaximandros

Diogenes Laertius feljegyzése szerint miletosi férfiú, aki az 58-ik Olympias 2-ik évében vagyis Kr.e. 547-6 évben 64 éves volt s tehát születésének évét Kr.e. 611 év körül kell tennünk. Egy másik feljegyzés (Suidas) pedig azt mondja el róla, hogy Thales-nek rokona és tanítványa volt; ő állapította meg a nap- és éjegylenlőséget először s állította, hogy a föld a világegyetem középpontjában áll. Ő vezette be a *gnomont* először, amelynek segítségével az éj- és napegyenlőséget pontosan lehetett megállapítani. Lehet, hogy ezt az eszközt az egyiptomiaktól tanulta el ottjártakor.

Diogenes L. feljegyzése szerint Anaximandros azt tanította, hogy a kosmos elve és eleme – *stoikheion* – a határtalan, „*to apeiron*”. Ezt az állítást több más feljegyzés is megerősíti, így Suidas is (Phys.24,13.) aki azt írja, hogy Anaximandros szerint minden az apeiron-ból lett és minden az apeiron-ba tér vissza. Hogy azután ez az apeiron, ez a „határtalan” voltaképpen mi?- erre egyetlen feljegyzés sem ad feleletet. Aristoteles szerint az apeiron soha meg nem hal és soha el nem pusztul. Egy másik feljegyzés ismét azt vallja, hogy az apeiron a szülője az egeknek és a benne levő világoknak.

Mindezekből az látszik, hogy Anaximandros apeiron-ja teljesen más, mint a víz, vagy valamelyik egyéb elem. Anyag az, de teljesen határozatlan, valami olyan, amiből minden lehet és származhatik. Amíg tehát Thales a megszemélyesítő mitológia területét elhagyva, egy szemléletileg adott dologban keresi az őselvet, addig Anaximandros már hozzá képest is egy lépést tesz előre, amikor a szemléletileg adottat elhagyva a gondolat által jellemzett apeiron-t állítja őselvül. A mindenség elve nem lehet a szemléletileg megadott dolgoknak valamelyike, sem a víz, sem a föld, sem a tűz, hanem csak olyan valami, ami minden érzékelhetőt s létezőt egyformán magyaráz. Már Aristoteles így értelmezi Anaximandros tanát (Phys. 111.5.204<sup>b1</sup>) amikor azt mondja, hogy az elemeknek egyike sem lehet ez a határtalan, az apeiron, mert hiszen ezek az elemek egymással ellentétesek: a levegő hideg, a víz nedves, a tűz meleg, s eként, ha valamelyik közülök végtelen és határtalan lenne, akkor a többinek el kellene pusztulnia. Következésképpen a határtalannak és végtelennek másnak kell lennie, mint akármelyik elem, mert hiszen ezek az elemek mind belőle erednek.

Az apeiron, ha annak alkatát nézzük, mindenekelőtt végtelen, és pedig azért, hogy – amint ezt ismét Aristoteles magyarázza – a létesülés, keletkezés-genesis megszakítást ne szenvedjen. Ha u.i. az apeiron úgy a térben, mint az időben végtelen nem lenne, akkor a létezők keletkezésének azonnal vége szakadna, mihelyt véget érne az apeiron. Továbbá: az apeiron magában foglal mindent, s kormányoz, irányít mindent, nincs sem kezdete, sem határa, nem lett és nem keletkezett – *agenéton* – nem is pusztul el soha – *aphtharton* – halhatatlan és elveszhetetlen. S mindezen tulajdonságaiból következik az, hogy isteni, - *to theion*.

Mielőtt Anaximandros tanának előadását folytatnók, egy kevés időre kénytelenek vagyunk megállni, hogy tüzetesebben foglalkozzunk azokkal a kísérletekkel, amelyek az apeiron magyarázatára vonatkozólag felmerültek. – A kérdés az apeiron minőségére, kvalitására vonatkozik. Amint már említettük, az apeiron az elemek egyikével sem azonosítható. Továbbá bizonyos az is, hogy a régiek valami testinek, anyaginak képzelték azt, valami olyannak, ami testtel bír, noha az a test határozatlan<sup>1</sup>. Arra nézve pedig, hogy ez a testiség miben állott, igen különbözőek a vélemények. Legkevesebb valószínűséggel bír az a magyarázat, amely szerint az apeiron közép-helyet foglal el a levegő és a tűz, vagy a levegő és a víz között, amint ezt például Aristoteles egyik magyarázója, Alexandros fejtegeti. Egy másik magyarázat szerint, amelyet Aristoteles tekintélye is támogat, az apeiron az összes létező anyagoknak egy vegyülete, *migma*-ja (Metaf. XII.2.1069<sup>b</sup>18). Egy harmadik magyarázat szerint az apeiron anyag ugyan, tehát testiséggel bír, ámde úgy nagyságát, mint mennyiségét tekintve, teljes mértékben bizonytalan, meg nem határozott. E véleménynek ad kifejezést Theophrastos is. Úgy látszik, hogy ez az utolsó magyarázat áll legközelebb a valósághoz: az apeiron nem lehetett amolyan vegyülete-féle, amilyenül a második magyarázat hívei állítják, hanem inkább úgy nagyság mint minőség tekintetében meg nem határozott anyag, amelyből azután igen könnyen keletkezhetett minden immár differenciálódott anyag.

Anaximandros szerint tehát ebből a merőben határozatlan és bizonytalan minőségű anyagból keletkezett minden, ami van. A legközelebbi kérdés már most ez: ebből az apeiron-ból miként keletkezett a mindenség és a lét? – Anaximandros, amint a reánk maradt töredékekből látható, erre a kérdésre sem ad határozott feleletet. Az egyik töredék szerint az egyes dolgok *kiválás* által jöttek létre az apeiron-ból. Theophrastos jegyezte fel a következőket: „azt mondja (t.i. Anaximandros) hogy ennek a világnak keletkezésénél valami, ami képes volt meleget és hideget szülni, kiváltott – *apokrinesthai* –. Ebből keletkezett egy lánggömb, amely a földet körülvevő levegőt körülölte, mint a fát a héja. S amikor ez róla leszakított és meghatározott körökbe záratott, keletkeztek a nap és a hold és a csillagok”. Ennek a töredéknek értelmében tehát úgy kell elképzelnünk a dolgot, hogy az apeiron-ban *potentia*, lehetőség volt, amelyből kiváltott a meleg és a hideg; a föld körül képződött azután egy tűz-golyószerű burkolat és a levegő-réteg; a tűz nyilván a melegebből keletkezett, míg a levegő-réteg a hidegnek köszöni létezését. A tűzréteg választja ki azután a szárazat, a földet és a nedveset, a tengert. A tűzrétegből keletkeznek végül a nap, a hold és a csillagok. Az egész mindenségnek középpontjában a föld áll, amelynek alakja cilindrikus és amely lebegő állapotban van, miután az apeiron egyenlő részben veszi azt körül. Ennek a cylinder-forma földnek tetején lakunk mi. Egy másik töredék szerint a föld olyan, mint egy kőoszlop, amelynek egyik felületén vagyunk mi, a többi emberek pedig ennek a felületnek ellenkező részén.

Anaximandros azonban nem csak a föld és a világ, nap, hold, csillagok keletkezésének adja elméletét, hanem már az élőlények, közelebről az állatok előállítását is megérteni törekedik. Theophrastos feljegyzése szerint azt tanította, hogy minden élőlény a nedvességből állott elő a nap melegének befolyása alatt. Az *ember* eredetileg nem bírt a mostani alakjával, hanem halhoz hasonlított, ami egészen konzekvens gondolat, mert hiszen a nedvességben keletkezvén, a nedvességnek azaz a víznek megfelelő szervezettel és alakkal kellett bírnia. Minden állatot eleinte egy tüskés burkolat vett körül s mikor az élőlények lassan és rendre-rendre szárazföldre jöttek, ez a burkolat meghasadt s az élőlény szervezete s alakja is átváltozott, amivel azután együtt járt az életmódnak átváltozása. Az ember maga egy hálnak belsejében keletkezett s mikor azután megnőtt, képessé lett arra, hogy magát védelmezze, aminek ismét az lett a következménye, hogy a hal kivetette magából s ő így a szárazföldre jutott.

Ez a magyarázat hasonlít ugyan a Darwin tanához, de ez még távolról sem jogosít fel arra, hogy Anaximandrosban a Darwin előfutóját ünnepeljük, amint azt például a görög filozófia egy tekintélyes művelője Gomperz teszi. Anaximandrosnál sem megfigyelésről, sem a származás rendszeres kifejtéséről szó sincs, de a dolog természeténél fogva nem is lehet. Ami tehát az ő tanában Darwin tanához hasonló, az csak esetleges és túlságosan optimista felfogással belemagyarázott hasonlóság lehet.

Anaximandros tana, amikor az ion természetszemléletet tovább fejleszti, arra figyelmeztet, hogy annak a sok változásnak, ezernyi létesülésnek, amely a természet kebelében szemünk láttára végbe megy, kell egy állandó alapjának lennie, amelyből lesz minden és amelybe visszatér minden. Mélyenjáró metafizikai

<sup>1</sup> Ezekre a magyarázatokra vonatkozóan tüzetesen v.ö. Windelband-Banhöffer: Geschichte der Antiken Philosophie (3. kiadás) 29. sk. I. fejtegetéseivel.

elmékedéseket a reánk maradt töredékek alapján nincs miért tulajdonítanunk neki. Elég, ha elismerjük, hogy tana kétségtelenül jelentős lépés a görög szellem kifejlésének útján.

### 3.3.4. Anaximenes

Ő a harmadik nagy miletosi férfiú, aki Theophrastos feljegyzése szerint Anaximandros kortása volt. Mindaz, amit élete folyásáról és körülményeiről tudunk, rendkívül hiányos és minden ízében töredékes. Bizonyos mindössze annyi, hogy a miletosi iskolának tagja és Anaximandros-nál fiatalabb volt.

Anaximenes szerint is a dolgoknak alapja és őselve egy határozatlan anyag. Erre vonatkozólag Theophrastos-nál a következő megjegyzést találjuk: „a miletosi Anaximenes az Eurystratos fia, aki Anaximandros kortársa vala, azt mondja ő is, hogy az alapszubsztancia – *to hypokeimenon* – egy, és határozatlan – *apeiron* – de nem bizonytalan – *aoriston* – amiként Anaximandros tanította, hanem bizonyos – *hórismenén* – azaz a levegő” (Phys. Op. fr.2.).

Ebből a határozatlan és mégis bizonyos anyagból, amelyet Anaximenes a levegővel azonosított, sűrűsödés és ritkulás – *manotéti kai pyknotéti* – állott elő minden: a tűz, a víz, a szél, a föld, a csillagok, a kövek. Megritkulva lesz tűz, sűrűsödve a szél, azután felhő, még inkább víz, azután föld, azután kő, és minden ezekből.

Anaximenes tehát az Anaximandros *apeiron*-ját a levegővel azonosítja s ennek sűrűsödéséből, illetőleg ritkulásából keletkeztet mindent, ami van. A levegőnek mozgása azután soha meg nem szűnik, hanem örökkévaló s az örökkévaló mozgás által jön létre minden változás. De tudnunk kell, hogy ennek a határtalan levegőnek mozgásaiból, a sűrűsödésből és ritkulásból lesznek és vannak az *istenek* és minden isteni dolog.

A levegő azonban, amelyet eként az egész mindenség alapjának és őselvének vall Anaximenes, koránt sem azonos a közönséges értelemben vett levegővel. Valami gőzszerű anyag az, amelyből az állandó változás által keletkezik a két véglet: a meleg tűz és a hideg nedvesség, valamint a két véglet között levő számtalan fokozat.

Az őanyagból keletkezett tehát minden. A keletkezés sorrendje pedig a következő. A levegő mozgása folytán tömörülés állott elő s ebből a tömörülésből keletkezett a föld, amely igen széles vala és köröskörül a levegő által övezett; a levegő által is hordoztatik. Hasonlóképpen a levegő hordozza a napot, a holdat és a csillagokat. Maguk az égi testek is különben ebből a levegőből származnak és pedig azért, hogy a földből nedvesség száll fell. Ha ez a nedvesség megvékonyodik, tűz áll elő, s a csillagok ilyen magasba szálló tűzből veszik eredetüket. Az így keletkezett égi testek azonban nem a föld alatt, hanem a föld körül keringenek, „amiként forog és kering egy sapka fejünk körül”. A nap sem azért tűnik el szemünk előtt, mert a föld alá hanyatlik, hanem azért, mert a földnek magasabban fekvő részei elfedik előlünk, s a tőlünk való távolsága nagyobb lesz. A csillagoknak is van melegük – úgy mond Anaximenes – csak hogy a tőlünk való távolságuk miatt ezt mi nem érezhetjük. A föld maga olyan, mint egy asztal, a nap széles, mint egy levél, és csupa tűz; tűz a hold is és a csillagok. A szél ellenben aként áll elő, hogy a levegő megvastagodik; ha ez a vastagodás még nagyobb mérvet ölt, keletkezik a felhő és végül a víz.

Cicero feljegyzése szerint (De Nat. Deor. 1.10,26) Anaximenes végül azt tanította, hogy ez a gőzszerű levegő isteni és keletkezett. Hogy már most ezt az „istenit” miként kell felfognunk és azt a keletkezés fogalmával miként lehet egyeztetnünk, erre a kérdésre a reánk maradt feljegyzések semmiféle feleletet nem adnak.

Mindössze ennyi, amit a reánk maradt töredékek és feljegyzések alapján az Anaximenes tanáról, ennek a szó legszorosabb értelmében vett kozmológiáról, mondhatunk. Az kétségtelen, hogy Anaximenes a maga elmékedéseiben sokkal több óvatosságot mutat, mint Anaximandros, kinek tana merészebb és mélyebb. Elmélete különben nagy és tartós befolyást gyakorolt a görög gondolkodás további fejlődésére, amint ezt előadásunk folyamán majd látni fogjuk.

Az ion természetfilozófusok bölcséletének jellege kétségtelenül kozmológiai s közelebből fizikai. Az egész tan megértésének szempontjából igen fontos tudnunk azt, amire Burnet már említett kiváló munkájában joggal hívja fel figyelmünket. A „*physis*” szó az ion természetfilozófusoknál s általában véve a praesokratikusoknál nem a lett dolgok összességét jelenti, hanem jelenti azt, ami először volt minden keletkezés előtt s tehát ő maga nem keletkezett és nem származott semmiből; ellenkezőleg: belőle lett minden, ami van és belőle lesz minden, ami ezután lesz és keletkezett. Azt mondhatnók, hogy a *physis* szó

egyjelentésű az ősalap, az összszubsztancia jelentésével. Erre utal már Platon megjegyzése is a Nomoi-ban (892 c.2) amely szerint a physis azt akarja jelteni, amiből lett s keletkezett minden.

Mielőtt tovább mennénk a görög gondolkodás kifejlésének rajzolásában, egy pillantást kell vetnünk arra, hogy minő képet mutat a tudomány és vallás viszonya Görögország földén a Kr.e. VI-ik században. Ezáltal kellő kultúrtörténeti háttérrel nyerünk további fejtegetéseink számára.

### 3.3.5. A tudomány és vallás viszonya

Amint fejtegetéseink folyamán már többször reá mutattunk, az ion természetfilozófia felfogása szorosan kapcsolódik kozmológiai és fizikai tanaival a görög mitológia felfogásához. E tanokat megismervén, világossá válik előttünk az is, hogy ennek a bölcseletnek éles ellentétbe kellett kerülnie a görög vallásos felfogással, mihamelint ez a vallásos felfogás lesz féltékeny a maga szerzett jogaira, vagy a tan fejlődik merőben spekulatív irányban. A mitológia a maga lélektani alkatának megfelelően mindig politeisztikus: megszemélyesítő fantáziájának segítségével előtte különben megfoghatatlan és érthetetlen erőket, jelenségeket akar megérteni. Ezzel szemben már a miletosi iskola, akár a Thales vagy Anaximandros, akár az Anaximenes tanát tekintjük is, monoteisztikus irányba halad s a maga monizmusát a substantia-tanban érvényesíteni igyekszik minden téren. Ebből következik, hogy az istenek származását is ennek az őselvnek segítségével törekedik megérteni. Így azután ezen polytheisztikus és monistikus irány között lépésről lépésre nagyobb lesz a feszültség s e feszültség mind veszélyesebb lesz úgy a vallás hívei, mint a speculatio művelői számára.

Mindez azonban korántsem jelenti azt, hogy a vallás elveszíti minden befolyását a szellemi életre és a filozófia monistikus tendenciája minden akadály nélkül érvényesül. Sőt ellenkezőleg. A vallás és filozófia ellentéte növekedőben van ugyan különösen azok körében, akik a miletosiak nézetét vallják igaznak; másfelől azonban a vallás is, a maga öntudatára jutva, elhatározó mértékben érezteti hatását a filozófia némely művelőjénél.

Tudnunk kell u.i., hogy Görögországban, a tulajdonképpeni Hellas-ban, a thrák Dionysos-kultusz révén, amint azt Rhode „Psyche” c. klasszikus művében kimutatja, az ekstasis hangsúlyozásával a lélek kultuszának egy olyan formája fejlődött ki, amely a lélekben magasabb potenciát látott, eltérőleg attól a keleti felfogástól, amely a lelket a test egy halványabb és finomabb duplikátumának tartotta. Ez a lélek, mint magasabb potentia, a testnek vagy helyesebben saját magának elragadtatott, ekstázikus állapotai által nyilatkoztatja ki magát, a maga lényegét és akaratát, ami által egyszersmind a hívő előtt fellebbenti a jövő fátyolát is. Ez a thrák eredetű lélek-kultusz mind erőteljesebben ver gyökeret Hellas talajában, különösen a keleti misztériumok hatása alatt, amely misztériumok kétségtelenül alkalmasak voltak arra, hogy a lélek bensőségét emeljék és egy felsőbb világba vetett hitnek szilárd alapjait lerakják.

Ezen lélek-kultuszok közül, amelyeknek száma elég nagy vala, különös figyelmet érdemelnek a mi szempontunkból az ú.n. *orphikus mysterium*-ok. Ezeknek a misztériumoknak őshazája Attika volt s innen azután főleg Dél-itáliában és Sziciliában terjedtek el. Céljuk volt, hogy egy társaságba szerveződve Dionysos tiszteletének hódoljanak. Theológiájuk, amelyet Orpheusnak tulajdonítottak, elismeri az isteni kinyilatkoztatást, mint a vallási tekintélynek ősforrását. Orpheus u.i. a hagyomány szerint lenn járt a Hadesben s miután ezt a saját tapasztalatából ismeri, egészen alkalmas arra, hogy megmutassa az utat, amelyen a lélek a maga Hadeséből, az érzéki, sötét, bűnös testből megszabadulhat. Ezeknek a misztériumoknak, melyeknek legrégebb nevük *Orgia* vagyis *sakramentum* (eorga) vala, legelső célja u.i. az volt, hogy a lelket „megtisztítsák”, kiszabadítván azt a test érzéki bilincseiből. A léleknek rendeltetése éppen az, hogy a „létnék kereke” alól, amelyről Jakab levelében az Új-szövetség is beszél, megszabaduljon s a maga lényegét szabadon kifejtse. Ezt a megtisztulást és megszabadulást segítették elő az orphikus misztériumok, amelyek szent közösségek és egyesületek voltak. Ezekben a közösségekben a hívő ünnepélyes szertartások és cerimóniák között vétetik fel.

Ámde a léleknek erre a megtisztítására nem csak a misztérium alkalmas, hanem alkalmas maga a tudomány, a filozófia is. Ezt a nézetet vallja és hirdeti a maga erőteljes nyelvén Platon, különösen a Phaidon c. dialógusában, amelyben a Pythagoreizmus tanának közvetítésével nagy mértékben érvényesül éppen az orphikus misztériumok hatása. A filozófia ily módon tehát a vallásnak, egy vallásos célnak szolgálatába állítatik: a lélek megtisztítására a filozófia éppen olyan alkalmas, mint maga a vallás, sőt a pythagoreus felfogás szerint még magasabb mértékben, mert a filozófia tisztult eszközeivel hamarabb éri el az óhajtott célt.



A görög filozófia fejlődése folyamán – amint alább látni fogjuk – a Xenophanes tanában a hagyományos vallásos felfogással száll szembe, de a Pythagoras és iskolájának tanában a filozófiával karöltve és a vallásos felfogást segítve akarja magasabb élet szintjét megteremteni.

### 3.3.6. Pythagoras és követői

Elpusztulván Miletos (Kr.e. 494-ben) úgy látszik, hogy a miletosi ion természetfilozófiának is vége szakadt. De csak látszólag. A filozófia színtere áttevődött Magna Graecia-ba és Sziciliába s a következő bölcselek is, noha ion származásúak, itt hirdették és terjesztették tanaikat. Maga Pythagoras is – akiről az alábbiakban beszélünk – ion férfiú volt, Samos szigetén született.

Amikor Pythagoras-ról és követőiről beszélni akarunk, azt kell mindenképp előttem tartanunk, hogy ez a férfiú, kinek tanai Platon kialakulására is döntő befolyással bírtak, nem csak nagy bölcselek, hanem a görög szellemiséget megtermékenyítő és kialakító reformátor, a szellemi élet, az erkölcsiség és a szociális közösség nagy prófétája. – Kár, hogy sem személyiségét sem életét, sőt tanait sem ismerjük csak éppen töredékekben. Nagyságát működésének évszázados hatásai mutatják. – A görög misztérium-vallások s közelebről az orphikus misztériumok hatása első sorban az ő tanításán és életalakításán látszik meg nyilván és félre nem ismerhető módon.

Pythagoras tanára vonatkozóan sajnálattal kell látnunk, hogy úgy a személyiségére, mint tanáról szóló feljegyzések és hagyományok kétséges hitellel bírnak s gyakran a mondák világába utasítandók. Egyik forrásunk, Jamblichos műve merő kompiláció s a Pythagoras személyének rajzolásában, tanának előadásában igen nagy szabadsággal jár el. A másik forrás Porphyrios műve sem teljesen hitelre méltó, mert kalandos forrásokból merít. Végül a harmadik forrás Diogenes Laertius, mindig ott hagy cserben, ahol szükségünk lenne rá. Ezeknek a forrásoknak hitelességére két perdöntő tanunk van: Aristoteles két tanítványa Aristoxenos és Dikaiarchos, akik a Pythagoras iskolája utolsó nemzedékének idejében éltek és az iskola tudományos vezetőjével összeköttetésben állottak.

A hitelt érdemlő források szerint Pythagoras samosi férfiú vala, Mnesarchos fia. Hogy sokat-utazott ember volt, mutatják azok a feljegyzések és hagyományok, amelyek szerint Pythagoras utazta be először Egyiptomot, s ott a papok tanítványa lévén, az egyiptomiak bölcsességét először ismertette meg a görögökkel. Diogenes Laertius elbeszélése szerint, Egyiptomból haza érkezve, kénytelen volt Samos-t oda hagyni, mert tyranniss uralkodott rajta. Így hát az itáliai Kroton-ba költözött és a krotonbelieknek – állítólag – törvényeket adott. Tudjuk azt is, hogy itt vallásos iskolát alapított 530 körül Kr.e., amely iskola, amint egyes feljegyzésekből látszik, nem szorosan vett értelemben vallásos, hanem erkölcsi és bizonyos tekintetben politikai közösség is volt. Itt is halt meg Pythagoras.

A pythagorasi iskolákra nézve általában véve tudnunk kell, hogy elsősorban nem filozófiai, hanem vallás-erkölcsi társaságok, amelyeknek felfogását és hitét gyakran a folklore egyes tanai és hiedelmei határozzák meg. Legyen szabad itt a lélek-vándorlás tanára és az ezzel kapcsolatban álló hús-tilalomra utalnunk, amely mindkettő a folklore igen különböző területein virágzott. Az orphikus misztériumok tanítása mellé tehát bőségesen csatlakoztak a néphit babonái és hiedelmei is. A főfogalom, amely ezekben a társaságokban uralkodott, nem az igazság, hanem a szentség fogalma. Éppen ezért állottak azok a görög nép előtt nagy tiszteletben, mert tagjaik életében ez a fogalom volt a szabályozó. Ebből érthető az is, hogy befolyásuk nemcsak az erkölcsi, hanem a politikai élet területén is nőttön-nőtt. Később azonban, amikor az askésis gondolatát folyton egyoldalúbban élezi ki, s gyakorlatát mindenkitől megkövetelik, feltámad velük szemben az ellenérzés és a pythagorikus társaságok lassanként elvesztik befolyásukat, lezültenek: tagjaik elszélednek és a pythagoreizmus szelleme kihál.

Ha Pythagoras tanát és működését tekintjük, arra a meggyőződésre kell jutnunk, hogy Pythagoras nem az elmélet – a *theoria* szó görög értelmében – lett és volt filozófus, hanem elsősorban gyakorlati férfiú volt, akinél az elmélet merőben a gyakorlat szolgálatában állott. A vallási és erkölcsi életnek akart reformátora lenni. Gyakorlati tanításait illetőleg, kétségtelen, hogy elsősorban a lélek-vándorlás tanát hirdette, amely tannal – a folklore és a vallástörténet tanúsága szerint – a tabu és az askésis szokása van egybekötve. A lélek magát tisztítandó, az egyik testből a másikba költözik, s egyben meg is tisztul, ha lényegének megfelelő életet él: tartózkodik mindattól, ami érzéki, nem-tiszta, testi, hogy ezáltal a lélek megszabaduljon a testiség érzéki és bűnös bilincseiből. Ennek a megtisztulásnak legtermészetesebb eszköze az askézis és az étellettől, italoktól, illetve ezeknek bizonyos fajtáitól való tökéletes tartózkodás. A Pythagoras tanán alapuló társaságok szabályai között találunk például ilyeneket:

1. Babot ne egyél;
2. fehér kakast meg ne érintsd;
3. a kenyeret ne törd;
4. koszorút el ne tépj;
5. a szívet meg ne edd;
6. országúton ne járj;
7. fedeled alatt fecskét meg ne túrj;
8. a fazéknak nyomát ne hagyd a hamuban;
9. ne nézz a tükörbe gyertya mellett;
10. ha felkelsz az ágyból, hajtsd azt össze és testednek helyét simítsd ki.

Ezek a szabályok kétség kívül a korbeli folklóre mezejéről erednek s bennük az a meggyőződés jut kifejezésre, hogy az ember és az élőlények között rokonság áll fenn; némelyik szabályt azonban ma már magyarázni sem tudjuk.

Pythagorast azonban a filozófia történetében is előkelő hely illeti meg. Úgy látszik, volt életében egy időszak, amikor nem a gyakorlati életfolytatás és a reformátori tevékenység állott előtérben, hanem az önmagáért való elmélkedés, amelyről Solon beszélt a perzsa király udvarában. Ezekre az elmélkedésekre is befolyással volt a vallásos érdekek és az orphikus misztériumok szelleme. Érdeklődése a számtan és a számok felé fordult s úgy látszik Görögországban ő volt az első, aki a szám természete és lényege felett elmélkedett. Hogy éppen ezen a téren mit köszönhetünk magának Pythagoras-nak és mit az ő híveinek, az őspythagoreusoknak, Kerkops-nak, Petron-nak, Brotinos-nak, Hippiasos-nak, stb.? – erre a kérdésre ma már válaszolni képesek nem vagyunk. Ő volt azonban az első, aki a számok jelzésére a szokásos kövek és betűk helyett a pontokat használta. Ezeknek a pontoknak neve „határkő” – *horoi* – voltak (termini) s az a tér, amelyet határoltak, a *khora* nevet viselte. A pontok által határolt „mezők”-nek szemlélete szükségképpen vezetett a geometria gondolatára, azaz arra a gondolatra, hogy ezek a „mezők” éppen úgy összehasonlíthatók egymással, mint a számok, a „határkövek”.

De a szám-elmélet még tovább vezette Pythagorast a maga elmélkedésében. Nem csak azt vette észre, hogy ezek a „mezők” összehasonlíthatók egymással, hanem megállapította az összhang, a harmónia arányszámait is, amikor reájött arra, hogy ha a  $12 : 8 : 6$  harmónikus viszonyt vesszük, akkor a  $12 : 6$  fejezi ki az oktávát, a  $12 : 8$  a quintettet és a  $8 : 6$  a quartot. – Ámde, ha most a hangviszonyok és a zenei hangok számok által fejezhető ki, mi akadályozhat meg minket abban, hogy minden dolog jelzésére a számokhoz forduljunk? Amennyire azonban Aristoteles megjegyzéséből tudjuk, nem minden dolog jelezhető számok által, (Metaf. 11.4.1078<sup>b</sup>21.) Aristoteles szerint a „helyes mérték” – *kairos* – a hét volt, az igazságosság a négy, a házasság a három. Ezek az azonosítások talán még magára Pythagoras-ra vagy közvetlen követőire vezethetők vissza; a többi kalandos analógia, azonban, amelyekkel Porphyrios bőségesen foglalkozik, a kései pythagoreismus szabadra engedett fantáziájának termékei s ezek a pythagoreismus lényegére fontossággal nem bírnak.

Pythagoras *koszmológiai* tanítására a miletosi természetfilozófia hatása félreismerhetetlen. Magára a tanra nézve Aristoteles-nek egyik művében a „Physiká”-ban találhatunk hitelre méltó feljegyzéseket (Phys. Δ 6.214<sup>b</sup>22). E feljegyzés szerint Pythagoras azt tanította, hogy van az égi szférán kívül egy „végtelen lehelet”, amelyet az egész létező világ belehel. Úgy látszik, itt határozottan érvényesül Anaximenes hatása. A levegő itt is az üressel azonosíttatik, ezért foglal helyet az égi szférán kívül. És tovább megy ez az azonosítás, amikor a levegő a gőzzel vagy valami gőzszerű anyaggal lesz azonos. De azonossá tétetik a levegő, ez a végtelen lehelet a sötétséggel is. Eszerint úgy kell elképzelnünk a dolgot, hogy az égi szférán kívül van egy sötét réteg, a lég s ezt azután fénylő részek, talán a csillagok határolják részekre. Ami Anaximandros-nál apeiron vala, az megmarad itt is, csak hogy itt az üressel – *kenon* – azonosul.

Pythagoras-nak ezek a tanai s főként kozmológiája – már amennyire mi ezt most megismerni tudjuk – idők folyamán, különösen az V-ik század pythagoreismusában bizonyos változásokon megy át. Igazi hatása azonban azoknak a pythagorikus társulatoknak van, amelyek a maguk vallásos és erkölcsi emelkedettségükben egész Görögország szellemére jótékony hatást gyakoroltak.

## 3.4. Herakleitos és az eleai iskola

### 3.4.1. Herakleitos

Herakleitoszal ismét az ion világ felé fordul figyelmünk: bizonyosan tudjuk, hogy igen előkelő ephesusi család sarja, aki Diogenes Laertius feljegyzése szerint (IX.1.) a 69. Olympias körül – azaz Kr.e. 504(3) – 501(0) években – állott virágzása tetőfokán. Úgy látszik, tanát egészen önállóan fejtette ki: egyetlen elődjének tanából nem merített s egyik kortársának sem volt tanítványa, habár kétségtelenül ismerte a miletosi természetfilozófiát s talán Xenophanes költeményeit. Kortársai stílusának homályossága miatt a „sötét” – *skoteinos* – melléknévvél tisztelték meg.

Herakleitos művének címe előttünk ismeretlen; Diogenes feljegyzése szerint három részre oszlott az: az első szólt a *kosmos*-ról, a második tartalma *politikai* volt, a harmadik rész pedig Herakleitos *theológiáját* foglalta magában. Stílusának homályossága talán szándékos volt: aki aranyat akar ásni – így szól egyik töredéke – azt az ő művében megtalálja; de akinek ez az ásás nincs ínyére, az elégedjék meg a szalmával.

Herakleitos tanának kiindulását az az önkénytelenül kínálkozó szemlélet képezi, hogy ezen a világon minden örökösén változik. E szemlélet alapján állította fel Herakleitos a maga alaptételét, amely ebben a két szóban fejezhető ki: minden változik, folyamatban van, *panta rhei*. A világon minden egy folyamhoz hasonlatos – úgy mond Herakleitos – amelynek hulláma, esése, víze minden pillanatban más és más képet mutat s amelyben az állandóságnak még csak nyomával sem találkozik az ember. Változik a világ s a lét s ezzel együtt természetesen változik az ember is: egy és ugyanazon folyóba nem léphetünk, mert megváltozik a folyónak víze éppen úgy, amint megváltozunk jó magunk. Aki ugyanazon hullámokba lép be, mindig más víz folyik reája. És ismét mondja egy más töredék: ugyanabba a folyóba lépünk és nem lépünk; mi vagyunk és nem mi vagyunk.

A második tétel, amely szintén szemlélet és megfigyelés alapján jött létre, ez: az örökös változás nem egyéb, mint egymással küzdő ellentétek harca, - *polemos patér pantón*. A számtalan s egymás ellen küzdő ellentét a harc folyamán egységgé tevődik össze, hogy azután ez a harcból életre kelt egység a harc által ismét ellentétekre bomoljon. Erre a tanra nézve Platon Symposion-jában ezt olvassuk: „mert azt mondja, hogy az egy meghasonlik önmagával s ismét kibékül, mint az íj és a lant összhangja”. Azaz: az örökös ellenkezésből keletkezik a meglévő összhang és a dolgok között dúló harc teremti a létet. Az egész gondolatnak logikuma pedig kétségtelenül az, hogy ahol egység van, ott kell lennie *sok-ságnak* is s megfordítva, ahol *sok-ság* van ott lesz feltétlenül egység is. – Az ellentétek harcáról szóló tan különben tözsgyökeres ion gondolat, amelynek már Anaximandros is kifejezést adott, de amelynek legenergiusabb kifejezője és hirdetője Herakleitos. E mélyértelmű tannak talán Aristoteles feljegyzése ad legtomörebb kifejezést (De Mundo 5.396<sup>b7</sup>) „kapcsolatok: egész és nem-egész, egység, különbség, összhang, zúrhang, és mindenből egy és egyből minden”. Azaz, ahol egység van, ott van különbség, ahol különbség van, ott van összhang, ahol összhang van, ott van zúrhang, mert különben egyiknek sem lenne értelme és jelentése. Az egy már feltételezi logikailag a sokat és a sok feltételezi az egyet. Egy csak ott lehet, ahol van sok és sok csak ott, ahol egy.

Ennek az örökösén való változásnak és szüntelen mozgásnak, ennek az állandó harcnak legáltalánosabb szimbóluma és kifejezője a tűz, amely ő maga is szüntelenül változik, örökös mozgásban van és képes minden dolgot átváltoztatni; táplál és melegít, de elpusztít és meg is semmisít. Ezért Herakleitos-nál minden létezőnek elve és a világnak ősalapja a tűz, - *to pyr*. Ennek a gondolatnak ad kifejezést az a töredék, amelyet Clemens Romanus őrzött meg az utókor számára: „ezt a közös világot nem teremtette sem az isteneknek, sem az embereknek valamelyike, hanem volt mindig és van és lesz az örökkévaló tűz, amely felgyúl és kialszik mérték szerint”. Nem szabad tehát azt gondolnunk, hogy Herakleitos-nál a tűz csak pusztá és kényelmes symbolum; az örökkéteremtő elv az – amint Diogenes-nél olvassuk – „a tűzből áll minden és abba is tér vissza”.

Lesz pedig – ugyancsak a Diogenes feljegyzése szerint (IX.7) – a tűzből minden ritkulás vagy sűrűsödés által. Sűrűsödés által keletkezik a tűzből a víz, a vízből szintén sűrűsödés által a föld. Így azután Herakleitos tanában voltaképpen három elemmel kell számolnunk; ez a három elem: a tűz, a víz és a föld. Hogy már most ennek az ósváltozásnak magyarázatául Herakleitos valóban a ritkulás és a sűrűsödés fogalmához fordult, amint ezt Diogenes mondja, - nagyon kétséges. Annyi azonban bizonyos, hogy Herakleitos valóban tanította a tűznek ezt az átváltozását, amelynek köszönheti létét minden, ami van s ezt az átváltozást: tűz –

víz – föld a lefelé vívő útnak – *hodos to kató* – nevezte s annak fordítottját: föld – víz – tűz felfelé vívő útnak, - *to anó hodos*. A lefelé és felfelé vívő út azonban nem különböző, közöttük nincs értékbeli különbség, hanem a kettő egy és ugyanaz. A két út tehát voltaképpen két különböző irányt jelöl.

A tűznek ezek az átváltozásai, a lefelé és a felfelé vívő út azonban nem esetlegesek vagy önkényesek, hanem mérték szerint azaz törvény értelmében történik. Minden, ami lesz, szükségképpen lesz – *kath'heimarmenén*. A kiszabott és megállapított mértéket még a nap sem hághatja át, mert ha átlépné, az Erinyszek, a Diké leányai visszatértenék. *A mérték szerint átváltozó tűz tehát mindennek ősi alapja és elve.*

Herakleitos tanában méltó helyet foglal el az *emberről* vallott felfogása, amely semmiképpen sem mondható optimisztikusnak. Az ember, mint a világ alkotórésze, abban mint szüntelenül változó jelentkezik: nem csak a folyó változik, amelybe belelépünk, hanem változunk mi magunk is. A tűz felfelé és lefelé vívő útja bennünk is megnyilvánul: az emberben levő tűz vérré lesz és a víz ismét földdé változik. A tűz és a víz váltakozása által jön létre az álm és az ébrenlét, az élet és a halál. A lélek, ha vízzé lesz, meghal éppenúgy, amiként meghal a víz, ha földdé válik. Az ember hát folyton változik és mégis egy és ugyanaz, ami benne lakik: halott és élő, éber és alvó, öreg és fiatal; ha fordul egyet és változik, akkor ez lesz az és az, és az lesz ez és ez. Ami azt jelenti, hogy az ember szüntelenül változik, mert hiszen az egyetemes változás alól kivételt ő sem képezhet, de belsejében ugyanaz marad; ugyanaz a tűz változik benne át a lefelé és a felfelé vívő úton. Állapottai aszerint lesznek különbözők, amint ez a változás történik tűzből vízbe, vízből földbe és visszafelé. Álom és ébrenlét, halál és élet, ifjúság és öregség csak különböző állapotok, de egy és ugyanaz az alap és összszubsztancia, amelynek ezek az állapotok különböző megnyilvánulásai.

A tűz lévén maga a *világlélek*, az emberben lakó lélek sem lehet egyéb, mint ez a kozmikus tűz. Ha a lélek ezzel a világtűzzel való összekötését elveszti, eláll az álm, de reggel az érintkezés helyre állván, ismét az ébrenlét állapotába jutunk. Minél nagyobb mértékben vesz részt a lélek ebben a világtűzben, annál bölcsebb, - „ a száraz lélek a legbölcsebb”. Éppen ezért a részeg ember, lelke csupa nedvesség lévén, ingadozik, gyermek által vezeteti magát anélkül, hogy tudná, merre-hová megyen. – Ebből az következik, hogy ha a lélek tüze merőben elfogy, kialszik az élet és beáll a halál. Mivel pedig a kék és a gyönyörök ezt a tüzet fogyasztják – a részegség világosan mutatja ezt – ezért kerülni kell azokat, mivel a halálhoz vezetnek. A tűznek azonban nem csak csökkenése, hanem a mértéken túl való növekedése is halált okoz, csak hogy az ilyen halál dicsőséges halál s az ilyen halállal kimúlók haláluk után, mint védőszellemek élnek és hatnak tovább. Ilyen halállal vesznek el azok, akik csatában küzdve esnek el. – Az élet ezek szerint nem egyéb, mint a tűz és a víz egyensúlya; ennek az egyensúlynak helyrehozhatatlan felbomlása a halál. Ebben a halálban pedig az vár az emberre, amit az nem vár és nem is sejt.

Az emberi ébrenlét világa közös minden emberre nézve: ugyanaz a világ tárul fel mindnyájunk érzékei előtt. Csak az álmvilág sajátos világa kinek-kinek. Közös a világunk, mert közös a gondolkodás is. Ha azonban az ember lelke oktalan, barbár lélek, akkor szeme és füle rossz tanú lesz reá nézve, azaz a dolgokat nem úgy mutatja, amiként azok valóban vannak. Már pedig Herakleitos nézete szerint az emberek értelme és gondolkodása nem sok dicséretet érdemel. „Utazó énekeseknek hisznek – úgy mond az egyik töredék – és tanítójuk a csöcselék”. S ennek az értelmetlenségnek legfőbb forrását abban kell keresnünk, hogy az emberek nem tudják, hogy a legtöbb ember gonosz és csak kevés a jó. Itt van mindjárt az Ephesus lakóinak példája: helyesen cselekednének az ephesusiak – mondhatja Herakleitos-sal Diogenes (IX.2.) – ha mind felakasztanák magukat ök, akik a legderekabb férfit Hermodoros-t elűzték ezekkel a szavakkal: senki se legyen közöttünk derekabb vagy ha az, akkor legyen máshol és másoknál”. Az emberek nagy része nem érti azt, amit hall; olyanok, mint a süketek; a közmondás bizonyágtétele róluk: „jelen lévén, távol vannak”.

A világtűzről való klasszikus tan azonban mindezekkel még nem ér véget. Sőt éppen most tesz egy elhatározó s döntő lépést Herakleitos annak magyarázatában, amikor azt a világot átható ésszel azonosítja. Hyppolitos egyik töredékében a következő mondatot olvassuk: „azt is tanítja (t.i. Herakleitos) hogy ez a tűz eszes valami és oka a világ rendjének”. A tűz ilyen eszes elv lévén, azt egyenesen értékjelzőkkel látja el; azonosítja a legfőbb istennel, Zeus-sal, de „bölc”-nek is mondja azt (sophon); nevezi „isten”-nek, Dikének stb. Legtöbbször azonban „logos”-nak, amely szó eredetileg „szó”-t jelent, de jelent „beszédet” a beszéd tartalmát, sőt parancsot is; de jelenti az „ész”-t is, amely a beszédben megnyilatkozik. Ha a reánk maradt töredékeket és feljegyzéseket jól magyarázzuk és Herakleitos egész belső alkatát helyesen látjuk, akkor a logos szó nála egyfelől az eszet, másfelől az igazságot s értelmet jelenti. Ez az ész, jóllehet örök, mégis érthetetlen az emberek előtt akár hallották azt akár nem. S ha ez az ész világész, akkor természetesen *világtörvény* is, amely mindenkivel közös azaz mindenkire nézve ugyanaz és mindenkire nézve érvényes. Jóllehet az embernek kötelessége lenne ezen közös világész és törvény szerint cselekedni, a legtöbb ember

mégis úgy él, mintha saját belátással bírna, holott ez a világész, mint világtörvény kormányoz mindent. A valódi bölcsesség abban áll, hogy megismerjük ezt az eszet, amely mindent kormányoz.

Ha a világban az ész kormányoz mindeneket, akkor ebből az következik, hogy *az ember legfőbb erénye a gondolkodás*. Maga a bölcsesség abban áll, hogy az igazságot mondjuk és a természet szavára hallgatva cselekedjünk. Az ember azonban, miután a közös észre hallgatni nem akar, nem mindig képes az igazságot felismerni s miután a saját belátása szerint ítél, az egyik dolgot igaznak találja, a másikat ellenben nem-igaznak. Ezért kell az embernek felfegyverkeznie a közös ésszel éppen úgy, amint a város felfegyverzi magát a törvénnyel; de sőt a közös ész, a közös törvény erősebb minden törvénynél, amellyel a városok élnek, mert magából az isteni törvényből fakad. Ha pedig ezt nem teszi, akkor csak magára vethet, mert Herakleitos felfogása szerint minden embernek meg van adva, hogy önmagát megismerje és okos legyen.

Herakleitos tanát megértve természetesnek találjuk, hogy emelkedett erkölcsi felfogása a *boldogságot* nem az élvezetben és gyönyörökben találja, sőt azokat a lélek egészségére károsoknak vallja. Ha a boldogság a testi élvezetben állana – úgy mond – akkor az ökrököt boldogoknak kellene mondanunk, hogyha borsót kapnak enni. De különben is, a különböző élőlényekre nézve az élv más és más. Más a ló élve és más a kutyaé és más az emberé. A szamarak előnyben részesítenék a szecskát az arany felett, mert nekik a táplálék kedvesebb, mint az arany. A legjobbak ezért az örök dicsőséget minden múlandó dolognál többre tartják; de ezek a legjobbak a legkevesebbek; a legtöbbek – azaz a tömeg – ott fekszenek jóllakottan, mint a kedves barmok, - úgy mond Herakleitos.

Egy töredék szerint, amelyet Hyppolitos őrzött meg számunkra, Herakleitos azt tanította volna, hogy a *jó és a rossz relatív fogalmak*. Hiszen az orvosok, ha a beteget minden módon kínozzák, vágják és égetik, ehhez még jutalmat is kívánnak a betegtől, holott arra semmiképpen nem méltóak, mert ők maguk is kint és fájdalmat okoznak a betegnek, amikor gyógyítják s tehát ugyanazt teszik, mint amit tesz maga a betegség. A jó és a rossz tehát egy: a betegséget rossznak mondjuk, mert kint okoz, de az okozott kínért jutalmat várunk, mert ez a kín jót okoz.

Az ember tehát mindent csak viszonylatban lát: némely dolgot igaznak tart, némelyt nem-igaznak mond. Egyedül az isten az, akinek minden szép és jó és igaz, habár az isten is alá van vetve a változásoknak. Igaz ugyan, hogy az ellentétek benne egységgé lesznek: ő a nyár és tél, nap és éj, harc és béke, bőség és éhség; de változik, mint a tűz, amely ha füstölő szerszámmal elegyítetik, azon illat szerint neveztetik, amelyet az illető füstölőszer magából kiáraszt.

Az ellentéteknek az ember életében is igen nagy jelentősége van. Ha ezek az ellentétek nem lennének, akkor az ember tulajdonképpen soha élvezetet nem találna a maga egyes állapotaiban és tevékenységeiben. Ezt az igazságot fejezi ki Herakleitos, amikor úgy vélekedik, hogy az ember állapota nem lenne jobb, hogyha minden vágya teljessé válna. A betegség teszi kellemessé az egészséget, a jó a rosszat, az éhség a bőséget, a fáradtság a nyugalmat. Ezért nem lehet azt mondani, hogy az egyik nap szép és jó, a másik ellenben kellemetlen és csúnya. Egyik nap olyan, mint a másik.

Herakleitos alig-alig ismert s itt vázlatosan előadott tana csak sejteti azt a hatalmas lépést, amit a görög gondolkodás Herakleitos működése által tett. A logos diadalmasan vonul be a filozófiai elméletek területére s már előre látható a szerep, amelyet a későbbi gondolkozóknál foglal el. Új kategóriák és problémák, új szempontok és új hang jelzik a Herakleitos fellépését. Hatása már életében érezhető s azután is állandó marad a filozófia történetében. Mihelyt az ész mindent átható és jelentéssel felruházó ereje világos lőn, a fogalmak aranyhálózata jótékonyan borul a lét és ismerés, a világ és cselekvés, az ember és boldogság minden kérdésére, hogy új megfejtéseket adjon, új utakat mutasson, s örökkévaló értékek öntudatára segítsen. Herakleitos tana előre veti a fényét arra a fejlődésre, amelynek ormán Platon eszméi ragyognak.

### 3.4.2. Az eleai iskola: Xenophanes és Parmenides

A *lét* fogalma és gondolata már élesen lépik fel a Herakleitos tanában s talán éppen ez a tan adja az elhatározó lökést az eleai iskola fejének, Parmenides-nek bölcselété kialakítására, a határozott s ellentétes állásfoglalásra. Igaz ugyan, hogy már Parmenides előtt Xenophanes az eleai gondolat képviselője volt, de a lét fogalmának a tan középpontjába való állítása Parmenides-nek köszönhető, aki a filozófiai ethos reátermettségével ismerte fel ennek a fogalomnak alapvető és döntő fontosságát minden filozófiai elméletekre nézve. Amíg Xenophanes a néphit polytheismus ellen fordulva az isten egységét és

változhatatlanságát követeli, de nem ismeri fel az egység és a létezés fogalmának egyetemes fontosságát, addig Parmenides ezt a változhatatlanságot és egységet magára a létre viszi át, hogy azután követői ennek a problémának minden részét felfedni igyekezzenek. Herakleitos-sal szemben ezt az iskolát az jellemzi, hogy amíg Herakleitos-nál a *létesülés és változás* áll az előtérben, addig az eleai filozófusok a meggyőződés merevségével tartanak ki *az egységes és mozdulatlan lét fogalmánál*, azt állítva a gondolkozás előterébe.

Amíg Pythagoras-nál a kor vallásos meggyőződése és a néphit bizonyos értelemben a maga kifejezésére talált, addig Xenophanes éppen a néphit ellen fordulva igyekezik az isten fogalmának tisztázására a maga bátor és energikus szókimondásával. Xenophanes ellensége mindannak, ami az istenek keletkezéséről szól s ellensége az emberformára gyúrt isteneknek is. Ezért Pythagoras és társai állandó gúnyolódásának tárgyai voltak.

Xenophanes Diogenes elbeszélése szerint (IX.18 sk.) kolophonai ifjú vala, aki írt elégiákat és iambusokat is Hesiodos és Homéros mintájára s ezekben az istenekre vonatkozó dolgokat vizsgálta. Ezeket a magaszerzette verseket azután el is énekelte és előadta. Tudjuk, hogy 540 – 537 évek körül állott virágzása teljében és hosszú életet élt. Egyik töredékében maga mondja el, hogy 25 éves korában vándorútra kényszerült. Működésének ideje Pythagoras és Herakleitos közé esik; Pythagoras-t maga is emlegeti, mint előtte élt férfiút, Herakleitos pedig róla emlékezik meg minden valószínűséggel, amikor a *polymathiaról* – a sokat-tudásról – elítélőleg nyilatkozik.

Kétségtelennek kell tartanunk, hogy Xenophanes a miletosi iskola kozmológiáját éppen olyan jól ismerte, mint a korabeli vallásos néphitet, sőt a Theophrastos feljegyzése szerint Anaximandros-t hallgatta is. Nem tudunk határozott feleletet adni arra, hogy vajon tanát és bölcséleti felfogását egy külön, önálló munkában fejtegette-e vagy sem. Diels azt a véleményt támogatja, hogy reánk maradt töredékeinek egy része kétségkívül egy a természetről – *peri physeos* – szóló tanköltemény alkotó részei voltak. Ezt a felfogást támogatja az is, hogy Diogenes megjegyzése szerint Xenophanes „versekben filozófált” (IX.22.). Burnet – helyesen – a reánk maradt töredékeket 3 csoportba osztja aszerint, hogy azok az elégiákból, a szatírákból – *silloi* – vagy a *peri physeos* c. tankölteményből valók.

Ezen töredékek szerint Xenophanes úgy jelenik meg előttünk, mint aki a néphit által ápolt theogóniák és theológiák kérlelhetetlen ellensége. Az egyik töredékben a néphit alacsonyágáért Homeros-t és Hesiodos-t teszi felelőssé: „Homeros és Hesiodos olyan dolgokat tulajdonítottak az isteneknek, amelyek a halandók között szégyen és gyalázat: lopást, házasságtörést és egymásnak megcsalását”. Ők az okai annak, hogy az emberek felfogása szerint az isteneket is úgy nemzették, mint őket és ruhát viselnek, mint ők. Ilyenformán azután az ökrök és a lovak és az oroszlánok is, ha festeni tudnának, mint az emberek, a saját isteneiket ökrök, ló és oroszlán formájában festenék, mert hiszen az etiopiai ember a maga istenét feketének és kicsinek képzei, a thrákok pedig azt mondják, hogy az ő isteneik kék szeműek és piros a hajuk.

A néphitnek ezzel az emberszabású polytheismusával szemben Xenophanes az istenség *egységét* hirdeti és követeli. Egy isten van – úgy mond – aki legnagyobb az istenek és az emberek között és aki sem alkatára sem gondolataira nézve nem hasonlít az emberekhez ... ez az isten csupa látás ... csupa gondolat, csupa hallás ... fáradtság nélkül kormányoz minden dolgot szellemének gondolatai által. – Ugyanazon a helyen időzik mindig s nem illik hozzá, hogy majd itt majd amott járkáljon. Ebben az isten-fogalomban láthatólag az isten *szellemi* tulajdonai lépnek előtérbe s Xenophanes tanának jelentősége éppen abban áll, hogy a *néphitnek érzéki isteneivel szemben az isten szellemi voltát és örökkévalóságát hirdeti*. Az isten minden lények között a leghatalmasabb s ha így áll a dolog, akkor azt is kell mondanunk, hogy az isten csak egy van; mert ha két vagy több isten lenne, akkor nem lehetne azt mondani, hogy isten minden lények között a leghatalmasabb és legjobb. Ez a leghatalmasabb és legjobb isten örökkévaló, egy és egyenlő.

Az egy isten tiszteletének is hozzá méltónak kell lennie. Egyik elégiájában azt mondja Xenophanes, hogy illik az értelmes férfihoz az isten dicsőítése szent dalokkal és tiszta szavakkal. De ima és ajándékok után kérni kell őt, hogy adjon erőt az igaz dolgok cselekvésére, mert legfontosabb ilyeneket kérni tőle. Lakomák alkalmával is nem a titánok és a kentaurók küzdelmeit kell megénekelni, mert hiszen ezek csak az elmúlt hajdankor találmányai, sem a tomboló polgárháborúkat, melyekben semmi üdvösség nincs, hanem tisztelni kell mindig az istent; ez az igazi és derék dolog.

Ha már most azt kutatjuk, hogy Xenophanes milyennek képzelte azt az örökkévaló és egy istent, akkor azt kell mondanunk, hogy ez az istenség merőben szellemi tulajdonságai erejével kormányozza az egész világot: fáradtság nélkül lendíti a mindenséget a szellem gondolkozó erejével, - olvassuk a természetről írott műve egyik töredékéből. Az istenség csupa fül, csupa szem, csupa szellem, - hirdeti egy másik töredék.

Xenophanes *kozmológiájáról* alig tudunk valamit, pedig a természetről írott könyve bizonyosan kifejti a világra vonatkozó felfogását is. Egy reánk maradt töredék elmondja, hogy Xenophanes szerint földből van minden és földdé lesz ismét minden. Egy másik töredék a föld mellé állítja a vizet is; minden ami lesz és ami nő, ebből a kettőből, földből és vízből áll. De a tengernek is nagy szerep jut a mindenség életében. A tenger u.i. forrása a víznek és forrása a szélnek is.

*Az isten egysége és változhatatlansága*, - íme ez a Xenophanes tanának alap gondolata. Ez az alap gondolat tette nevét örökkévalóvá a filozófia történetében és lett alapjává az eleai bölcselek tanításának, elsősorban a Parmenidesének.

Amíg Xenophanes bölcseletében az Egy és a változatlanság gondolata merőben a theológia területére korlátozódik – már amennyiben mi Xenophanes tanát ismerjük – ez a gondolat Parmenides-nél és követőinél, Zenon-nál és Melissos-nál a metafizika uralkodó elve és központi fogalma lesz. Xenophanes-nél az egység gondolata még nem emelkedett filozófiai magaslatra és dialektikai fejtegetését nélkülözzük; Parmenides-nél és követőinél azonban a szó legteljesebb értelmében vett filozófiai kategóriaképpen áll előttünk. Itt az egység gondolata magára a lét-re alkalmaztatik, amely a maga teljességében állandó és változatlan, mint a Xenophanes istene. Ez a gondolat tehát a benne rejlő dialektikai erővel hajtja az eleaták gondolkodását a lét fogalmának dialektikai fejtegetésére. Az egy-nek és a változatlanságnak a létre kell vonatkoznia s ez a lét a gondolkodásnak tárgya; a gondolkodásnak tárgya pedig nem is lehet más, mint ez az egy és változatlan lét. *A nem-lét nem lehet a gondolkodás tárgya*, - ez a meggyőződés hatja át az eleaták felfogását és teszi örökéletűvé a Parmenides tanítását: neve méltán foglal helyet Herakleitos és Platon neve mellett.

Parmenides előkelő, eleai család sarja; a 69. Olympias idejében, tehát Kr.e. 504-501 évek között volt virágjában. A feljegyzések szerint Xenophanes tanítványa volt és tanát, miként Hesiodos, Xenophanes és Empedokles, költeményekben adta elő. Tankölteményének csak töredékei maradtak reánk és pedig 19 szerzőnek feljegyzéséből lehetett összeállítani 163 hexameterjét, amelyből 113 metafizikai tartalmú, 50 pedig physikai jellegű. A metafizikai töredékek a létről és annak változatlanságáról szólnak s amint maga Parmenides megvallja, akárhol is indul ki, mindig ehhez a tanhoz érkezik.

Tekintsünk vissza Herakleitos bölcseletére, hogy világosabban és határozottabban lássuk a különbséget amely a görög filozófia két nagy alakja: Herakleitos és Parmenides tana között van. Herakleitos az érzékek csalódásának tartja azt a nézetet, amely szerint a mindenség dolgai az örök állandóság állapotában vannak. Nincs állandó lét, hanem csak örökös létesülés és változás van, mondja nekünk az ész szava. Minden létesülés, amint ezt mutatja: az örökösen változó folyó, tűz, a harc és harmónia, és az ész, amely az állandó létesülésben éppen az igazságot van hivatva megragadni. Egyfelől tehát az érzékek és az állandó lét, amely csak káprázat, és másfelől az örökös változás a meg nem szűnő létesülés, amelyben az ész az igazságot ragadja és mutatja fel.

Parmenides az ellenkező úton halad: nem az érzékek és a világ, hanem az ész és az igazság s a gondolkodás felől indul ki. Ez az alapszemlélet szabja meg egész filozófiáját, amelyet formailag is kitűnő költeményében ad elő.

Költeménye, amely kétség kívül kiváló költői alkotás is volt, nagyszerű látomással kezdődik. A filozófus kettős fogaton érkezik meg az éj és a tévedés országából a napfény és az ismeret birodalmába; gyorsjárású kocsiját a nap szüzei kormányozzák azon az úton, amely „az emberek ösvényétől félre esik” és amelyre Parmenides-t „az igazság és jog vezették”. Itt a nappal birodalmában az istennő szavai szerint Parmenides meg fog bizonyosodni a „jóköri igazság megrendíthetetlen szívéből” és „a halandók vélekedéseiről, amelyekben nincs megbízható igazság”. A fő dolog az, hogy a filozófus ne lépjen a vélekedés – *doxa* – útjára, amely a tévedések felé vezet, hanem maradjon az ész oldalán, hogy *igaz* ismeretre tegyen szert:

Nézd meg – úgy mond az istennő – hogy értelméd előtt a távollevő miként közeledik,

Mert az értelem nem fogja elválasztani a létet a léttől.

A lét egysége már legelején szembetűnik a filozófusnak:

Összefüggő nekem a lét, akárhol kezdjem is: mert ismét csak oda érkezem vissza.

A kutatásnak csak két gondolható útja lehetséges: az egyik út az, hogy „*van a lét és lehetetlen, hogy ne legyen*”, ez a *meggyőződés* útja, mert az igazsághoz vezet. Van egy másik út, amely szerint „*van a nem-lét és szükség, hogy ez a nem-lét legyen*”. Ez az út azonban kikutathatatlan, mert a nem-léte sem megismerni sem kimondani nem lehet. Van a lét – *estin einai* – ez a két szó fejezi ki Parmenides tanának lényegét. Ha valaki ennek ellenkezőjét állítja és a második úton indul el, az soha igaz ismeretre szert nem tehet, mert a nem-létezőt nem lehet sem elérni sem szavakban kifejezni. Parmenides ezen megállapításában a filozófia egy nagy jelentőségű felfedezését kell látnunk, azt t.i. hogy *a lét és a gondolkodás egymásra viszonyuló kategóriák*: egyik a másik nélkül jelentés és értelem nélkül való. Én csak azt tudom megismerni, ami velem viszonyba lépik vagy helyesebben, amivel én viszonyba lépek, mert reám nézve s az én ismeretem szempontjából csak ez „létezik”. A nem-létező csakugyan el nem érhető és szavakban ki nem fejezhető, mert én azzal, ami nem létezik, viszonyba sem léphetek. Ezt az alapvető igazságot Parmenides igen tömören fejezi ki: „*a gondolkodás és a lét ugyanaz*”, - „*to gar auto noein esti te kai einai*”. Csak az ítélet nélkül való csöcselék előtt egy hát a lét és a nem-lét.

E tannak következményeit a logikában és ismeretelméletben levonni Parmenides képtelen vala; ezen azonban ebben a korban, amikor a logika és ismeretelmélet problémái éppen csak megszületőben voltak, csodálkozni nem lehet. Ő már nem elégedik meg a pusztá szemlélet tanúságával, miként Herakleitos, hanem az ítélettételre hivatkozik, azt mondván, hogy szükség gondolnunk és állítanunk, hogy a lét van és azt, hogy a nem-lét lehetetlen. Csak az hisz a nem-lét létezésében, aki ítélni nem tud: kényszerűen u.i. lehetetlen bizonyítani, hogy a nem-lét létezik.

Ez a lét egységes és változatlan. Ebből a két alapállítványból a tan minden más állítmánya logikusan és természetesen következik. A lét – úgy mond Parmenides – teljes, a maga nemében egyetlen – *mounogenes* – nincs kezdete és nincs vége, „*azt sem lehet mondani, hogy volt vagy lenni fog, hanem van most minden egyszerre, egy és folytonos*”. – pan, hen, synekhes –. Ez az egységes, egy, egyetlen, folytonos és végtelen lét egyszersmind változatlan is. Mindig volt s tehát nem lehet azt állítani róla, hogy keletkezett; nem keletkezett az sem a létből, mert akkor mindig volt már, sem a nem-léteből, mert ez egyáltalában nincs.

Ha a lét folytonos és egységes, akkor bátran és logikusan lehet állítani, hogy a mindenség telve van léttel s ez a lét hasonlatos egy tökéletesen kerek gömbhöz, amelynek minden pontja egyenlő távolságra van a középponttól.

A lét változatlanágáról való tannal szemben azt lehetne ugyan állítani, hogy ez a tan merőben ellene mond a tapasztalatnak: a világon minden, ami van örökös változásnak van alávetve. Ámde a tapasztalat és az érzékek *csalnak*; helyes ismeretet csak az ész – „*logos*” – adhat, s az ész pedig azt tanítja, hogy nincs semmi, csak az egy és változatlan lét.

*Az érzékek világa tehát nem az igazi világ, nem az ismeret, hanem a tévedés és csalódás világa.* A látszat világa. Ha az érzékek tanúságára bízunk magunkat, akkor ismeret után ne sóvárogjunk, mert az érzékek csak a vélekedés, - doxa – birtokába juttatnak minket. Ilyen vélekedések területe az egész fizika, amelyet Parmenides költeményének második részében adott elé, de amelyekről ő maga is megmondja, hogy az „*csak a halandók vélekedését foglalja magában, amelyeknek nincs igazi hitelük*”.

Parmenides fizikája a mindenségben két ellentétet állapít meg, nyilván a metafizikai lét és nem-lét szemmel tartásával. Ez a két ellentét: a fény – *phos* – és az éj, - *nyx* -. A világ s benne maga az ember is nem egyéb, mint ennek a két ellentétnek vegyülete. A világegyetemnek legbelső és legkülső körei az éjből vannak; az utánuk következő legbelső és legkülső körök pedig a világosságból. A kettő között azután van egy rész, amely az éjből és a fényből van összetéve s amely – úgy látszik – az életnek birodalma. Az ember is fényből és éjből állván, a benne levő fény által ismeri meg a fényt, a benne levő sötétség által a sötétséget, amelyből következik, hogy a holttest is, amelyből az élet és a fény eltávozott, még mindig képes az ismeretre, csakhogy csupa éj azaz sötétség lévén, csak a sötétséget tudja megismerni.

Parmenides gondolkozása eként a dialektika útján akar behatolni a lét problémájába és elhagyja azt az utat, amelyen a miletosi természetfilozófia járt, amikor a szemlélet alapján akart megoldani kérdéseket, amelyek nyilván csak a dialektika számára hozzáférhetők. Ezért minden habozás nélkül mondja ki azt a véleményét, hogy minden fizika pusztá vélekedés; a saját maga fizikája sem képez kivételt.

Amikor a létet a filozófiai kutatás középpontjába helyezi, szilárd alapot vet az eljövendő dialektikai kutatások számára. Azáltal pedig, hogy a lét és gondolkodás szoros egybetartozását felismeri, nem csak túlhalad Herakleitos álláspontján, hanem a filozófiai álláspont nélkülözhetetlen pillérét rakja le a maga lapidaris



tételével. A kétféle világról: az érzékek és az ész, a sötétség és világosság kettősségéről felállított tana Platon bölcséletének termékeny kiindulása lesz.

Parmenides éles szemmel látta meg, hogy a lét nélkülözhetetlen a gondolkozás szempontjából: a gondolkozás lét nélkül nem lehet, mert akkor nem lenne mire vonatkoznia, tehát kell lennie a létnek. A gondolkozás tárgya éppen maga a lét, mert az ítéletben mindig valami létezőről állítatik valami s ha tehát nem lenne lét nem lenne ismeret és gondolkozás sem. Ha pedig az ítéletben egy létezőről állítok valamit, akkor ez a lét egyetlen és örök és állandó lét s tehát rajta kívül más lét nem lehetséges. Azaz az állítást tartalmazó ítélet létre vonatkozván, ha valami ezen a léten kívül csakugyan létezik, az más nem lehet, mint a nem-lét. „A föld gömbalakú” ez az ítélet kizárja azt, hogy a föld kúp vagy négyzet vagy tányér alakú azaz a benne megállapított léten kívül minden más lét valójában nem-lét. Ha szemléletemben a föld tányér-alakú úgy ez a szemlélet helytelen, mert nem-létre vonatkozik. Az érzékek ímé, amikor a létesülést és állandó változást mutatják nekünk, a nem-létre vonatkoznak és csalnak.

Ebből világos, hogy az ész, amely a létre vonatkozik az e g y létre vonatkozik és az egyetemes igazságot tanítja nekünk. A nem-lét érzékelhető, a lét gondolható. Az érzékek csalnak, az ész adja az igaz ismeretet. A nem-lét érzékelhető, de nem gondolható, a lét egyedül gondolható s nélküle nincs sem gondolat sem igazság. Ez vajjon azt jelenti-é, hogy Herakleitos tana a filozófiában haszontalan? Távol legyen. Herakleitos és Parmenides egy-egy ős-tényt fedeztek fel és fejeztek ki. Igaza van Herakleitos-nak: a világ csupa létesülés s tehát változás. De ez az állítás nem mond ellene a létnek: nekem a dolgokat mint létezőket kell tekintenem, ha azokat gondolni és megismerni akarom. Érzékelésem a létesülést mutatja, gondolkozásom a létet állítja. Az érzékelés a sokféle létesülőről értesít, az ész a sokfélekben egységet létesít. A sokféle az egységesítő gondolkozás anyaga; a létben megadott igazság a sokféleknek egyetemes érvényű formája.

### 3.4.3. Zenon és Melissos

Zenon és Melissos, Parmenides követői, az eleai iskola fiatalabb nemzedékéhez tartoznak és a lét fogalmának dialektikai fejtegetését folytatják abban az irányban, amelyet Parmenides mutatott. – Diogenes elbeszélése szerint Zenon Parmenides-t hallgatta és Aristoteles azt mondja, hogy ő a dialektika felfedezője amiként Empedokles a theotorikáé. Kr.e. 460 év körül állott virágzása tetőfokán. Parmenides-nek létről szóló tanát merőben fizikai értelemben vette és az ilyen értelemben vett létről akarta bebizonyítani, hogy az egy és változatlan. Az uralkodó felfogással szemben azt akarja megmutatni, hogy a létnek ellentmondás nélkül nem tulajdonítható 1., sem a sok-ság, 2., sem a változás. Az ellenfél álláspontját tehát – vérbeli dialektikus módjára – azáltal óhajtotta megdönteni, hogy kimutatja azokat az ellentmondásokat, amelyek erről az álláspontból adott megoldásból szükségképpen következnek. Azt mondhatnók, hogy Zenon dialektikai fejtegetésével Parmenides tana iránt szélesebb körökben ébresztette fel az érdeklődést.

A sok-ság ellen a következő érveléssel él. – A természetben – úgy mond – nincs sok-ság, mert ha lenne, akkor egy test a részeknek sokaságából állana, amiből pedig az következik, hogy ez a test végtelenül kicsi és végtelenül nagy lenne. Végtelenül kicsi lenne, mert ezek a részek, amelyekből áll, maguk is végtelen kicsik lennének; már pedig az a test, amely végtelen kicsi részekből áll, maga is végtelen kicsi. De végtelen nagy is: mert ha én azt a testet felosztom, a részeknek végtelen nagy számát kapom s ezeket a végtelen nagy számú és végtelenül kicsiny részeket ismét tovább oszthatom; ha már most én ezeket a végtelen nagy számú részecskéket összeteszem, hogy testet kapjak belőlük, mindig még végtelen sok részecske marad úgy, hogy én ezekből olyan testet tehetek össze, amely maga végtelen nagy.

Ez a bizonyítás nyilvánvalóan hamis: az egyik érv ugyanis a létezőnek nagyságát tartja szem előtt, a másik pedig az alkotó részek sokságát. A hiba pedig ott van, hogy a részecskék növekvő kicsinysége és növekvő száma, jóllehet egymással összekötött mozzanatok, úgy kezeltetnek, mintha egymástól elkülönöztek lennének. Minél tovább haladok az elosztásban, a részecskék kicsinysége növekedik, mert számuk növekedése csak nagyságuk csökkenésével lehetséges. A növekvő szám és a csökkenő nagyság együtt véve adják a tárgynak nagyságát. Ha tehát a két mozzanat elválasztatik, akkor a bizonyítás maga tősgyökeres hibában leledzik.

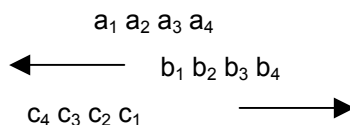
Ilyen dialektikai érveléssel bizonyíttatik a lét *változatlansága* is. – Az első bizonyítás mellett érvel, hogy a mozgás nem kezdődhetik, mert hogy bármily kis távolságot is hátra hagyjon a test, kénytelen ennek a felét átfutni; ez azonban lehetetlen, mert ahhoz, hogy ezt a felet átfussa, kénytelen előbb annak a felét s így tovább, átfutni a végtelenségig. Így hát végtelenül hosszú időre lenne szükség, hogy egy véges távolságot

átfuthasson. Itt a hiba az, hogy Zenon az időt és a teret elkülönzi egymástól, amikor a teret állítja előtérbe; holott ez a két mozzanat a mozgás dialektikájában el nem választható.

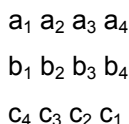
A mozgás ellen való második bizonyíték az Akhilles és a teknősbéka versenye, amely nagy hírnévre tett szert a filozófálgatók körében. Akhilles soha sem tudja utolérni a teknősbékát, mert ő amikor arra a pontra ért, ahonnan a teknősbéka kiindult, a teknősbéka már egy jó távolságra van úgy, hogy Akhilles-nek ismét vissza kell mennie arra a pontra, ahonnan ő kiindult és így tovább; a béka egy bizonyos távolsággal mindig előbb van, mint ő.

A mozgás kezdődése ellen a harmadik érv a nyugvó nyílvevő esete. A kilőtt nyílvevő az idő minden mozzanatában akkora helyet foglal el, mint ő maga s tehát minden pillanatban nyugszik, ha felvesszük, hogy az idő oszthatatlan mozzanatokból áll.

A negyedik bizonyíték szerint egy időszaknak fele annyi, mint az egész időszak. Tegyük fel, hogy egy versenytéren három sor test van:



Az „a” sor nyugszik; a „b” és a „c” sorok ellentétesen mozognak egyidejűleg. A három sor egyenlő távolságra van egymástól; tehát annak az időszaknak is, amelyben az egyik sorban levő test a másik sorban levő test mellett elhalad, egyenlőnek kell lennie. Két ilyen időszak múltán a következő képet nyerjük:



A  $b_1$  test ( $a_1 a_2$ ) mellett haladt el; ugyanazon idő alatt  $c_1$  négy test ( $b_1 b_2 b_3 b_4$ ) mellett; mivel pedig ehhez kétannyi időre van szükség mint arra, hogy két test mellett elhaladjon, ebből következik, hogy 2 időrész egyenlő 4 időrésszel, a félidő tehát az egész idővel. A hiba itt is világos: az idő egyszer egy nyugvó sorhoz méretik, máskor pedig egy mozgó sorhoz.

Ezek a hibás érvelések természetesen semmiben sem járultak hozzá a mozgás természetének és a lét állandóságának tisztázásához.

Melissos, Parmenides másik követője, samosi származású férfiú, aki hallgatta Parmenides-t és arra igyekezett, hogy tanát világosan és tisztán kifejtse. Zenon és Empedokles kortársa volt. Harcolt Perikles ellen és győzedelmeskedett a 84-ik Olympias-ban azaz Kr.e. 442-ben. Töredékekben reánk maradt művének címe: „A létről”.

Tanításának előterében az a tétel áll, hogy a mindenség – „*pan*” – örök, végtelen és nem-változó. Változatlanságából következik, hogy mozdulatlan, magával azonos és telt. Ha ebben a mindenségben mozgást látunk és változást, ez csak érzékeink csalódása. Örök ez a lét, mert nem keletkezhetett sem a létből, mert ha a létből keletkezett volna, akkor maga már volt, sem a nem-létből, mert az nincs. Végtelen és határtalan a lét, ha nincs sem kezdete sem vége, akkor nem lehetnek határai sem. Ha végtelen, határtalan és örök, akkor egynek is kell lennie, mert két minden irányban végtelen és határtalan lét nem létezhetik, mert akkor egymást határolnák. Ha pedig egy a lét, akkor változatlan is; mert ha változó lenne, akkor a változás előtt egy más lét lett volna és egy más lét ismét a változás után. Így azután nem lehetne egy, hanem kettőnek kellene lennie. És állandó ez a lét, mert ha mozogna, akkor szüksége lenne egy rajta kívül levő tere s tehát rajta kívül létezne egy más valami is.

Melissos tana valóban csak egybe fogni akarta Parmenides tanát, amikor a lét tulajdonságait egymásból akarta megérteni s ezáltal annak rendszeres dialektikai magyarázatát megkísérteni.

## 3.5. Az ötödik század görög filozófiája

### 3.5.1. Általános jellemzés. Empedokles

E század görög filozófiájának az a legjellemzőbb sajátossága, hogy a gondolkozás a Herakleitos és a Parmenides tanának éles ellentétét megszüntetni törekedik és ismét visszatér a fizikai, kosmológiai konstrukciókra abban a meggyőződésben, hogy semmiből semmi sem keletkezik. A kiindulási pontot mindeniknél Parmenides lét-tana képezi, csak hogy e tannak éppen két leggyökeresebb mozzanata, a lét egysége és változatlansága, mellőztetik, mintha a gondolkozás dialektikai ereje csökkent vagy a tapasztalat iránt való érzék ismét növekedett volna. Mihelyt ez a két mozzanat kiküszöböltetett, a történet és a változás magyarázata nehézségekbe nem ütközött; de másfelől a Herakleitos és Parmenides között levő ellentét nem megszűnt, hanem csak egyszerűen elfedeztetett. Azért ezeknek a kísérleteknek értéke nem is önmagukban keresendő, hanem abban, hogy előkészítették az utat Platon tana számára; az Empedokles és Anaxagoras tana pedig szükségszerűen vezetett Leukippos atom-tanához és Demokritos nagyszerű rendszeréhez.

Ezen kísérletek között legfontosabb és legfigyelemreméltóbb az Empedokles tana.

Empedokles Sziciliának Akragas nevű városában született. Meton fia. Meghalt 60 éves korában. Amint Theophrastos mondja, Parmenides követője volt és buzgó utánzója a költészet terén. Ő is versekben adta elő a természetről szóló tanát. Diogenes szerint állítólag írt tragédiákat és politikai műveket is. A hagyomány orvosnak és szónoknak mondja. Empedokles valójában csodatevő, prédikátor, vándorpoéta, misztikus vala, aki bíboröltönyben, haját arany fonálba fonva, filozófusi és királyi öntudattal telve járta be a görög városokat, ahol a benne hívők előtte térdelve istenítették és dicsőítették. Kétségkívül egyéniségénél és testi alkatánál fogva a görög szellem egyik legnyomatékosabb kifejezője. Személyiségében éles ellentétek egyesülnek és küzdenek egymással: filozófus és prédikátor, természetimádó és próféta, misztikus és romantikus, tanában életértékek és kozmikus értékek egyesülnek s természeti erők a lélek alakítói. E sok ellentétnek tipikus kifejezője: a gyűlölet éppen olyan fontos világelv, mint a szeretet. Valóban romantikus lélek, kire nézve a természet szellemmé és a szellem természetté lett. Tanítványa volt a leontinói-beli Gorgias is. Suidas feljegyzése szerint egy éjjel a „tűznek kráterébe” – az Etnába – vetette magát s azóta testét nem látta senki. Az ilyen mesélgetések azonban hitelt nem érdemelnek.

Empedokles tanára vonatkozólag, azt mondja Diogenes, hogy Empedokles négy elemet vett fel: *tűzet, vizet, földet s levegőt*. A mindenség ebből a négy elemből áll még pedig aként, hogy a mindenségben levő dolgokat a *szeretet* – *philia* – tartja össze és a *viszály*, *gyűlölet* – *neikos* – választja el egymástól. – A mindenség pedig csupa lét – úgy mond Empedokles, mint a Parmenides hű tanítványa. Balgatagok azok, akiknek gondolkozásuk csak arasznyi, mert azt hiszik, hogy keletkezhetik valami a nem-létezőből, vagy keletkezhetik valami, ami nem létező, vagy hogy valami meghalhat és kirítható teljesen. Mert amiképpen lehetetlen, hogy a sehol sem létezőből keletkezzék valami, ami van, éppen úgy kivihetetlen és hallatlan, hogy az, ami van most és létezik, valaha elpusztíttassék. S most ebben a tételben a filozófiai gondolkozás egész mélysége tárul fel: mert mindig ott lesz (t.i. a lét) ahová valaki valamikor teszi. Azaz a lét nem tulajdonsága a dolgoknak, amint ezt Aristoteles nyomatékosan megállapítja, hanem a gondolkozó ész által tételeztetik a dolgokról; a dolog van, mihelyt én azzal viszonyba kerülök és a magam számára állítom azt. – Az egyik töredék ezt a tanítást így fejezi ki: „De más valamit mondom. Nincs keletkezése annak, ami múlandó, sem vége a pusztító halálban, hanem csak vegyülése és váltakozása annak, ami vegyült. A keletkezés csak név, amelyet annak adtak az emberek”. Itt tehát a Parmenides tana egy jelentékeny vonással bővül, azzal t.i. hogy a dolgok keletkezésének helyére azok vegyülése – *mixis* – kerül, s a vegyülteknek ismét szétválása. Ez a vegyülés, amint láttuk, a négy elemnek vegyülése.

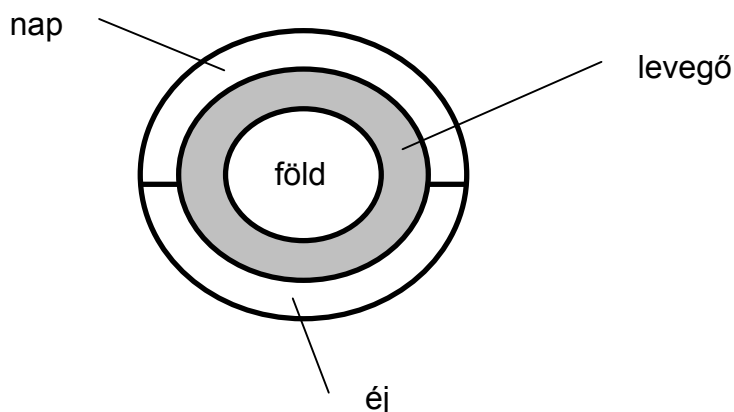
Minden dolognak gyökere – *rhizomata* – négy: a villámzó Zeus – a *tűz* -, az életet adó Hera – a *lég* -, Aidoneus – a *föld* -, és Nestis – a *víz* -, amely „a földi kútforrást könnyekkel öntözi”. Ez a négy „gyökér”, amelyeket Empedokles igazi retorhoz illendően mitológiai személyekkel jelez, igazában csak elemek, de nem alapelvek, – *arkhai* – amint ezt a szót a miletosi bölcselek értették és használták. Az elemek a létnek elemei, a dolgoknak gyökerei, amelyeknek különböző vegyülése és szétválása szerint keletkeznek a dolgok.

Ha már most a dolgok külömbisége a négy elem vegyülésének külömbözéséből fakad, az a kérdés, hogy miféle tényezők és erők indítják meg ezt a vegyülést és lesznek ezáltal annak irányítói is? – Empedokles 2 ilyen erőt ismer. Az egyik a *szeretet* – *philia*, *philotés*, *Harmonia*, *Aphrodité* stb – a másik a *gyűlölet* vagy

viszály – *neikos*, *Arés*, *Déris* -, azaz Empedokles két emberi érzést tesz az egész mindenség mozgatójává s a mikrokosmos-szal magyarázza a makrokosmos-t.

Mintha a gondolkozás már reá lépett volna arra az útra, amelyen a magyarázó elveket a külsőből a belsőbe, az emberi lélekbe belebbezi. - Ez a két erő mindig volt és soha sem lesz a végtelen idő ezektől üres, azaz: a szeretet és gyűlölet örökkévaló mozgatói az örökéletű létnek. A szeretetnek az a feladata és szerepe, hogy összekössön és egyesítsen, míg a gyűlölet és viszály széttepi és szétoldja azt, amit előbb a szeretet összekötött. A szeretet valójában nem is lenne elég a dolgok keletkezésének és különbségének magyarázatára; az egyébként tunya és tehetetlen elemek nem lennének képesek elválni egymástól, ha nem lenne viszály és gyűlölség közöttük, amely ezt az elválást s ez által új dolgok keletkezését lehetővé teszi. Így azután előáll, hogy így mondjuk, a világnak kettős állapota. Az egyik állapotban – ezeket az állapotokat Empedokles a *sphairos* szóval jelzi – az egyik állapotban a négy elem a szeretet által egyesített s itt tehát a szeretet az uralkodó. A másik állapotban a gyűlölség és a viszály parancsol, elnyomván a szeretetet és szétválasztván azt, ami egybekötve van. Ez a két állapot egymást váltja szüntelen: az egység sokságra bomlik és a sokság ismét egységgé lesz.

A világgépződésnek potenciája a szeretet, amely a négy, egymástól elvált elem közé hatolva, azokat egyesíti azáltal, hogy közöttük *örvénylő mozgást* létesít. Ezen mozgás által a négy elem közül a levegő kiválik és üres gömb módjára veszi körül a világot; külső rétege, amelyet a tűz megkeményít, az égboltot képezi. Az így körülvevő világgolyón kívül nincs sem tér, sem anyag. A golyón belül azután a tűz az örvénylő mozgás által felfelé löketik, kiszorítja a felső félgömbből a levegőt és leszorítja az alsó félgömbbe s így képződik a világ magvát körülvevő két félgömb, az egyik alkotja a napot, a másik az éjjet. Tehát Empedokles-nek ebben a tanában nem a világitó nap műve a fényes nappal, hanem megfordítva: a nappalnak köszönhető a nap, mint égi test. Az egész dolog így lenne ábrázolható:



A föld tehát a középpontban áll s a két félgömbnek, a nappalnak és az éjjelnek szakadatlan gyors forgása akadályozza meg azt, hogy a föld alá süllyedjen.

A szeretet és a gyűlölet működésének köszönhető a *különböző organizmusok létrejövetele* is. Növények, állatok s az ember sem létezhetnének, hogyha ez a két mozgató erő nem létezne. A reánk maradt töredékek szerint az első élő teremtmények a fák voltak, amelyek a földből nőttek ki, még a nap keletkezése előtt. A fáknak és általában a növényeknek Empedokles lelki életet tulajdonít és már tisztán látta, hogy egy egyedben kettő nem egyesül. – Ami az állatok keletkezését illeti, azt tanította, hogy először az állatok különböző részei jöttek létre: a fej, a karok, a fül, a lábak, a farok stb. Azután ezek a szétszórta és különálló tagok a szeretet által egyesítettek még pedig aként, hogy eleinte voltak pld. ökrök emberfejekkel, teremtmények kettős fejjel és kettős mellel. És már most itt egészen világos a gyűlölet és a viszály szerepe: lassanként u.i. az idők folyamán állottak csak elé az előttünk ismeretes alakú állatok a viszály közbejöttével: emberek ember-fejjel, emberi testtel, ökrök ökröhöz illő testrészekkel stb. Végül megtörtént a nemekre és fajokra való különülés. Innentől kezdve már nem a földből sarjadzanak elő sem a növények sem az állatok és az ember sem, hanem nemzés útján szaporodnak és terjednek.

Empedokles nem elégedett meg a lét és a dolgok előállításának magyarázatával, hanem jelentős lépést tett az ismeret magyarázása és megértése terén is. Hogy nála sem beszélhetünk ismeretelméletről, ez egészen természetes. De a reánk maradt töredékekben találkozunk olyan megjegyzésekkel, amelyek arra mutatnak, hogy az ismerés kérdése komolyan foglalkoztatta Empedokles-t. Egészen következetesen hirdeti, hogy a dolgok ismerete is a négy elemnek vegyülése útján áll elő. Miután pedig – szerinte – ez a vegyülés és keveredés a legtökéletesebben a vérben létesül, ezért az ismeret legtökéletesebb közvetítője és eszköze a vér. A vér juttat minket a legtökéletesebb igazság birtokába, míg az érzékszervek által szolgáltatott ismeret, mondja a Parmenides-tanítvány, legtöbbször hamis. Az értelem egyedül képes minket igaz ismeretre vezetni.

Figyelemreméltó Empedokles-nek az érzékelésről szóló tana. Az érzékelés az ő magyarázata szerint oly módon jön létre, hogy a bennünk levő elemek a külső világban levő hasonló és megfelelő elemekkel egyesülnek. A hasonlót a hasonlóval ismerjük meg, - hangzik tömör tétele. „A föld által látjuk a földet, víz által a vizet, levegő által az égi levegőt, tűz által a pusztító tüzet, szeretet által a szeretetet, és gyűlölet által a gyűlöletet”. A megfelelő elemeknek ez a találkozása úgy történik, hogy bizonyos anyagi „kifolyások” – *aporrhoi* – jutnak be az emberi szervezet pórusain s a bennünk levő hasonló elemekkel vegyülnek. Ezeknek a pórusoknak azonban nem szabad sem igen kicsinyeknek sem igen nagyoknak lenniök, mert ha igen kicsinyek, ezek a „kifolyások” nem tudnak rajtuk keresztül behatolni, ha pedig igen nagyok, könnyen kicsúsznak belőlük.

Említsük meg, hogy egy töredék szerint Empedokles tanította a lélekvándorlást s ebben minden bizonnyal a pythagoreusok tanítványa volt. „Voltam már egyszer fiú, leány, növény, madár és hullámba merült néma hal” – olvassuk ebben a töredékben. A lélekvándorlás tanából szükségszerűen következik a hús-étel tilalma is; tudjuk, hogy ezt a tilalmat Empedokles is hangoztatta.

### 3.5.2. Anaxagoras

Anaxagoras, a kornak másik kimagasló személyisége az ion Klazomenai városában született és pedig Apollodoros adatai szerint a 70-ik Olympias-ban, azaz Kr.e. az 500-497 évek valamelyikében; meghalt a 88-ik Olympias-ban, talán 428-ban Kr.e. Empedokles kortársa volt, de szellemi alkatában merő ellentéte. Empedokles az ösztönök, a túlzésgő életérzés embere; Anaxagoras az egyensúlyra törekvő és az értelem merev kialakítója. Amíg Empedokles misztikus és romantikus, aki keresi a csodást és kutatja a jövőt, addig Anaxagoras igazi *felvilágosult*, aki az ész fényében és az értelem világosságában szemlél mindent. Fő nála az ész uralma: az ész tart egyensúlyban mindent és teremt rendet a folyton létesülő és vegyülő világban. Minden csupa vegyülés, de maga az ész vegyületlen, ami által képes uralkodni minden felett, ami vegyülék. Ő maga is azonban anyag, tehát a legfinomabb és legsublimárisabb anyag. Hallgatta Anaximenes-t. Suidas szerint Perikles alatt kénytelen volt Athénból menekülni Lampsakos-ba és ott is halt meg. Az athéniak által istenkáromlással vádoltatott.

Diogenes értesítése szerint Anaxagoras a maga tanait „A természetről” szóló munkában tette közzé; ezt a munkát később Platon is sokat emlegeti dialógusaiban, az Apológiában és pedig oly módon, hogy ebből a könyvnek nagy terjedelmére lehet következtetni. Reánk azonban csak töredékei maradtak.

Anaxagoras tanának célja az Empedokles-ével egyezik: *ő is egyeztetni akarta Parmenides-t Herakleitos-szal*; a változatlan szubsztancia és a szüntelenül változó világ között összhangot akart teremteni. Ő is minden fenntartás nélkül fogadja el Parmenides gondolatát, amely egyszersmind kiindulási pontjául is szolgál. A lét van – olvassuk Simplicius-nál – s ami létezik, az nem létezhetik sem nagyobb sem kisebb mértékben, mint ahogyan tényleg létezik. Mivel pedig a lét van, azért nincs sem keletkezés, sem változás, sem pedig elmúlás. A keletkezésre és elmúlásra nézve – úgy mond töredékünk – a görög szóhasználat nem helyes, mert egy dolog sem keletkezik vagy múlik el, hanem vegyül más dologgal vagy kiválik valamely más dologból. Ezért helyesen a keletkezés helyett mindenütt vegyülést kell mondanunk és elmúlás helyett kiválást. Azaz: miután a lét van, csak akkor mondjuk a dolgokat helyesen, ha azoknak vegyüléséről és szétválásáról, elbomlásáról beszélünk.

Amint előbb láttuk, Empedokles szerint is új dolog a négy elem vegyülése által jön létre. Anaxagoras azonban egy lépéssel tovább megy s azt tanítja, hogy ezek az elemek *maguk* is vegyülés útján jöttek létre. Az eredeti őanyag az ú.n. *homoiomeré* – hasonló részecskékből álló anyag. Ezt a terminust azonban Anaxagoras nem

használta, Aristoteles-nél merül fel először, talán éppen ennek az őszanyagnak jellemzéséül. Anaxagoras a különböző töredékek és értesítések szerint ezt az őszanyagot „magv”-nak – *spermata* – a „dolgok magvá”-nak – *spermata tón khrématón* – nevezte, vagy egyszerűen a „dolgot” – *krémata* – szót használta annak jelölésére. Ezek a „magvak” tehát voltaképpen a homogén elemek, amelyek minden elemnek, a víznek, a levegőnek, a földnek és a tűznek elmaradhatatlan alkotó részei. Aristoteles is éppen így fogja fel és magyarázza azokat: mert a homoiomeré az elemek (De gen. A.1.). Ezek a homoiomeré képezik nemcsak az organikus dolgokat pld. a növényeket, állatokat és az embert is; ezek képezik az anorganikus dolgokat is pld. az aranyat és az ezüstöt, amelyek hát ilyenek voltak már eleitől fogva és ilyenek fognak is maradni.

Ez a világ, amely eként telve van az őszanyaggal, végtelen. Nincs benne üres tér, hanem ott van mindenütt a homoiomeré, amelyekből álló ősmassa eredetileg pihenő állapotban és nyugalomban van. A mi egységes kosmosunk-ban tartalmazott anyagok nincsenek egymástól elválasztva, mintegy fejszével szétvágva, sem a hideg a melegtől, sem a meleg a hidegtől. Az őseredeti állapot bizony egy rendezetlen *khaosz* képét mutatja.

Ebbe a khaoszba az ész hoz rendet. A khaotikus világegyetemben mindenből benne van egy rész mindenben, kivéve a szellemet, - a *nous*-t. A kosmos, a rendezett világegyetem tehát a szellemnek, az észnek a míve. Ez a *nous* ott van mindenütt, az alacsony és a nagy dolgokban egyaránt és szemben áll az anyaggal, amellyel ellentétes és amelyet célok szerint igazít s irányít. Ez az ész végtelen, önmagának elég, másokra nem szorul, más dolgokkal nem elegyül, mint a homoiomeré, mert ha más dolgokkal vegyülne, akkor a vegyülő dolog megakadályozná abban, hogy minden dolog felett uralkodjék. Ez a semmivel nem vegyülő dolog a maga uralmában éppen ezért semmi által sincs akadályozva; rajta nem uralkodik semmi. Ezért ő a legvékonyabb és legkönnyebb, legtisztább és legerősebb és van belátása. Minden felett, aminek csak lelke van, legyen az nagy vagy kicsiny, ez a szellem uralkodik.

A szellem és ész uralkodik hát az egész örvénylő forgás felett úgy, hogy ennek a forgásnak a lökést erre a forgásra az ész adja. Ez az örvénylés először egy kicsinyke pontnál kezdődött, de lassan azután tovább harapózott és tovább fog harapózni szüntelenül. Mindent, ami itt vegyült és elkülönült, az ész jól ismert és elrendezett is mindent, hogy miként kell lennie a jövőben, miként volt a múltban és miként van most a jelenben.

Azt az örvénylést is, amelyet most a nap, a hold és a csillagok, valamint az aetherikus anyagok visznek végbe, jól ismeri, sőt a nap, a hold és a csillagok leválásának és örvénylésének is ő maga az oka. Ez az örökös leválás és szétválás pedig a következőképpen megy végbe: a vékonyból és hígából kiválik először a sűrű, a hidegből a meleg, a sötétből a világos, a nedvesből a száraz. S ennek a leválásnak folyamatában részt vesznek sok dolgok sok részei. Teljesen azonban soha sem válik el egyik a másiktól és nem is különül el, kivéve az eszet.

Minden ész pedig egy-fajta, a nagy és a kicsiny. Külömben semmi egy-fajta a másikkal, hanem amiből egy dologból a legtöbb van benne, az képezi és képezte, mint a legvilágosabban felismerhető, magát az egyes és egységes dolgot. Ezeknek a dolgoknak létesülése is az örvénylő mozgás és kiválás, szétbomlás következménye. Amint az ész lökése megindította a mozgást, megkezdődött azonnal kiválása annak, ami mozgásba hozatott. És amennyit az ész mozgásba hozott, az mind elválasztatott egymástól. A mozgás és kiválás alatt az örvénylés létre hozta a dolgoknak egymástól való még erősebb elválását. Az örök ész tehát ott van mindenütt, ahol dolgok vannak, a dolgokat körülvevő ősmasszában és abban, ami abban a masszában van és benne van abban is, ami ebből a masszából immár kiváltott.

Ha így áll a dolog a létesülés tekintetében, akkor világos, hogy mindenben, ami egyesül és szétválik, benne kell lennie mindenféle anyagnak; minden dolognak csírája, magva sokféle alakkal, ízzel, színnel és illattal bír. Az embereknek is egymáshoz kell illeszkedniök és általában véve minden lénynek, amelynek lelke van. Ilyen kiválás történik az egész világon mindenütt. Az emberek bárhol lakjanak is, városokat építenek és földet művelnek, akárcsak mi, ott van felettük a nap a hold és a többi csillagok, földjeik sokféle növényt teremnek nekik, amelyből a legjobbakat házaikba gyűjtik és azokból élnek. Kiválás tehát – úgy mond Anaxagoras – nem csak nálunk történik, hanem egyebütt máshol is, mindenütt.

Amint fentebb láttuk, a kiválás megindulása előtt minden különbözetlen állapotban, minden összevissza, egyszerre volt. Ez az egyszerre való állapot azonban megakadályozta a dolgoknak megkülömböztetését. Az egyik töredék szerint azt állította Anaxagoras, hogy a kiválás előtt, amikor minden még együtt van, egyetlenegy szint sem lehetett jól és világosan megismerni. Megakadályozta ezt minden dolognak egybevegyülése – *symmixis* – a nedvesnek és a száraznak, a melegnek és a hidegnek, a világosnak és a sötétnek egybevegyülése, miután még végtelen sok föld volt benne és végtelen száma a csíráknak és magoknak,

amelyek egymáshoz semmiképpen sem voltak hasonlatosak. Mert semmiféle anyag sem hasonlít a másikhoz.

A kezdetben létező ősmassza tehát *kiválás* által különbözött. Ebből pedig következik, hogy minden dolog benne van már ebben az ősmasszában s – ez még fontosabb – ez a kiválott mindenség – *panta* – sem nem csökkenhetik sem nem növekedhetik. Nem lehet ugyan soha sem több a „minden”-nél, de nem lehet kevesebb sem, hanem minden mindig egyenlő marad. – Nem létezhetik különlet – *khóris* – sem; „minden részt vesz mindenben”. Ebből az együttlétebből és ebből a mindenben való részvételből következik, hogy az ész uralma alól semmi sem vonhatja ki magát.

Érdekes megfigyelnünk, hogy a kiválás fogalmának ez a hangsúlyozása miféle *dialektikai* fejtegetésre adhatott alkalmat az élesesű Anaxagoras-nak. Az egyik töredék pld. arra utal, hogy miután „legkisebb” nem létezik, azért el sem különülhet soha és nem is élhet magára, hanem mindennek, mint a kiválás előtt, úgy aktiválás után is, együtt kell lennie. A már kiválasztott dolgokban pedig mindenikben egyenlő sok anyag van, a kisebbekben éppen annyi, mint a nagyobbakban. Ezért a kiválott anyagokat nem ismerhetjük sem az értelem sem a tapasztalat által. – Itt nyilván a kis és a nagy viszonylagosságának dialektikai fejtegetéséről van szó. Egy másik töredék szerint ezt a magyarázatot Anaxagoras eként kíséri meg: a kicsinyt – úgy mond – nincs egy legkisebb, mert mindig van egy még „kisebb”. Mert ha nem így lenne, akkor egyszer csak megszűnne a lét, ami pedig lehetetlen. Azaz: a „legkisebb” egy bizonyos határ volna a létben lefelé s tehát miután itt egy „kisebb” nincs, a létnek végére jutottunk volna, ez pedig a lét megszűnését jelentené, ami ismét ellentétben állana Anaxagoras alapelvével: a lét van. – Hasonló az eset a *nagyság* tekintetében is. A nagy területén sem lehet egy „legnagyobb”, mert minden legnagyobbnál van még egy „nagyobb”. Ha u.i. egy „legnagyobb” lenne, akkor vége lenne a létnek; ez pedig lehetetlen. Ezekből a fejtegetésekből arra az eredményre kellett jutnia Anaxagoras-nak, hogy önmagában minden dolog nagy is, kicsiny is.

Még csak a levegőre nézve mondjuk el, hogy ez a fogalom szintén előkelő helyet foglal el Anaxagoras kozmológiájában, amiként előkelő helyet foglal el Anaximenes-nél. Csakhogy Empedokles a levegőt – *aér* – valósággal egy egyetemes „maggá” teszi – *panspermia* – amikor azt tanítja róla, hogy az minden lehetséges magnak, csírának az összefoglalata. Ez a levegő az esővíz által a földre jutva növényé, állattá, sőt emberré fejlődik. A növény egyébiránt nem egyéb, mint egy olyan állat, amely a földben gyökerezik s következőleg éppen úgy érez és gondolkodik, mint a többi állat s az ember. Az ész – *nous* – áthatja az egész mindenséget s tehát a növényeket, állatot és az embert is. Átala lesz és él és gondolkodik és érez minden, ami van.

Ez az utolsó pont tesz figyelmessé arra, hogy az Anaxagoras ész-fogalma semmiképpen sem magyarázható az emberi, egyéni ész mintájára, hanem egy mindeneget átható, teremtő, alakító és kormányzó *őshatalom* az, - *metafizikai kategória*, amelynek szerepe és értéke a görög filozófiai gondolkozás által most már mind nagyobb mértékben válik érthetővé és világossá.

Az emberi észnek ezt a döntő szerepét és nélkülözhetetlen erejét látta meg világosan tanítványa, Arkhelaos, miletosi férfiú, aki behatóan foglalkozva etikai kérdésekkel azt tanította, hogy sem az igaz, sem a jó nem természettől fogva vannak – *physei* – hanem az emberi ész alkotásai s annak törvényeiben jutnak kifejezésre, - *thesei*. – A „természet” és a „törvény” ellentéte mostantól fogva elhatározó hatást gyakorol a görög szellem kialakulására.

### 3.5.3. Az atomizmus megalapítója: Leukippos

Empedokles tana, de főként Anaxagoras bölcselete a homoiomeré-ről szükségképpen vezetett az ú.n. atomelmélet kialakulására, amelynek megindítójaként már Theophrastos az eleai vagy miletosi férfiút, Leukippos-t említi. Leukippos származására, születésére és halálára, valamint életkörülményeire nézve olyan homályban vagyunk, hogy pld. Epikuros megtagadja Leukippos-nak valaha való létezését is. Állítólag hallgatta Zenon-t és művének címe: *Megas Diakosmos*, amelyből éppen csak egy töredék maradt reánk, amely magát a címet említi és hagyományozza reánk.

Theophrastos azt mondja, hogy Leukippos számtalan és örök mozgásban levő elemek létezését tanította s ezeket az elemeket atomoknak nevezte. Tanította továbbá, hogy az ami van, semmivel sincs igazábban, mint az ami nincs; mindkettő ugyanaz, ami van és az ami nincs, oka a dolgoknak, amelyek keletkeztek. Az atomokat ugyanis aként értelmezte, hogy azok képezik azt, ami van, azaz az atomok vannak, az az űr ellenben, amelyben ezek a létező atomok mozognak, az ami nincs, de ami éppen úgy létezik, mint az ami van. Amíg tehát Parmenides és az eleai iskola az üres tér létezését tagadták, addig Leukippos atomokról

szóló tana arra kényszerítette, hogy üres tér létezését állítsa; ha ugyanis ilyen üres tér nem léteznék, akkor az atomok mozgása és configuratio-ja is lehetetlen lenne. Az üres térnek reá nézve éppen olyan realitással kellett bírnia, mint a testek bármelyike. Ha pedig a régebbi filozófia a teret így nevezte: „ami nincs”, akkor neki következetesen azt kellett állítania, hogy ez „ami nincs” éppenúgy létezik, mint az „ami van”.

Az atomok kezdettől fogva mozgásban vannak és ez a mozgás meg nem szűnik soha. Hogy mi a forrása ennek a mozgásnak és milyen természetű az? – erre a kérdésre a reánk maradt töredékek és feljegyzések között feleletet hiába keresünk. Amíg az előtte élő filozófusok szükségesnek tartották egy mozgató erőnek felvételét, hogy a dolgok mozgását és keletkezését magyarázni tudják, - Empedokles pld. a szeretetet és gyűlöletet, Anaxagoras az észet – addig Leukippos szerint az atomok – úgy látszik – az egyensúly állapotában voltak, később azonban ezt az egyensúlyi állapotot megtartani nem tudták, hanem kisebb és nagyobb atomokra különültek. Ezek a különböző nagyságú atomok mozognak azután minden irányban szükségszerűen, de minden szándék és cél nélkül. Maguk az atomok tehát eredettől fogva valók és változatlanok, de nem változatlan a viszony, amely közöttük fennáll.-

Mindössze ennyi az, amit Leukippos tanáról megállapítani tudunk. Atomok és az üres, de létező tér, - az a két tényező, amelynek összeműködése által létre jön minden, ami van. Az atomoknak őseredeti, tehát önmagukból kiinduló mozgása által jönnek létre a dolgok mind. De hogy ebből a mozgásból, amely őseredeti, miként keletkezik a dolgok nagysága és minősége? – erre a kérdésre feleletet nem találunk Leukippos töredékeiben és a róla való feljegyzésekben, aminthogy az atomelméletnek részletes kifejtése Demokritos-nak, a görög filozófia első nagy rendszeres gondolkozójának köszönhető. Ámbár meg kell jegyeznünk, hogy az atomtan elvi alapjai már Leukippos tanában adva voltak s azokon túl maga Demokritos sem jutott el.

## 3.6. A sophistika és Sokrates

### 3.6.1. A görög felvilágosodás kora

A Kr.e. V-ik századnak második fele igen jelentős fordulatot képez a görög gondolkodás és szellem történetében. Ettől az időtől kezdve u.i. a filozófia a bölcselőknek és az előkelő elméknek szűk köréből kilépve, a népnek szélesebb rétegeihez fordul, hogy eszköze s bizonyos tekintetben egyedüli hordozója legyen a görög felvilágosodásnak. A filozófia mezejének ezt a kitágulását, hogy így fejezzük ki magunkat, vulgarizálódását megelőzi a filozófiai eklekticismus, amely teremtő erőben szegényen már ismert gondolatok tárházából élösködik. Példa erre Apolloniai Diogenes, akinek tana a miletosi természetbölcséleten kezdve, minden tannak furcsa vegyülékét mutatja. Nekünk nem szándékunk ezeknek az eklektikus kísérleteknek megismerése, miután ezek már természetükben rejlő okok miatt sem voltak képesek arra, hogy a filozófiai gondolkodást egyetlen lépéssel is előbbre vigyék.

Nem mellőzhetjük azonban annak a ténynek megemlítését, hogy az ion természetfilozófia ugyan a szemlélet alapjára helyezkedve a kozmológiai és fizikai kérdések megoldását helyezte előtérbe, de a szellem izmosodásának folyamán ez a természeti érdeklődés nem tudta a természet dolgai és jelenségei iránt mindinkább növekedő értelmi szomjúhozást kielégíteni. Ehhez járult az is, hogy a gyakorlati élet kiszélesedése a politika és a társasági közösség területén mind inkább vágyott gyakorlati kérdések elméleti tisztázása és megvitatása után, amit ezek a filozófiai iskolák bizony nyújtani nem tudtak. Pedig a perzsákon vett diadal mind nagyobb perspektívákat tárt fel a gondolkodás előtt és a cselekvés számára.

De nem hallgathatjuk el azt sem, hogy a felvirágzó filozófiai vizsgálatok és a belső dialektikai erő által hajtott problematika kifejlődése tette első sorban lehetővé úgy a matematikai, mint a természeti tudományok hatalmas felvirágzását. A természettudományok és különösen az asztronómia fejlődése első sorban az egyes tények és jelenségek figyelmes megvizsgálására hívták fel a figyelmet és nem véletlen dolog, hogy Demokritos az atom-elméletet voltaképpen azáltal fejlesztette ki részleteiben is, hogy annak elveit a természet megismerése érdekében hasznosította. Tana évezredek át uralkodott.

A filozófiai vizsgálatoknak oroszlánrésze volt a görög orvostudomány kialakulásában is. Azt mondhatnók, hogy ez a tudomány is a természetfilozófiai speculatio-k hatása alatt áll, aminek igen jelentős bizonyítéka a pseudo-hippokratesi orvosi mű: *Peri Diaites*. Ez a mű alapjában véve Herakleitos tanához kapcsolódik, amely azután bőségesen vegyül az Empedokles és Anaxagoras bölcséletének elemeivel. A mű írója az



emberi szervezetet *mikrokosmos*-nak tekinti, amelynek folyamatai azonosak a *makrokosmos* procesusaival. Amiként a makrokosmos-ban a tűz és a víz harca teremt és rombol, aként az emberi szervezet mikrokosmos-ában is, ahol a mozgás elve a tűz és a táplálása a víz.

Hippokrates azonban (Kr.e. 460-377) ezekkel a természetfilozófiai spekulációkkal szemben az orvostudománynak önállóságot biztosít az által, hogy azt a filozófia mellé állítja, mint „*tekhné*”-t, amelynek feladata a betegség által eltorzított emberi testet ismét széppé tenni. – Az önállósítás új és termékenyebb módszerre is vezetett, mert itt már fődologgá lesz a betegség okainak – *aitiai* – gondos és beható megfigyelések alapján való gyógyítása. Hippokrates, Khos-ból való kiváló férfiú, elvetette azt a hiedelmet, hogy a betegségeknek isteni okai vannak; ha úgy tetszik – mondja Hippokrates – mindennek isteni okai vannak és minden az istenektől ered. Ámde ezért semmi sem történik természeti ok nélkül.

A történettudomány is nagy átalakuláson megy át a Kr.e. V-ik század folyamán. Herodotos a maga előadását még mitológiai és mondai elemekkel keveri; Thukydides ellenben kikapcsol minden mitológiai elemet és az eseményeket finom lélektani indokolással iparkodik megérteni.

Az eként alakuló szellemi áramlatok részint szülő okai, részint következményei voltak a görög felvilágosodásnak, amely főleg a dicsőséges perzsa háborúk után lendül neki és határozza meg nem csupán a görög szellem, hanem általában véve az emberi művelődés kialakulását. E felvilágosodást legelső sorban az jellemzi, hogy szerinte minden kultúra és művelődés teremtője maga az ember lesz. Sophokles Antigoné-jában így énekel a kar:

A föld sok hatalmasa közt  
Ember a leghatalmasabb.  
Szürke tengeren áthatol  
Bárha déli vihar dühöng.  
Száll a körülötte vadul  
Tomboló hab árja közt;  
S a legdicsőbb istent, a Földet,  
Mely örök és sohse ki nem merült, azt hasogatja  
- Keringve ekéivel untalan –  
Őszvérekkkel évről évre.  
Gondtalan madarak hadát,  
A vadállatok seregét  
S a tenger vízi népeit  
Hálónak fonadékival  
Zsákmányul ejti az ember  
Kieszelt fortélyival.  
Erőt vesz a hegyen tanyázó,  
Fürge vadon s a sörény-borította ló  
Neki bocsátja igába nyakát, meg a  
Bércek izmos, vad bikája.  
A szót meg a gondolatot,  
Az állami szervezetet  
Kitalálta. Ki tudja kerülni viharzó  
Havak, kietlen fagyok  
És záporok zord nyilát.  
Oly leleményes: akármilyen jövővel szemben sem  
Áll készületlen. A halált  
Csakis ezt nem győzi le!  
De nagy kór ellen még talál  
Gyógyítószeret.  
Mindent hihetetlen ügyes  
Kitalálni fogásaival.  
S ha ma a jóra, de holnap a rosszra hajlik.  
Ha földje törvényeit  
S isten jogát tiszteli,  
Üdve honának. Ah, átka a vakmerő, ki csak

Aljas önzésnek híve.  
Tűzhelyem ne ossza meg,  
S ne légyen pártfelem nekem,  
Aki így tesz.

(Csengeri János ford. 332 sk. sorok)

Tehát mindenre képes az ember, amit eddig az istenek tettek; csak a halál legyőzésére képtelen.

Ezekkel együtt természetesen megváltozik a filozófia fogalma is: az igazi filozófus az igazi ember, és az igazi ember az igazi filozófus, aki a lélek művelésére tör és a kultúra zászlóvivője a barbárság ellen; a barbárság ellen, ami mindazt magában foglalja, ami nyers, durva, embertelen és lélek nélkül való. Ezért kell a filozófiának éppen úgy, mint a művészetnek és műveltségnek a köznép tulajdonává lenni, hogy az a „barbárság sorából” (Platon) a napfényre kerüljön és az állam hú polgára lehessen.

Ez a kor az emberiség szellemtörténetére nézve a lélek és a szellem felszabadulásának ideje, amikor a görög polgárok sóvárogva törnek a lélek kiművelése felé és napról napra nőttön-nő a vágy a szépség, jóság, igazság után. – Ennek az olthatatlan szomjnak oltására, vállalkoztak a sophisták, akik nélkül a görög felvilágosodás kora éppen olyan kevésbé képzelhető el, amilyen kevésbé képzelhető el működésük e felvilágosodás korának szelleme nélkül. Tevékenységük csak ebből a szempontból érthető és értékelhető igazán.

### 3.6.2. A sophisták tana és működése

Mindenki megegyezik abban, hogy a sophisták működése alig felmérhető fontosságú a görög művelődés és állami élet terén. Működésüknek megítélése azonban olyan nagy ellentéteket tüntet fel, hogy szükség kissé tüzetesebben foglalkozni ezekkel a férfiakkal és azoknak működésével.

A sophisták működésének kora Kr.e. ötödik és negyedik évszázad folyamára esik. Kiterjed az, mint tanítás és oktatás, a szellemi élet minden terére; az állami, szociális, filozófiai élet területére egyaránt. Kiket neveztek Platon, Aristoteles, a görög nép általában sophistáknak? – ezt a kérdést kell első sorban eldöntenünk.

A „sophistes” szónak értelme kezdetben határozatlan volt és általában véve olyan férfiakat jelöltek vele, akik hivatásos, professzionatus filozófusok voltak. Ilyen értelemben Diogenes megjegyzése szerint nem csak bölcselők, hanem a költők is, pld. Homeros és Hesiodos is sophistáknak hívták. Herodotos pedig azt említi meg, hogy Görögország sophistái, - kik alatt költők, művészek és államférfiak értettek, - meglátogatták Sardes-t, amikor az dicsősége tetőpontján állott. – Később azonban Aristophanes a szót egészen *mala parte* használta és amolyan sarlatán-féle embert értett alatta.

Ebből a pár adatból az látszik, hogy a régiebb görög nyelv-használat sophista alatt általában nem szellemi foglalkozást űző férfiút értett s a szót nem korlátolta pusztán a filozófiai tanítás területére, hanem még olyan férfiakat is értett alatta, kik pusztán a gyakorlati élet terén tevékenykedtek. Később azonban, az V. század folyamán a szó értelme szűkült és tanítással foglalkozó emberek jelölésére szolgált. Ez a megsűkülése a szónak lassan történt meg; akadnak írók, akiknél találkozunk úgy az új, mint a régi szóhasználattal (pld. Xenophon-nál). Még később azonban a sophista szó egészen kellemetlen mellékszöveget kapott és olyan férfiakat jelölt nem csak pld. Aristoteles-nél, hanem gyakorta Platon-nál is, akik a filozófiából üzletet csinálva, minden felelősségérzés nélkül hirdettek az emberi lélekre és államra nézve ártalmas dolgokat. Platon Protagoras c. dialógusában úgy rajzolja ezeket a sophistákat, mint a lelkeket tápláló eledelék árusait vagy szatócsait, akik városról városra járva árulgatják portékáikat, de nem tudják, hogy mi káros és mi hasznos a léleknek. Ezért óva inti Hippokrates-t: „jól vigyázz, hogy mit vásárolsz a szophistáktól, mert a lelki eledelék helytelen vásárlásában nagyobb veszedelem rejlik, mintha rossz és ártalmas testi eledelket vásárolsz. Az eledelket és italokat u.i. haza lehet edényekben vinni, s otthon azután tanácskozhatunk azon, hogy mit fogyasszunk el belőlük és mennyit. Az ismereteket és tudományokat azonban nem lehet edényekben haza vinni, hanem, ha a sophistánál megfizeted az árát, akkor ami lelki eledelt pénzedért cserébe kaptál, kénytelen vagy azt lelkedben felfogni, megtanulni és onnan távozni, akár volt hasznos az ismeret, akár volt káros és ártalmas”.

A sophisták nagy része vándortanító és szónok is vala, akik bizony a retorikára több súly fektettek, mint a filozófiára s a retorika fogásaival előadott tudományra. Fő törekvésük eredetileg kétségtelenül az volt, hogy az állam részére hasznos polgárokat képezzenek s kétségtelenül ez a cél lebegett a jobb értelemben vett sophisták előtt működésük egész ideje alatt. A tantárgyak egész seregére oktatták a tudásra szomjazó görög ifjakat: retorikára, dialektikára, etikára, zenére és fizikai tudományokra. Lassanként azonban előtérbe a retorika került elannyira, hogy sok sophista egyetlen feladatának a retorikai fogások tanítását és begyakoroltatását tartotta. Koruk politikai állapota alkalmas területül is szolgált arra, hogy ezt a mesterségüket gyakorolják és azzal vagyonra, hírre, dicsőségre tegyenek szert.

Amint az állami élet folytonosan szövevényesebb lett és a különböző pártok minden megengedhető és meg nem engedhető eszközzel küzdöttek a kívánatos uralomért, a szónoklás mestersége is mind nagyobb fontosságra tett szert s akik az állam életében részt akartak venni, önkénytelenül fordultak a sophisták felé, akik jó pénzért szívesen megtanították őket a rábeszélés művészetének csalóka fogásaira. A sophisták tehát, amikor a retorika művészetének tanítására fektették a súlyt, tulajdonképpen a kor követelményének tettek eleget s úgy vélték, hogy ez a tanításuk nem csak az athéni ifjaknak, hanem magának az athéni államnak is hasznára válik.

Ami ennek a retorikának tartalmi részét illeti, arról nem sok jót mondhatunk. E retorikának felöltő jellemvonása u.i. az vala, hogy minden súlyt a beszédnek megjelenési formájára fektetett s a beszéd tartalmának értékével, a gondolatok helyes megalapozásának és felépítésének kérdésével vajmi keveset törődött. Ennek azután az lett természetes következménye, hogy a forma cicomás díszével és a kifejezések üres pompájával, a tartalom sivársága és felszínes csillogása párosult. Rendre-rendre csakugyan a nyereszkedés és pénzszerzés lett a sophisták főcélja; gyenge tudású és képzetlen fők választották pályául a sophista mesterséget s a maguk tudatlanságát a kifejezések csillogó özönével, a pompázó szófigurákkal pótolták maguk is. Így aztán végezetre az egész sophistika szellemi fertővé lön s azok a férfiak, akik lelkiismeretlen önzésükben minden felelősség érzése nélkül vezették téves útra a görög ifjúságot, az állam és az igazi míveltség ellenségeiül tekintettek. Azok is voltak: nem az igazságot akarták ők nyilvánvalóvá tenni és nem a jót a maga örök érvényében felmutatni, hanem ellenkezőleg, fő törekvésük az vala, hogy a nyilvánvaló igazságot a szavak özönébe fojtsák és a jó fényét szofizmákkal elhomályosítsák. Ezekre illik Xenophon megjegyzése: szavakkal bölcselkedtek ők és nem gondolatokkal – *en tois onomasi sophizontai kai ouk en tois noémasi* -.

Így végre a dolog természetében rejlő szükségszerűséggel jutott el a sophistika arra a pontra, amelyen már többé nem az igazság megtalálása és keresése volt a cél, amelynek szolgálatába állított a gondolkozás minden ereje, hanem minden igyekezet arra irányult, hogy az igazságtalan és aljas dolgot az igazág színeiben tüntessék fel és a rossz, káros ügy segíttessék diadalra, - az alacsonyabb értékű ügyet úgy kellett feltüntetni, mint amelynek értéke magasabb.

Ha tehát igazságosak akarunk a sophista-mozgalommal szemben lenni, különbséget kell tennünk a jó s a rossz értelemben vett sophista között. Semmiféle kétség nem férhet u.i. ahhoz, hogy a régebbi sophisták ha nem is voltak mindnyájan hivatásuk magaslatán, de erkölcsi tekintetben fedhetetlenek és derék emberek voltak, akik az erkölcsi törvény előtt készséggel hajoltak meg és az állam hű alattvalói voltak. Az újabb sophistika azonban ennek a régi, becsületes sophistikának elfajulása és hitvány árnyképe volt csupán. Erre illett mindaz, amit Sokrates és Platon a sophistikának szemére vetett: önzés, szubjektív önkény, nyereségvágy, kapzsiság, az állami élet megvetése és az ifjú lelkek mérgezése. Platon életében úgy látszik a régi, jó indulatú sophistikának már csak halvány emléke élt. Ekkor a sophistaság csak egy tanítás-módot jelentett már: azt t.i. amelyik retorikai színes papírkákban szellemi mérgeket adagolt a hiszékeny ifjú lelkek számára. Ezeket Platon korholta és megvetette, de szóba velük nem állott; a régi, nagy személyiségek hibáit élénk állította és azokkal szembe bátran síkra szállott, hogy minden támadást kiálló, erős alapot építsen a görög állami élet számára.

A sophistikának minden hibája és túlzása korlátokat nem ismerő szubjektivizmusában állott. Ez a szubjektivizmus, amely mind nagyobb mértékben érvényesült a görög közélet terén is, mindennek zsinórmértékéül és normájául, az *egyént* teszi a maga önző vágyaival és nemtelen szenvedélyeivel. Ennek a végtelen szubjektivizmusnak ad kifejezést Protagoras tétele: *az ember mértéke minden dolognak, - anthropos metron pantón*. E tételben a görög felfogást eddig jellemző tárgyilagosság helyére az alanyiság lépik, hogy lehetlenné tegyen minden általános érvényű logikai és etikai kutatást. Mihelyt u.i. az embert ebben a tételben, mint egyént tekintjük a maga esetlegességeiben és reá korlátolt sajátosságaiban, a szubjektivizmus korlátokat nem ismert s minden logikai kategória helyére az egyéni önkény, tetszés és nem indokolható

röpke benyomás lépik. Ezen az úton haladt a későbbi görög sophistika és atomizálta a görög nép szellemi alkatát.

Egyet azonban nem lehet felednünk. Protagoras tételével – értelmezték legyen azt bármiként – mégis csak megszületett az *egyetemes érvény problémája*: mi az, ami tudásunkat és etikai szabályainkat egyetemes érvénnyel és kötelezőséggel ruházza fel? Ez a probléma felvettétvén, Sokrates, Platon, Aristoteles tanaiban tovább képeztek és benne, általa a szellem egyetemes jelentősége és jelentése lesz láthatóvá. Reá kellett jönnie a gondolkodásnak, hogy az egyéni önkény, parancs és tetszés sem az ismeret sem a cselekvés terén értékeket teremteni s építeni nem, csak értékeket rombolni és elpusztítani képes. Az önkény és tetszés helyére a szellem örök és egyetemes kategóriáinak azaz objektív kategóriáinak kell lépniök, hogy az emberi művelődés szilárd alapjai megteremtessenek.

A sophisták tehát nem voltak a szó legteljesebb értelmében pusztán *negatív* gondolkozók. A „nagy” sophisták tana az emberi gondolkodás fejlődését nagy lépéssel vitte előre. Ilyen „nagy” sophistaként szokták emlegetni Protagoras-t, Gorgias-t, Prodikos-t és Hippias-t. Platon rajtuk kívül sophistaként szerepelteti Polos-t, Thrasymakhos-t, Euthydemos-t, Dionysidoros-t. Hogy ezeket a sophistákat miféle közös, pozitív kapocs fűzte össze? – erre nehéz feleletet adni.

Protagoras abdarai polgár, született Kr.e. 480 év körül és meghalt 70 éves korában 410 körül. Diogenes feljegyzése szerint tanítva bejárta Görögország városait. Ő volt az első, aki tanításáért pénzt fogadott el. Platon Protagoras c. dialógusában már azáltal elismeri tekintélyét és hatását, hogy a dialógus címéül az ő nevét választotta; egyébiránt pedig a dialógus folyamán úgy ábrázolja őt előttünk, mint nagyszerű fellépésű férfiút, akiből azonban kevésbé nagyszerű belső tartalom árad felénk. Athénban óriási tekintélye volt. Az istenekről írott művében azonban az istenek megismerhetetlenségét tanítván, istentagadással vádoltatott, kénytelen volt onnan menekülni; mindenünnen felkutatott műveit nyilvánosan megégették, ő maga pedig – állítólag – annak a tengeri útnak lett áldozata, amely által Sziciliába menekülni óhajtott.

Protagoras Herakleitos relativismusát a végsőig kihegyezve, az emberi ismeret biztonságának tekintetében a *legvégső skepticismus-nak* hódol, mikor azt tanítja, hogy az ismeret teljes mértékben bizonytalan. Ismeretelméleti álláspontját ez a tétele jellemzi: „*az ember a mértéke minden dolognak, amelyek léteznek, hogy vannak, amelyek nem léteznek, hogy nincsenek*”. Platon magyarázata szerint, amelyet ennek a tételnek Theaitetos c. dialógusában ad, ez a tétel azt jelenti, hogy minden dolog nekem olyan, amilyennek előttem látszik, neked pedig olyan, amilyennek előtted látszik; tehát nem mondhatjuk azt, hogy a szél önmagában hideg vagy meleg, hanem csak azt, hogy a fázónak hideg, a nem-fázónak meleg. Protagoras azonban nem csak érzékelésünk objektivitásában kételkedik, hanem – Aristoteles feljegyzése szerint – még a geometriai tételek igazsága sem volt előtte biztos, mert a természetben nincsenek sem tökéletesen egyenes vonalak, sem tökéletes körök.

Ha nincsen objektív lét, amint azt Herakleitos tanította, természetes dolog, hogy nem lehet akkor általános érvényű és objektív ismeret sem, úgy, hogy két ellenkezőt állító tétel közül egyikről sem állíthatjuk, hogy hamis, mert mindkettő egyenlő joggal tart igényt az egyetemes érvényre. Diogenes Laertius szerint – IX.51. – ezt a következményt Protagoras így fejezi ki: „egy és ugyanazon dologról két, ellenkező állítás lehetséges”. Ebből ismét logikusan következik, hogy az igazság diadaláról beszélni kár, mert itt az erősebb és tetszetősebb beszéd fog győzni, azaz, beszéd és retorikai fogások által a kisebb értékű dolgot lehet győzelemre vinni. A tény itt világos: a logika területét kénytelenül a retorika foglalta el.

A sophistika másik nagy ragyogó csillaga, a hagyományok által dicsőített férfiú Gorgias vala, aki a szicíliai Leontinoi-ban született Kr.e. 483 év körül s meghalt állítólag 109 éves korában. Ő már nem csak beszédének lenyűgöző pompája, hanem fellépésének külső csillogása által is akart hatni. Pompás ruhákban messzire ragyogó drága ékszerek által díszítve tartotta beszédeit. Tanítása által, amelynek főtárgya a retorika vala, mesés gazdagságra tett szert és a hagyomány szerint már életében megtisztelte magát azzal, hogy aranyból készült szobrát állíttatta fel magának Delphi-ben.

Amíg Protagoras alap- és kiindulási pontjául a Herakleitos tanát fogadta el, addig Gorgias az eleai iskola bölcséletéhez csatlakozott. Felfogását legjobban jellemzi egyik művének címe: „*Peri tou mé ontos é peri physeós*” magyarul: „*A nem-létezőről azaz a természetről*”. A természet tehát az ő felfogása vagy talán csak állítása szerint voltaképpen nem-létező vala, amely állítás azután a legképtelenebb szörszálhasogatásra vezette őt, hacsak nem úgy fogjuk fel és magyarázzuk mívét, mint az eleaták dialektikájának paródiáját, amint ezt *H. Maier* teszi. Egyébiránt pedig az első hallásra megdöbbentő cím, tökéletesen a Parmenides

felfogását tükrözi vissza, aki szerint a természet voltaképpen a nem-lét birodalma. Igaz ugyan, hogy az ő felfogása szerint a természet nem is az igazi lét, felette van a nappal és a létező birodalma.

Állítása kapcsán Gorgias három tétel bizonyítására vállalkozott. Első tétel: nincs semmi. Második tétel: ha lenne is valami, nem lenne megismerhető. Harmadik tétel: ha lenne is valami s ha ez a valami megismerhető is lenne, nem lenne közölhető.

Az első tétel bizonyítása ez. Nincs semmi. Mert ha lenne valami, úgy vagy a lét – *on-* lenne vagy a nem-lét – *mé on* – lenne, vagy lenne mind a kettő. Ámde a nem-lét nincs, mert nem lehet valami egyszerre igen is, nem is. Ámde nincs a lét sem, mert a létező nem gondolható, sem mint keletkezetlen, sem mint múlhatatlan, sem mint keletkezett, sem mint mulandó, sem mint egy, sem mint sok, sem mint mozgó. És végül ki van zárva az is, hogy a lét és a nem-lét egyszerre létezzenek, mert akkor a lét annyi, mint a nem-létnek a léte, amelynek a nem-léte már bizonyított.

A második tétel bizonyítása így szól. – Ha léteznék valami, nem lenne megismerhető. Mert a létező és a gondolt két különböző dolog; mert ha nem lenne különböző, akkor minden gondoltnak létezéssel is kellene bírnia, ami nem áll; de ebben az esetben a tévedés is ki lenne zárva. Ha pedig nem minden gondolt létező, akkor a létező sem lehet gondolt.

És végül a harmadik tétel. – Ha lenne ismeret a létezőről, az nem lenne közölhető, mert a közlés csak jelek által lehetséges és pedig olyan jelek által, melyek maguktól a dolgoktól különböznek, de amelyekről senki sem vállal kezességet, hogy azok minden egyén által ugyanúgy magyaráztnak.

Ezek a nyilvánvaló szörszálhasogatások éppen csak arra voltak alkalmasak, hogy a skepticismus-nak útját egyengessék s az ismeret bizonyosságában való hitet a nép széles rétegeiben is megingasák. A módszer, amelyet Protagoras és Gorgias a maguk előadásaiban alkalmaztak, szükségképpen vezetett az ú.n. *eristiká*-ra, amely jól megkülönböztetendő a Parmenides s követői által alkalmazott dialektikától. Itt nem arról volt szó, hogy az egyes fogalmak logikai alkatára fény deríttessék, hanem az, hogy a szavak összejátszása által az ítélet biztossága és világossága homályba boruljon. A fejtegetések tartalmi része arra vezetett, hogy a meggyőződés nélkül való felelőtlenység példátlanul elterjedt a nép körében mindenütt különösen az erkölcsi és állami élet területén. A demokratia zavaros vizein evező állam hajója az egyéni tetszés és felelőtlen lelkiismeretlenség zsákmánya lett, inkább, mint az a hajó, amelyet a természet erői vettek ostrom alá. – A reflexió és fontolás helyét az egyéni mesterkedések foglalták el és a túlzott, rosszul értelmezett individualismus gyümölcse a logikai, erkölcsi, politikai normák teljes megvetése vala. Az athéni csöcselékuralom csak teljessé tette azután a sophistika alapos munkáját, amikor az egyén önzését emelte az állam és kormányzás alapelvévé.

A demokratia által teremtett anarchia szellemét juttatta kifejezésre az a különbség is, amellyel már ugyan előbb találkoztunk a görög gondolkodás mezején, de amelyet a túlzásig a sophistika magyarázott félre. Értjük azt a különbséget, ami a „természet”, - *physis* – és a „törvény” – *thesis, nomos* – között kétségtelenül fennáll. E különbségtétel értelmében valami lehet érvényes a természet szempontjából, de nem érvényes a tételéből, és viszont. Sophokles Elektrája, amikor a zsarnok parancsa és a törvény ellenére bátyját eltemette, a természetre hivatkozott a törvénnyel szemben. S ez a hivatkozás az erkölcsi felfogás szempontjából kétség kívül hatalmas emelkedést mutat.

A sophistika azonban nem így értelmezte ezt a különbséget. Az ő felfogása szerint a jogi, tudományos, politikai élet normáinak és törvényeinek semmi köze a természethez, hanem csak az emberi szokás, *conventio*, törvénykeresés, parancs termékei azok. Diogenes Laertius a következő megállapítást tulajdonítja Arkhelaos-nak, a sophistika egyik legtöbbet emlegetett alakjának: az igazságos – *to dikaion* - és a nem-igazságos – *to aiskhron* – nem a természettől fogva igazságos és nem-igazságos, hanem emberi törvények által. Platon Politeia c. dialógusában pedig Kallikles sophista azt fejtegeti nem csekély elmeéllel, hogy a jog csak az erősebbnek a joga, azaz jog csak ott van, ahol erő és hatalom van. Amiből az következik, hogy egy természetes államban az állam feje a törvényeket a maga tetszése szerint állapítja meg, amelyeket azután a gyengék a maguk gyengeségének érzetében elfogadnak.

A természet és a törvény között való különbség tehát a sophisták tanában azt bizonyítja, hogy amíg a természetben gyökerező törvények, illetve szokások és magatartások öröktől fogva valók és örök időken át érvényesek, addig az emberek által készített törvények csak ideig-óráig tartók s tehát érvényességük is időhöz van kötve.

Ámde az emberek által hozott vagy reá parancsolt törvények nem csak hogy nem bírnak egyetemes és örök értékkel, hanem az emberre nézve egyenesen ártalmasok azok. Megtartásuk tehát nem kötelező. Ezt a felfogást mintha táplálnák és megerősítenék azok a politikai harcok és napirenden levő alkotmányozások, amelyek Görögország életét az ötödik században Kr.e oly szomorúvá és gyászossá teszik. Ily körülmények között igazán nem lehet csodálkoznunk azon, hogy a Politeia-ban, Platon dialógusában, a sophista Thrasymakhos a törvényt és igazságot csak a hatalmasok és erősek csinálmányának tartja, amelyeknek célja az, hogy ezeket a hatalmasokat szolgálják és azok érdekeit mozdítsák elő. Egy másik dialógusban pedig – Protagoras-ban – Hippias, a sophistika egy másik képviselője, a törvényt egyenesen az emberek tyrannusának vallja, amely az egyseseket arra kényszeríti, hogy a természet ellen cselekedjenek.

A sophisticát ezen az úton való haladásában senki meg nem akadályozta, sőt – amint fennebb mondtuk – a politikai körülmények egyenesen kezére játszottak, aminek következménye az lett, hogy a sophistika az önző és érdekleső egyént az állam és az állam törvényei felé emelte.

Ha akadt is egy-egy derék sophista, mint pld. Protagoras, aki a törvények tiszteletét hirdette, a többség mégis a sötétség útjain járva, közfelfogássá tette azt a véleményt, hogy az erős és hatalmas férfiú egyúttal az igazságos, erkölcsös és jó férfiú is. A hatalmas úgy cselekedik, ahogyan neki tetszik, mert hiszen hatalmában áll ezt az ő tetszését másokra, ha kell magára az államra is reáerőszakolni. Az erős és hatalmas férfiú szabad férfiú, aki szabadjára engedi szenvedélyeit, önző vágyait s az állam törvénye helyett a maga természetének szavára hallgat. Az újabb sophistika korában ismét az ösztöniség kerül uralomra: az érzékiség kielégítése volt a főcél s az élvezet a főérték, amelynek megvalósításától függ az egyén boldogsága és jóléte. A sophisták erkölcsi felfogásában a hedonizmus leplezetlenül jelentkezik a maga egész nyersességével. Amikor a dolgok mértékévé előbb az embert, majd a helyes tételt félremagyarázva az egyént tette, ugyanakkor az erkölcsi élet szabályozójául is az egyén kényét és élvezetét tekintette. Ennek a féktelen és érzéki subjektivismusnak ad kifejezést Platon dialógusában Kallikles, aki szerint a bujaság, dőzsölés, szabadosság az igazi erények, minden más pedig csak pusztá beszéd, az ember természete ellen való megállapítás, amelynek semmi értéke nincs.

Elhisszük és tudjuk, hogy a sophisták a maguk módja szerint az állami és társadalmi élet reformálására törekedtek s éppen ennek a célnak érdekében fektettek oly nagy súlyt a retorikának, a meggyőzés mesterségéről szóló tannak művelésére. De nem hunyhatjuk be a szemünket az előtt a tény előtt sem, hogy a szándék dugába dőlt. A nép nem rokonszenvezett velük, amiként az ésszel és az eszes cselekedeteket követő értelmiséggel soha sem rokonszenvezhetik; ámde maguk alapján véve csak viselték a sophista nevet, de voltaképpen önző és jól számító sarlatánok voltak. Ezeknek a lelkiismeretlen sarlatánoknak szava azután vezető szerepre tett szert és Görögország lassan, de feltartóztatlanul haladt lefelé a lejtőn.

### 3.6.3. Sokrates

A sophisticának minden hibája és gyarlósága mögül örök fénnel sugárzik elő el nem évülő érdeme: neki köszönhetjük Sokrates-t. A legnagyobb sophista, de egyben a sophistika legnagyobb ellenfele és leggyőzője Sokrates vala. Nincs miért kételkednünk abban, hogy reformok és az állami élet újjászületése után vágyakozva, Sokrates minden habozás nélkül állott a sophisták mellé s követelte az ész jogait az élet minden területén. Sokrates Platon Apológiája szerint a sophisticát az akkori görög birodalom életének szükségszerű tényezőjéül ismerte el és a sophisták hivatását szépnak találta. Sokrates-nek a sophista mesterséggel szemben ez lehetett eredeti álláspontja. Megváltozik azonban ez az álláspont már Platon Gorgias c. dialógusában, ahol Sokrates úgy jelenik meg, mint a sophistika határozott ellensége. Biztosan mondhatjuk, hogy ő maga a sophisták mesterségét soha nem üzte s pénzért nem tanított. Valószínűleg a retorikának sem volt barátja, habár a beszéd logikus felépítésének mestere lehetett, még akkor is, ha az Apológiában mondott beszédét nem is tekintjük minden ízében az ő alkotásának. Retorikus törekvésekkel soha sem rokonszenvezett, sőt a Gorgias-ban egyenesen szembe állítja azt a filozófiával. Nem barátja annak a végtelen subjektivismusnak sem, amely végső ponton úgy a tudás, mint a cselekvés terén a legteljesebb anarchismusra vezet. Különösen veszélyesnek tartotta a sophisták erkölcsi felfogását s nem véletlen, hogy első sorban az erkölcsi élet reformátora szeretett volna lenni az által, hogy polgártársait a demokratia mindent elsenyvesztő subjektivismusa között egyetemes érvényű erkölcsi fogalmak teremtésére ösztönözte. Ezt a reformatori tevékenységet nagy mértékben segítette elé személyiségének varázsa. Azt kell mondanunk, hogy Sokrates talán nagyobb mértékben is hatott személyisége és egész erkölcsi ethosa által, mint tanításával, jóllehet ez a tanítás a szellemi ethos legtermészetesebb megnyilatkozása vala. Személyiségének legtitkosabb rugója a *daimonion*, amelyről sokat mondani nem tudunk; misztikus és isteni

erő volt, amely mindig hallatta szavát Sokrates lelkében, valahányszor ő döntés előtt állott. Sajátos jellemvonása volt, hogy hatását mindig csak negatív irányban érvényesítette: soha sem azt mondta meg neki, hogy mit kell tennie, hanem azt, hogy mit nem szabad cselekednie.

A meggyőződés törhetetlensége, a felismert igazsághoz való hősies ragaszkodás, a minden érdek és önzés nélkül való kutatás szeretete, a kedély bámulatos derűje-humora, a szellem nyugalma, az értelem iróniája jellemzi ezt a reformátori és prófétai személyiséget. Ez a nagy személyiség, amely igazán „célba markolta egész életét”, csak az emberről akart tudni s annak lelke, szellemi alkata érdekelte. Pillanatig sem kételkedett, hogy a görögség helytelen úton jár, mert nem az ész és értelem szavának engedelmeskedik, hanem az egyéni tetszés szerint rendezi be egész életét. A társadalom és az állam életét is. Szerette a szépet és az élet kellemességei iránt érzékkel bírt; de nem volt romantikus és ellágyuló lélek, aki könnyeket hullat kis szenvedélyeken. Klasszikus lélek, aki egy bámulatosan egyensúlyozott életformában kétségbeejtő biztonsággal állapította meg népe életének diagnózisát, a lelkiismeret szavára hallgatva kereste minden alkudozás és egyezkedés nélkül a betegség orvosszereit; de éppen ilyen halálos komolysággal nézett a halál arcába is, amikor működéséért a méregpoharat kellett kiürítenie.

Sokrates-nek filozófussá kellett válnia, mert reformátor akart lenni. Az állami és erkölcsi életet akarta az újjászületés útjára terelni. Arról pedig meg volt győződve, hogy az erkölcsi életet csak akkor lehet új és örökkévaló alapokra fektetni, hogy ha helyes és igaz ismeretre tudunk valami úton és módon szert tenni. A jót csak az cselekedheti, aki tudja is, hogy mi az a jó. A cselekvéshez, az erkölcsi magatartáshoz hát tudásra van szükség, mint elengedhetetlen feltételre. Mi következik ebből? Ebből az következik, hogy *egyetemes érvényű és kötelező fogalmak nélkül nincs is miért fáradoznunk az állami és erkölcsi élet megjavításán*. Ezért első sorban tépelődésre, elmélkedésre, reflexióra kell reá vezetni, sőt ha lehet reá kényszeríteni az állam polgárait, hogy azok képesek legyenek maguk dönteni a dolgok és teendők felett. Elmélyedésre és töprengő reflexióra van szükség, hogy ezen reflexió és elmélkedés között az egyesnek lelke mélyén szülessék meg a meggyőződés és elhatározás.

A retorika cifra és ragyogó szólamai mit sem segítenek. A léleknek önmagával való beszélgetésére van most szükség, arra a dialógusra, amelynek Platon lesz igazi mestere irodalmi formában. Csak egy komoly és az egész embert igénybe vevő lelki dialógus lehet forrása az egyetemes érvényű fogalomnak. Csak az ilyen dialógus győzhet meg mindenkit arról, hogy a vélemények és tetszések fölött van az igazságnak egy önértékű és autonóm, saját törvényei szerint érvényesülő világa, amelyet nem semmisíthet meg semmiféle párt, semmiféle külső hatalom.

Sokrates életére, személyiségére és tanára nézve tulajdonképpen két forrás áll rendelkezésünkre: Xenophon és Platon, akiknek műveihez még oda kell vennünk Aristoteles megjegyzéseit is, amelyek igen jó szolgálatot tehetnek akkor, amikor két ellentétes állítást kell vizsgálnunk vagy valamely részletet magyaráznunk<sup>1</sup>.

Xenophon művei közül a *Memorabilia*, *Oikonomikos*, *Apologia* és a *Symposion* jönnek tekintetben. E művekben Xenophon tollát apologetikus tendencia vezeti s ezért úgy állítja szemeink elé Sokrates-t, mint igazi görög nyárspolgárt, ki híven megtartja hazája törvényeit, hódol az ősi szokásoknak, minden cselekedetét és egész magatartását a haszon szempontja alá helyezvén.

Xenophon Sokrates-e igen jó gazda, jó lovas, jó katona, stb., aki ezekben a mesterségekben és foglalkozásokban való jártasságra oktatja tanítványait. Hogy csak egy vonást említsünk ebből a jóindulatú, de éppen nem hú képből, az Oikomenikos c. munkájában Xenophon a jó gazda képét rajzolja s itt Sokrates úgy jelenik meg szemünk előtt, mint aki teljes otthonossággal mozog a gazdálkodás egész területén. Ahol már most Sokrates, mint jó gazda, jó hadvezér, jó lovas vagy éppen mint az államvezetés művésze beszél, ott nyilvánvalóan fictio-val van dolgunk: Xenophon ide vágó ismereteinek és elbeszéléseinek hitelét az által akarja növelni, hogy azokat Sokrates szájába adja.

A *Memorabilia* – megemlékezések Sokrates-ről – célja minden bizonnyal kizáróan apologetikus volt. Sokrates halála után u.i. megindult a harc személyiségének és tanításának magyarázata körül. Egyfelől állott a kynikus iskola megalapítója Antisthenés, aki úgy gérálta magát, mint az igazi sokratikának letéteményesét;

<sup>1</sup> Erre nézve v.ö. „Az erkölcsi eszme története. 1. Az erkölcsi értékeszme története a görög filozófiában” c. művem 79. sk. lapjain olvasható fejtegetésekkel. Megjelent a könyv 2-ik kiadása 1941-ben Szegeden. Kolozsvár, Minerva könyvkereskedés.

másfelől ott volt Platon, aki Antisthenés-szel szemben a maga által rajzolt Sokrates-képnek kelt védelmére először az Apológiában, azután az egymás után következő ifjúkori dialógusokban. Xenophon ebben a harcban Antisthenés ellen foglalt állást anélkül, hogy a Platon által rajzolt Sokrates-kép mellett nyilatkozott volna. Művének megírásánál használta úgy az Antisthenés iratait, mint a Platon dialógusait. E két forrásból és saját lelkéből merített vonások segítségével megrajzolta Sokrates-ről azt a képet, amelyet hosszú idők folyamán Sokrates valódi, hiteles képének tartottak. Ő maga bizonyára a Sokrates tanítványa volt, de a tanítványok meghitt, bizalmas körén kívül állott. Éppen ezért feljegyzéseinek történeti hitele nem nagy. Úgy látszik, nem volt képes mesterének, akin igaz lélekkel csüngött, sem lelkét, sem messzevívő céljait megérteni s amit róla mond, legtöbb esetben jámbor fictio. A Memorabilia a Platon Apológiájának ellenőrzése mellett még használható, de többi műve: Oikomenikos, Apologia és Symposion már alig jöhetnek tekintetbe.

A másik kérdés már most ez: hogyan állunk a Platon dialógusainak hitelével? – Első sorban az *Apologia* és a *Kriton* c. dialógusok vizsgálандók. Az *Apologia* voltaképpen nem egyéb, mint védőirat azokkal a támadásokkal szemben, amelyek a sophisták és az athéni polgárok részéről érték Sokrates-t még halála után is. Platon célja tehát ebben az iratban nem az volt, hogy a Sokrates perét, védekezését, elítélését a történehez híven adja elő, hanem, hogy egy irodalmi fictio keretében *Sokrates szája által védelmezze Sokrates-t*. Az a beszéd, amelyet pld. Sokrates szájába ad, ebben a formában aligha hangzott el az athéni törvényszék előtt. Ámde az a szellem, amely e dialógusból felénk árad, minden kétségen kívül Sokrates szelleme, amely Platon-nak, a leghívebb tanítványnak lelkét most is teljesen betölti és őt arra készíti, hogy bátran, habozás nélkül tegyen hitet Mestere mellett az által is, hogy szellemét a maga substantiális tisztaságában és nemességében tükrözi felénk. – Hasonló a helyzet akkor is, ha a *Kriton*-t vizsgáljuk közelebbről. Az egész szceneria költött, de az elbeszélésnek van történeti magva. Sokrates képe itt is hű és a valóságot tükrözi elénk: az igazi Sokrates áll előttünk, aki még halála előtt is meggyőződéséről tesz tanúbizonyságot, mikor azt hangsúlyozza, hogy meggyőződésünk ellenére cselekedni sem nem igaz, sem nem szép dolog.

E két dialógus, *Apologia* és *Kriton* hát szorosan egymáshoz tartoznak: mindkettőből Sokrates szelleme és lelki alkatának sajátosságai szólnak felénk. – Ezekhez csatlakoznak azután Platon következő dialógusai: *Lakhes*, az ifjú *Hippias*, *Charmides* és *Ion*, amelyek Sokrates-nek dialektikai módszerét és tanításának művészetét mutatják be egy-egy erkölcsi fogalom tárgyalása kapcsán. Ezek a dialógusok nem arra törekedtek, hogy történeti képét nyújtsák Sokrates működésének, hanem Sokrates szellemiségét akarták megörökíteni s azt a benne uralkodó erkölcsi erőt, amely személyiségének örökkévaló értéket kölcsönzött. Ha ide vesszük még a *Symposion*-t, *Protagoras*-t s talán az *Eutyphron* c. dialógusokat, akkor adva van bőségesen az alap, amelyen állva Sokrates jelentőségét megérthetjük.

A Platon iratait kell hát *alapul* vennünk Sokrates képének megrajzolásánál; ehhez csatlakozik Xenophon-nak sok kritikával és óvatossággal használándó Sokrates-rajza; Aristoteles megjegyzései, amelyekről azonban tudnunk kell azt, hogy Aristoteles-t Sokrates-ben csak a fogalom filozófiájának megalapítója érdekelte s erkölcsi tanításaira súlyt nem vetett. Figyelemre kell méltatni végül az Antisthenes és Aristippos idevágó töredékeit is, különösen az erkölcsi érték fogalmára vonatkozóan, mert hiszen mindketten a Sokrates tanítványai voltak s tanuk kiinduló pontját is Sokrates bölcsellete képezte. Természetesen mindketten mesterük halála után, tanát a maguk módja szerint interpretálták.

Sokrates az athéni szobrásznak Sophroniskos-nak és feleségének a bába-mesterséget folytató Phainareté-nek fia volt. Körülbelül Kr.e. a 470. évben született. Úgy látszik, fiatal korában ő is apja mesteriségét folytatta. Később azonban önálló elmélkedésre adta fejét s a régi görög filozófusok míveiből igyekezett ő maga is megismerkedni a bölcsességgel – *sophia* – amely az ő korában már általában a műveltséget jelentette. Mint athéni polgár buzgón és híven teljesítette mindazokat a kötelességeit, amelyeket az állam várt tőle és törvényei róttak reá. A peloponnésosi háború folyamata alatt három ütközetben vett részt és vitéz magatartása közismert volt.

Tudjuk, hogy Sokrates egyik filozófiai iskola tagjává sem szegődött, a természet megismerésével nem törődött, mert őt nem a földek és fák, hanem az ember lelke és élete érdekelték. Egész életén át arra törekedett, hogy Athén polgárait az önismeretre reá vezesse minden érdek, önzés és haszonvágy nélkül. Athén halálával is fizetett érte: mikor már kényelmetlen lett működése és sok nagyszájú demokratára sértő, egyszerűen halálba küldte azt a férfiút, akinek a görög nemzet egyedül köszönheti azt a kiváltságos helyzetet, amelyet a görög nép a történetben elfoglal (Meyer).



Ha kora délelőtt az athéni agorán megjelenünk, figyelmünket egy törpe, tömzsi alak foglalja le, aki a temető, a Kerameikos felől közelg csomó ifjú kíséretében a Stoa Poikilé felé, ahol a filozófusok és a filozófiát kedvelők serege szokott gyülekezni. Ez a tömzsi, törpe alak Sokrates, akit megérkeztek mind nagyobb számú görög férfiú üdvözlő és köszönt. Sokrates tipikus megszemélyesítője a görög, attikai parasztnak: törpe, vastag törzsű, kemény derekú férfiú, akiről testi erő sugárzik felénk; arcának vonásai darabosak, orra tömpe, de homloka hatalmasan ívelt és szemeiből a szellem kiváltságos fénye áramlik felénk. Ajka körül állandóan a jellegzetes ironikus mosoly, amely még fokozódik, ha valamelyik tekintélyére büszke közéleti alakkal kezd faggatózó beszélgetésbe. „Sokrates tökéletesen olyan – írja le őt Platon Symposion-jában Alkibiades – mint azok a silenokok, amelyeket a szobrász-műhelyekben találhatni; kezükben síp vagy fuvola, de belül, ha a kettős ajtó nyílik, istenek szobrai láthatni”. Ez a külsőleg csúf alak azonban foglyul ejti a hallgatók lelkét, mihelyt ajkai beszédre nyílnak. „Ha más beszédét hallgatjuk – folytatja Alkibiades jellemzését – akármilyen neves szónokot, az úgyszólván senkire sem hat; ha a te szavadat hallja az ember akár más, még oly gyöngye elbeszélő szájából is, hallgathat asszony, férfi, gyermek, valamennyiünket megragadsz és elbűvölsz.”

Ezt a csodálatos férfiút, akit a körülmények véletlen összejátszása ajándékozott hazájának, gyümölcsöző tevékenység hosszú ideje után, 70 éves korában Meletos és társai az athéni törvényszék elé állították azzal a váddal, hogy „megrontja az ifjúságot és új istenek tiszteletét tanítja”. A vádaskodásnak személyi okai voltak, amelyhez még hozzá járult Sokrates-nek arisztokrata magatartása az athéni demokráciával szemben. Ellenfelei őt tekintették a legveszedelmesebb sophistának, akinek tanai megmérgezik a népnek lelkét és az ifjúságot az erkölcsi züllés szélére vezetik. Minden védekezése – amely méltóságos és komoly vala – és a mellette levő igazság ellenére halálra ítéltetett és Kr.e. 399 év május havában ki is itta a méregpoharat.

Sokrates bűnpöre és elítéltetése előttünk mai nap is titokkal teljes. Úgy véljük, hogy a tudománynak soha sem sikerül ezt a titkot megfejtenie. Annyi azonban bizonyos, hogy Sokrates börtönbe vettetvén, halála előtti napon menekülésre készítő tanítványa Kriton előtt így nyilatkozik: tisztelni kell hazánkat és annak törvényeit. Igaza tudatában úgy halt meg, mint azok, akik isten fiainak mondatnak.

Ha Sokrates tanával és fellépésének filozófiai jelentőségével tisztába akarunk jönni, tudnunk kell, Sokrates az állam és az erkölcsi élet újjászületése érdekében a sophista gyakorlat és életfolytatást támadja meg gyökereiben, hogy meggyőzze Athén polgárait az emberi ész és értelem egyetemes érvényességéről. Ennek a célnak, amely nem csak elméleti, hanem minden ízében gyakorlati is, áll az ő sajátos módszere. Ennek a módszernek voltaképpen két része van: az egyik az irónia – *eiróneia* – amelyben a kérdezettnek a szóban forgó dologra nézve tudatlansága mutatattik meg, mikor Sokrates a maga tudatlanságát is bevallja; a második rész a *maieutika* azaz a bábaság, amely által a kérdezett ifjú lelkében lappangó ismeret és tudás segítetik életre. Sokrates a kérdés és irónia által cáfolta meg azokat, akik azt hitték magukról, hogy már a biztos és igaz ismeret birtokában vannak. Minden feleletüket nyomon cáfolja és a cáfolatok során oly erősen szorítja sarokba az öntelt ifjút, hogy az végül kénytelen nem-tudását bevallani. Sokrates tanításának jellemzője éppen az, hogy ő maga is felelet nélkül hagyja a felvetett kérdést és kész megvallani, hogy ő maga bizony semmit sem tud. Ez a voltaképpeni irónia. – A tudni vágyó fiatalokkal szemben azonban nem csak a cáfolás módszerét alkalmazta, hanem amint Platon a Theiatetos c. dialógusban mondja: a bábaságnak mesterségét is. Ez munkájának *pozitív* része. Amiként a bába segíti életre az anyaméhben szunnyadó gyermeket, úgy segítette Sokrates is életre az ifjak lelkében szunnyadó tudást. Fő törekvése nem az volt, hogy tartalmi tudást, kozmológiai és theológiai elméleteket közöljön, hanem, hogy az embereket, első sorban az ifjakat, akikben van még reménység, önálló gondolkodásra, elmélkedésre és reflexióra vezessen el.

Sokrates azt vallotta, hogy az embernek első kötelessége önmagának megismerése és ez által gondolkodásának függetlensége s szabadsága. Ezért fordul tekintete a természetről és annak jelenségeitől elvonatkoztatva az ember élete és lelke felé. – Platon Phaidros-ában azt mondja Sokrates, hogy az ember amíg önmagát meg nem ismeri, addig előtte nevetséges a más dolgokkal való foglalkozás. Ezért fordítja tekintetét kívülről befelé, a természettől a gondolkodó és a cselekvő ember felé, első indításokat adván a fogalom logikájának kialakításához s általa a logika elméletéhez.

A logikai kutatások terén, mint azt már Aristoteles élesen látta és állapította meg, két dolgot lehet Sokrates-nek köszönni: az induktív módszert és a meghatározást. Mind a két logikai művelet alkatának nem elméleti elemzéséről, kifejtéséről beszél azonban itt Aristoteles (Met. XIII.4p.1078<sup>b</sup>.27) nem a logikum természetének kitergetéséről, hanem egyszerűen azt konstatálja, hogy Sokrates volt az első, aki úgy az inductio-t, mint a

meghatározást a gyakorlatban először alkalmazta tudatos és önálló módon. Azt mondhatnók, hogy felfedezője úgy az inductio-nak, mint a meghatározásnak.

Az indukció és a meghatározás tudatos és határozott alkalmazása Sokrates céljával szükségképpen adódott. Mert ismét kérdezzük: mi volt Sokrates működésének célja? *A nem-tudásról való meggyőzés által a fogalmak tisztázása s tisztítása és ez által Athén társadalmi és állami életének újjászülése.* A fogalmak – erény, kegyesség, vitézség, tisztelet stb. – pedig csak e fogalmak tüzetes vizsgálata alapján végrehajtott meghatározás által lehetséges. Egy fogalom tökéletesen tisztázva van, ha az általa jelentett konkrét esetek alapján határozzuk meg azt, - ez volt Sokrates meggyőződése és ez a meggyőződés kényszerítette őt arra, hogy számtalan konkrét eset bevonásával állapítsa meg azaz igyekezzék megállapítani a konkrét jelenségek, dolgok jelzésére használt közfogalmat. Ennek az induktív eljárásnak példáit szolgáltatják Platon sokratesi dialógusai, amelyek Sokrates tanítási módjának és eljárásának hű képét adják. Ezek a dialógusok egy-egy fogalomnak, különösen egy-egy erkölcsi fogalomnak elemzését és vizsgálatát nyújtják. Így pld. Eutyphron-ban a kegyesség fogalma vizsgálatik, Lakhé-ben a vitézség, Lysis-ben a barátság, Theaitetos-ban az ismeret és tudás fogalmait tárgyalja Platon azon a módon, amiként azokat Sokrates is vizsgálta az athéni agorán.

Nem szabad azonban figyelmen kívül hagynunk, hogy Sokrates-nél még szó sem lehet a mai értelemben vett induktív eljárásról, még arról az indukcióról sem, amelyet később már Aristoteles alkalmazott. Sokrates nem törekedett arra, hogy a meghatározandó fogalom által jelzett esetek mindenikét vagy lehető nagy számát kutassa fel s ennek alapján határozza meg a fogalmat. Megelégedett egy-egy olyan eset említésével, amelyre a kérdezett által adott meghatározás nem illett. Ennek a pár jellemző esetnek felmutatása éppen csak arra volt jó, hogy az illető a maga nem-tudására vezettessék. Fontos fogalmi meghatározások produkálása Sokrates-nek nem volt célja és szándéka.

Helyes és világos fogalmak alkotása első sorban az erkölcsiség szempontjából volt fontos és elengedhetetlen feladat. Amint már többször mondtuk, Sokrates szemé előtt első sorban az állami és az erkölcsi élet reformálása lebegett. Ő már a sophisták tanításából világosan meglátta, hogy ha nincs egyetemes érvényű logikai fogalom, akkor nem lehet helyes erkölcsiség sem. Ha nem tudjuk megmondani: mi a jó? – hogyan lehetne valakitől is megkívánnunk, hogy ezt a nem-ismert és világosan nem látott jót valósítsa meg cselekedetei által? Ha tudunk ugyan valamit arról, amit jónak, erénynek neveznek, de ez a tudásunk és ismeretünk nem bír kötelező erővel és egyetemes érvénnyel, akkor bizony azt sem lehet megkívánni senkitől, hogy cselekedje a jót minden érdek és tekintet nélkül. Egyetemes és objektív ismeret nélkül nem lehet helyes erkölcsiség, - ez az alapmeggyőződés hajtotta Sokrates-t a logikai vizsgálatok mezejére.

Sokrates egészen világosan látta az erkölcsiség problémájának lényegét: mi a főjő és mi az erény, amelynek birtokában ezt a jót megvalósítani képesek vagyunk? – A görög filozófia állandóan érdeklődött az iránt a kérdés iránt, hogy mi a *boldogság*, amelyre az embernek törekednie kell; ezt a problémát azonban soha a kutatás középpontjába nem állította s az erkölcsiség dialektikájával nem törődött, amint azt legalább a Sokrates előtt volt görög filozófia reánk maradt töredékeiből és ismertetéséből látjuk.

Sokrates ezzel szemben az erkölcsiség leglelkéhez hatolt, amikor a jó és az erény fogalmát akarta megvilágosítani. Jól látta, hogy az első teendő magának az erkölcsinek ismerete s csak azután következhetik a felismert erkölcsinek megvalósítása. Mint tősgyökeres görög férfiú egy pillanatig sem kételkedett abban, hogy az emberi élet legfő célja a boldogság s tehát az erkölcsi cselekedetek főcélja is. Az élet célja, vallotta minden görög ember: az *eudaimonia*. Ámde a magyar „boldogság” szó nem fejezi ki pontosan a görög szó értelmét. Mászt jelent a görög eudaimón és a magyar boldog szó. A görög eudaimón szó a daimón szóval függ össze. A daimón pedig különböző jelentésekkel bír: 1. jelent „isten”-t különösen az ember sorsával való vonatkozásban; 2. jelent oltalmazó és büntető lényeket, akik rangban az ember és isten között foglalnak helyet; 3. jelenti az ember lelkét vagyis eszes részét; és végül jelenti a sorsot egy vagy több emberrel való vonatkozásban<sup>1</sup>. Aristoteles megjegyzése szerint eudaimón az, akinek jó daimón-ja azaz sorsa, védő és oltalmazó szelleme van – *hou an ho daimón é spoudaios* (Topika 11.112.<sup>a</sup>.32.sk). Ugyanezzel a magyarázattal találkozunk Alexandriai Kelemennél is: mindkét férfiú szerint az a boldog, akivel szemben daimón-ja kedvezőnek mutatkozik. Természetesen ez a jó és kedvező magatartás a fejlődés kezdetein úgy mutatkozott a görög ember szemében, hogy az istenek sok és bőséges érzéki jóval

<sup>1</sup> V.ö. Bartók: Az erkölcsi értékeszme története 1. kötet – 66. sk. lapjaival.

ajándékozták meg kedvencüket. A főjavak még Homeros-nál is érzéki javak voltak és előtérben a cselekvő személyisége állott a maga érzéki meghatározottságában. Lassanként azonban a tekintet a lelki élet javai felé is érdeklődéssel tekint s tisztán élvezeti jó mellett a hasznos is halkan szóhoz jut.

Sokrates maga – talán bizonyos lelki fejlődés kapcsán – arra az álláspontra jut, hogy értékes az, ami hasznos. Efelől semmi kétségünk nem lehet. Sokrates az első igazi utilista. Nem akarjuk azt állítani, hogy Sokratesnek ebből az utilista felfogásából hiányzott minden hedonikus elem, azaz hogy ő az élvnek semmiféle értéket sem tulajdonított. Xenophon-nál, de Platon dialógusaiban is, gyakran találkozunk olyan megjegyzésekkel, amelyek határozottan arra mutatnak, hogy Sokrates az élvezetnek az erkölcsiség területén is előkelő helyet biztosított. Protagoras c. dialógusában pld. a jó a haszonnal és az élvezettel azonosíttatik. De értékelésében mégis a haszon foglalja el a középponti helyet.

A haszon értékének hangsúlyozásában olyan messze megy, hogy evésben, ivásban, öltözködésben, szóval a mindennapi élet tevékenységeiben is a cselekvő egyén hasznára fekteti a fősúlyt. – A haszon szempontjának kell lennie azonban uralkodónak az állami és társas élet terén is. Az állami életben aként kell forgolódunk, hogy abból az államra haszon származzék, mert az állam hasznából az egyénre nézve is haszon ered. Sőt Xenophon megjegyzése szerint Sokrates azt tanította, hogy a hadvezérnek is a vezérlete alatt állóknak boldogságára kell törekednie.

Bármily magas szempontból tekintjük is azonban a Sokrates etikai felfogását, be kell vallanunk, hogy az az utilizmus fokán felül soha sem emelkedik s a görög szellem talajában gyökerezvén, nem is emelkedhetik. Igaz ugyan, hogy Xenophon megjegyzése szerint is, a belátást és a bölcsességet tartotta erénynek, de igaz az is, hogy ez a belátás és bölcsesség nem egyéb, mint helyes megítélése annak, ami célszerű s tehát reám nézve hasznos. Végső eredményben az egyéni haszon a döntő motívum s ha a köznek haszna előtérbe is állíttatik, ez az előtérbe állított haszon azért értékes, mert az egyén boldogságát mozdítja elő. Bármint is forgassuk a dolgot, jó mégis csak az marad, ami reánk egyesekre nézve, boldogságunk szempontjából előnyös. Aki tudja, hogy reá nézve mi előnyös, az cselekedni is fogja azt, mert az reá nézve éppen jó. Hogy itt azután minden csak relatív, azon nincs miért kételkednünk.

Ezen a Sokrates-képen, amelyet főként a Xenophon műveiből vett vonásokból állítottunk össze, kissé enyhít ugyan Platon rajza, de azt – véleményünk szerint – alapjában véve nem változtatja meg. Annyival kevésbé, mert hiszen dialógusaiból is lehetne összeállítani idézetek egész sorát, amelyekben a főhelyet az értékek között nem is a haszon, hanem az élv foglalja el. Nem lehet tagadni, hogy a Platon Sokrates-e előtt is a boldogság minden élet főcélja s hogy ezt a főcél csak az erényes, a belátáson és bölcsességen alapuló élet tudja megvalósítani. Az erényes élet tehát a jó élet; ámde pld. a Protagoras szerint a jó egyenesen a kellemessel azonosul s tehát jó élet a kellemes élet. Ez az észrevétel arra mutat, hogy Sokrates boldogságról alkotott fogalmának egyik lényeges alkotó része az élvezetes és kellemes vala; ezt megerősíti az a tény, hogy Sokrates egyik tanítványa, Aristippos éppen magát az élvezetet állította az erkölcsi élet középpontjába.

Az a kérdés már most, hogy vajjon a Sokrates etikája nevezhető-e ideális etikának vagy sem? A kérdés így igen primitíven van feltéve. Azt kell mondanunk u.i. hogy Sokrates etikai felfogása bizonyos értelemben nevezhető ideálistikusnak, és bizonyos értelemben nem nevezhető. Ideáltikusnak nevezhető, mert bizonyos mértékben autonóm etika az: az érték, erény s tehát kötelesség forrását nem helyezi a személyiségen kívül, hanem annak belsejében találja meg azt. Az erkölcsi élet normája az erkölcsi jó, de ez a jó a személy boldogságában áll és nem nevezhető ideálisnak, mert az értéket nem a szellem legmagasabb megnyilatkozásában, a nemes-ben, az önértékű jóban találja. Az a jó, ami nekem boldogságot szerez; de azt a kérdést fel sem veti Sokrates: vajjon okvetlenül szükség az erkölcsös cselekedetnek boldogságra vezetnie? – A tiszta ideális erkölcsi értékelést Jézus evangéliumának köszönhetjük.

Óriási érdeme azonban Sokrates-nek, hogy autonóm erkölcsi felfogásának hirdetésével a sophisták szubjektív álláspontját véglegesen legyőzte. A dolgoknak és cselekedeteknek a haszon szempontjából való vizsgálata kizárja azt, hogy mi az élet minden területén csak az egyén alanyi, szubjektív tetszését tekintjük, hanem a tárgy és az alany között levő szükségszerű viszonyon alapul. Valahányszor u.i. valamely cselekedet vagy tárgy hasznát akarjuk megállapítani, nem csak az alany élvezete lépik előtérbe, hanem a tárgynak azok a vonásai is, amelyek ereje által az illető tárgy vagy cselekedet a cselekvőnek létét és önállóságát előmozdítja. A tárgyak hasznosságának megállapítása nem az egyén szubjektív tetszésétől függ, hanem az egyén természetének ismerete mellett a tárgy természetének ismeretét megköveteli. A tárgy ezen természetének megállapítása csak a belátás és a bölcsesség segítségével lehetséges, amely mindkettő az

emberi értelem míve. Ez pedig azt jelenti, hogy a cselekedetek jóságát s tehát erkölcsi értékét is nem az egyéni tetszés állapítja meg, hanem az emberi értelem objektív szabálya. Nem az a cselekedet erkölcsös, jogos, igazságos, amely az egyén tetszéséből folyik, hanem az, amely az értelem szavára hallgatva az objektív hasznot valósítja meg.

A belátás – *sóphrosyné* – ezért Sokrates tanában minden erkölcsiségnek és erkölcsi erénynek forrása és alapja. Amíg a belátás által a megvalósítandó ideál birtokába nem jutottunk az által, hogy a jó egyetemes érvényű fogalmát meg nem alakítottuk, addig az erkölcsiségről szó sem lehet. Igaz, hogy ez a tudás gyakorlati irányú tudás, de mégis csak tudás, amelyet semmi más módon nem, csak az értelem segítségével vagyunk képesek megszerezni. Az erény tudás, - ez a tétel a hasznosság tétele mellett Sokrates tanának második alaptétele, amelyből erkölcsstanának *intellektuális* jelleme fakad.

A belátás igazában véve azonos a bölcsességgel, amely már Sokrates korában a „míveltséget”, az értelem kimívelését jelentette. A belátás az erkölcsinek megmagasabb normája, amely az erkölcsiségnek autonómiát biztosít. Aki a belátás és bölcsesség birtokában van, nem csak igaz ismerettel bír, hanem képes a helyes s erkölcsös cselekedetre is. Minden, ami az erényből = bölcsesség, fakad, az jó és szép és igaz. Aki pedig a jót és a szépet és az igazat ismeri, az nem is képes mást cselekedni, mint szépet, jót és igazat. Aki ellenben a bölcsesség hiányában az élvezetek szerint cselekedik az az élvnek szolgál és kétes értékű javakra tesz szert. *Amíg a legbölcsőbbben cselekvő férfiú szabad, addig a helytelenül cselekvő egyén szolga*, - ímé a tétel, amely mostantól végigvonul az egész európai filozófia történetén s az ember belső alkatának egyik lényeges mozzanatát fejezi ki.

Sokrates alapmeggyőződése tehát abban a véleményben jut kifejezésre, hogy aki ismeri a jót, az cselekedni is fogja a jót. Aristoteles egyik feljegyzése szerint Sokrates minden erényt a tudással azonosított s azt állította, hogy egy és ugyanaz a dolog tudni azt, ami igaz és cselekedni az igazat. Ebből pedig logikusan következik, hogy az erény tanítható. Aki tudja, hogy miben áll a boldogság, az természetesen úgy is fog cselekedni, hogy ez által a boldogság birtokába jusson. Az ember - úgy mond Sokrates Platon-nak Euthydemos c. dialógusában – az ember úgy van teremtve, hogy már természetében benne van a boldogság után való sóvárgás s a tudás már most éppen arra tanít meg, hogy milyen úton-módon és miféle eszközökkel lehet ezt a boldogságot a magunk számára megszerezni.

A tudás, mint alaperény mellett Sokrates etikájában még három erény foglal helyet: a vitézség, férfiasság – *andreia* -, mértéktartás – *sóphrosyné* -, és igaz érzület – *dikaio-syné*.

Ilyen szellemben, a görög polis igazi szellemében működött és tanított Sokrates, aki a görög filozófiának új korszakát nyitotta meg. Ő a filozófiai elmélkedést már az erkölcsi és az állami élet szolgálatába állította, amikor az erkölcsiséget mint az emberi szellem egyik alapvető megnyilatkozását objektív logikai kutatás tárgyává tette. A sophisták alanyiségével az ismeret objektivitását állítván szembe, az igazság érvényének kérdését filozófiai probléma tárgyává tette és a mindentudó demokráciának nem-tudását éles gúnyral bélyegezte meg.

### 3.6.4. A kisebb sokratesi iskolák: a megarikusok

Azt kell mondanunk, hogy még Sokrates életében megindulhatott olyan kisebb filozófiai csoportok kialakulása, amelyek Sokrates tanának egyoldalú kiképzése által igyekeztek a Mesterrel szemben bizonyos önállásra szert tenni. Az előző szakasz fejtegetéseiben többször reámutattunk arra, hogy Sokrates etikai felfogásából az élvezet, mint erkölcsi érték nemcsak nem volt kizárva, hanem bizonyos feljegyzések szerint egyenesen az erkölcsi jóval is azonosított. Xenophon feljegyzései is azt mutatják, hogy a haszon és az élviszonyára vonatkozóan Sokrates tana nem mutatott kellő határozottságot: az él szerepe az erkölcsiség és a társas élet terén tisztázva még nem volt. Ezek a csoportok, amelyek később, amint látni fogjuk, iskolákká alakultak, hosszabb időn fenntartották magukat és a Sokrates egyoldalú magyarázatával mintegy a sophistika folytatói voltak. Hatásuk főként a lakosság körében nem lehetett csekély, ami könnyen magyarázható tanuk sekélyességéből és abból a jelleméből, hogy ezek a népszerű filozófusok igyekeztek a pórnép és a tömeg szájaíze szerint fejteni meg azokat a kérdéseket, amelyek ezeket az embereket is bizonyára érdekelték. Sokrates személyiségének nagyságát mutatja, hogy ezek az iskolák mintegy versenyfutásban igyekeztek úgy tüntetni fel magukat, mint akik egyedül hű tanítványai a Mesternek s mint ilyenek egyedül vannak hivatva arra, hogy tanítását s felfogását magyarázzák. Ezeknek az iskoláknak száma három: a *megarikusok*, a *kynikusok* és a *kyreneikusok*.

A megarai iskola megalapítója Euklides, aki Sokrates elítélésénél jelen volt s akihez Sokrates tanítványai, közöttük Platon is, Sokrates halála után menekültek. Sokrates halála után még évtizedeken át élt és mint az általa alapított iskola feje működött. – A feljegyzések azt mutatják, hogy eleinte az eleaták tanához vonzódott, később azonban ezt a tant aként módosította, hogy Sokrates hatása alatt az Egy-et a jóval azonosította.

A megarikusok tanát másként nem is érthetjük meg, csak úgy, ha azt mint az eleaták és a Sokrates tanának bizonyos összeolvastását tekintjük. Euklides tanának homlokterében az a tétel állott, hogy ha az ész az Egy, akkor egynek kell lennie az erénynek azaz a jónak is. Parmenides hatása alatt a létezőt az Egy-gyel azonosította azt állítván arról, hogy nincs semmi e világon, ami keletkezett volna vagy elpusztult volna vagy változna. Ezt az Egy-et azután tartalmilag is meghatározta az által, hogy a jó-val azonosította. A jó tehát egy s ezért rajta kívül nincs más és nem is lehet. Ami az egy = jó azonosságon kívül ezen a világon van, annak nincsen semmiféle reális értéke, hanem csak pusztán név az. Az egy-et is szokták különböző nevekkal jelölni: nevezik bölcsességnek, istennek, észnek is stb., de az nem más, mint az egyetlen létező, a jó.

Követői közül említsük meg a miletosi Eubulides-t, akinek Diogenes Laertius a híres sophismákat tulajdonította s amelyek csak logikai szempontból bírnak némi érdekességgel. Az első sophisma így szól: ha te hazug vagy s azt mondd, hogy hazudol, akkor igazat is mondasz és hazudsz is. Ebben a sophismában logikailag érdekes az, hogy az ítélet formája (amelyben az igazság érvénye nyilvánul meg) és az ítélet tartalma (hogy az illető csakugyan hazug) egybeesik. Éppen ilyen sophisma az ú.n. Elektra: Sophokles Elektrájában Orestes azt mondja Elektrának, hogy Orestes meghalt idegen földön, mire Elektra sírásba-jajgatásba tör. Ismeri hát Elektra Orestest vagy nem? Ismeri is, nem is; ismeri, mert különben nem siratná; de nem ismeri, mert különben reá ismerne, hogy ő áll előtte. Itt az „ismer”-ni és a „reáismer”-ni szó két különböző jelentése között nem tétetik különbség. Elektra ismerte azokat a jegyeket, amelyekből Orestest megismerhette, de nem tudott ezekre a jegyekre reáismerni. Tehát ismerte ugyan Orestest, de őt megismerni az előtte álló alakban nem tudta. – A 3-ik ilyen sophisma, az Eubulides erisztikájának gyümölcse, az ú.n. *sorítás* -: egy magv még nem egy halom; nem lesz az akkor sem, hogyha még egy magot teszel hozzá; mikor lesz hát? – Ehhez hasonló az ú.n. *phalakros* (kopasz) – sophisma is: ha elveszel hajadból egy szálát, még nem vagy kopasz; akkor sem ha egyet vagy többet veszel el; az a kérdés már, hogy hol van az a határ, ahol a kopaszság kezdődik? És végül említsük meg az ú.n. szarvas-okoskodást (*keratinés*): amit nem vesztettél el, az megvan neked; szarvaikat nem vesztetted el, tehát vannak szarvaik.

Amint ezekből a sophismákból látszik, Euklides tanítványainál a dialektika művészete pusztán erisztikává, vitatkozási mániává fajul és semmiféle eredményre nem vezet. Szétfolyó fogalma, helytelen szemléletek, a kettőnek szándékos-szándéktalan összezavarása (pld. a kopasz-sophismánál) minden megértést és elemzést lehetetlenné tesznek. Meddő szóviták.

Az iskola harmadik, éppen csak említésre méltó alakja Stilpo (aki Kr.e. 320 körül tanított Athénben) akiről azt jegyzi fel Diogenes Laertius, hogy a Platon eszme-tana ellen tanított. Vitatkozásának módszere – úgy látszik – abban állott, hogy nem a bizonyítás előzményeit, a premisszákat támadta meg, hanem magára az eredményre vetette magát, azt igyekeztél bizonyítani, hogy az eredményül nyert conclusio voltaképpen absurdum. Ezt a módszert kétség kívül tanítójától Euklides-től kölcsönözte éppen úgy, amiként Platon tanával az eleaták tana alapján szállott síkra. Érdeklődését az etikai problémák sem kerülték el; ebben a tekintetben a kynikusokhoz közeledett és főerényül a szenvtelenséget – *apatheia* - vallotta. Stilpo tanítványa volt Zenon, a stoikus filozófia megalapítója.

### 3.6.5. A kynikusok és kyreneikusok: Antisthenes és Aristippos

Sokrates tevékenységének egyik legfontosabb problémája az volt: miben áll az ember boldogsága? Ez a kérdés képezi alapproblémáját úgy a kynikusok, mint a kyreneikusok bölcséletének. Egyik iskola sem kételkedett abban, - amiként nem kételkedett mesterük Sokrates sem -, hogy ha ismerjük ezt a boldogságot azaz tudjuk, hogy miben áll az, meg is tudjuk szerezni azt.

A kynikus iskola megalapítója kétségtelenül Antisthenes vala, jóllehet tanainak végső következményeit csak később Diogenes vont le. Athénben született, de nem volt teljes jogú polgára, mivel anyja thrák rabszolganő volt. Kezdetben Gorgias tanítványa, később azonban testestől-lelkestől Sokrates felfogásához csatlakozott és az ő szellemében tanította a bölcséletet a „Kynosarges”-ben s talán ezért nevezték őt és követőit kynikusok-nak. Diogenes Laertius feljegyzéseiből azt is tudjuk, hogy Antisthenes nagyszámú, de reánk nem maradt munkájában szellemes és kitűnő stílusával sok hívet szerzett mesterének. Nagy

szeretettel használta fel allegórikus és tipizáló előadására a mitológia alakjait, amiben bizonyosan a sophisták szolgáltak neki mintául. Nem csak tartalomban tehát, hanem formában is a Sokrátika a sophistikával elegyült tanításában és bölcseletében.

Antisthenes működésének súlypontja a dialektikára és az etikára esik. Főcélja volt Sokrates tanát a görög ifjúság körében szétterjeszteni és erősen meg volt győződve arról, hogy Sokrates tanának hivatott terjesztője és magyarázója. De éppen oly szilárd meggyőződése volt az is, hogy az erény tanítható. Ebben a tekintetben annak a mind növekedő görög szellemi áramlatnak volt tehetséges képviselője, amely erős hittel vallotta a nevelés lehetőségét és bízott abban, hogy nevelés által az ifjak lelkét az óhajtott irányban lehet fejleszteni és alakítani. Antisthenes felfogása szerint azonban ez a nevelés nem történhetett tisztán intellektuális úton; a dialektika útján semmi szín alatt sem; Platon tehát tévedésben van, amikor dialektikai úton akar új életet teremteni. Nevelni csak az akaratérő útján és annak edzése által lehet. Allegórikus és szimbólikus iratai ennek a célnak állottak szolgálatában.

Sokrates tanában különösen a személyiség autonómiájának gondolata ragadta meg és Sokrates-re is úgy tekintett, mint ennek az autonómiának, öntörvényűségnek kialakítójára. Az autonómiára, amellyel a test és a lélek szabadsága jár, szert tenni csak úgy lehet, hogyha az ember ösztönei fölé kerekedik s azokat uralma alá hajtja. Ebből következik az erény tökéletes autarchiája: nincs annak szüksége semmiféle külső, érzéki jóra, hogy értékes legyen. Értékes önmagában. Xenophon Symposion-jában – melynek hitelességét e részben nincs miért kétségbe vonnunk – Antisthenes teljesen a vágytalanság ideálja mellett tör lándzsát: minden értéktelen, ami vágyat kelt és a vágyak uralma alá hajt.

Az intellektuális nevelés ellen tiltakozott ugyan Antisthenes, de ez nem jelenti, hogy etikájából minden intellektuális elemet törölni akart volna. Maga is hirdette, hogy a belátás az alaperény, mert éppen az teszi nekünk lehetővé az élvezek és vágyak értéktelenségének megismerését és a meggyőződést arról, hogy a vágytalan és szenttelen élet a boldog és erkölcsös élet. Az akarat és kedély független csak akkor lehet, hogyha a belátás szavára hallgat. Nem tagadja, hogy a belátásból élv fakad s tehát ő sem zárja ki az élvezetet az etika köréből, de hozzá teszi, hogy ez az erényből való élvezet, amelyet az jellemez, hogy megbánás nem következik utána.

Az állammal és a közéletben való részvétellel szemben Antisthenes a legteljesebb negatív álláspontjára helyezkedett. Aki boldog és erkölcsös életet akar élni, az vonuljon félre minden közélettől, sőt a kultúrától is, mert igazában éppen ez a kultúra teszi rosszá az embert. Aki igazán szabad és autonóm akar lenni, annak számára nincs értéke sem a hírnek és dicsőségnek, sem a gazdagságnak sem a pompás életnek. De sőt igazi szabadság ott van – üti ki fejét Antisthenes-ből a volt sophista – ahol a törvény - *nomos* – korlátai is ledőltek. Ha szabadnak kell lennünk az állam s a törvények kötelékeitől, akkor természetesen szabad az ember az állam által tanított és követelt vallás-tól is. Antisthenes azt tanította, hogy nincs sok isten, hanem csak egy s éppen ezért legélesebben foglalt minden antropomorphismus ellen, amint ezt Római Kelemen és Theodoretos feljegyezték. Homeros, Hesiodos és a többi görög költő alkotását antropomorphismusukért nem ítéli el, de arra igyekezik, hogy azokat allegórikusan etikai, antropológiai és más igazságok kifejezéséül tekintse. Így pld. az ő magyarázatában Kallypso csábításai azt az ismeretet foglalják magukban, hogy a szeretők sokat hazudnak és lehetetlen dolgokat ígérnek, amit megtartani nem tudnak.

Ha áttekintünk Antisthenes tanán, amely túlnyomóan etikai, azt találjuk, hogy benne Sokrates tanából az autonómia és az erény önelég-volta gondolatán kívül csak a belátás hangsúlyozása maradt meg; egyébként a tan részleteiben a sophistika hatása alatt áll, amikor éppen az állami élet gondolatát, a törvény érvényének tényét veti el s az egyént a maga önelég-voltának bátyái közé számúzve éppen azt akarja megsemmisíteni, aminek Sokrates az újjászületésére törekedett: az államot és közéletet.

A kynikus iskola másik kiemelkedő alakja, akit a hagyomány a kynikus élet megszemélyesítőjének tekint a synopéi Diogenes; szülővárosából hamispénz verésének gyanúja miatt menekülni volt kénytelen Athénbe, ahol nyomorúságos életet folytatott. Itt Antisthenes-hez csatlakozott és élete módjával, szokásaival, Antisthenes által ajánlott vágytalanság és érdektelenség gondolatának kihegyezése és a gyakorlatban való érvényesítése által mindenütt feltűnést és a jobbakban visszatetszést szült. A hagyomány egy része úgy festi őt, hogy kynikus volt ugyan, de az élvezetet sem vetette meg, s azt valóban „kynikus” módon gyakorolta. De nem szabad elhinnünk, hogy a hagyománynak merőben igaza van. Diogenes-ről jól tudjuk, hogy tanítói tevékenységet fejtett ki és tudjuk azt is, hogy tanítványai ragaszkodtak hozzá, sőt bölcseletét iratokban is iparkodtak tovább terjeszteni, ami mind arról tanuskodik, hogy a hagyományok frivol, kynikus Diogenes-e mellett valóban létezett egy komoly, etikus és nevelői hatásokban gazdag Diogenes.

Általában véve Diogenes-ről azt mondhatjuk, hogy Antisthenes tanait dolgozta ki részletesen anélkül, hogy az állásponton vagy az elveken valamit is változtatott volna. Ami a praktikus életfolytatást illeti mindenekelőtt azt vallotta, hogy házasságra szükség nincs s a nemi közösség tartson megegyezés és alkalom szerint. Szükség van erre nem a társadalom reformja szempontjából, hanem azért, hogy az egyén szabadságának korlátai ez által is enyhüljenek. Ebből következik, hogy követelte az asszony- és gyermek-közösséget. Az állam törvényeitől is szabadulni akart s ezért magát világpolgárnak jelentette ki s ez által megtörte az utat a stoikus tanítás számára, amelynek ideálja szintén a világpolgárság. - Aki azonban mindezeket a kívánalmakat megvalósítani akarja, annak szüksége van a test és az akarat gyakorlására és askésisére. De nem a test erőt kell megölkölni az askésis által s nem is az érzékiséget kiölni, hanem éppen ellenkezőleg, a testet kell úgy megerősíteni, hogy képesek legyünk a megszerzett szabadság segítségével felülemelkedni a közönséges emberek köznapi szokásain és meg tudjuk vetni a kultúra minden követelményét. E ponton meg kell emlékeznünk az ú.n. kynikus szemérmertlenségről is, amelynek képviselője Diogenes vala első sorban. Alapelve – úgy látszik – ez volt: amit egyáltalában tenni szabad, azt meg szabad nyilvánosan, a köz szeme láttára is. Ebből azután olyan magatartás fakadt, mely természetesen botránkozta meg azokat, akik a törvény érvényességét bármily csekély mértékben is elfogadták. Diogenes ezen „szemérmetlen” magatartásának magyarázata különben szintén mindenféle törvény érvényességének megtagadásában keresendő.

A hagyomány sok olyan vonást kevert össze és egyesített Diogenes reánk hagyományozott képében, amely vonások más kynikusok vagy általában a kynikusok jellemrajzába tartoztak. Ebből következett, hogy őt tartották az igazi kynikusnak s mi viszont ennek köszönhetjük, hogy a reánk hagyományozott képe sok jellemző vonását őrizte meg a kynikus iskolának. Itt első sorban arra kell reá mutatnunk, hogy a kynikus tanításban teljes mértékben érvényesült az a különbségtétel, amellyel a sophistika tanításában találkoztunk. Amit a törvény és a szokás a maga értékjelzésével látott el és mint követelményt állított fel, azt mind újból reflexió tárgyává kell tenni és megvizsgálni, hogy vajjon mit szól ehhez a természet szava. Ebből persze az következett, hogy a törvény és szokás értékjelzései minden esetben hamisnak bizonyultak és a természettől éppen azoknak ellenkezője mutatkozott helyesnek. Az így ellenkezőjére értékelt értékek közé tartoztak az előkelő születés, állás, gazdagság, kényelem, pompa, a hagyományos istenhit és theológia, a közönséges és elterjedt ismeret, retorikai ügyesség, de ide tartozott a sport és a testgyakorlásban való virtuozitás. Ha a természet szolgál mintául az értékelésben, akkor a civilizált görög néppel szemben az állatokhoz és a barbár népekhez kell fordulnunk, mert azok mondják meg, hogy mit és hogyan kell cselekednünk. De meg kell vallanunk, hogy minderre nagy erőfeszítések nélkül hiában is törekedünk: a kynikus eszmény Herkules volt a maga nagy erőfeszítéseket követelő 6 munkájával, a *ponos*-sal, amely az egész kynikus askésis középpontjában állott.

Erre a magatartásra valóban illett az a kifejezés, amelyet a görög feljegyzések hagytak reánk: *parakharattein to nomisma*, - az érméket átönten, - ma így mondanók: az értékeket ellenkezőjére értékelni. Hogy ez a magatartás úgy a tudomány, mint az erkölcsi-gyakorlati élet terén értékek rombolására és vészes dogmatizmusra vezet, azt mindenki első pillanatra látja, aki az értékelés természetével tisztában van.

A kyreneikus iskola, élén Aristippos-szal szintén a sophistika és Sokrates tanán épül fel s éppen az ellenkező úton halad, mint a kynikusok és Antisthenes. Az értékelés középpontjába Aristippos és követői az élvezetet állítják, s ebben a sophisták követői; de ennek az élvezetnek megszerzésére a belátást nélkülözhetetlennek tartják, ennyiben a Sokrates követői. Ők is megvetik a különböző tudományokkal, első sorban a természettudományokkal és a matematikával való foglalkozást, mert hiszen egyiknek sem tárgya sem a jó, sem a rossz. A kynikusoktól abban különböznek, hogy sem nevelni sem az embereket vezetni és kormányozni nem akarják. Nem az a fő, hogy testünket askésis által neveljük sem az, hogy erőfeszítő munka szolgálatába álljunk; fő az élvezetes, könnyű, kellemes élet.

Aristippos a dúsgazdag és élvezetekben fürdő Kyréné városában született, ami nagyban hozzá járult ahhoz, hogy ő maga is ennek a könnyű és kellemes életnek legyen bölcselője és hirdetője. A sophista műveltség előtte is ismeretes és tudjuk, hogy Sokrates tanítványa volt. Az egész iskola neki köszöni keletkezését. Merész és leplezetlen hedonizmusa ellen keményen harcol Sokrates minden tanítványa: Platon, Antisthenes, Xenophon egyaránt. Hosszasan tartózkodott Syrakusa-ban a két Dionysos udvarában, ahol Platon is többször megfordult. Életéről sokat nem tudunk. Mint vándortanító működött s tanításáért pénzt fogadott el. Életének adatai így állíthatók össze: született 435 körül, 416 óta Athénében tartózkodott, 399-ben Aeginában, 389-388-ban Platon-nal együtt az öregebb Dionysos udvarában, 361-ben ugyancsak Platon-

nal a fiatal Dionysos-nál, és végre 356 után ismét Athénében. Bizonyosan több filozófiai iratnak szerzője, amelyeknek azonban csak töredékei maradtak reánk.

Aristippos is természetesnek tartja, hogy az emberi élet célja a boldogság. A boldogság tartalma pedig nem más, mint az élvezet, - *hédoné* -, amely nem valami tartós állapota a léleknek, hanem tisztán a pillanattól függ; annak köszönheti keletkezését és pusztulását. – Diogenes Laertius feljegyzése szerint (2.87 s köv.) a fájdalomtól és a szenvedéstől való megszabadulást Aristippos még nem tartotta élvezetnek, mint később Epikuros, akinél az *aponia*-nak nagy szerep jutott az emberi cselekvések terén és értékelésében. Aristippos ezzel szemben azon az állásponton volt, hogy értékkel csak az egyes élvezetek bírnak – *hédoné katameros* -; az élvezet u.i. mozgás, a mozgás pedig ismét a pillanattal tűnik ismét tova. Aki tehát a főjóra tör, azaz boldog akar lenni, úgy kell cselekednie, hogy cselekvésének célja az egyes, a pillanatig tartó élvezet legyen, mert az ilyen elérhető és megvalósítható emberi cselekvés által, minden hosszabb fontolgtatás és belátás nélkül. A boldogságra törekvő ember nem nézi azt, hogy mit fog neki hozni a jövő és mit vitt el tőle a múlt és nem is várakozik az idő múlására, hogy élvezetre tegyen szert, hanem megragadja a pillanatot és ebben a pillanatban keresi azt, ami neki élvezetet okoz. Bizonyos csak az, ami most és itt előttem áll; a bölcs ember többre nem is vágyik. Ezért mondja Aristippos, hogy legnagyobb a jelenvaló élvezet, - *hédoné parousa*.

Az élni feltétlenségét Aristippos mindenképp előtt a tapasztalattal akarja bizonyítani. A tapasztalat u.i. azt mutatja, hogy nemcsak az emberek, hanem a gyermekek is teljes ösztöniséggel törekednek az élvezet után és kerülnek azt, ami fájdalmat okoz. Az élv keresése és a fájdalom kerülése tehát már az állati természettel adva van és ezért egyetemes értékkel is bír mindarra nézve, ami az állati életben részes. Ez a feltétlen értékű és természet által adott élvezet a maga lényege szerint nem egyéb, mint mozgás, - *kinésis* – és pedig enyhe, szelid mozgás, amellyel merőben ellenkezik az élvnek ellentéte a heves és kitörő fájdalom.

Mindebből természetesen következik, hogy az élv testi állapot. A testi élvezetek mellett vannak ugyan – ezt nem tagadja Aristippos – szellemi élvezetek is, de a testi élvezet értékesebb, mint a szellemi. Ha egyáltalán különbséget lehet tenni élv és élv között érték dolgában. De van közöttük különbség erőfok intenzitás tekintetében. Legelől áll e tekintetben a testi élvezet, mert benne érvényesül legteljesebben és legerőteljesebben magának az élvnek lényege, a mozgás.

A természet által lévén adva az élvezet és első sorban éppen a testi élvezet, természettől fogva más jó nincs is, csak az élvezet. Minden mást, amit az emberek jónak szoktak mondani: szépség, okosság stb., csak az emberi törvények hoztak létre s csak eszközi értékkel bír, mert az okos ember, ha bölcsen tud élni velük, általa megszerzi magának azt, ami e földön egyedül jó t.i. az élvezet. Ilyen eszközi értelemben véve pedig minden jó, ami alkalmas arra, hogy segítségével az élvezet s tehát a boldogság birtokába jussunk. Az erény is csak annyiban nevezhető jónak, amennyiben az élvezet elérését lehetővé teszi; önmagában teljesen semmit érő és haszontalan akár csak a gazdagság, amelynek értéket szintén az általa megszerezhető élvezet ad.

Ha az élvezet a főérték, akkor látni való, hogy Aristippos tanában lassanként a belátás is háttérbe szorul; többé már nem cél, hanem csak eszköz az élvezetek megválasztására; csak arra jó, de erre mégis csak jó, hogy a bölcslet megakadályozza minden olyan cselekedet elkövetésében, amely nem élvezetet, hanem fájdalmat szül, vagy olyan érzéstől, amely az élvezet szelidségét és nyugodtságát megzavarhatná, legyen az akár viharos, megrendítő szenvedély, akár félelmet szülő otromba babona.

Egész tanának ismeretelméleti alapjai röviden a következőkben foglalhatók össze. Egy feljegyzés arra hívja fel figyelmünket, hogy a kynikusok – bizonyosan az Aristippos tana alapján – különbséget tettek az *érzékelés* és az *érzékelte* dolog között. Reánk nézve bizonyossággal csak a bennünk keletkezett érzet ismeretes; maga a dolog közvetlenül meg nem ismerhető. Még azt sem tudjuk megmondani, hogy minden emberre nézve minden érzet ugyanazt jelenti-é s így megegyeznek-é mindenkinél. Ez a túlzó szubjektivizmus sophista örökség és kellőképpen megmagyarázza a kynikusok erkölcsi állásfoglalását.

A kynikusok iskolájába tartozó Theodoros Atheos, ki jóval később élt, mint Aristippos, s aki mint mellékneve – *atheos* – mutatja, tagadta isten létezését, a mozgásban létesülő és pillanatokban jelentkező élv helyére az örömet azaz a tartós és derűs állapotot tette. Ez már kétség kívül a rideg hedonizmus álláspontjának legyőzését jelenti, mert a tartós állapotban már nem csak testi elemek vesznek részt, hanem bele szövednek múlhatatlanul fontos és értékes szellemi vonások.

Még tovább finomodik az álláspont az Annikeris tanításában, aki Aristippos után élő negyedik generációnak volt tagja és azt tanította, hogy első sorban nem a testi, hanem azok a szellemi élvezetek képezik a



cselekvés célját, amelyek embertársainkkal való érintkezésből fakadnak; barátság, hála, szüleink iránt való tisztelet, hazánkhoz való ragaszkodás ilyen szellemi élvezetek. Ezekre még akkor is törekednünk kell, hogy ha ez esetleg áldozatokat követelne.

Az iskola alapítójával és követőivel ellentétben az iskola egy másik tagja, Hegesias az élvezetekkel szemben a cselekvés céljával a fájdalomtól és nyomorúságoktól mentes életet tekintette. A boldogságot elérhetetlennek tartotta, mert a test telve nyavalyákkal s a testtel együtt szenved a lélek is, amely ezenkívül a testért való örökös aggodalommal is sújtva van. Természetből fogva – úgy mond – nincs sem élv sem fájdalom; élvét csak azért érzünk, mert nélkülözés és hiányok előzték meg azt; fájdalmat pedig azért, mert utána jóllakottság és kielégültség következik. Éppen ezért az értelmetlen kívánja az életet, amelyben egyformán rossz a sorsa a szegénynek és gazdagnak; az értelmes előtt azonban közönyös az. Aki bölcs, nem a jóra törekedik, hanem elkerülni igyekezik a rosszat s azt tűzi ki célul, hogy életét lehetőleg baj és fájdalom nélkül élje le. Ez a megrögzött pesszimista, hogy ne mondjam, „borúlátó”, elnéző volt az emberek bűnei és hibái iránt, mert hiszen azok szenvedélyeikből fakadtak s ezért nem büntetni, hanem javítani kell őket.

Aristippos és követőinek hedonizmusa ismét életre kap és módosul majd Epikuros tanításában, aki a hedonizmus felfogását ismeretelméleti alapra helyezi és rendszeresen kifejti.

## 4. NAGY RENDSZEREK KORA A GÖRÖG FILOZÓFIÁBAN

### 4.1. Bevezetés

A görög gondolkodás kifejlésének első korszakai, amint azt az előző §-okban előadtuk, természetesen oszlott egy fizikai és egy antropológiai korszakra, amely mindkettő voltaképpen a problémák felvetésének és érlelésének ideje volt. Kezdvé Thales-től le egészen Sokrates-ig a fősúly sehol sem azon nyugodott, hogy valamely kérdés végleges megoldást és egy zárt rendszer keretében való elhelyezést nyerjen, hanem minden szisztematikai gondolat nélkül mintegy a maga erejét próbálgatva rendre-rendre fordította figyelmét a kínáló problémák felé. Amint kifejteni igyekeztünk, még Sokrates-nek ereje és fontossága sem abban áll, hogy a felvetett kérdésekre határozott feleletet adott volna, hanem éppen magának a problémának felvetésében és a megoldás felé vezető út megmutatásában állott az ő páratlan jelentősége.

Ezzel szemben a nagy rendszerek alkotói: *Demokritos*, *Platon*, *Aristoteles*, az előző korok eredményeiben, mint őket körülvevő szellemi légkörben élve, a felvetett problémákat újabb reflexió tárgyává tették s azok között szoros logikai összefüggést létesítettek még akkor is, hogyha ez a logikai összefüggés nem is nyert külső kifejezést valamely szépen kifejtett rendszerben. E nagy gondolkozók a gondolkodást logikailag organizálták, ami által a felvetett problémák természetére és lényegére új fény esett és a megfjtések lehetősége tisztázott. Ez természetesen ezeknek a kiváló bölcseleknek sem sikerült volna az előző korszakok filozófiai munkája nélkül. Mihelyt a gondolkodás logikai szervezésének gondolata és Sokrates-nél a fogalmak egyetemes érvényének s ezáltal általában véve az *érvénynek* problémája felmerült, ez a gondolat a benne rejlő dialektikai erőnél fogva követelte a megoldást, illetve a kielégítő feleletet és kialakítást. Az egyes kérdések immár nem a korszellem által a gondolkodásra reá kényszerített kérdések, hanem magából a lélekből bukkannak elő szabadon, mert a lélek törvényei szerint és annak engedelmeskedve. Azaz: a felmerült problémák immár logikai kapcsolatba lépnek egymással és keletkezik a filozófiának éppen olyan díszesen és tökéletesen rendezett kosmos-a, mint amilyen már a polis és a természet kosmos-a vala, amelyek szintén a görög nép lelkéből felbukkanó csodaként jelentkeztek a fejlődés folyamában.

Amikor itt azonban rendszerről<sup>1</sup> beszélünk, nem értünk azon külsőleg mesterségesen kiépített systemát, hanem a gondolatoknak egy logikai központi fogalom szerint való szerves elrendezését, ami a szellem természetéből folyik és annak lényegét fejezi ki. A rendszert organizáló gondolat itt a középponti helyet foglalja el – példa erre Platon eszmetana vagy Demokritos fizikájában az atom fogalma – és ez a központi gondolat az az értékadó tényező, amelytől értéket és jelentést nyer minden egyes probléma, legyen szó akár fizikai, akár szellemi-lelki kérdésekről, a test vagy a lélek jelenségeiről. Nem arról van tehát szó, hogy hirtelen felmerülő kérdésekre keresünk ideiglenes és tetszés szerint feleletet (mint a sophisták tették) hanem az a fődolog, hogy a gondolkodás logikai összefüggésének ténye és az érvényesség kérdésének fontossága felismertetvén, ezen összefüggés értelmében olyan alapmegoldás találtassék, amely megmagyarázza és megérteti az összefüggésnek, más szavakkal: a rendszernek minden egyes részét és az egyes megértett részek jelentése által az Egésznek azaz a Rendszernek értelmét. Első feladata tehát minden rendszeres gondolkodásnak a *magyarázat kérdésének megfjtése*: meg kell találni azt az ítéletet, amely minden más ítéletnek alapjául szolgál; meg kell találni azt a kulcsot, amely minden probléma zárját megnyitja előttünk.

Ha a rendszeres gondolkodásnak ezzel a sajátosságával tisztában vagyunk, tisztán fog előttünk állani a nagy görög rendszerek logikai alkata is. Mindenik rendszer jellemét és jelentését az alapítéletben foglalt probléma és annak megfjtése adja. *Demokritos*, akinek rendszerében a fizikai és az etikai-szellemi oldal már határozottan és elkülönözötten jelentkezik, az *atom* gondolatát ragadja meg, hogy azután ezt a gondolatot egész tanában mint alapvető gondolatot tekintse anélkül azonban, hogy szorosan csatlakoznék az előző korszak eleatismusához, amelyhez való kapcsolódást éppen az tette lehetetlenné, mert rendszere

---

<sup>1</sup> V.ö. Bartók György: „A rendszer filozófiai vizsgálata” – Budapest, Magyar Tudományos Akadémia kiadása, 1928., ahol a rendszer gondolata tüzetesen vizsgálattik.

egy teljesen organizált rendszerré fejlődve ki, az idealizmus alap gondolatát hiány és törés nélkül tükröztette vissza. – Amíg Demokritos az atom gondolatának részletes kifejtése és keresztül vitele által a természet magyarázatának új útjára tért, addig Platon a Sokrates módszeréhez és álláspontjához ragaszkodva az *ideákról* szóló tan magaslatáig emelkedik fel és az ideákról szóló alap gondolatot fejti ki a bölcséleti gondolkodás minden területén. Az idea-tan u.i. érvényesül nem csupán az etikában és az állami életéről, a lélekről szóló tanában, hanem gerincét és alapját képezi a természet magyarázatának is. A Demokritos *metafizikai materializmusával* szemben áll Platon *metafizikai idealizmusa*. – És végül a harmadik nagy rendszeres gondolkozó: *Aristoteles* mintegy középhelyet foglal Platon és Demokritos között abban az értelemben, hogy a természet magyarázatának kedvéért elhagyja az idea-tan tiszta légkörét és figyelmét ismét az egyes dolgok miléte felé fordítja. Ő a létet az egyes, konkrét dolgokban keresi s az egyes dolog annyiban létezik, amennyiben az általános lét azokat meghatározza. Platon az igazi létet az ideák világában keresi, Aristoteles-nél ellenben a főprobléma az egyesnek az általánoshoz való viszonya lesz. A lét és az igazi valóság nem az ideákban keresendő, hanem az egyetemes *forma* és a hozzájáruló, szükségképpen a dologhoz tartozó *anyag* képezik minden dolognak igazi lényegét. Az anyag magában foglalja a lehetőséget és a forma által a lehetőség valóság lesz.

Ha ezt a három nagy rendszert tekintjük, röviden még a következőket kell megállapítanunk. – Demokritos tana a maga fizikai materializmusával minden különösebb hatás nélkül hangzik el a görög filozófiában, de az atomizmus, mint az egész rendszer alap gondolata a természettudományok örökéletű alapköve lesz, amelyet a legújabb fizika is csak kibővített és tüzesebben magyarázott. – Platon tana által az emberi szellemnek egy örökkévaló *magatartása* nyilatkozik meg: ő az emberi szellem lényegének első öntudatos magyarázója, aki mint ilyen szükségképpen hat és fog hatni mindenha mindazokra a filozófusokra, tudósokra és művészekre, költőkre, akik az emberi szellem mélyeire akarnak alászállani. – Aristoteles az által szerzett magának örökéletet, hogy Platon gondolkozásának elemeit magába szíva azokat gondolkozásának alkotó részeivé tette. Az a dogmatizmus azonban, amely tanának a tapasztalat jelenségeire való alkalmazásában még utána is hosszú évszázadokon át érvényesült és szükségképpen mindig *dogmatizmusra* vezetett, éles ellentétben áll Platon kritikai magatartásával.

## 4.2. Demokritos

Demokritos az emberi szellem egyik legnagyobb képviselője, akinek tanáról a nagy angol természettudós Eddington azt a vallomást tette, hogy az a külvilág legimpozánsabb törvényét, ha *nem* az egyetlen törvényét fejezi ki, Abdera városában született Kr.e. 460 év körül. Egészen fiatal korában került közeli viszonyba Leukippos-szal, akinek tana azután reá elhatározó befolyással volt. Aristoteles egyenesen a Leukippos társának – *hetairois* – nevezi. Egyik reánk maradt töredéke szerint nagy utazásokat tett az akkor ismert világ minden részében s ezzel méltán el is dicsekedik azt mondván, hogy kortársai között ő utazott a legtöbb országban. Bejárta Egyiptomot, Perzsiát, Indiát, sőt Etiópiát is. Diodoros Laertius elbeszélése szerint 90 éves korában halt meg. Tudjuk róla, hogy írott műveinek száma tekintélyes vala; ezt bizonyítja már reánk maradt töredékeinek nagy száma is. Stílusa Platon-éhoz hasonló és tudása meglepően kiterjedt.

Ami első sorban is Demokritos-nak a görög filozófia keretében elfoglalt helyét illeti: nem lehet őt a Sokrates előtt élt és működött filozófusok sorába számítani, mert kronológiailag is Sokrates fiatalabb kortársa, Protagoras után következik és tana már előfeltételezi az ismeretelméleti problémát, mint az ő tanát megelőzőt. Platon-nak is, Sokrates-nek is kortársa volt és reánk maradt töredékei azt bizonyítják, hogy úgy az ismeret elméletével, mint az etikával, a gondolkodás két alapvető tanával tüzetesen és *ex thesi* foglalkozott.

Amint említettük, Demokritos számtalan műben fejtette ki filozófiai álláspontját és tanait. Ezeket egy Thrasyllus nevű grammatikus 15 tetralogiára osztotta. Helyet foglaltak itt ethikai művek – pld. az I. csoportban 4, a II-ikben szintén 4; fizikai munkák – a III-ik csoportban 4, a IV-ik csoportban 4, az V-ikben 4, a VI-ikben szintén 4; voltak itt azután matematikai művek is: a VII-ik, VIII-ik és a IX-ik csoportban 4-4 mű; Musika c. alatt a XI-ik és a XII-ik csoportban 4-4 könyv; tehnikai név alatt a XII-ik és a XIII-ik csoportban szintén 4-4 munka. Suidas két művét cím szerint is megemlíti: az egyiknek címe: „*Megas Kosmos*”, azaz „A nagy világ”, a másiknak címe „*Peri physeós kosmou*”, azaz a „Világegyetemről”.

Demokritos tanának alap- és kiindulási pontját az a meggyőződés képezi, hogy nincs sem édes sem keserű, sem meleg sem hideg, sem szín, hanem csak *atomok* és *üres tér* – *eteé de atoma kai keinon*. Ez a

meggyőződés Leukippos tanának hatására mutat és jelzi azt a függést, amely Demokritos tanának alap gondolata és Leukippos filozófiája között van.

Realitással tehát nem csak az atom bír, hanem az üres tér is éppen olyan valóság, mint az atom maga. Az üres tér létezését Demokritos Aristoteles feljegyzése szerint így magyarázza (Phys. IV. 6 p. 213<sup>a</sup> sk.) 1., Ha nem léteznék az üres tér, lehetetlen lenne a térbeli mozgás, mert a telt térben nem lenne hely a mozgás részére. 2., Valamely test térfogata hideg vagy nyomás által csökkenthető, ez pedig nem lehetne, hogy ha a tér nem lenne üres. 3., A növekedés azon alapul, hogy a szükséges táplálék az üres térbe hatol. 4., Végül létezik üres tér, mert hiszen egy hamuval telt edény még éppen annyi vizet képes felvenni, mint hogyha üres lenne.

Ebben az üres térben nincs egyéb, csak az atomok végtelen sokasága. Az atomok *oszthatatlanok* – *atomoi* – egymástól semmiben sem különböznek, továbbá nincs *minőségük* – *apoi oi* – és merőben *passzívok* – *apatheis*. Az oszthatatlan, különbözetlen, minőségtelen atomokból áll elő minden, ami létezik: a víz, a tűz, a növény, a föld és az ember is. A világon minden ezekből az atomokból vagy *formákból* – *ideai* – áll s ezeken kívül nincsen semmi más ezen a világon. Az üres teret mindenütt betöltő, tovább nem osztható, egymástól nem különböző és minőséggel nem bíró, nem keletkezett, nem változó, soha el nem múló a külső világ befolyásaival szemben teljesen passzív és érzéketlen atomok azonban mégis különböznek egymástól három dologban: a *rhysmos*, a *diathigé* és a *tropé* (thésis) által. Demokritos-nak ezeket a terminusait és műszavait Aristoteles elfogadható módon magyarázza meg. Az első a *rhysmos*, amely különben egy jelentésű a *rhythmos*-szal, Aristoteles magyarázata szerint voltaképpen ugyanaz, mint 1., a skéma azaz a dolog formája, mint pld. amilyen különbség van az A és az N formája között; 2., a *diathigé* pedig annyi mint taxis azaz rend, elrendezés, mint pld. az AN és az NA rendjében való különbség; és végül 3., a *thesis*, a helyzet által való különbség, mint pld. az N és a Z betűk helyzetében megnyilvánuló különbség. – A skéma által való különbség az atomok lényegéhez tartozik; míg a másik két különbség csak esetleges állapotukat és helyzetüket jelöli.

Valami a természetben az által keletkezik, hogy atomok *egyesülnek* egymással; az elmúlás és pusztulás oka pedig az, hogy atomok, amellyek előbb egyesültek, most ismét szétválanak. A minőségbeli azaz a kvalitatív változás oka az, hogy az atomok helyzete – *tropé* – és rendje – *taxis* – megváltozik, s ez által az atom mássá lesz.

A dolgok tulajdonságai és minőségei is tehát az atomokból nyerik magyarázatukat. Az atomok – amint láttuk – nem bírnak sem színnel, sem ízzel, sem meleggel, hanem csak oszthatatlanok, láthatatlanok, a kohézió és a nehézkedés tulajdonságaival bírnak. A testek nehézsége attól függ, hogy mennyi atomot tartalmaznak; a test annál nehezebb, minél több atom van benne; annál könnyebb, minél kevesebb benne az atom és minél több az üres tér; annál keményebb, minél szilárdabb benne az atomok kapcsolata és annál lágyabb, minél lazább ez a kapcsolat.

A dolgoknak minden más tulajdonsága azután – pld. az íz, szín, stb. – csak *szubjektív* felvétel és a törvény – *nomos* – erejére vezethető vissza. Ez a tan Demokritos-nál is bizonyára a sophista felfogás hatásának számlájára írható, jóllehet a mai felfogás is éppen az ízeket, színeket, hangokat a dolgok szubjektív tulajdonságainak tekinti; ezeknek a szubjektív tulajdonságoknak, persze, megvan a maguk tárgyi alapja is éppen magukban a kívülünk létező dolgokban és jelenségekben. – Hogy valamely test édes vagy keserű, az ugyan az atomok különböző alakjától és elrendezésétől függ, mert a nagy és kerek atomok teszik a dolgokat édessé, míg a hegyes és kicsiny atomok a keserű íznek okozói; ámde mégis az íz, mint íz nem a dolgokban és ízlelt tárgyakban van, hanem kizárólag a nyelvben.

Igen nevezetes helyet foglal el Demokritos rendszerében az a tanrészlet, amely az *atomok mozgását* magyarázza. E tan szerint a mozgás nem tartozik az atomok lényegéhez úgy, mint pld. a nehézség; természetes tulajdonsága inkább a nyugalom lehetne. Az atomok mozgásának oka a nyomás és lökés. Az első mozgás oly módon jön létre, hogy az atomok a bennük rejlő nehézségnél fogva az üres térben lefelé esnek, mikor is a nagyobb és nehezebb atomok esése gyorsabb, mint a kisebb és könnyebb atomoké. Ha már most az üres térnek valamely szakaszában nagyobb számú atom találkozik össze, akkor az egymáshoz való ütdés folytán örvénylő mozgás keletkezik, amelynek következtében a nehéz atomok alól, a könnyűek pedig felül kerülnek.

Az atomoknak az üres térben ez a soha meg nem szűnő örökös mozgása vezet a *világ keletkezéséhez*. Ahol az imént említett örvénylő mozgás előáll, ott már meg van minden feltétel arra, hogy világ keletkezzék. Miután az atomok száma és az üres tér végtelen, természetes, hogy a keletkezett és létező világok száma is

végtelen. Minden világ egy atom-keverék, amely keletkezik és elpusztul megint. Miután pedig az örvénylő mozgás a könnyebb és kisebb atomokat kifelé veti, ezeknek komplexumából keletkezik a világot körülvevő „bőr” – *hymén* – amely más és más atomokat ragad magához, ami által megvastagodik és rajta belül a nehezebb és nagyobb atomok a középpont felé vettetnek. Az így megalakult földből kiválik mozgás folytán a víz, majd egyes tömegek a mozgás által kiszárítottán, izzásba jönnek s lesz belőlük a nap, a hold és a csillagok.

Az elemek sorában az első helyet a *tűz* foglalja el, amely a legszárazabb, legfinomabb, a legkisebb, a legsimább és a legkerekebb atomokból áll. A tűznek ez a nagy méltósága még jobban bontakozik ki akkor, ha tudjuk, hogy a szerves mozgásnak elve is a tűz s a tűz alkotja a lélek anyagát is. Aristoteles feljegyzése szerint (De anima 465<sup>a</sup>8) Demokritos azt tanította, hogy *a tűzatomok mozgása a lelki tevékenység*. Ha az atomok mozgása alkotja a lélek különböző tevékenységeit, akkor ebből az következik, hogy Demokritos-nak a fizika terén felállított és nagy következetességgel kifejtett materializmusa érvényesül a lelki jelenségek terén is. *A Demokritos lélektana minden részletében a materializmus alapjára helyezkedik*. Ennek értelmében Demokritos bölcséletében a lelki és a szellemi élet nem egy toto coelo más világ, mint az anyag és az atomok világa, hanem ellenkezőleg, minden lelki tevékenység, kezdve a legegyszerűbbtől fel a legösszetettebbekig, az atomok mozgására és pedig szükségképpen mechanikus mozgására vezethető vissza.

A lelki életnek különösen *érzékelő tevékenysége* kötötte le – legalább reánk maradt töredékek szerint – a Demokritos figyelmét. Világos, hogy valamely dologról csak akkor szerezhetünk magunknak tudomást, hogy ha az a dolog valamely módon reánk hat s velünk viszonyba lépik. Ez a hatás pedig, ha a mechanisztikus felfogás alapjára helyezkedünk, amint ezt Demokritos tette, másként nem, csak érintkezés által történhetik: a dolgokról leváló atomoknak kell a mi érzékelő szerveinkbe behatolniuk, hogy az érzékelő szervekben ott levő tűzatomok maguk is mozgásba hozatván, ezen mozgás által érzéklet keletkezzenek.

Ez a mozgás azaz érzéklet azonban csak abban az esetben jön létre, hogyha – amint ezt már az Empedokles tanában is láttuk – hasonló hasonlóra hat azaz az érzékszerv csak az ő atomjaival egyenmő atomok mozgását képes érzékelni. A látás – amellyel Demokritos éppen úgy, mint a hallással is, bővebben foglalkozott – oly módon megy végbe, hogy a látható dolgokról kis képecskék – *eidóla* – válnak le, szemünkben tükröződnek és azután a test minden részében, mint szemléletek oszlanak szét.

Az ily módon keletkezett érzékletek, miután merőben az érzékelő alany rátermettségétől függenek, tisztán *szubjektívek*, s objektív ismeretet nyújtani nem képesek. Mert – úgy mond Demokritos – mi az érzékletekkel nem magukat a tárgyakat, nem is közvetlenül az atomokat vagy az atomok komplexumát fogjuk fel, hanem csak a másodlagos természetű tulajdonságokat, a színt, az ízt, stb. Ezt a gondolatot Demokritos a sophistáktól vett formula segítségével aként fejezi ki, hogy – amint már más összefüggésben reá mutattunk – az édest és keserűt, a meleget és a hideget, csak az emberi conventio és szokás, - *nomos* – szüleményének tartja és így beszélteti az érzékeket a szegény értelemhez: „ Ó szegény értelem! Te tőlünk veszed bizonyítékaidat és azokkal akarsz minket meggyőzni! – győzelmed pusztulásod!” azaz: az értelem érzékekre támaszkodva soha helyes ismeretre szert tenni nem fog.

Mindezek alapján Demokritos, aki bizonyosan gondos vizsgálat tárgyává tette az emberi ismeretet, az érzékekben való hitről lemondva, az ismeretnek két fajtát különböztette meg: az egyik ismeretet az *érzések* szolgáltatják; ez az ismeret sötét és homályos, - *hé gnésíé é skotíé* – mondja Herakleitos-szal és Parmenides-szel. A másik ismeret az érzékeken *túl* vezet s az első ismerettől mindenben különbözik. Ezt az igazi ismeretet a *gondolkodás* – *phronein* – szolgáltatja. A gondolkodás pedig a testnek a kívülről szolgáltatott mozgásokhoz való arányos viszonyából fakad. Azaz: a gondolkodás maga is mechanikusan jön létre és az érzékeléstől speciáliter – úgy látszik – nem is különbözik. Úgy az érzet mint a gondolkodásnak hordozói a dolgokról leváló és a lélekbe hatoló képecskék – *eidóla* – amelyeknek egyébiránt Demokritos az álmot, a hallucinációkat és a víziókat is tulajdonította.

Az igaz, hogy emellett a mechanisztikus ismerettan mellett Demokritos nem túlságosan bízik az ismeret erejében és hűségében. Egyik töredékben azt mondja, ismerje meg az ember, hogy messze van a valóságtól. Mi ugyan semmit sem tudunk a valóságról igazában, hanem csak az érzékleteknek a lélekbe való özönlése által. A valóságban – úgy mond egy másik töredék – nem veszünk észre semmit sem csalhatatlanul, hanem csak azt, ami testünk szervezete és az oda özönlő s ellenható befolyások szerint változik. Hogy milyen volt valamely dolog a valóságban, soha megtudni nem fogjuk. És mégis, - Demokritos bízik az emberi lélek *nevelésében*. A tanítás – *didakhé* – valósággal új természetet teremt bennünk: a

természet és a tanítás – mondja Demokritos – hasonló; mert a tanítás és nevelés ugyan átalakítja az embert, de ezen átalakítással új természetet teremt benne. Ha az ember új természet, akkor érthető, hogy kis világ is, egy jól rendezett *kosmos*. Demokritos megveti és rossz véleménnyel van azokról, akik sokat és sokfélét tudnak; aki sokat tud, annak nincs sok esze; ezért nem abban kell gyakorolnunk magunkat, hogy sokat tudjunk, hanem abban, hogy sokat *gondolkodjunk*. De ha gondolkozunk, nem szabad felednünk, hogy valósággal semmit sem tudhatunk, mert „a mélységben lakik az igazság”. Ez ismét ne arra indítson, hogy gondolkozni megszűnjünk, mert egy bizonyítékot találni többet ér „mint elnyerni a perzsa trónt”.

A gondolkozás tekintetében azonban nem szabad magunkat az időre bízni, mert nem az idő tanít gondolkozni, hanem a nevelés és a természetes hajlam. De nem lehet magunkat oly módon sem viselni, hogy a véletlenre bizzuk életünket, cselekedeteinket, elhatározásainkat. Mert – sajnos – vannak olyan emberek, akik készítenek maguknak a véletlennek egy bálványát – *tykhés eidolon* – hogy tanácsstalanságukat ez által szépítségessék. Ámde csalódtak, mert a „véletlenség” ritkán harcol a belátás ellen; a legtöbb dolgot az életben egy éles elméjű „egyenesbe visz”. És lehet valaki gazdag míveltség és belátás nélkül, de ennél a gazdagságnál többet ér a mívelt embernek szegénysége. Mert a míveltség és nevelés a szerencséseknek dísz, a szerencsétleneknek pedig menedékhely. És ismét más fordulattal: a bölcs ember előtt az egész világ nyitva áll, mert a derék lélek hazája az egész világ.

A gondolkozás, belátás és bölcsesség felsőbb értéke különösen megnyilvánul az *ember erkölcsi életében*. Demokritos is természetesen minden emberi cselekedet végső céljával az ember boldogságát tekinti. A boldogsággal – úgy látszik – egy önálló műve foglalkozott, amely a „*Peri euthymias*” címet viselte. Ebben a művében Demokritos nem az érzéki örömeinkben való gazdag életet érti, hanem a léleknek harmónikus állapotát, amikor azt nem zavarja félelem, hanem önmagában megelégedett. A boldogságnak ez az idealisztikus értelmezése igen figyelemre méltó a Demokritos filozófiájában. Azt várnók, hogy a fizikában materialista Demokritos ezt a materializmust az erkölcsiség területére is átvizsi s az elsőséget a testi élvezeteknek, az érzékek gyönyörűségének tulajdonítja. Ellenkezőleg. Az ő erkölcsi felfogásában cselekvés szempontjából értékkel azok a javak bírnak, amelyek a léleknek arányosságát, csendes nyugalmát, biztos harmóniáját segítik elő, azaz első sorban a *lelki élvezetek* és *szellemi javak*. Amint egyik töredékében olvassuk: az emberek nem testi javak és dologi jók által lesznek boldogok, hanem a lélek derekassága és bölcsessége által. Az érzéki élvezetek és a lélek szenvedélyei csak arra valók, hogy a lélek harmóniáját felbontsák és nyugalmát felzavarják. Így bizonyos, hogy az egyén lelki rátermettségétől függ, vajjon boldog lesz-e vagy sem. Főfeladat a lélek javai után való törekvés, mert aki lelki javak után törekszik, az isteni dolgok után tör.

Ez az „isteni” azaz a lélek javai után való törekvés – Demokritos tana szerint – velünk született: a nemes és szép dolgok után való törekvés az arra termett – *euphyés* – sajátja. Ugyanezt fejezi ki egy másik töredék is: hogy az állatok nemes fajból valók vagy sem, ez attól függ, hogy testük vajjon reá termett-e vagy sem; az embereké pedig attól, hogy vajjon jellemük helyes irányú-e vagy sem. A jellem jól-rendezettségével függ u.i. össze az élet jól-rendezettsége is, - mondja egy másik töredék. *A lélek tehát a boldogság forrása*.

A lelket a jó cselekedetek s tehát a boldogság felé a belátás és megfontolás vezeti. A belátás – úgy mond Demokritos – három dolognak forrása: a helyes gondolkozásnak, a helyes beszédnek és a helyes cselekvésnek. Ahol a belátás szavára hallgatunk, ott a cselekvés szükségképpen jó lesz, ahol ellenben a belátás szóhoz sem jut, ott a boldogságot hiában keressük. Demokritos igen világosan látja a belátás és a jó cselekvés között való logikai kapcsolatot, amikor azt a tételt állítja fel, hogy a rossznak és bűnnek oka a jónak és helyesnek nem-ismerése. A belátás hozzájárulása nélkül ezen a világon semmi értékkel nem bír: a dicsőség és gazdagság belátás nélkül bizonytalan vagy. Aki cselekedetét előbb meg nem fontolja, - olvassuk egy töredékben – az kénytelen lesz azt később megbánni. És itt igen értékes Demokritos gondolkozásában a *megbánás* lelki tényének felismerése és hangsúlyozása, ami arra mutat, hogy ő az erkölcsiség lelki struktúrájának ismeretében minden elődjénél jobban és mélyebben merült el. Az egyik töredékben a „*megbánás*” jelzésére egyenesen a *metanoein* kifejezést használja; másutt ismét a *metameleia* szóval fejezi ki azt. Ezek kapcsán azt a mélységes gondolatot nyilvánítja, hogy a „gyalázatos dolgok megbánása az élet megmentése”. Itt az „élet” egy magasabb szférába emeltetik és szellemi jellemet nyer; a megbánás pedig, mint a léleknek „megmásulása” önmagába-térése, önmaga felett tett ítélete, mint a létezőnek a kellővel való összemérése, ennek az összemérésnek következménye, határozott alakot ölt és axiológiai jelleme nyilvánvalóvá lesz.

A belátás azonban nem csak az erkölcsiség területén bír jelentőséggel, hanem mindenütt elengedhetetlen, ahol értékek felismeréséről van szó. A szépség s tehát a testi szépség is, amelyet a görög ember oly

leplezetlen csodálkozással szemlélt, Demokritos szerint, állati valami, nem rejtőzik mögötte értelem. Igaz, hogy mindig csak valami jót és szépet kigondolni csupán az isteni értelem képes, az is kétségtelen, hogy az ember valósággal megismerni semmit sem képes, azt sem lehet továbbá tagadni, hogy aki a jót keresi, nehezen találja meg azt, a rosszat azonban megtalálja az is, aki nem keresi, - mindezek ellenére, a belátás vezérlete alatt biztosan haladhatunk a jó és a nemes felé.

Ez a belátás, amely hát minden értékes és nemes dolog felismerésére és megvalósítására nélkülözhetetlen, nem azonos sem az okossággal sem a tudással. A tudós és okos ember nem feltétlenül azonos a nemes és jó emberrel. Helyesen cselekvő, férfias és egyenes ember csak az, aki tudatosan és belátással – *synesei te kai epistéméi* – cselekedik. Ezt a belátást és tudatosságot nem pótolhatja semmiféle beszéd, bármily okos is az és semmiféle tudás, bármily sokoldalú. És viszont – sok ember, aki igen gyalázatos dolgot cselekedik, igen okosan beszél. A morális érték megvalósításánál tehát nem a beszéd a fontos és nem is az okoskodás döntő; ezért nem arra kell törekednünk, hogy az erényt *hirdessük*, hanem arra, hogy azt *gyakoroljuk*. A jó és nemes tett önmagáért beszél, amelyet meg nem homályosíthat semmiféle beszéd és szép szó.

És itt reá kell mutatnunk Demokritos-nak egy tanácsára, amely arról tanúskodik, hogy ő valóban mélyen pillantott az erkölcsiség, az egyéni lélek és a közélet szövevényeiben. Egyik töredéke szerint u.i. a sokféle fordulást, a minden-lében-kanálságot egyenesen a boldogság akadályának tartja: aki boldog akar lenni – olvassuk ebben a töredékben – ne cselekedjék sokfélést sem a magán- sem a közéletben, s amikor cselekedik, ne törekedjék a maga erején felül és erején túl, hanem legyen résen, ha a szerencse eljön s úgy látszik, hogy a magasba ragadja őt, vigyázzon, erején felül ne cselekedjék. „Mert a mérsékelt bőség több, mint a túlságos”.

A cselekvés jósága és az erény szerint való élet tehát egész embert kíván. De szükség a belátás és az óvatos cselekvés mellé az állandó gyakorlatnak járulnia, hiszen maga a cselekvés és az erkölcsiség is gyakorlat. Nem a szó, a *tett* a fő. A gyakorlat Demokritos szerint oly fontos tényezője az erkölcsi életnek, hogy tana szerint több ember lesz jó gyakorlat által, mint amennyi jó természettől fogva. Ha a belátás már felismerte a jót, sok töprengésre semmi szükség, mert az örökös töprengés megakadályozza a cselekedet végrehajtását.

Mindez azonban nem azt jelenti, hogy Demokritos az erkölcsi értéket a cselekedethez köti s tehát a cselekedetet tekinti az erkölcsi érték hordozójául. Ellenkezőleg. Demokritos erkölcsi felemelkedettségének méltó bizonyossága az, hogy a cselekedet értékét a cselekvő *érzületétől* teszi függővé. Nem a külső törvényeknek engedelmessé cselekedet bír erkölcsi értékkel, hanem az, amely a cselekvő belső érzületéből fakad. Ha az emberek érzülete megfelelő volna és nem igyekeznének egymásnak ártani, akkor nem is lenne szükség semmiféle törvényre. Mivel minden emberek között levő viszály rossz cselekedetekre vezet, minden dolog a törvény elé vitetik, azért van szükség törvényre; ha ez a viszály nem lenne, az emberek cselekedhetnének tetszésük szerint. A törvény éppen arra való, hogy az emberek életét jól rendezze; ez csak úgy lehetséges, hogy ha az emberek is azt *akarják*, hogy jól rendezett életük legyen.

Miután az érzület a fő, a törvény csak szükséges valami, ezért Demokritos az erényre való nevelés szempontjából sem tulajdonít sok értéket a törvényeknek. Nyilván – úgy mond – jobban sikerül az erényes életre való nevelés annak, aki buzdítással és meggyőző szavakkal él, mint annak, aki a törvényre és kényszerre hivatkozik. Mert aki látja, hogy csak a törvény akadályozza meg a rossz cselekvésében, az valószínűleg titokban követ el bűnt, akit ellenben valaki már meggyőződés által vezetett a kötelesség – *to deon* – útjára, az előre láthatólag sem nyíltan sem titokban nem fog többet rosszat elkövetni.

Előbb a kötelességet említettük. Demokritos-t az érzület fontosságának felismerése vezette a kötelesség fogalmának határozott hangsúlyozására. Csak sajnálnunk lehet, hogy egyetlen etikai műve sem maradt reánk, mert éppen ilyenmű töredékei mutatják, hogy a kötelesség fogalma előtte már teljesen tiszta és világos formában alakult ki. A *Diels* gyűjteményének 41. töredékében olvassuk: „nem félelemből, hanem kötelességből – *dia to deon* – kell kerülnünk a bűnt”. Itt már hát a „kell” egyenesen az erkölcsi követelményt fejezi ki és arra mutat reá, hogy az emberi erkölcsiség az emberi szellem mélyéről fakad és saját törvényének engedelmessé cselekedik. Maga a *diké* sem egyéb, mint cselekedni azt, amit cselekednünk kell; ezzel szemben a kötelesség elmulasztása *adikia*, nem-igaz állapot. A kötelesség szavában oly természetességgel nyilatkozik meg az erkölcsi jó, amit megvalósítanunk kell, hogy „nagy dolog a szerencsétlenségben arra gondolni, hogy mi a kötelesség”.

Az érzület fontosságának felismerésével kapcsolódik Demokritos-nál az erkölcsi akarat páratlan értékének felismerése is: a jó nem abban áll, hogy nem cselekedjük azt, ami rossz, hanem abban, hogy nem is *akarjuk*

azt, - *to méden ethelein*. A cselekedet kétség kívül az akarat kinyilvánítója s derék, igaz férfiú az, aki nem csak cselekedti a jót, hanem *akarja* is. A jó tulajdonképpen hát az akarat, amelyből fakad a cselekedet jósága: nem ellenség mindenki – úgy mond Demokritos – , aki igazságtalanságot cselekedik, hanem csak az, aki igazságtalanságot cselekedni *akar* is. Az igazán jó érzelmű ember – *ho eythymos* – mindig az igazságos és erkölcsös cselekedetek felé vonzódik s innen van, hogy az ilyen emberek ébren és alva egyaránt jó kedvűek, erősek és gondtalanok. Aki ellenben nem ilyen nemes érzületű, az gúnyolja az igazságot és a kötelességet, nem is cselekedti azt, amit cselekednie kell, - az ilyen emberre nézve minden fájdalomná válik, mindig fél és mindig önmagát vádolja.

Az erkölcsiség tárgyalásának ennél a pontjánál lesz legalkalmasabb Demokritos-nak két töredékével foglalkoznunk, amelyek közül az egyik az *isten* fogalmát vonja be az erkölcsi reflexió körébe, a másik pedig a *véletlen* közreműködését utasítja vissza. Az első töredék szerint az istenek megadtak mindig és megadnak most is minden jót, csak azt, ami ártalmas, nem ajándékozták soha és nem ajándékozzák most sem az embereknek, hanem maguk az emberek lépnek be abba vakságuk és balgaságuk folytán. Demokritos ezekben a sorokban határozottan visszautasítja azt a felfogást, amely a rosszért és az emberi élet bajaiért is az isteneket tette felelőssé: istentől csak a jó származik, a rossznak okai az emberek, akik balgán és belátás nélkül cselekednek. A másik töredék, amelyet már fennebb egész terjedelmében vizsgáltunk, a „véletlen” szerepét igyekezik lehető szűk területre szorítani, amikor arra mutat rá, hogy a véletlen, amelyből az emberek a maguk számára bálványt csináltak, csak ritkán érvényesül és pedig éppen ott, ahol a belátás szavára nem hallgat az ember; a véletlen – olvassuk egy másik töredékben – ha adakozónak mutatkozik is, mindig megbízhatatlan, ellentétben a természettel, amely másra nem szorul és önmagának is elég, - *autarkhész*. Nem szabad hát magunkat sem a véletlenre sem a szerencsére bízunk, mert a „szerencse gazdag asztalt ajándékozhat”, a mérséklet azonban olyant, amely önmagában is teljesen elég. Eredmény itt is: *igaz érték csak belátásból fakad*.

Demokritos emelkedett erkölcsi felfogásának bizonyosága az *élvezetről* szóló tana is. Azt mondhatjuk, hogy *ő volt az első, aki az élvét türelmes és mély dialektikai vizsgálat tárgyává tette* s természetrajzát higgadt tárgyilagossággal megírta. Erre vonatkozó tanával messzire emelkedik a praesokratika felé és Platon tanával versenyezik.

Ha az érték valódi értékével tisztába jönni akarunk és Demokritos ide vonatkozó tanát megismerni óhajtjuk, első sorban azt vesszük szemügyre, hogy miféle viszony alakul ki bölcséletében a *jó, igaz, kellemes* között.

A jó és az igaz – úgy mond Demokritos – minden embernél és minden emberre nézve ugyanaz, a kellemes azonban az egyik embernek egy, a másik embernek más; azaz mindenki más és más dolgot tart kellemesnek. Az első dolog amit itt meg kell jól jegyeznünk az, hogy Demokritos ebben a tanításában világosan fejezi ki az élv és a kellemes *alanyiságát* és *relativitását*. A másik dolog, ami szintén figyelmet érdemel, hogy Demokritos-tól teljesen távol áll a jónak a kellemessel való azonosítása, de sőt, a kettő között éles különbséget tesz azáltal, hogy a jót abszolútnak minősíti, ezzel szemben a kellemes relativitását állítja előtérbe. Az élvezetek mind alanyi és relatív természetűek s tehát nincs olyan abszolút mérték, amellyel értéküket megmérni tudnók: minden ember mást és mást tart magára nézve kellemesnek s tehát élvnek. *Demokritos az élvezet subjektivitásának és relativitásának világos felismerése által a hedonizmus álláspontja fölé emelkedve azt véglegesen legyőzte*. Ez a dialektikai felismerés döntő volt a görög erkölcsfilozófia egész további fejlődésére, Platonra is.

A relativitás természetesen mutatkozik az élvezet mindennemű megnyilatkozásában. Igen sokféle az élv, mindenek előtt mennyiség és minőség szempontjából. Külömbőség van mindjárt minőség szempontjából a testi és a szellemi, lelki élvezetek között. A test élvezetei alsóbb rendű élvezetek, a lélek élvezetei azok felett állanak, mint felsőbb rendűek. A lélek élvezeteinek felsőbb rendű voltát igen érdekesen indokolja Demokritos. Illik az embernek inkább törődnie lelkével, mint testével – szól az indoklás – mert a lélek tökélye felemeli a test gyengeségét de a testi erő az ész ereje nélkül nem teszi jobbá a lelket. Döntő tehát az ember szerveztségében az ész ereje – *logismos* – amely terminus a Demokritos szótárában a belátással azonos, ezért beszél Demokritos egyik töredékében olyan szellemről, mely szellem megszokta, hogy saját magából merítse örömeit és élvezeteit. Az az élvezet, amely nem külső dolgok hatása alatt jött létre lelkünkben, illetve testünkben, az az élvezet bír igazi értékkel s szerzi meg számunkra a valódi boldogságot.

*A boldogság nem lakik a nyájokban és aranyokban, a boldogság istenének lakó helye a emberi lélek.* A lélek élvezete tehát az igazi élvezet és szemben áll minden olyan élvezettel, amely kívülről került az emberi lélekbe. A kétféle élvezetnek becslését igen világosan tárja elénk a következő töredék: „Aki a gyomor



élvezeteinek adóznak s ételben, italban, szerelemben túllépik a mértéket – *ton kairon* – azoknak élveik rövid ideig tartanak és pillanatok alatt eltűnnek, de azután sok fájdalom marad utánuk”. A vágyakozás étel, ital, szerelem után u.i. ismét elő áll s mihelyt ettünk, ittunk, szeretkeztünk, azonnal eltűnik az élv, amely minden érzéki tevékenység után elmúló, rövid ideig tartó élvezet, amelynek nyomában ott jár a fájdalom, a fájdalom pedig tartósabb, mint volt maga az élvezet s ha a rövid idő eltűnik, az élvezet rövid ideje, akkor ismét elő áll a szükség, amelyet most még élesebben érzünk.

Az élv természetét más oldalról és még erősebben világítja meg Demokritos-nak egy másik megjegyzése. Úgy az élv, mint a fájdalom u.i. *határt* jelző fogalmak. Az elviselhető és az elviselhetetlen között levő határt jelzi mind a kettő. Az elviselhető és az elviselhetetlen terminusok helyett tehetjük a görög szónak teljesen megfelelő „hasznos” és „káros” – *symphorón* és *asymphorón* – szavakat s így az élv jelenti azt a határt, ahol szervezetünkre nézve a hasznos kezdődik, a fájdalmas pedig azt, ahol kezdődik már az, ami káros. Ez a megjegyzés igen nevezetes dialektikai sajátosságát emeli ki az élvnek és a fájdalomnak s arra mutat, hogy Demokritos az élv fontossága mellett a fájdalom fontosságát is kellőképpen felismerte s annak dialektikai magyarázatát is tudta adni.

Az élvezetek között azonban nem csak minőség, hanem, hogy így mondjuk, mennyiségi tekintetben is nagy különbségek vannak. A *mérték* u.i. az élvezetekre is alkalmazandó: a mértéken túl eső itt sem lehet értékes. Ha élvezet dolgában túl lépjük a kellő mértéket – fennebb Demokritos jól használja ennek a mértéknek jelzésére a „*to kairon*” terminust – a legkellemesebb is a legkellemetlenebbé válik. A mérték túllépése: fájdalom. Ezért van szükség általában véve, nem csak az erkölcsiség szempontjából a mértéktartásra – *sóphrosyné* –re, amely az örömhözó dolgok kellemességét megnöveli s ez által az élvezetet is nagyobbá teszi.

Demokritos élvezetről szóló tana világosan mutatja, hogy igazi görög ember létére távol áll tőle, hogy az élvezettől minden értéket megtagadjon. A tapasztaláshoz ragaszkodva jól látja, hogy az élvnek éppen úgy, mint a fájdalomnak fontos szerepe van az ember egész ökonomiájában s biológiai szerepük sem ismeretlen előtte. Nem arról van szó tehát, hogy az élvezetek ellen tűzzel-vassal hadat indítsunk, hanem arról, hogy azokat a belátás segítségével a kellő mértékkel tartani tudjuk. Ha a belátás erejével az élvezeteket az őket megillető korlátok között tartjuk, akkor elé áll a léleknek csendes nyugalma – *eythymié* – amelyben Demokritos szerint a boldogság megnyilatkozik. Legjobb az emberre nézve csendes nyugalomban tölteni el életét s nem a lélek nyugtalan háborgása között. A lelki csöndességet azonban csak úgy lehet megszerezni, hogyha az élvezetet nem földi, halandó dolgokban keressük; egyik töredék így tanít: „Az ember megszerezheti a lélek csendes nyugalomát az élvezetek mérséklése és az élet összhangja által”. Az emberi természet már olyan, hogy a lélekben úgy a hiány mint a bőség szeretnek túl csapongani, ami által a lélek nagy és heves mozgások színhelye lesz. A nagy ellentétek által mozgatott lélek azonban nem állandó, nem csendes és nem nyugodt. Ezért a gondolkozást a lehetségesre kell irányítani, a jelenvalóval meg kell elégedni, kevés ügyet kell vetni a gyűlölködőkre, az irigyeltre, a megcsodáltakra. *A mértéktartás gondolata a belátás gondolatával párosulva eként mutatja meg az utat, amelyen haladva az értékes élvezet birtokában ezáltal a boldogságra jutunk.*

Ámde a reánk maradt töredékek azt is mutatják, hogy Demokritos nem szorítkozott pusztán az igaz és a jó vizsgálatára, hanem figyelmét reá fordította a *szép* fogalmának tisztázására. Igen érdekes megállapítást olvasunk a szépre vonatkozóan ebben a töredékben: „Amit egy költő az isten és a szent szellem által indítatva – *hieru pneumatos* – ír, az bizonyára szép”. Azaz: a szép isteni adomány és csak akkor valósítható meg, ha a költő a szent szellem által ihletetik. De a szép természetéhez is egészen közel férközött Demokritos, aki felismervén annak az igazzal és a jóval való rokonságát, azt állapítja meg, hogy a szép eléállásához is szükséges a kellő mérték megtartása: a túlzás és a hiány nem tetszik neki. A szép mindenben az, ami arányos, - *to kalon en pantí to ison*. Ez a tisztán értelmi alkata a szépnek még inkább előtűnik Demokritos-nak abban az állításában, hogy a testi szépség valami állati, ha nem rejtőzik mögötte értelem. És még inkább fokozza a szépnek ezt a mennyei természetét, amikor azt mondja, hogy az isteni ész osztályrésze mindig valami szépet gondolni. A szép természetesen a nagy élvezetek forrása is: a nagy élvezetek a szép művek szemléletéből fakadnak. Az erő és a szépség a fiatalság javai, megfontoltság pedig az öregkor virága. Amiből azt következtetjük, hogy a szépség erő nélkül soha sem lehet teljessé, mert a belátás és megfontoltság a tapasztalat gyümölcse.

A „mérték” gondolata tehát és a „kell” fogalma szoros összeköttetést létesít egyfelől a szép, igaz és jó között, másfelől pedig az élvezetek és az esztetikai alkotások között.

Egyéb reánk maradt töredékből azt látjuk, hogy Demokritos nem csak a minőség és a mennyiség tekintetében tett különbséget az élvezetek között, hanem különbséget tett időszerű és időszerűtlen, idejében való és nem idejében való élvezetek között is, azt tanítván, hogy az időszerűtlen élvezetek voltaképpen nem értékesek, mert egyenesen utálatot szülnék. Különbséget tett ritkán és gyakran előforduló élvezetek között s azt állította, hogy az élvezetek között az okoz a legnagyobb gyönyörűséget, amelyik a legritkább; e gondolat által nem csak az élvezetnek, hanem az értéknek is egyik legelőkelőbb oldalát emelte ki Demokritos. És végül beszél Demokritos tökéletes és *bevégett* jóról: Az öreg egyszer bizonyosan ifjú volt – olvassuk az egyik töredékben – de hogy vajjon az ifjú el fogja-e érni az öregkort? , - ez még bizonytalan. Ezért a *bevégett jó* – *to teleion agathon* – jobb, mint a még csak eljövendő és a nem-bizonyos jó. Külömben az öregkor teljes és ép test mellett is fogyatékos: minden meg van ugyan, de mégis mindenből hiányzik valami.

Demokritos bölcselete a gondolkozás rendszeres folyamatában egyfelől a materializmus, másfelől az idealizmus képét mutatja. A fizikai élet magyarázata tekintetében a leghatározottabb materializmus álláspontjára helyezkedik: az üres tér, az atomok és a mozgás segítségével az egész mindenség keletkezését és annak fennállását ritka következetességgel magyarázza meg; de a lelki és szellemi jelenségek megértésében azonban az idealizmus híve és hirdetője. Az érzékiségtől és a szenvedélyektől való szabadságnak, a belátás fontosságának hangsúlyozása által új és világos légkört teremt az erkölcsiség számára s amikor az élvezetek viszonylagosságára és szubjektivizmusára reá mutat, egyúttal az igaz, jó és szép önértékét is kifejezésre juttatja.

Demokritos szép példája annak, hogy a fizikai téren vallott materializmusnak nem szükségképpen következménye a mechanikus anyagi felfogás érvényesítése a szellemi élet jelenségeinek felfogásában és magyarázatában.

## 4.3. Platon

### 4.3.1. Élete és személyisége

Platon, az idealizmus bölcselője, a görög elmélkedő szellem legtipusosabb kifejezője, az ember szellemi kiállításának egyik felfedezője, olyan korban született, amelyben Görögország és első sorban Athén politikai s társadalmi élete nagy megrázkódások és csapások terhe alatt nyögött. Athén hatalma összedőlt, a szicíliai expedíció átkos kimenetele tönkre tette a városállam minden külső tekintélyét és benn a legnagyobb zavaroknak vállott forrásává. Ő maga előkelő athéni család sarja – apja Ariston és anyja Periktioné – minden valószínűség szerint Kr.e. 427-ben született. Az életrajzi szempontból is oly fontos VII-ik levélből tudjuk, hogy családi hagyományait követve politikai pályára akarta adni magát. Athén politikai élete azonban ettől a szándékától elriasztotta. Valóságos szédülés fogta el, ha hazája politikai viszonyaira gondolt. Nem szűnt ugyan meg a politikai életéről elmélkedni, de a cselekvés terére nem lépett. Végül arra a meggyőződésre jutott, hogy korának államai egytől-egyig rossz alkotmánnyal bírnak, mert törvényeik dolgában vígasztalan az állapot, „hacsak valamely tudatos tevékenység egyenesen csodálatos jellegű kedvező véletlennel össze nem találkozik”. Így mintegy kénytelenítetett arra a meggyőződésre, hogy csak az igazi értelemben vett filozófia által lehet megismerni, mi igazságos az államok és az egyesek életében. Vagy a filozófusok legyenek az állam vezetői vagy az állam vezetői legyenek filozófusok. Más megoldás nem lehet. Ezzel a hittel és meggyőződéssel ment itáliai és szicíliai útjára. – Ifjú korának ez a tapasztalata döntő fontosságú lesz úgy személyiségének, mint bölcseletének kialakulásában.

Élete kezdeteiről egyébként keveset tudunk. Aristoteles beszéli, hogy korán megismerkedett Herakleitos tanításával és az is valószínű, hogy mielőtt Sokrates tanítványa lett, megismerkedett Anaxagoras fizikájával. Állítólag tragédiákat is írt; ezeket azonban később megsemmisítette.

Bizonyos, hogy filozófussá Sokrates hatása alatt lett, akivel 20 éves korában ismerkedett meg és akihez élete végéig az igazi tanítvány szeretetével ragaszkodott s halála után vezetése mellett futotta meg dicsőséges pályáját. Sokrates iránt való hálájának klasszikus bizonyosságai dialógusai, amelyekben a főszerepet – a Nomoi kivételével – Sokrates viszi s ő maga a háttér homályába vonul.

Sokrates halála után Platon elhagyja Athént és Megarába vonul Sokrates egyik tanítványának, Euklides-nek birtokára, kihez úgy látszik őt is bizalmas barátság fűzte. Hogy meddig tartozkodott barátjának

vendégszerető házában? – erre a kérdésre feleletet adni nem tudunk; annyi azonban bizonyos, hogy innen távozva, beutazta Egyiptomot. Ebből az utazásából 393 Kr.e. körül tért vissza Athénbe, ahol első sorban valószínűleg a sophistákkal vette fel a harcot Sokrates tanának és személyiségének védelmében. Pár év múlva teszi meg már említett első szicíliai útját hazájának nyomasztó politikai állapotaitól akarva szabadulni. Ez az utazás Kr.e. 390 körül történt és színhelye Itália s Szicília vala. Sziciliában a pythagoreizmussal jön közelebbi érintkezésbe és barátságot köt a syrakusai tyrannus-szal, Dionysos-szal. Dionysos sógora Dion szeretettel veszi körül Platont; maga a tyrannus azonban szabad nézeteit veszélyeseknek tartja, Platont elfogatja és mint hadifoglyot Aeginába viteti rabszolga-vásárra. Itt azonban a kyreneikus Annikeris kiváltja és Athénba küldi Kr.e. 388 év táján.

Platon most már végleg letelepül Athénben és megalapítja ott az Akadémiát, amelynek szenteli egész életét. Még kétszer próbálta meg a maga politikai eszméit a gyakorlati életben megvalósítani, de siker nélkül. Az öreg Dionysos halála után u.i. Dion közvetítésével igyekezik hatni a fiatal Dionysos-ra, de minden eredmény nélkül. Majd ismét – most már harmadszor – Sziciliába utazik Kr.e. 361-ben, hogy ott a féltékeny Dionysos-szal Dion-t kibékítse, de ezúttal is menekülni volt kénytelen a reája leselkedő veszély elől, amelyből csak a tarentumi hatalmat képviselő pythagoreusok közbelépése mentette meg. Nagy és gyümölcsöző munkásság közben 80 éves korában érte utól a halál.

Platon *személyiségéről és jelleméről* csak az képes magának megközelítő képet alkotni, aki dialógusainak tükrében szemléli őt és szem előtt tartja bizonyára hiteles VII-ik levelének reá nézve jellemző sorait. Mindenik dialógusa szinte más és más oldaláról mutatja be őt és mindenik olvasása után úgy érezzük, hogy Platon-nak igazi megismerése évtizedeknek türelmes, elmélyedő, fáradságos, de mindig gyönyörűséges és végtelenül termékeny munkáját követeli. Ezek a dialógusok nagy költőnek és nagy filozófusnak alkotásai, amelyekben vakító fényvel lobognak fel az emberi szellemnek legfenségesebb és legdrágább ideáljai. Ezekben a dialógusokban szemünk láttára fejlik ki egy hatalmas szellemnek egész gondolkozása, amint ez a szellem küzd, fárad, önmagát kérdésekkel és életbe vágó problémákkal gyötri, hogy azután a véres küzdelmet végig harcolva, kincsekkel nem mérhető diadalmat szerezzen magának és az egész emberiségnek. Platon ezekben a halhatatlan alkotásokban nem egy mesterségesen kiépített rendszerrel akarja megajándékozni kortársait és az utána élőket, de azért tanításának minden része egy szervesen kibontakozó lángésznek lévén megnyilatkozása, önként zárt logikai rendszerbe helyezkedik el, amely rendszernek középpontjából indul ki minden fény, minden jelentést adó erő és amely rendszernek középpontjában fut össze a gondolkozás minden aranyszála. E szálaknak bűvös szövődéke az, amit *ideatannak* szoktunk nevezni.

Nem mondhatjuk, hogy Platon a maga költői nyelvével, dialógusainak drámai szerkezetével, bőven és gazdagon ömlő képeinek seregével könnyűvé tette volna azoknak dolgát, akik szellemének mélyére hatolni akarnak. Egy ponton szilárdan megvetve lábait minduntalan újabb és újabb kérdések egész tömegét veti az olvasó útjába, amely éppen akkor térül más irányba, mikor magunkat már biztos talajon kezdtük érezni. A netán felmerülő kétségeket nem fojtja el sehol, hanem igazi görög ember módjára ő maga kényszerít kételkednünk abban, amit a dialógus szereplőinek vagy éppen Sokrates-nek szájába ad. A fél-megoldásoknak és a kérdések kényelmes elintézésének annyira nem barátja, hogy inkább teljes őszinteséggel megoldatlanul hagyja a problémát, mintsem hogy sophistikus bölcselkedéssel a helyes megoldásnak csak látszatát nyújtsa. Külömben is, soha sem az a célja, hogy felvetett problémákat végérvényesen megoldjon, hanem az a fő előtte, hogy felvetett problémák kibogoztatása folyamán a *gondolkodást szüntelen tevékenységre serkentse*. A folyton létesülő gondolkozás dialektikai mozgása által arra tör, hogy az ideák örökkévaló és valóságos világába vezessen el, ahol azután ki-ki szemtől-szembe áll a meztelen és a lepel nélkül való igazsággal s ahol a lélek is meztelenül áll az ítélőbíró széke előtt.

Platon a dialógusokban önmagát adja: önmagával folytat beszélgetést, kérdez, felel, vitatkozik, évődik, gúnyol, ironizál és ez úton kényszeríti a dialógus szereplőit, önmagát és mindazokat, akik ebben a dialogizálásban részt vesznek, hogy a felvetett kérdéseket nyomon kövessék, az adott feleleteket megvizsgálják, - *azaz a filozófia helyes útjára lépjenek*. Ezért van, hogy ezeket a dialógusokat csak azok képesek megérteni, akik Platon-t ebben az önmagával való beszélgetésben logikailag követni tudják és ezenfelül képesek arra is, hogy a felvetett kérdéseket és problémákat megélve, azokra önálló feleletet adjanak, *azaz önmagukban önmagukkal is dialektikai beszélgetést folytatni tudnak*. Ez az önmagával való beszélgetés a *filozófia maga*, amely helyes útra, az egyén és az állam boldogságához vezet.

Mielőtt Platon dialógusainak tüzetesebb vizsgálatára és tanításának bővebb rajzolására térnénk, adjunk feleletet röviden arra a kérdésre, hogy ezekben a dialógusokban mi a Platon kutatásainak *célja* s keressük meg egyszersmind, hogy miben áll *Platon világtörténeti jelentősége*?

### 4.3.2. Kutatásainak célja, jelentősége; iratai

Ha a Platon előtti görög filozófiát közelebbről vesszük szemügyre, úgy fogjuk találni, hogy a praesokratikus bölcselek ha adták is a tudásnak tört darabjait és kedvező útra terelték egy-egy nagy probléma megfejtését, de még csak fel sem vetették a kérdést, hogy vajjon *mi az, amit tudásnak és ismeretnek nevezünk? – mi a tudásnak jelentése önmagában véve? – és mi az értéke különösen az egyén erkölcsi élete és az állam virágzása szempontjából?* Sokrates követeli ugyan a helyes fogalmak alkotását és a helyes ismeret páratlan értékét lépten-nyomon hirdeti, ámde ő is csak a praktikus élet tevékenységeit tartja szem előtt s a tudásnak fontosságát első sorban az erkölcsi élet és a cselekedetek területén óhajtja feltárni anélkül, hogy a teóriával és a nagy világösszefüggés orgánikus egészének megismerésével bármit is törődne. Sokrates jól látta, hogy a tudás az emberi boldogság elérésére nélkülözhetetlen, de talán alig sejtette, hogy ez a *nélkülözhetetlenség az egész kosmosra, úgy a természet mint az állam kosmosára kiterjed*. Sokrates az ismeretnek és tudásnak utilisztikus értékét fedezte fel, de nagy kozmikus jelentése rejtve maradt előtte.

*Platon jelentősége: az ismeret kozmikus jelentésének felismerése neki köszönhető.* Ő fedezte fel az ismeret teremtő, éltető, cselekvést és alkotást nemző energiáját. Nála minden súly az ismereten van és ismeret nélkül nincs semmi, aminek értéke van. Ismeret által tagolódunk bele a valóságba: Platon az ismeret hídján keresztül a valóság legbelsejébe vezet s valóság bölcseleje ő a szó legteljesebb értelmében, a valóság embere, aki a valóság ismerete nélkül nem él és nem teremt. Igazán írja róla Nietzsche egyik kollégiumában (1869.) „Nem szabad őt, mint systematikust in vita umbrativa szemlélnünk, hanem mint agitatorikus politikust, aki az egész világot ki akarja forgatni sarkaiból”.

Nem lehet kétség benne, hogy azt a lépést, amely a tudás és ismeret utilisztikus értékének felismerésétől metafizikai és kozmikus jelentésének felismeréséhez szükség volt, Platon tette meg s ez által emelkedett az emberiség legnagyobb szellemeinek sorába. A tudás tört darabjai – amelyeknek birtokában ügyes kézművesek és boldog filiszterek lehetünk különben – semmit sem érnek, hirdeti Platon egész bölcselete; igazán csak az tud, aki a tudás lényegének öntudatos tevékenysége által az eszmék örökké váló birodalmába azaz az igazi és örökkévaló lét országába tud lépni. A tudás nem csupán alkalmas eszköz törpe és önző emberi célok elérésére, hanem az egész emberi életet, sőt az egész világot átható, teremtő, értékkel ellátó hatalmasság, amely soha el nem múló igazságok, a jóság, szépség, szentség birtokába juttatja a különben esendő és gyámoltalan embert.

Imé a tudásnak és ismeretnek kozmikus értéke: megmutatja minden embernek, hogy ő, mint a kosmosnak és egyetemes életnek jelentéktelen részecskéje nem egyéni és önző, hanem egyetemes és kozmikus, örök és objektív célok szolgálata által tehet szert igazi öntudatra, el nem múló jelentőségre. Minden, ami van és létezik, az ideák honából nyer igazi létet, valóságot és értéket; az ember gondolkozása, cselekvése, alkotásai és tevékenységei csak akkor tarthatnak számot elismertetésre, ha a főeszmének, a mindent rendező és jelentéssel megajándékozó *jónak* állanak szolgálatában. Aki felismerte ennek a főeszmének életet adó erejét, azaz aki az igazi ismeret birtokába jutott, azaz aki valóban filozófus, az olyan halandó élete igazi élet, léte igazi lét, élete nem ér véget a sírnál, értéke nem múlik el vele, hanem beleolvad a nagy kosmosnak, az ideáknak örök létébe és életébe.

Platon-nak reánk maradt művei – kivéve az Apológiát – mind dialógus formában írtak s bennük egy lángeszű bölcselek lelke árad szerte. Kétségtelen dolog, hogy ezek a dialógusok a költői kialakítás minden eszközei segítségével olyan klasszikus formában tárják eléink a gondolkozás kutató, fürkésző, fáradhatatlanul vívódó életét, mint amilyenre a világirodalomban több példa nincs. Ennek a dramatikus, költői formának köszönhetjük, hogy Platon gondolkozása a maga *élő erejében* áll előttünk, jóllehet ő maga teljességgel a háttérben maradva, a szereplőkön s első sorban Sokrates-en át mondja el azt, amit a felvetett kérdésekre vonatkozóan elmondani szükségesnek tart. Az is kétségtelen, hogy ebben a költői formában Sokrates dialektikus beszélgetése nyer klasszikus formát és irodalmi kifejezést. Ez természetesen nem azt jelenti, amit némely Platon-magyarozó éles elmével untalan bizonyítani akar, hogy t.i. Platon célja dialógusaiban nem egyéb, mint Sokrates tanának és személyiségének feltüntetése. *Ezek a dialógusok egytől-egyig magának Platon tanának állanak szolgálatában és az ő szelleme leng felénk még azokból a dialógusokból is, amelyeket rendszeren sokratikus dialógusoknak szoktak nevezni.*

Amilyen megegyező Platon iratainak formája, éppen olyan különböző és bámulatosan gazdag ezeknek az iratoknak tartalma. Mindenik Platon tanának egy-egy új oldalát és kérdését igyekeznek megvilágítani s ezért a tartalom hol metafizikai mint pld. a Phaidon-ban és a Symposion-ban, hol ismeretelméleti-logikai mint pld. a Theaitetos-ban, hol etikai-pedagógiai mint pld. a Politeia-ban és a Philebos-ban, hol teológiai és koszmológiai mint pld. a Timaios-ban. Ezekből az iratokból reánk maradt összesen 42 dialógus és Platon állítólagos levelei, s az ú.n. „*horoi*” azaz meghatározások, definitiók. A dialógusok közül már az ó-kor hamisnak azaz nem Platon-tól származottnak tartott 7-et és elvetette a „*horoi*”-t is úgy, hogy feltétlenül hitelesnek Platon 36 iratát tekintették, amelyeket *Thrasyllos* 9 tetralógiára osztva rendezett el. Rendre-rendre azonban ezek közül is hamisnak ismertek fel 4-et, majd még többet is. A filozófia-történet fejlődése során pld. *Asf* csak 14 dialógust ismert el hitelesnek, *Scharschmidt* pedig csak 9-et.

Az újabb kutatás azonban kevésbé radikális a hitelesség tekintetében és ma már a *Thrasyllos* felfogása mind nagyobb mértékben hódít, mert a dialógusok nagy száma mellett nem egy tudós már a 3-ik, 7-ik és a 8-ik levelet is hitelesnek ismeri el. Úgy látszik, hogy a mai kutatás – ha ugyan sikerült azt jól és teljesen áttekinteni – a következő dialógusok hitelességét ismeri el: *Apologia*, *Charmides*, *Euthydemos*, *Eutyphron*, *Gorgias*, *Hippias II.*, *Kratylos*, *Kritias*, *Lakhes*, *Lysis*, *Menexenos*, *Menon*, *Nomoi* (Törvények), *Parmenides*, *Phaidon*, *Phaidros*, *Philebos*, *Politeia*, *Politikos*, *Protagoras*, *Sophistes*, *Symposion*, *Theaitetos*, *Timaios*, összesen tehát 25 dialógus. Hitelesnek kell továbbá elismernünk a 3-ik, 7-ik levelet (jóllehet annak filozófiai fejtegetéseivel szemben pld. *Ritter* kétséget támaszt) és a 8-ik levelet. A 7-ik levélben különösen Platon életére nézve találunk becses adatokat.

Az iratok hitelessége mellett legfontosabb az iratok *keletkezési* idejének kérdése. Platon tanának fejlődése és helyes megértésének szempontjából merőben nélkülözhetetlen tudnunk azt, hogy az egyes iratok, keletkezésüket tekintve, milyen sorrendben következnek egymás után. A régibb Platon-magyarázók ezt a sorrendet valamely előre feltett hypothesis alapján akarták megállapítani. Így pld. *Munk* azon a nézeten volt, hogy Platon a Sokrates tanát akarta részletesen előadni s tehát a sorrend kérdésében pedagógiai szempontok az irányadók. Ugyanezen az állásponton volt *Schleiermacher* is, aki abból a feltevésből indult ki, hogy Platon rendszere már teljesen kidolgozva készen állott s kénytelen volt azután ezt a készen levő rendszert pedagógiai szempontok szerint rendre-rendre adni elő a különböző dialógusokban. Így keletkezett nála a következő felosztás: 1. csoportba tartoznak az ú.n. *elemi* iratok (*Phaidros*, *Parmenides*, *Protagoras*), 2. *közvetett-dialektikai* iratok (*Theaitetos*, *Sophistes*, *Politikos*, *Phaidon*, *Philebos*), 3. *konstruktív* iratok (*Politeia*, *Timaios*, *Kritias*, *Nomoi*). – Nyilvánvaló, hogy itt a szisztematikai szempont az uralkodó és a történeti szempont érvényesítése még csak fel sem merül.

Ennek az útnak járhatatlansága világossá lett különösen a *K.Fr. Hermann* 1839-ben megjelent munkájában, melynek címe: „*Geschichte und System der platonischen Philosophie*”. Már a cím maga mutatja, hogy Hermann a szisztematikai szempont mellett a történeti szempontot is szembe előtt tartja. Kár, hogy a műnek csak 1-ső kötete jelent meg, amely Platon írói működésének történeti rajzát adja. A Hermann ú.n. genetikus módszere értelmében Platon egyes dialógusai fejlődésének dokumentumaiképpen tekintendők. E fejlődés korszakainak megfelelően a dialógusokat ő is három csoportba osztja: *elsőbe* tartoznak az ifjúkori dialógusok, *másodikba* a megarai korszak iratai, végre a *harmadik* csoportba az érettkor művei tartoznak. I. Fiatalkori dialógusok: *Lysis*, *Charmides*, *Lakhes*, *Euthydemos*, *Protagoras*. A II-ik csoportba tartoznak: *Kratylos*, *Theaitetos*, *Sophistes*, *Politikos*, *Parmenides*. A III-ik csoportba: *Phaidros*, *Menexenos*, *Symposion*, *Phaidron*, *Philebos*, *Politeia*, *Timaios*, *Kritias* és *Nomoi*.

A *Schleiermacher* és *Hermann* módszeréhez az újabb időkben egy egészen filológiai alapra helyezkedő módszer csatlakozott, az ú.n. *nyelvstatisztikai* módszer, amelyet *Campbell* kezdeményezett még 1867-ben, amikor is a dialógusok sorrendjét a skót tudós Platon stílusa alapján igyekezett megállapítani. Eredményei azonban ismeretlenek maradtak még *Zeller* előtt is, pedig ő igazán a görög filozófia történetének atyamestere volt, kinek figyelmét semmi ki nem kerülte, ami a görög filozófia történetére vonatkozott. Sőt a tudós hazájában, Angliában sem ismerték fel a módszer nagy horderejét. Tőle függetlenül 1881-ben *Dittenberger* megalapítja a Platon stílusának statisztikáját. Ez a módszer azután követőkre talál, jóllehet azt *Zeller* egyenesen nevetségessé igyekezett tenni. Korszakot jelent ebben a kérdésben a *Constantin Ritter* fellépése 1888-ban. Más módszerrel élt ugyan, de eredményei merőben egyeztek a *Campbell* eredményeivel. *Ritter* műve Németországban nagy tetszésre nem talált.

*Campbell* módszerét bővíti azután *Lutoslawsky* azzal, hogy összehasonlítja azokat a logikai teóriákat, amelyeket Platon a különböző dialógusokban tett közre. A logikai haladás u.i. könnyebben állapítható meg, mint a metafizikai vagy az etikai. Ha tehát a tan változásait akarjuk alkalmazni, mint az időrend

megállapításának eszközét, akkor mindenképp előbb a logikai teóriát és a kutatás módszerét kell tekintetbe vennünk. Ha ebből a szempontból tekintjük azt a hat dialógust, amelyet általában véve a Platon hat utolsó művének szoktak tekinteni, könnyen észre vehetjük, hogy igen fontos változás van már magában az *expositio* módszerében: azokban a dialógusokban, amelyeket Platon 40. és 50. életévé között írt, a Phaidonban, Symposiumban, Politeia-ban úgy ábrázolja az eszmék világát, mint objektív, a kutató szellemtől független világot. Ezt a felfogást szokták a tudósok, mint a szó igaz értelmében vett platonismust tekinteni. Ámde – úgy látszik, hogy erre a felfogásra nézve Platon lelkében kételyek merültek fel, pld. a Theaitetosban és a Parmenidesben s logikáját is megváltoztatja a Sophistes óta. Itt már nem léteznek az eszmék az őket felfogó szellemen kívül s nincs objektív létük, hanem az a lélek teremti őket, amely fel is fogja. Ennek az eszméket felfogó és teremtő léleknek már nincs semmi szüksége istenre, hogy az teremtse meg az ismeretet. A felfogó alany maga teremti a tudományt, osztályozza és felosztja a fogalmakat. Az eszmék metafizikai felfogását tehát azoknak logikai fogalmazása váltja fel. Ennek nyomai ott vannak a Nomoi-ban, a Sophistesben, Politikosban, Philebosban, Timaiosban, sőt kezdeteivel már a Theaitetosban találkozunk.

A nyelvstatisztikai módszer lényege tehát nem abban nyilvánul meg, hogy az egyes dialógusok egymáshoz tartozásának és hitelességének megállapítása a legpontosabban végrehajtott stilisztikai és nyelvi vizsgálatok alapján történik. Ennek a módszernek máris igen nevezetes eredményei állapíthatók meg, amelyek mindenképp előbb a dialógusok csoportosítására vonatkozólag bírnak döntő fontossággal. Ezek az eredmények a Schleiermacher és Hermann eredményeit már egészen elavulttá tették és új csoportosításnak követelnek helyet.

Ha ezeket az eredményeket figyelembe vesszük, Ritter megállapítását tartva szem előtt, a dialógusoknak következő csoportjait és sorrendjét állapíthatjuk meg:

*Első csoportba* tartoznak: Lakhes, Charmides, Protagoras, Eutyphron, Apologia, Kriton, Gorgias, Menon, Euthydemos, Kratylos, Symposium. – Itt azután valami okból egyszerre nagy változás áll elő Platon stílusában s következik ismét egy nyelvileg egységes csoport,

a *második*: Phaidon, Politeia, Phaidros, Theaitetos, Parmenides; és végül ismét egy egységes

*harmadik csoport*: Sophistes, Politikos, Philebos, Timaios, Kritias, Nomoi.

Itt szükséges azonban egy lényeges megjegyzést tennünk a Politeia szerkezetére vonatkozólag. Kénytelenek vagyunk Ritter-rel szemben arra az álláspontra helyezkedni, hogy a Politeia I-ső könyve voltaképpen egy önálló dialógust foglal magában, amely lényegében az *igazságosság* fogalmának tárgyalását foglalja magában. Ezt a tényt már Schleiermacher észrevette s azóta mind meggyőzőbb érvek merültek fel mellette. Ami ennek az önálló dialógusnak keletkezési idejét illeti, minden valószínűség mellett szól, hogy az a dialógusok legrégebb csoportja, az első csoport keretében foglal helyet. Ennek megfelelően mi is itt fogjuk azt tárgyalni.

A dialógusok *sorrendje* teljes biztonsággal meg nem állapítható. Ami az első csoportba tartozó dialógusokat illeti azoknak ideje Platon fellépésének idejétől számítva körülbelül Kr.e. 380-ig tart. A sorrend pontosan nem állapítható meg, de nagyjában mégis a következő lehet: Lakhes, Charmides, Thrasymakhos (a fentebb említett igazságosság eszméjét fejtegeti, s most a Politeia 1-ső könyvét képezi), Eutyphron, Hippias II., Apologia, Kriton. Ezeket a dialógusokat, mert bennük egy-egy személy áll a középpontban s ezeknek a személyeknek Platon pompás arcképét is adja, nevezhetők „*portrétadó dialógusoknak*”. Ide lehetne még sorozni az Ion-t és a Hippias majort, mert ezek hitelességében sincs sok okunk kételkedni. – Az első csoport dialógusaiban előtérben mindenütt az erény egységének kérdése áll s annak vizsgálata, hogy az egyes felvetett erények miféle viszonyban állanak ezzel az egységes erénnyel, azaz Sokrates problémája jelenik meg ismét szemünk előtt. Ezért joggal nevezhetők ezek a dialógusok *sokratikus dialógusoknak* is.

A *második csoportba* tartozó dialógusoknak már művészi formája és terjedelme is mutatja, hogy Platon itt fejlődésének tetőpontja felé közelg, ha ugyan már el nem érte azt: bölcséletének egyes részletei már világosan állanak előtte és tisztában van ennek a bölcseletnek értékével s jelentőségével is. A sorrend szigorú megállapításához itt sincs miért ragaszkodnunk, mert hiszen nem egy esetben az is kérdéses, hogy valamelyik dialógus melyik csoportba tartozik.

A *harmadik csoport* dialógusait az öregkor higgadsága és bizonyos teológiai, kosmológiai elmélkedésre való hajlandóság jellemzi, amely azután a Platon-féle misztikával vegyül, azzal a misztikával, amely nem elragadtatás által óhajt egyesülni egy felsőbb világgal, hanem az igazi *ismeret* útján.

Ha már most az egyes dialógusokkal akarunk megismerkedni, akkor a dialógusok *tartalma* a következő módon foglalható egybe.

### 4.3.3. Platon dialógusainak első csoportja

Az első csoportba tartozó dialógusok, amelyeket tartalmukra nézve bátran nevezhetünk *sokratesi*, formájuk szerint pedig *portrétadó* dialógusoknak, általában véve Sokrates módszerét tartva szem előtt, az erény egységének kérdésével foglalkoznak és azt a kérdést vetik fel, hogy egyes erények miként viszonyulnak a maguk sajátosságában ehhez az egyetemes erényhez, azaz az egyes erények fogalmának fejtegetésénél a *genus proximum*-hoz kerestetik a *differentia specifica*, a nemis vonáshoz a faji vonás.

#### 4.3.3.1. Lakhes

A Lakhes c. dialógusban Lakhes a kiváló hadvezér a főszereplő; a többi szereplők apák és fiaik, arról beszélgetnek, hogy vajon miként kell a gyermekeket nevelni és mi voltaképpen a *vitészség* erénye. Előbb azonban az *erény* általában véve kerül vitatás alá, mint ami által a lélek megneemesül. Mit kell hát erényen értenünk, aminek a vitészség csak egyik részét képezi? Lakhes a vitészségnek különböző meghatározásait adja, amelyeket Sokrates hol igen szűknek, hol igen tágak talál. Végül megegyeznek abban, hogy a vitészség valami *jóban való kitartást* jelent, mert kitartani lehet ugyan az értelmetlen dologban is, de az efajta kitartás csak bajt és szerencsétlenséget okoz. Ámde vajon a pénzszerzés értelmes alapelveiben való kitartás nevezhető-e vitészségnek? Bizonyára nem. Szükség van tehát még a meghatározás szűkítésére. Közbe szól itt Nikias, aki Sokrates egy tételére emlékezve, azt állítja, hogy a vitészség voltaképpen *bölcsesség*. Ennek veti ellene Sokrates: akkor te a vitészséget, amely az erénynek csak egy része, magával az erénnyel azonosítod. Ennél tovább a dialógus érdemben nem is jut. – E sovány vázlat természetesen még csak sejtetni sem tudja az egész dialógus életteljességét és bőségét.

#### 4.3.3.2. Charmides

Charmides egész kis dráma, amelynek színtere Athén egyik gymnasiuma és ideje mindjárt a potidiai csúfos vereség után következő idő, 432-ik év Kr.e. Ebben a csatában Sokrates is részt vett, vitézül viselkedett és a dialógus az ő hazajövetele után való napon történik az említett gymnasiumban. A dialógus problémája: *mi a sóphrosyné, a mérték tartás?* Charmides sok sikertelen kísérlete után fontos Kritias meghatározása, amely szerint a sóphrosyné nem egyéb, mint saját magunk ismerete vagy saját magunk tudása. – De erről a definícióról hamar kiderül, hogy nem állhat meg. Következik hát egy másik meghatározás: a sóphrosyné annyi, mint a saját dolgunkat végezni és cselekedni. Hogy az önismeret mögött valami értékes vonásnak kell rejtőznie, ezt az egész dialóguson végig érezzük, mert hiszen nagy súlyt helyez Sokrates arra a különbségre, amely van az *önismeret*, amelynek az emberi lélek a tárgya és a *többi ismeretek* között, amelyeket a különböző tudományok közvetítenek. Ez a mozzanat az önismeretben szorosan fűzi a Charmides fejtegetéseit a Lakhes fejtegetéseivel, ahol éppen maga Nikias figyelmeztet, hogy van olyan ismeret, amely nem a betegség és egészség felett dönt, mint az orvos ismerete, hanem afelől, hogy vajon valakinek hasznára van-e élni vagy halni. Eként fonódik az ismeret kérdése az erény problémájának fejtegetésébe és lépik mind nagyobb mértékben előtérbe.

#### 4.3.3.3. Eutyphron

Az Eutyphron c. párbeszéd azt a kérdést veti fel, hogy mi az a *kegyesség*, - *hosion*? Fontos megállapítás itt először az, hogy a kegyesség éppen úgy, mint az ellentéte (*anosion*) önmagával azonos minden cselekedetben, amelyben előfordul és egységes fogalmi formája van, - *ekhon mian tina idean*. Fontos másodsor, hogy itt Sokrates nem a fogalom *példáira* kíváncsi, nem azt akarja tudni, hogy kiket és mit nevezünk kegyesnek; hanem *magát a fogalmat* vizsgálja – *ekeino auto to eidos* – amely által kegyes az, *ami kegyes*. Amiként a jó, úgy a kegyes is objektív fogalom. Azaz: a kegyes és szent nem függ az istenek kedvétől és akaratától, hanem valami önmagában véve jó, mert az istenek akarata egybe esik azzal, amit az ember a maga esze által a világ valódi céljával felismer.

#### 4.3.3.4. Hippias minor

A Hippias minor c. dialógust némely Platon-magyarító későbbi időbe helyezi és az iratok második csoportjába valónak tartja. A kérdés még eldöntve nincs. Itt Sokrates a fényelő, de alapjában véve gyámoltalan sophistának, aki éppen most aratott tetszést egy Homeros-magyarítással, azt a kérdést teszi fel, hogy vajjon az olyan férfiú, aki mint Odysseus, a csalfasága – *pseudés* – által tűnik ki, nem lehet-e egyszermind igaz – *aléthes* – is? Hippias tagadja ezt, mert a csalfaság, hamisság és az igazság két merőben ellentétes dolog. Sokrates éppen a sophista csalfogásaival élve, hamar sarokba szorítja Hippias-t és annak elismerésére kényszeríti, hogy a csalárd és hamis férfi, azokban a dolgokban, amelyekben csalárd, képes egyszermind bölcs és értelmes is lenni. Tehát – következtet Sokrates – aki nem lenne képes a csalárdságra és nem lenne értelmes, az nem is lehetne csalárd. Valamire képes pedig az az ember, aki tud valamit cselekedni, ha azt akarja s ha abban a cselekvésben valami által meg nem akadályoztatik. Ugyanaz a férfiú már most, aki jó számoló, képes igazat is, nem-igazat is mondani a számokról, s ezért az igazat mondó sem jobb mint az, aki nem mond igazat. Így tehát a csalárd és az igaz ugyanaz az ember, és pedig az az ember, aki szánt-szándékkal csalárd és nem-igaz, jobb mint az, aki önkénytelenül csalárd. Ezek az állítások lassanként zavarba, sőt méregbe hozzák Hippias-t, aki azzal vádolja Sokrates-t, hogy őt készenre zavarja meg. – Mi pedig mindezekre azt mondhatjuk, hogy Sokrates a sophistika fegyvereivel akarja legyőzni Hippias-ban magát a sophistikát. Mert az csakugyan igaz, hogy az, aki ismeri az igazat, jobban tud csalni és nem-igazat mondani, tenni, mint az, aki az igazat nem ismeri. Aki tehát „önként” azaz szánt-szándékkal csal, jobb, mint az aki „önkéntelenül” azaz nem szándékosan csal; jobb, mert hiszen ő ismeri az igazat, azaz a bölcsesség birtokában van, míg aki nem szándékosan csal, az nincs az igazság birtokában.

#### 4.3.3.5. Thrasymakhos

Thrasymakhos, amint már mondtuk, eredetileg önálló dialógus volt, csak később dolgozta bele Platon a Politeia első könyvének fejtegetéseibe. Ez is portréadó és sokratikus dialógus. Thrasymakhos, a dialógus főszereplője, híres rétor s a görög rythmikus prózának klasszikus technikus volt. A beszélgetés a gazdagság és szegénység, az ifjúság és öregség viszonyának megbeszéléséből indul ki, hogy azután elérkezzék annak megismeréséhez: nem az ifjúság és az öregség a fő, hanem az embernek benső lényege és valója – tropos – s éppen így nem a gazdagság és a szegénység, hanem az *igazságosság*. Sokrates itt is hű marad önmagához: az önérzetes sophistát bele viszi mindenféle elmélkedésbe, de azután meghatározásait mind vissza veti s olykor éppen a sophistika fegyvereit fordítja beszélgetésének társa ellen. Oda viszi rendre-rendre a dolgot, hogy Thrasymakhos elismeri zavarát, de az igazság meghatározásába még nem fárad bele. Sokrates azonban már a pozitív felépítés terére lép és kiindul abból a tételből, amely előbb merült fel: igazságosság az, hogy barátainknak használjunk, ellenségeinknek ártsunk. Erre így Sokrates: minden lény, aki kárt vall a maga sajátos előnyében, gyengébb és csekélyebb lesz. Ámde az igazságosság sajátos előny, emberi areté. Amiképpen pedig a jónak lényegével ellenkezik az, hogy a maga jósága által valakit rosszabbá és csekélyebbé tegyen, éppen úgy ellene mond az igazságosság lényegének az, ha az igazság által valakit nem-igazzá tesz. Tehát az igaz ember a maga lényegéből kifolyólag senkinek kárt nem tehet. Eddig a beszélgetés előterében *Polemarchos* állott, most azonban az erőszakos *Thrasymakhos* veszi át a vezető szerepet és azt a tételt állítja fel, „az igazságosság az erősek haszna”, az erősek alatt pedig azokat érti, akik az állami életben a politikai téren erősek. Ezzel a tétellel szemben Sokrates mindennek előtt arra vezet rá, hogy az erősek haszna egy merőben szubjektivistikus meghatározás. Itt nem meggyőzni akarja Sokrates ezt az erőszakos és öntelt embert, hanem kegyetlenül le akarja őt verni és pedig a saját fegyvereivel. Ahogy ő maga mondja: „éles fogalmakra van itt szükség”.

Thrasymakhos a szubjektivistikus magyarázatot visszatartja, mert – úgy mond – az erősebbek azaz az államban az uralkodók, mint uralkodók éppen úgy tévedhetnek, mint az iparosok úgy mint iparosok, a bölcsök úgy mint bölcsök. Sokrates hát felveszi így is a harcot. Thrasymakhos tételével azt a tételt állítja szembe, hogy akkor hát az orvos, mint orvos, az evezős mint evezős csak egyet gyakorolhat: a maga mesterségét; így mesterségének csak egy lehet a célja: a maga sajátos céljának tökéletes megvalósítása. A mesterség u.i. nem annak a hasznára tör, aki a mesterséget gyakorolja, s tehát az uralkodóknak az „erősek”-nek mestersége sem az erősek hasznát tűzi ki célul, hanem a „gyöngékét”. Ha tehát a Thrasymakhos tétele nem engedi meg a szubjektivistikus magyarázatot: az igazság az erőseknek maguknak haszna, akkor más magyarázat nem adható csak ez: az igazság az gyengék haszna.



Ezt a paradoxon tételt Sokrates a sophistika fegyvereinek fényes használata által nyerte. De Thrasymakhos nem érzi magát legyőzve. Sokrates éleselméjű okoskodásával most a tapasztalatot állítja szembe és hívja segítségül. A tapasztalat u.i. azt mutatja, hogy sem az uralkodók nem az alattvalóknak sem a pásztorok nem a nyájnak viselik gondját. Azt mutatja a tapasztalat, hogy a nem-igazak azaz az erősek és okosak mindig előnyben vannak az igazak azaz a gyengék és a buták felett. Az igazságtalanság éppen a maga legerősebb kiteljesítőjében, a tyrannusban mutatja meg, hogy mennyivel erőteljesebb mint ellenfele, az igaz. Thrasymakhos kétségbeesetten vívta a harcot, mert amint azt később Sokrates mondotta (344 E) itt csakugyan nem egy tételről, hanem „életformá”-ról – *biu diagógé* – van szó. És Thrasymakhos talán hiszi is, hogy tapasztalatra való hivatkozása megcáfolta Sokrates minden okoskodását.

Hamar megtörténik azonban Thrasymakhos végleges legyőzése is. Thrasymakhos azt állította volt, hogy a nem-igaznak s a nem-igaz megtestesítőjének, a tyrannusnak lényege a határtalan akarat a hatalomhoz – *pleonexia*. Ezzel szemben Sokrates: a tudásnak lényege ellenben az, hogy aki a tudásnak birtokában van nem igényel előnyt afelett, aki tud, hanem csak a tudatlan felett. A tudatlanságnak lényege pedig éppen az ellenkező. Aki hát igaz, az elismeri kétségkívül a másik igaz igényét is, míg az igaztalanság nem ismeri el semmi másnak birodalmát és pedig minél erősebb ez az igaztalanság, annál kevésbé s legkevésbé a legnagyobb a *pleonexia* azaz hatalmi túltengés. Ebből azonban az következik, hogy az igazságtalanság az értelmetlenség oldalára kerül, szemben az igazsággal, amely a tudás és a jóság oldalán áll.

Láttuk, hogy Thrasymakhos az igaztalanság másik jelzőjéül azt állította, hogy a nem-igaz „erősebb”. Sokrates ezt az érvt is pompásan kiüti. Az igaztalanság, ha azt tökéletesen megvalósulva gondoljuk, nem lehetne képes semmiféle akcióra és cselekvésre sem. Mert még a gonosztevőknek is bizonyos módon csak „félíg” szabad rosszaknak lenniök s kell lennie egy tekintetnek, amelyben nem azok, mert különben semmiféle összetartás közöttük nem lehetne.

És végül a végső érv kiütése: a nem-igazak a legboldogabbak is. Cáfolat: az élet célja a boldogság és minden lény areté-je abban nyilvánul meg, hogy végrehajtja azt a munkát, amely sajátosan az ő feladata. A lélek areté-je pedig az, hogy jó. És ha jó a lélek, akkor igaz is s a maga dolgát végezi tökéletesen, amiből következik, hogy jól él és boldogan.

A dialógus során tehát kiderül, hogy az igazság a lélek területén keresendő s az ismerés és tudás birodalmában található fel s mint a lélek erejében, ő benne találjuk meg életünk boldogságát és nem az igaztalanságban, amely a tudatlanság oldalán keresendő.

Kétségtelen dolog, hogy a Thrasymakhos c. önálló dialógust Platon teljesen átdolgozta, amikor a Politeia első könyvébe illesztette. Innen az a bevégeztség, amely a beszélgetést jellemzi: a fogalomnak kerek és világos meghatározása, az igazságnak a lélek területén való határozott elhelyezése. Az öregebb kor higgadtabb tudása észlelhető benne, jóllehet a forma és fejtegetések menete feltétlenül a fiatalok játéki erejére utal.

#### 4.3.3.6. Protagoras

Protagoras c. dialógusa Platon-nak azon az úton van, hogy a bölcselő első dialógusaként ismertessék el. A legkorábbi dialógusok sorában foglal helyet és Platon legjellegzetesebb iratai közé tartozik. Az egésznek szerkezete, elrendezése, a beszélgetés fonalának biztos vezetése, egytől-egyig mintaszerűvé teszik. E remekmű színhelye egy gazdag athéni polgárnak háza, ahol találkoznak a híres sophista *Protagoras* és *Sokrates*, megvitatván egymással az *erénynek taníthatóságát*. Szikrázó élcek, tréfák, pompás képek és hasonlatok, merész tételek és ellentételek, sokszor kíméletlen vágások és visszavágások között bontakozik ki a gondolkodás folyama és létesülnek szemünk láttára a problémák és megoldásaik.

Az egész beszélgetésnek veleje az a tétel, hogy az *erény tanítható és egy*. A beszélgetésnek élénk menetéről és a gondolatoknak bőségéről, Sokrates páratlan vitatkozó készségéről, amellyel a fényes sophistát minduntalan sarokba szorítja, itt még ízelítőt sem lehet adni. A voltaképpeni dialektikai tárgyalás itt is Protagoras-nak nevelési szándékához kapcsolódik: tanítványait *jobbakká* akarja tenni; az a kérdés azonban, hogy miben akarja jobbakká tenni? Felmerül hát azonnal a jónak s az erénynek kérdése. Rendre tisztázódik, hogy a nevelés célja: az athéni ifjaknak *jó polgárokká* való képzése az által, hogy őket az *erény* birtokába juttatjuk. Mindjárt felmerül tehát az a kérdés is, hogy vajjon hát az erény tanítható-é? Sokrates első pillanatban úgy lépik fel, mint aki ebben erősen kételkedik. Periklés és a nagy államférfiak bizonyára tanítatják fiaikat, de a maguk erényét, amely őket minden polgár felé emelte, nekik átadni nem tudják.

Ha az erény nem nevelhető és tanítható, akkor Protagoras és általában a sophista mesterség veszélyben forog. Protagoras hát, akarva-akaratlan, kénytelen a Sokrates álláspontja ellen heves ostromot intézni. És mindjárt a büntetés lényegének magyarázatával támadja Sokrates nézetét, már pedig a büntetés éppen az igazságra való nevelés egyik eszköze. Érdekes és tanulságos lenne részletesen figyelemmel kísérni Protagoras különböző érveit és érvelésének sophista módját, de terünk ezt nem engedi. Meg kell elégednünk annak elmondásával, hogy Protagoras beszédéből kiviláglik : ő sem a jó sem az igaz abszolút jellemével tisztában nincsen: igaz és nem-igaz nem abszolút fogalmak s a vadak igazsága mellett a mi igazságtalanságunk is igazságnak tűnhetik fel. Protagoras egészen a relativizmus és a naturalizmus martaléka lesz és a beszélgetések során hova-tova mind jobban kitűnik gondolkozásának fegyelmetlensége.

Tagadhatatlan, hogy Protagoras érvelése első pillanatra megvesztegető s ezt maga Sokrates is elismeri. De az érvelés meghallgatása után, reá tér egy olyan pontra, amelyet már Protagoras is említett: az *erény egységének* gondolatára. A kérdés az, hogy mit is kell tulajdonképpen érteni ez alatt az *egység* alatt? Ez u.i. nem olyan könnyű dolog, mint első tekintetre látszik. Mert lehet ez az egység a legtökéletesebb azonosság s ebben az esetben a különböző erények nem lennének egyebek, mint pusztá nevek egy és ugyanazon „erény” számára. Lehet ez az egység különbözetlen részek egysége olyan formán, mint egy és ugyanazon aranytörmelék különböző részeinek egysége. És még tovább: lehet ez az egység, mint „egy arc”-nak az egysége – ami kétségtelenül az organizmus egységét jelenti. Protagoras az egység legutolsó sorban említett értelmezése mellett foglal állást, de szinte mindjárt abban a pillanatban elrontja dolgát azzal az állítással, hogy valaki bírhatja az *egyik erényt*, a *másikat* azonban nem. Hová lett hát akkor az erény organikus egysége?

Miután Protagoras nyilvánvalóan nem értette meg az egység gondolatát és a Sokrates szellemébe sem képes behatolni, Sokrates ezt az egységet most már tüzetesen igyekezik megmagyarázni. Protagoras-nak azonban nincs sem türelme sem készsége arra, hogy a szövevényes és bonyolult dialektikai fejtegetéseket nyomon kísérje, össze-vissza kezd beszélni s mikor Sokrates félbe szakítja, sértődötten hallgat el. Sokrates azonban azonban nem tágít s azzal menti magát, hogy ő a hosszú beszédekre sem vissza emlékezni nem tud sem maga nem tud hosszasan beszélni. Már-már szócsatává fajul az egész beszélgetés, amikor Sokrates-nek sikerül ismét a dialektikus útra terelni a figyelmet. Több sophista beszéd és Simonides egyik versének magyarázata után Sokrates ismét visszatér az erény egységének problémájára és azt kutatja, hogy az *erény „egységé”-vel miként fér össze a „többféle” erény?* A kérdéssel nem is lenne sok vesződé, mert Protagoras, amikor az egységnek, mint organikus egységnek magyarázata mellett foglalt állást, négy erényt: a józanságot, igazságosságot, kegyességet, belátást ebbe az egységbe foglalta. Amde ott van az ötödik erény, a *vitészség*, amelyről azt mondja Protagoras, hogy egészen más erény, mint a másik négy elannyira, hogy lehet valaki a legvitészebb ember anélkül, hogy bírna a másik négy erénnyel. Pedig ebben az egységben a vitészségnek is helyet kell foglalnia, mert különben oda az egész keresett és megtalálni vélt „egység”. Sok faggatás, fogalmi tisztázás, az ellenfél meg-megszorítása során jut Sokrates arra, hogy a vitészség is tudás. Ez a *tudás-jellem* biztosítéka annak, hogy a vitészség is az erény egységébe tartozik.

Most már erre a pontra jutva, fel kell immár vetni a *jó* és az *élvezet* viszonyának kérdését is, amely kérdés a kor legégetőbb bölcséleti problémái közé tartozott s nélküle az erkölcsiség és az erkölcsi jó kérdése is megoldhatatlan lenne. Felveti hát Platon-Sokrates ezt a kérdést is: vajjon a jó jelzője az élvezetet önmagában véve is megérdemli? Protagoras azt feleli, hogy az élvezet jó akkor, ha a szép élvezetéből fakad. De felcsattan Sokratesnek egy másik kérdése: mi a véleményed neked az *ismeretről*? Vajjon az ismeret kénytelen az élvezet és fájdalom előtt háttérbe szorulni? Vajjon az életet az ösztönök uralmára kell-e bízunk vagy a belátás vezetésére? Protagoras maga is vallja, hogy van jó, amely mértékül szolgál és van ismeret, amelynek uralma van minden felett. Sokratesnek azonban újabb kérdése zúdul reá. Mit kell érteni azon, hogy valami az élvnel gyengébb s annak alája van vetve? Erre a kérdésre azzal felel Protagoras – és egyet ért Sokratesselel – , hogy az élv mellett ott van a jó és ott van az ismeret is, amely ezt a jót megismeri és uralkodóvá teszi. De ismét újabb kérdés: a „sokak” – azaz a tömeg - , akikhez nyilván Protagoras is tartozik, az élvet a jóval, a fájdalmat a rosszal azonosítják s ha így van, akkor miképpen tudják megmagyarázni azt, hogy az élv csekélyebb és alatta áll a jónak? Hiszen rátok nézve, Protagoras, nem létezik a jó, amely mértékül szolgálhatna! De tovább – mondja Sokrates – a „sokak”, akik közé te is tartozol, az objektív ismeretet sem ismerik el. Nektek különben nincs is szükségetek objektív mértékre, mert ti élvvel méritek az élvet és fájdalommal a fájdalmat. Pedig meg kell jól gondolni a dolgot, mert ahhoz, hogy egyáltalán mérni tudjatok, szükség van a mérés bizonyos mesterségére vagy tudományára. Így hát minden élvezet mellett vagy felett mégis csak el kell ismernetek egy tudományt: éppen a *mérés tudományát*. És

mivel szerintetek is az élv legnagyobb mennyisége felett való csaldódás nyilván tudatlanság eredménye, ti is elismeritek, hogy *van tudomány és van tudatlanság*.

Az érvek áradata azonban még nem szűnik meg és Sokrates egyik kérlelhetetlen csapást a másik után zúdítja sophistákra. Ha a „sokak” azt tanítják, hogy a jó annyi, mint az élvezet és a fájdalom annyi, mint rossz, s tehát az élvezet és a fájdalmat tartják mértéknek, mi lesz akkor a *vitézséggel*? Hiszen a vitéz ember éppen mert vitéz, neki megy a veszedelemnek és kockáztatja életét, pedig ez éppenséggel ellentéte az élvezetnek. Arra pedig, ami élvezetes, reá rohan szívesen a gyáva is. Hol hát a határ a *vitézség* és a *gyávaság* között?

Erre már Protagoras sem tud mit tenni: a hedonistikus álláspont mellől távozzat és bevallja, hogy csakugyan a gyávák ha gyávák, akkor kerülniök kell – Sokrates tétele értelmében – az élvezetet. Ezt pedig csak azért teszik, mert tudatlanok, mert hiszen, aki ismeri az élvezetet, az törekszik is utána. A hetvenkedő sophista tehát bűdűbe szorul: be kell látnia, hogy hiábavaló minden szófecsérlés; a tudás és a tudatlanság között való különbség itt is érvényes. A vitéz és a gyáva között való különbség éppen azon alapul, hogy amíg amaz tud, emez tudatlan. *Ezzel az is be van bizonyítva, hogy miután az erény mint egység tudás, a vitézség is az erény egységéhez tartozik.*

Így érkezünk el a dialektikai fejtegetések hosszú sora és számtalan kitérés, de szükséges kitérés után, a dialógus végére. Kezdetben Sokrates tagadta az erény egységét, taníthatóságát és ez által a nevelés lehetőségét. Ez a tagadás azonban csak csalétek volt a sophista számára, aki be is kapta azt és hevesen ugrott be a beszélgetésbe. S míg Protagoras sokszor komoly ellenvetéseket tesz, de gyakran csak szavakat csépel, addig Sokrates a sophistika minden fegyverével cáfolja a sophista állításait és sok csalogató tétel tekervényein keresztül az eleinte tagadott tétel igazságát a maga mély dialektikájával bizonyítja be.

A dialógus: harc és égető gúny a sophistika ellen, az erény egységének és taníthatóságának, és a nevelés lehetőségének tárgyalása, miközben óriási léptekkel halad Platon gondolkozásának kifejlése.

#### 4.3.3.7. Apologia

Az Apologia című dialógus valahol itt helyezhető el a dialógusok időbeli sorrendjében. Bizonyosnak kell vennünk, hogy semmiképpen sem íratott mindjárt Sokrates halála után. Már a Platon lelki állapota sem engedheti meg ezt a felvételt. Láttuk, Platon egészen fiatal korában nagy elkeseredéssel állapította meg, hogy a görög államok e korbéli alkotmánya semmit sem ér. Sokrates elítéltetése ezt a keserűséget még csak erősítette volna még akkor is, ha Platon nem tartozik Sokrates szerető tanítványai közé. Elkeseredett és megbolygatott lelkének nyugalomra volt hát szüksége, hogy méltóképpen és az objektív hang méltóságával tudjon halhatatlan képet festeni Mesterének szellemi alkatáról. Lehet, hogy a mű 392-ben vagy etájt íratott. A dialógusról mindenek előtt azt kell megállapítanunk, hogy az merőben Platon szellemének bélyegét viseli magán. Ha már egy-egy bölcséleti kérdés fejtegetésében ő maga volt a beszélgetések vezetője és főszemélye sok dialógusban, hadd legyen most már végre ő maga a koronatanú a *saját szellemi alkata és élete* ügyében. Nincs itt szó apológiáról: Sokrates védelméről a tömeg és a „sokak” rágalmaival szemben. Sem Sokrates ügyének tisztázásáról. Miért ez az Apologia? Hiszen a törvényszék előtt beszélő és vádlott Sokrates sem akarta védeni magát. Nem tartotta szükségesnek azt. Miért kellene hát a tanítványnak ezt a védelmet vállalnia? Platon az Apológiában *egyszerűen Sokrates lelki alkatát és szellemének leglényegét akarta a világ elé állítani*. Sokratesben a filozófust akarta bemutatni, akire nézve az élet filozófia és a filozófia élet. Az igaz és jó embert akarta bemutatni a nem-igazak és a gonoszok szeméi előtt, hogy lássák: igaz állam csak igaz emberekből állhat fenn örökké. *Tükör ez az Apologia*: ímé a filozófus, ímé az igaz férfiú, ímé a görög ember mintaképe. Reá kell tekintenetek, ha a magatok és hazátok javát igazán akarjátok. Mert egy pillanatra sem szabad felednünk, hogy Platon főcélja polgártársainak s ez által hazájának újjászülése, erkölcsi és politikai tekintetben.

Mondottuk, hogy Sokratesnek szüksége védelemre nem volt. Beszédében – amely formai tekintetben, sőt jó részben tartalmi tekintetben is Platon alkotása – egyenesen kimondja: én nem magam védem, hanem a ti érdekekben szólok. Magam nem kell védenem, mert véd a bennem élő és tevékenységeimben nyilatkozó Areté. Titeket azonban védelmeznem kell, hiszen ti ezt az Aretét nem ismeritek most sem, jöllehet én egész életemben ennek megismerésére unszoltalak titeket. Én most is az igazságot mondom, de persze a magam módján, amiként ti is az igaztalanságot állítjátok a magatok módján: hazudtok. Mikor hát magam védem, titeket védlek ettől a hazugságtól, tudatlanságtól, erénytelenségtől.

Beszédjének témái mind az ő működésének problémái és problémái a korábban írt dialógusoknak: az erény tudás, az erény egység, az erény tanítható. És rendben vonulnak el előttünk az egyes erények: az igazságosság, a bölcsesség és belátás. Én ezekre törekedtem s tehát jót cselekedtem, amikor az athéni ifjakat is erre neveltem.

Miután Sokrates reá mutatott arra, hogy jót cselekedett, levonja ebből a legközelebbi következményt: *tehát jót is érdelek*. Aki pedig jót érdemel, az nem kívánhat magának semmi rosszat s tehát büntetést sem. Az ilyen emberhez csak valami jó illik: tartson el hát engem az állam, a mint ezt a derék és hasznos polgárokkal tenni szokta. Én jót tettem veletek és hasznotokra akartam lenni, amikor arra törekedtem, hogy megváltozzatok s legyetek derék emberek, hasznos polgárok. Ez az én törekvésem – szól tovább Sokrates beszéde – reátok nézve kényelmetlen volt s ezért akartok most engemet elpusztítani. Pedig ez a szándékotok dugába dől: tőlem megakartok szabadulni, de utánam még élesebb és szigorúbb vizsgálói jönnek a ti életeteknek. Szabadulásra csak egy módotok lenne: ha *megváltoznátok*, erkölcsös emberek és jó polgárok lennétek, - fejezi ki Sokratesel együtt hő kívánságát Platon.

Ti hát halálom után sem szabadultok meg tőlem, én azonban tovább élek. Mint hogyha azt mondta volna ezzel Sokrates: az a halál, amely én reám vár, engem meg *nem lep*, mert életemnek természetes folytatása az. A halál u.i. vagy álomtalan alvás vagy a hősöknek társaságában való élés. Én hát a hősök között fogom életem tovább élni és folytatom tovább „ember-vizsgáló” lételemet. S mert jó embert rossz soha sem érhet, legjobb nekem meghalnom. Hiszen daimonom sem tart vissza ettől. Itt hát az idő elmennünk – végzi beszédét Sokrates – én megyek a halálba, ti pedig mentek az életre. De hogy vajjon a ti utatok vezet-e a jobb létre vagy az enyém? – erre a kérdésre csak az isten tudna igazán felelni.

Jól tudjuk, hogy e pár igénytelen s erőtlen sorban nem sikerült még halvány mását sem rajzolni annak a képnek, amelyet ebben a dialógusban Platon rajzolt feledhetetlen és örökéletű vonásokkal Sokrates szellemiségéről, amikor az élet és a halál mesgyéjén mutatja be őt úgy, ahogyan ő maga Platon látja. Hű és művészi a kép, amelyet évek távolában fest lelkében szeretettel megőrzött emlékkép után.

#### 4.3.3.8. Kriton

Az Apológiához cselekvésben is, időben is szorosan csatlakozik a Kriton c. dialógus. Az Apologia Sokrates szellemi alkatát nem mutatta meg teljesen. Nem tudjuk meg az Apológiából, hogy a szabadságától megfosztott és a halál előtt álló Sokrates miként viselkedett az utolsó órákban. Hű maradt-e igazi létéhez? Nem keresett-e kibúvót vagy nem használta-e fel a menekülés felkínált lehetőségeit? Ezekre a kérdésekre ad feleletet a Kriton, amely a halálra készülő bölcselő képét és szellemét idézi előttünk.

Kriton egyenesen azzal a követeléssel lép Sokrates cellájába, hogy siessen, mert a menekülés útja elő van készítve. Sokrates a lélek csendességével utasítja el a felhívást: az életnek önmagában véve, a helyes magatartás nélkül, sem értéke sem értelme nincs. Nem az a fő, hogy *éljünk*, hanem az, hogy *igaz életet* éljünk. Az igazságtalanság éppen úgy árt a léleknek, amiként ártalmára van a testnek a rossz eledel. De nem csak a magam életét kell tekintetbe vennem; én az athéni államnak is polgára vagyok és vele szemben is vannak kötelességeim. Mit szólnának hozzá hazám törvényei, ha nekik nem engedelmeskedem. Ha szökném, akkor az állam törvényeit sérteném meg és megszegném azt a szerződést, amelyet velük titkon kötöttem. És ha megszegném, akkor vádolóimnak lenne igazuk.

És végül még egy érve Sokratesnek, a halálra készülőknek és az igazi életre készülőknek: ha hazám törvényeit megsérteném meneküléssel, nem fogadnának szívesen a Hades-ben az állam törvényeinek „testvérei”, mert tudják, hogy őket tőlem kitelhetőleg meg akartam rontani. – Erre már Kritonnak sem lehetett semmi mondanivalója és Sokrates haladt tovább az úton, amelyet számára isten kijelölt.

#### 4.3.3.9. Euthydemos

Euthydemos a címe annak a dialógusnak, amely minden bizonnyal Platon iratainak első csoportjába tartozik s időrendben nem esik távol sem az Apológiától, sem a Kritontól. – A beszélgetés színhelye egy athéni gymnasium, ahol a szereplők: Kriton, Euthydemos, Dionysodoros, Kleinias és Ktesippos szíves örömmel csoportosulnak az érkező Sokrates elé, vele elbeszélgetni akarva. Euthydemos maga, akiről a dialógus elnevezve van, híres sophista, az eristika mesterségének kiváló kezelője. Előtte soha sem a tárgy a fontos, amely körül a beszélgetés forog, hanem magának a beszélgetésnek, jobban mondva az ügyes formába öntött *beszédnek* pompája és külső csillogása. Szereti a pénzt is.

Úgy látszik Sokrates készakarva kereste ezzel a híres férfival a találkozást és főképpen a beszélgetést. Az eristika mestersége u.i. pusztán formáját tekintve, erősen hasonlított a beszélgetésnek ahhoz a formájához, amelyet Sokrates is kedvelt s amelyet bizonyára magától a sophistikától tanult el. Az eredeti és még jó nyomokon járó sophistikától. Ez az eristika, amelyet a késői sophisták s köztük Euthydemos is gyakorolt merőben különbözött a Sokratesétől *mód* és *tartalom* tekintetében: nem az igazság megtalálása, hanem a tetszés és a pénz megszerzése állott náluk az érdeklődés előterében. Sokrates ezzel a fajta eristikával egyszer s mindenkorra végezni akart, kimutatván azt az óriási különbséget, amely az ő *tanítása* és az eristikát gyakorlók *mestersége* között van.

A kiindulási, de a középpontot is ebben a dialógusban is az ifjak nevelésének és az *erény taníthatóságának* kérdése képezi. Abban a dialógus minden szereplője egyetért, hogy csak az lehet az igaz és derék ifjú, aki ért a filozófiához és az erény, az Areté birtokában van. Szükségképpen áll tehát elő az erény taníthatóságának és a *nevelés* lehetőségének problémája. Ha u.i. az erény nem tanítható, akkor nem is nevelhető az ifjú. Euthydemos és a sophisták természetesen azon az állásponton vannak, hogy az erény tanítható és a nevelés lehetséges. Ha ellenkező nézetet vallanának, akkor saját maguk alatt vágnák a fát, hiszen ők jó pénzért éppen az erényre akarnak tanítani s nevelés a céljuk. Sokrates azonban nincsen éppen ilyen erősen meggyőződve sem az egyikről, sem a másikról. Itt is az a célja, ami volt a Protagorasban: a sophistákkal ellentétes álláspontot foglal el, hogy ez által egész magatartásuk nyilvánvaló legyen, felfogásuk kifejezésre jusson. Így azután az eristikát a maga lényegében lehet támadni és megsemmisíteni.

A sophisták természetesen minden erejüket latba vetve, készek álláspontjuk védelmére, Sokrates, mint mindig, most is ezt várja. A vita kiindulási pontja az, hogy az *ismeret* és *belátás* teszi értékessé mindazt, ami van, s amivel az ember bír. Meg kell ezt a dolgot jól beszélni, mert hiszen úgy Euthydemos, mint Dionysidoros azzal kérkednek, hogy nem csak a háború és a vívás mesterségéhez értenek, hanem hogy az erényt is a legszebben és a legjobban tudják tanítani. De a filozófiára is ők tudnak a legjobban elvezetni. Ebben a megingathatatlan hiedelemben élvén, nem is veszik észre, hogy Sokrates úgy vezeti a beszélgetést, hogy ennek folyamán az eristika módszere és a „szent sophistika alapelvei” jussanak szóhoz.

Ha hát mindent, amivel az ember bír, az ismeret tesz értékessé, akkor nyilvánvaló dolog, hogy az ember boldogsága is az ismerettől függ s így az igazi érték az ismeret. Azaz: *a tudás jó, a tudatlanság rossz*. Ebből ismét az a következtetés vonható le, hogy az ifjúnak apjától, rokonaitól, barátaitól inkább ismeretet és bölcsességet kell kapnia, mint vagyont s több ilyenfélét. Ebben mindenki egyetért. Ámde felmerül egy másik kérdés: *vajjon az ismeret és a bölcsesség tanítható-é?* Kleinias igennel felel s Sokrates sem helyezkedik a tagadás álláspontjára. Az erény vizsgálatában eljutva erre a pontra, a fejtegetések voltaképpen erre a tárgyra nézve véget is értek. Miután a többi fejtegetés egészen az eristika modorában tárgyalja a tudás, a tanítás és a filozófia kérdését, úgy látszik, hogy a dialógus egyik részének célja annak bemutatása volt, hogy voltaképpen mi *nem* a filozófia (275 C – 277 C). Mindenesetre nem az eristika, amely legtöbbször csak tréfának és körben való táncolásnak tűnik fel.

A filozófia az eristika látszat-tudásával szemben a tudásnak és ismeretnek megszerzése. Ámde az az ismeret semmit sem érne, amely olyan valami birtokába juttatna, amivel mi azután semmit tenni nem tudunk. Az ismeretnek hát olyannak kell lennie, amelyben a cselekvés gyakorlása és annak felhasználása, a vele való élni-tudás egybe esik. A különböző fejtegetések során kiderül, hogy ez az ismeret „a királyi ismeret”, amelyben minden más művészet vagy mesterség eredménye helyes módon felhasználtatik, Ő maga is természetesen csak akkor bír értékkel, hogyha valami ismeretet tud nyújtani, amelynek nem szabad egyes ismeretnek lennie, mert hiszen egyes ismeretekre az egyes mesterségek vagy művészetek tanítanak meg: a fuvolakészítés mestersége a fuvolakészítésre, az ácsmesterség az ácsolásra, a hadvezetés művészete a hadvezetésre. Nem marad hátra más, mint annak megállapítása, hogy ez a királyi művészet nem törődik semmiféle *tárgyi ismerettel, hanem magáról az ismeretről szól, mint ismeretről*. A kérdés további fejtegetése elmarad, mert kiderül, hogy ezzel a meghatározással körben forgunk: a királyi művészet a maga ismeretét ismét tovább adja másoknak, hogy azok is hozzá jussanak az ismerethez, mert u.i. ebben áll az ismeret birtokában lévők által okozott haszon. Akik azután az így birtokukba jutott ismeretet ismét tovább adják, ezek ismét tovább a végtelenségig.

Figyelemreméltóak még azok a fejtegetések, amelyek a dialógus vége felé (300 E sk.) a szép *ideájának* gondolatát vetik fel. A királyi művészet fejtegetése után Dionysidoros azt kérdi Sokratestól: láttál ugyan valaha valami szép dolgot? Sokrates igenlésére azt kérdi Dionysidoros, hogy vajjon ezek a szép dolgok külön állottak-é a széptől, vagy azonosak voltak a széppel. Sokrates azt feleli, hogy ezek a szép dolgok más, mint maga a szép, de azért mégis mindenikükben jelen van valami szépség, *parestí*. De Dionysodoros nem

érti a dolgot: ha ökor mellett állasz, kérdi Sokratestől, akkor ökor vagy-é s ha most én állok melletted, Dionysodoros vagy-é? Ez Dionysodoros részéről nem élc nem is tréfa, hanem tudatlanságának jele. Igaza van Sokratesnek, ha reá szól: ne mondj ilyet. Platonnak is igaza van, amikor ezt a témát tovább komolyan nem is fejtegeti. Majd a Parmenides fejt ki részletesen, habár előbb már a Hippias major is foglalkozik vele.

#### 4.3.3.10. Hippias major

Miután a szép ideájára vonatkozó fejtegetések egész komoly mederben folynak a Hippias major c. dialógusban, nincs semmi akadálya, hogy azt a felső kritika jogán: azaz a tartalmi szoros összefüggést tekintve, közel az Euthydemoszhoz helyezzük el időrendileg. – A dialógus egyetlen szereplője Sokrates mellett Hippias, ez az elbizakodott és elkényeztetett sophista, aki hetvenkedve lepi meg Sokratest azzal, hogy ő maga egyetlen alkalommal többet keres tanításával, mint két más sophista együtt véve. Ezt a mindig gúnyos és tréfára kész Sokrates a Hippias bölcsessége hatalmas bizonyítékául tekinti s annak jeléül, hogy „a mai emberek a régiektől mily nagy mértékben különböznek”. Azok, mint pld. Anaxagoras, ostoba emberek voltak, mert hiszen ő maga még az öröklött nagy összeget is elvesztegette, s tehát bizony „esztelenül bölcselkedett”. „Bölcsnek lenni annyit jelent, mint minél nagyobb összegű pénzre tenni szert” – végzi gúnyolódását Sokrates s ezzel mintegy újtára indítja a beszélgetést. Mondjuk ki csak bátran: beugratja Hippiast is, mint a többi sophistát hízélgéssel, csúfolódással, ellenmondással, kihez mi az illő.

Kérkedése során Hippias elmondja, hogy egy nagyon szép beszédet tartott, amely a hallgatóságot teljesen elragadta s most ezt a beszédet el fogja ismételni Athénben is. Ez a kijelentés kapóra jön Sokratesnek, aki arra kéri Hippiast, hogy ha már a szépségről beszélt, magyarázza meg neki, mi a szép, mert ő bizony a múltkor is nagy zavarba jött, amikor ezt tőle egy társaságban megkérdezték. (Az Euthydemoszban is ilyen zavar fogta el, amikor Dionysodoros kérdezősködött a szép dolgok s a szép viszonyáról.)

Sokrates most mind mélyebbre viszi Hippiast, az önteltet és kérkedőt, aki szép beszédet mondott a szép mesterségekről. Mindaz, ami szép, a szépség által szép, nemde? – kérdi Sokrates. Hippias igenli ezt is és azt is, hogy az a szép, ami által a szép dolgok szépek, valami létező, mert másképpen el sem gondolható. Ámde kiderül, hogy Hippias nem is sejti, hogy mi a különbség a szép dolgok, tehát az egyes szép és „a” szép között. Nincs különbség, azt mondja. De Sokrates unszolására tovább folyik a beszélgetés az önmagában vett szép fogalma körül. A szép kérdésére három feleletet is megkísérel Hippias, de sikert egyikkel sem ér el. Első felelete: szép a szép leány. A második felelet: a szép az arany. Harmadik felelet így szól: minden ember számára mindig és mindenütt legszebb gazdagon, egészségesen és a görög által becsültetve magas korban, miután szüleit szépen eltemette, saját utódai által szépen és díszesen eltemettetni. – Mindhárom felelet azt mutatja, hogy Hippias a szépet a kívánatossal azonosítja s természetesen éppen azzal, ami neki magának kívánatos. A harmadik feleletre Sokrates egyenesen kijelenti, hogy aki ezt a feleletet adja, megérdemlené a verést; különben is itt nem az egyes szép dolgokról van szó, hanem *magáról a jóról*, amely a maga hozzájárulása – prosgenétai – által széppé tesz követ, fát, embert, istent, minden tettet és minden tudást. Ez a megállapítás a beszélgetés folyamán tovább vezet arra az állításra, hogy a szép voltaképpen a „hozzáállítás”-ben – to prepon – jut kifejezésre: az arany ott szép, ahová oda illik. Így hát meg kell vizsgálni, hogy mi az az „illő” és mi annak a természete? Az „illőt” pedig így határozzuk meg: az „illő” a maga jelenlétével széppé teszi mindazt, amihez hozzájárul. Itt ismét megakad a dolog és a Hippias „nagy szavai” semmit sem lendítenek rajta.

A kátyúból ismét Sokrates útba igazító szavai emelik ki a beszélgetést. Mondjuk hát ezt: szép az, ami hasznos, mert hiszen szépnek az olyan szemet mondjuk, amely tud látni s tehát a látás szempontjából hasznos. A hasznost, amely valamire, valamikor hasznos, szépnek mondjuk, ami pedig semmire sem hasznos, azt rútnak. Miután pedig minden abban hasznos, amiben valamire képes, ezért a képesség, a tehetség – dinamis – a szép, a tehetetlenség pedig a rút. Így az állami életben is tehetségesnek, képesnek lenni a legszebb és tehetetlenebbnek lenni a legrútabb. Miután az állami életben a legtehetségesebb a legbölcsebb, azért a bölcsesség mindenképpen áll és legszebb, a tudatlanság pedig a legrútabb. Ámde ez a meghatározás, hogy t.i. a képesség a szép, megszorításra szorul: nem mindenre való képesség szép, hanem csak a jóra való alkalmasság s ezért az újabb megállapodás ezt mondja ki: *szép az, ami tehetséges és hasznos*. Ennek értelmében a szép test, a szép szokás, és a bölcsesség stb. mind szép ha hasznos. Ámde a hasznos, amint már láttuk, az, ami teremti a jót. Ami pedig teremt valamit, az az ok. Tehát *a szép a jó oka*. Ámde az ok és a hatás nem lehet egy és ugyanaz: az ok és aminek az ok az oka, nem lehet ugyanaz. Ha tehát a szép a jó oka, akkor a jó a szépből keletkezik s a dolog úgy néz ki, mintha a szép lenne

a jó apja. De ha az ok nem az okozat és az apa nem a fiú, akkor a szép nem lehet annyi, mint jó és a jó sem lehet szép. Ismét zsákutcába jutottunk, amelyből kiutat Hippias nem tud.

De tud Sokrates. Vajjon nem azt mondjuk mi szépnek, amit nekünk látásunk és hallásunk szerez s tehát nem minden élvezet szép, hanem csak az, amelyet a szem és fül szerez számunkra? Hippias minden megfontolás nélkül feleli, hogy bizony számára ez által a szép egészen jól van meghatározva. Ámde Sokrates új kérdést és kételyt támaszt: vajjon a szép foglalkozások és a törvények azért szépek, mert a fül és a szem szerzi azokat vagy azért, mert valami más az „alakjuk” – eidos? Az előbbi meghatározás szerint kimaradt innen sok más gyönyör is: az ivás, evés, szerelem gyönyörűsége. Ebből arra a következtetésre kényszerülünk, hogy különbséget kell tennünk az élvezetek között és pedig nem csak (és első sorban éppen nem) a nagyság és intenzitás szempontjából. – Mi valóban a fül és a szem által szerzett élvezetet azért mondjuk magasabb rangúnak, mint az evés, ivás, szerelem élvezeteit, mert azoknak élvezetei legártalmatlanabbak együtt és külön-külön is. Azaz: *szépnek a hasznos élvezetet mondjuk*. Ki kell itt emelnünk még azokat a fejtegetéseket, amelyekben Sokrates a külön-külön szép dolgokat megkülömbözteti attól, ami őket széppé teszi s tehát mindenikben meg van külön-külön, de meg van *együtt* is, - azaz a szép dolgot megkülömbözteti magától a széptől.

Ebben a dialógusban Platon a szép eszméjének többfelé futó szárait bontja fel, hogy azután e szájakat a Phaidonban, Philebosban és Parmenidesben újra felvegye s a szép eszméjének tanát kiteljesítse. Az értékek összefüggő területe mind nagyobb terjedelemben mutatkozik meg előttünk: a jó, a szép, a kellemes, a hasznos bizonyos összefüggése mind élesebben elhatárolódik anélkül, hogy egymásra való vonatkozásuk merőben elhomályosodna.

#### 4.3.3.11. Gorgias

A Gorgias c. dialógusban Platon a rétorika és a rétorikát középpontba helyező sophistika ellen emeli fel szavát s amikor beszélgetésében a dialektika kérlelhetetlen erejével mutatja ki a sophista rétorika minden haszontalanságát, élesen mutat rá, hogy milyen rétorikát és milyen ismeretet kíván az állam és a polgárok boldogsága.

Gorgias, az elegáns, pompázó és nagy sikerű rétor, Polos a hűséges és kitartó sophista-tanítvány, a merész és következtetések levonásában kérlelhetetlen immoralista Kallikles szegzik tehetségüket Sokrates ellen, aki érvei erejével semmisíti meg a sophisták díszelő beszédének minden szofizmáját. Ezek a sophisták már a sophistikának, mint megállapodott életformának és világnézetnek kifejezői és szemben velük Sokrates-Platon, aki a maga részéről az új és objektív világszemlélet alapjait akarja itt is, mint többi korai dialógusában, szilárdan megvetni. Ezt másként nem is tehetné, csak úgy, hogy ha a sophistákat a maguk talaján és a maguk fegyvereivel támadja és kényszeríti vallomástételre.

Amíg a Protagorasban az erény és a nevelés kérdése forog szóban, addig itt – jóllehet a tárgy mindenképpen rokon – *a rétorika fogalma és az igazságosság eszméje* áll az előtérben. Maga Gorgias jelenti ki Sokratesnek, hogy az ő művészete a rétorika és pedig maga jeles rétor, mondja Gorgias nem túl szerényen. Mint aki teljesen jártas ebben a művészetben, természetesen készséggel ajánlkozik arra, hogy az ifjakat nevelje is erre. Ámde, ha a rétorika a Gorgias művészete, kérdés, hogy ez a művészet minek a művészete, mert hiszen az a meghatározás, hogy a rétorika a beszéd művészete, igen tág. A rétorikán kívül vannak más művészetek is, amelyek a maguk céljai érdekében a beszédet használják, pld. a matematikus beszéddel magyaráz a páros és a páratlan számokról stb. Gorgias hát Sokrates indítására elfogadja azt a meghatározást, hogy a rétorika a *rábeszélés* művészete. További faggatás során Gorgias azt vallja, hogy a rétorika tárgya az igazságos és az igazságtalan, - *dikaia* és *adikia*. Sokrates erre oly módon vallatja a rétor és a rétorika szelleme felől Gorgiast, hogy az valóban összezavarodik s helyére Polos lépik a porondra, akit csak arra kér Sokrates, hogy ne legyen bőbeszédű, mert a beszélgetés elején nagyon neki indult volt. Polossal folytatott beszélgetésében is a dialektikai fejtegetésnek minden eszközét felhasználja arra, hogy Polossal való vitáját is aként vezesse, hogy annak során a sophista mesterség minden fogása, nézete, igénye és követelése azaz lényege napfényre kerüljön. Így azután magától a sophistáktól ábrázoltatván a sophistika, mint életforma, Sokrates annál határozottabban és kíméletlenebbül leplezheti le a rétorikát a maga hamisságában és félrevezető üzelmeiben. Sokrates lépten-nyomon szűkebbre vonja a kört Gorgias és Polos körül s azok leveretése a sophista életforma értéktelenségét a maga sivárságában és immoralizmusában mutatja be.

Polos a bőbeszédűségről tehát lemondva, bele megy abba, hogy kérdéseket tegyen fel Sokratesnek, akinek végtelen dialektikai művészete nyilatkozik meg abban, hogy ellenfelét mindig azoknak a kérdéseknek feltevésére kényszeríti, amelyek az ő álláspontjának kifejtése szempontjából éppen szükségesek. Valóságos drámaiság nyilatkozik meg ebben a beszélgetésben s szinte sajnálni lennének készek a megszorított Polost, ha azt a kegyetlen sarokba-szorítást a maga szellemiségének feltárásának alapján meg nem érdemelte volna. Mikor Polos a rétorika nemességét és szépségét dicséri Sokrates végül kivágja véleményét: én a rétorikát olyan foglalkozásnak tartom, amelynek a művészethez semmi köze, agyafúrt, merész, az emberek gyengeségével élni tudó elme-üzekedésnek: *hízélgésnek tartom azt*. És közelebbről: a rétorika a politika egy részének az árnyképe. S miután, mint ilyen rút, tehát rossz is. Ez a rétorika az üdvössel nem törődve csak a kellemest veszi célba. Amiként aránylik a piperészkedés a tornához, úgy aránylik a rétorika az igazságszolgáltatáshoz. Vagy más viszonylatban: a rétorika a lélekre nézve ugyanaz, mint a szakácmesterség a testre. S ha így áll a dolog – már pedig Sokrates bebizonyította, hogy így áll – akkor a *rétorikának az igazi léthez és valósághoz semmi köze*.

Ezeknek a kemény feddéseknél és kritikáknál során jut el Sokrates erre a tételre és kijelentésre: én inkább elszenvedném az igazságtalanságot, mintsem megtenném. Az igazságtalanságot cselekvő boldogtalan és az igazságos ember boldog, - tanítja Sokrates, és hiába veti Polos a tapasztalatot ellene, mindvégig kitart tételével mellett és tovább fejt ki azt. Polos semmiféleképpen sem akarja megadni magát. Sokrates tehát a probléma egy másik oldaláról igyekezik még jobban sarokba szorítani, amikor arra indítja kérdezősködésével, hogy csak a tételt ismerje el: szép az, ami gyönyört ad és hasznos. Ebből már most az következik, hogy ha igazságtalanságot elkövetni rút dolog – amint azt Polos is elismerte – akkor rútabb dolog az igazságtalanságot elszenvedni is. Ami rút az rossz is, mert haszontalan s ártalmas.

Kallikles, aki eddig néma maradt, nem tudja már a Sokrates beszédét hallgatással elszenvedni. Vajjon nem tréfál-e Sokrates? Mert, ha az az igaz, amit ő mond, akkor mi emberek felfordult világban élünk, s éppen az ellenkezőjét cselekedjük annak, amit cselekednünk kell. Sokrates azonban: belőlem, ó Polos, a filozófia szól, amely következetes, te a „demos”-hoz tartod magad, amely szeszélyes. Rajta hát cáfolj meg engem mindabban, amit mondtam és tanítottam. – Kallikles vállalja a cáfolást annál is inkább, mert Sokrates kápráztató kelepccéjébe esett, úgy Gorgias, akit sikerült népszónok módjára teljesen megzavarnia, miként Polost is, akit egészen megfélemlített, ma bizonyára azt mondanók, hogy terrorizált. Közepébe vág tehát és a „természet” s a „törvény” ellenkezését újítva, így szól: Sokrates mind olyan dolgokkal áztatja a tömeget, amelyek a természettől ugyan nem szépek, de szépek a törvény szempontjából. „Mert a törvény és a természet – *nomos* és *physis* – sokban ellenkeznek egymással.” Sokrates cselfogása abban áll, hogy ha valaki a törvényszerűről szól, úgy ő a természetszerűről kérdezi, ha pedig a természetszerűt említi, akkor ő a törvényszerű mögé búvik. E különbségtétel érvényesítésével Kallikles bőven él és azt állítja, hogy a természet szerint mindig az a rútabb, ami rosszabb, mint pld. a jogtalan és igazságtalan elszenvedése; a törvény szerint azonban rútabb a jogtalanok. – Szabad ember nem is tűri el az igazságtalanságot; ennek eltűrése rabszolgák dolga. Ezért a törvény szerzői – úgy mond Kallikles – a gyöngé emberek és a „sokak” azaz a tömeg. Ez által el akarják ijeszteni az erősebb és hatalmasabb embereket, hogy ne törjenek nagyra és többre. A természet ellenben azt mutatja igazságosnak, hogy az erősebbnek és hatalmasabbnak többje legyen, mint a gyengének és tehetetlennek. Ez az igazság, ó Sokratesem s ezt te is el fogod ismerni, ha a filozófiától mulattatóbb dolgok felé fordulsz: a filozófia mulattató ugyan, ha fiatal korunkban mértékkel élünk vele, de veszedelem, ha kelletnél többet bíbelődünk azzal. Az pedig egészen nevetséges dolog, ha valaki meglett korában filozofál. Az olyan érett embert, aki a filozofálást abban hagyni nem tudja, meg kell botoszni, - jelenti ki a felingerült Kallikles.

A hosszú nyúló beszédet, amelyben Kallikles mind jobban lovalja magát bele tételének dicsőítésébe, Sokrates szakítja félbe, hogy kérdéseivel a beszélgetést tartalmilag is előbbre vigye. A „*belátás*” fogalmát veszi vizsgálat alá és Kalliklest meggyegyezik abban, hogy *aki belátással bír, az jobb is, de hatalmasabb is*. Abban is egyetértenek, hogy hatalmasabbakon azokat értjük, akik a közügyekben bírnak belátással és tudják, hogy az államot miként kell kormányozni. A másokon való uralkodás azonban felteszi az *önuralmat*. Önuralommal ismét pedig csak az bír, aki mértékletes, magának parancsolni tud, a gyönyört és fájdalmat meg tudja fékezni. Ennek azonban a fékét vesztett Kallikles durva keménységgel mond ellene: az élvezetben tobzódó élet, a féktelenség és szabadosság, ez az erény és ez a boldogság. *Az a vidám és boldog élet – tétézi mondását Kallikles – ha minden vágyunkat be tudjuk tölteni*.

Eddig a kiélezett állításig jutva, Sokrates olyan szorítóba kényszeríti Kalliklest, hogy végül ő maga, Kallikles is elámul a maga állításain s bevallani kénytelen, hogy valóban meg kell különböztetni jó és rossz élvezeteket



s hozzájárul Sokrates megállapításához: *az élvezet és a tudás két különböző dolog*. A jó sem azonos az élvel és a rossz sem a fájdalommal. Kalliklest oly könnyörtelenül szorítja sarokba Sokrates, hogy másként nem tud magán segíteni, azt mondja, ne vegye komolyan Sokrates, amit ő eddig csak tréfából mondott. Csak nem hiszi Sokrates, hogy ő ne tudná, hogy az élvezetek között is van jobb és rosszabb. A cselekvésnek célja a jó, amely miatt cselekedünk mindent nem pedig a jót valami más miatt. A jó miatt kell hát törekednünk a gyönyörökre és élvezetekre és nem az élvezetek miatt a jóra. Ezek a tételek tisztán állanak előttünk s a sophisták is elfogadták ezeket sok huza-vona és mesterségeskedés után. – Ámde – úgy mond Sokrates – *szakértelem* nélkül nem tudnánk különbséget tenni jó és rossz élvezetek között. Már pedig a különbségtétel olyan mélységes probléma, amelytől voltaképpen életünk alakítása is függ. E kérdésre adott felelettől függ *két életmód* között való választás. *Itt arról van komoly szó, hogy mire törekedjék és mi módon éljen az ember?* – houn tina khré tropon zén. Vajjon beszéljen-e az összegyűlt nép előtt és vezesse az állam ügyeit, amint ti teszitek azt; vagy pedig forduljunk a másik életmód és életforma, a *filozófia* felé? Ámde előbb ismernünk kell jól ezt a két életmódot. Az *első életmód*, a *rétorok* életmódjának jellemzésénél Sokrates kérlelhetetlen logikája és az igazság dolgában alkut nem ismerő természete csodálatos erővel jut kifejezésre. Vannak olyan művészetek és mesterségek – úgy mond Sokrates, amelyek belátással bírnak és a lélek igazi javait gondolják. Vannak azonban olyanok is, amelyek ezzel nem törődnek, hanem csak azt nézik, hogy a testnek élvezetet szerezzenek, pld. a szakácmesterség: azzal, hogy melyik a jobb élvezet, nem törődnek és azt sem tekintik, hogy melyik a rosszabb élvezet, mert ezek a mesterségek a művészet nevet meg nem érdemlik, *csak kedveskedni akarnak a léleknek* akár javára legyen az, akár kárára. Ezeknek a mesterségeknek kenyerre a hízelgés mind a testre, mind a lélekre. Ilyen gyönyörködtető mesterségek a fuvolás, a zenei gyakorlat, a dithyrambos-költészet, sőt „a magasztos és bámulatraméltó” tragédia-költészet is. Ezek mind inkább az élvezetre törnek és arra, hogy kedveskedjenek a hallgatónak. Ez pedig nem egyéb, mint hízelgés. Ezek közé a *hízlekedő mesterségek közé tartozik a rétorika*, - jelenti ki Sokrates nyersen és őszintén. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy voltaképpen kétféle rétorika lehetséges éppen úgy, amiként kétféle életforma. Az egyik fajta rétorika *hízlelgés és népámitás*; a másik ellenben szép, ha a *polgárok lelkét minél jobbra tenni* törekedik s szavával mindig a legjobb mellett küzd, legyen az kellemes vagy kellemetlen.

Tovább bővül a vizsgálatok területe, mert most már azt kell megtekintenünk, hogy mi által lesz a lélek jó? Bizonyos rend és egybeállítás – taxis kai kosmos – által. A léleknek azt a rendjét és egybeállítását pedig a „törvényszerű” és a törvény fejezi ki. Hatása pedig az igazságosság és a mértéktartás, - dikaiosyné kai sóphrosyné. A kérdezősködés azonban mégis csak nem akar véget érni, pedig Kallikles már nem csak unja és türelmetlen, hanem dühe is a legmagasabb fokra hágott. Nem akar többé a beszélgetésben részt venni. Sokrates azonban a rétorokból és a rétorikából a lelket is ki akarja szorítani. Folytatja hát a beszédet egyedül. „És kezdeténél veszi fel a kérdést.” Megállapítottuk - úgy mond – hogy a jó és a kellemes nem azonosak. A kellemes a jóért van és nem megfordítva. Kellemes az, aminek hozzájárulása által élvezzük. Jó az, aminek birtoka által jók vagyunk. Jóvá pedig minden dolgot a veleszületett, tehát a természetből fogva adott rend tesz jóvá. Az a lélek, amelyben a természetének megfelelő rend uralkodik, jobb, mint a rendetlen. *A jól rendezett lélek pedig mértéktartó*. Ebből következik, hogy a mértéket nem tartó és zabolátlan lélek rossz. A következtetések sora azonban itt még nem záródik. A mértéktartó ember bátor, igazságos, kegyes s egyszersmind tökéletes jó ember s az ilyen jó ember tökéletesen és jól végzi a maga dolgát is. *Aki pedig tökéletesen és jól végzi a maga dolgát, az boldog és szerencsés*. A zabolátlan, mértéket nem tartó ember rossz és nem kedves sem ember sem isten előtt. Mert az ilyennel nem lehet közösségben élni – ennek a szónak ismét megjött a becsülete! – ahol pedig nincs közösség ott nincs barátság. Pedig a bölcsek is azt mondják, hogy kölcsönösség, barátság, egybeillő rend, józan mérték és igazságosság fűzik össze az eget és a földet, az embereket és az isteneket. Ezért hívják a mindenséget is *világrendnek* és nem rendetlenségnek és zűrzavarnak.

Ezzel voltaképpen a beszélgetés derekas része véget is ér. Sokrates azonban az itt elmondottak és a sophisták által is elfogadott tételek alapján szemügyre veszi Athén nemrég volt vezetőit és államférfiain szigorú és kérlelhetetlen kritikát mondván felettük, mert népüket jobbra és igazabbá nem tették. Majd önmagára tér át s azt a vallomást teszi, hogy meggyőződése szerint ma sincs senki Athénben, aki az igazi politikát gyakorolná és a törvények szerint élne. S mivel soha sem mások élvezetének hízelgett, jól tudja, hogy ha gonosz emberek váddal lépnének fel ellene, elítélnék őt, mint gyermekek szakács vádjára az orvost. Mert az orvos egészségük érdekében vágta, égette, soványította, éhezettette, keserű orvossággal itatta őket. De ő éppen ezért keveset beszélne vádlói előtt és viselni fogja azt, amit rámért a sors.

A dialógust a Hadesben való ítélettelről szóló mythos zárja be. Minos, Rhadamanthys és Aiakos a meztelen és ruhátalan lelkek felett mondanak majd ítéletet, akiknek sem származását sem kilétét nem tudják; nem tudnak felőle semmit, csak azt, hogy jó vagy gonosz. A gonoszakat a Tartarosba küldi, a jókat pedig – főként a filozófusokat! – a boldogok szigetére, mert híven teljesítették a maguk feladatát. Legyen hát vezetőnk ebben az életben az erény, mert annak a gyakorlásában kell élnünk és halnunk.

#### 4.3.3.12. Menon

Menon c. dialógus közvetlenül csatlakozik ugyan a Gorgiashoz, de átmeneti jellege kétségtelen. Az ifjúkor dialógusainak talaját már félig-meddig elhagyta Platon és a problémák szárait sűrűbbre fogja. Az erény és az ismeret viszonyának kérdése is tágabb horizont alá kerül: a tudás és a tudatlanság közé oda áll a *helyes vélemény* területe s ezáltal az itellektualizmus szigora csökken. Az erény problémájáról is kiderül, hogy szükség már *magának* az erénynek fogalmát is szoros és tüzetes vizsgálat tárgyává tenni.

A dialógus szereplői Sokrates és Menon. Menon thessaliali gazdag földesúr, akiről Xenophonnak nincs valami kedvező véleménye, önzőnek és kapzsinak festi őt. Platon azonban szebb világításban látja és Gorgias tanítványának mondja. A beszélgetés során – amint majd látni fogjuk – hirtelen felbukkan Anytos, Sokrates egyik vádlója, hogy éppen olyan hirtelen tűnjön is el. -

Menon Sokratesel találkozáskor mindjárt in medias res kezdi a dolgot: meg tudod-e mondani nekem, ó Sokrates, hogy vajon *az erény tanítható-e vagy tanítani nem lehet csak gyakorolni?* Vagy nem lehet sem gyakorolni sem tanítani, hanem vele születik az emberrel vagy valami más módon jut-e birtokába? Sokrates a kérdésre rögtön válaszol: én magam nem tudom sem azt, hogy mi maga az erény; hogyan tudnám hát, hogy miféle tulajdonságokkal bír az. De különben még nem is találkoztam olyan emberrel, aki tudta volna. Hát te Menon találkoztál vala Gorgiással s róla éppen imént mondtad, hogy tudja mi az erény, - hát tenéked kellene azt nekem megmondanod, mert – úgy látszik – hogy két ember tudja azt: Gorgias és te. Menon könnyelműen beugrik a beszélgetésbe: nem is olyan nehéz dolog ezt megmondani s kezdi a különböző erényeket sorra venni. Igen-igen – feleli Sokrates, te nekem egy egész „méhrajnyi” erényt tálalsz fel; én azonban az *egyetlen* erényt keresem. Van ugyanis egy *közös lényegük* – eidos – ami által ők éppen az erények. Menon rövid rávezetés után azt feleli, hogy mi lehet más az erény, *mint uralkodásra való képesség?* Majd ehhez hozzáfűzi Sokrates, hogy *igazságosan* uralkodásra való képesség. Menon erre: *az igazságosság az erény.* Sokrates hamar meggyőzi, hogy van más erény is nem csak az igazságosság: a vitézség, mértéktartás, kegyesség, stb. Menon már most az egy erény keresésének szükségességéről meggyőzetik és megkísérli a következő meghatározást: *az erény a szép szeretete és az arra való tehetség.* Aki tehát – kérdi Sokrates – törekszik a szépre, a jóra is igyekezik? Sok kitérés után megállapodnak abban, hogy mindennek előtt magának az erénynek a fogalmával kell tisztában lenni, mert különben addig egyes erényekről sem lehet mondani semmi bizonyosat.

Kis kitérés: Menon Sokratesről azt mondja, hogy alakra s egyébként is hasonlít egy tengeri halra, a villamos rájára (zoológiai neve: torpedo), ez a hal ha valakit megérint, az rögtön megbénul. Úgy látszik, Sokrates bennem is ilyen zsibbadást okoztál, mert amíg másként igen szépen tudtam beszélni az erényről, most még azt sem tudom megmondani, hogy vajon az egyáltalán micsoda.

Sokrates tovább unszolja Menont a keresésre, aki azonban azt feleli neki, hogy miképpen akarja ő felkutatni azt, amit egyáltalában nem ismer? Ezzel a kérdéssel alkalmat ad Sokratesnek arra, hogy előadja a „visszaemlékezés”-ről szóló tanát a következőképpen. Sokan papok és költők azt tanítják, hogy a lélek halhatatlan és egyszer eléri végét, amit halálnak hívnak, de azután ismét feléled, de sohasem pusztul el. A lélek pedig a Hadesben mindent megismer s nincs semmi, amit ott meg nem tanult volna. Egyáltalában nem csodálatos tehát, hogy az erényre és a többi fogalmakra, amelyeket a Hadesben megtanult, ebben az életben visszaemlékeznek. Ezek szerint minden kutatás és ismeret nem más, mint visszaemlékezés, - anamnesis. Amikor ebben Menon kételkedik, Sokrates egy odahívott rabszolgán mutatja be állítása igazságát: kérdeztetés által csalja ki belőle a világos és határozott feleletet. A geometriai ábrára vonatkozó ismereteket magával hozta ez a fiú s csak alkalmas mód kellett hozzá, hogy azokat ismét lelkében felidézze. A tudást u.i. amely az embernek most birtokában van, vagy szerezte vagy mindig birtokában volt. Ennek a rabszolgának imént bemutatott tudását senki sem tanította s tehát akkor kellett azt szereznie, amikor még nem volt ember. És itt most ezzel a visszaemlékezéssel bizonyítottuk a lélek halhatatlansága is. Mert a lélekben a létezőről való igazság akkor lehet meg mindig, ha a lélek halhatatlan. Ha az ismeret már az ember-léte előtt meg volt a lélekben, akkor ehhez az ismerethez úgy jutunk el, hogyha azt kutatjuk. *Amit az ember nem tud, azt kutatni kell. Így kell kutatni azt is, hogy mi az erény? Az erény taníthatóságáról lévén*

szó, hamarosan megállapodtak a beszélgetők abban, hogy az erény csak akkor tanítható, ha valamiféle tudás az. Továbbá: az erény a lélekhez tartozik és azzal a tulajdonsággal bír, hogy hasznos; ebből következik az, hogy a jónak is a belátásból kell fakadnia, mert az ami a lélekhez tartozik, önmagában se nem hasznos se nem káros, hanem a belátás által válik hasznossá, a belátás nélkül károssá. Azaz: helyesen az okos lélek irányít, helytelenül pedig az oktalanság. *Az erény hát tanítható.*

Éppen most, amikor ezt az eredményt elértük, topan be hirtelen Anytos, Sokrates egyik vádlója, hogy ő is részesüljön ebben a tanításban. Mindjárt nyilatkozik is ebben a kérdésben és azt állítja, hogy az erény nem tanítható. A sophisták pld. nem csak hogy nem tudják tanítani az erényt, hanem egyenesen romlást és pusztulást közölnek azokkal, akik velük érintkeznek. Aztán el is tűnik Anytos, szemére hányva Sokratesnek, hogy ő csak rosszat tud mondani az emberekről. – Így már most az a helyzet, hogy előbb taníthatónak mondtuk az erényt, most azonban tagadjuk taníthatóságát.

Így kerül azután sok faggatózás után szó a helyes véleményre, amely a tudás és a tudatlanság között foglal helyet. Az igaz, helyes vélemény – orthé doxa – nem lehet rosszabb vezető a cselekedetek terén, mint a tudás. Az az igaz vélemény egy bizonyos ideig megmarad és sok jót terem, de egy időn túl az ember lelkéből megszökik s akkor csak abban az esetben ér valamit, ha az ember valami alaphoz hozzá kötni tudja. Ez történik meg az emlékezés által. Ha pedig megkötöttük, akkor tudássá lesz a vélemény és maradandóvá válik. A tudás ezért becsültetik többre az igaz véleménynél és abban különbözik tőle, hogy a lélekben meg van kötve. – Oda jutottunk tehát, hogy a helyes vezetéshez vagy ismeret vagy helyes vélemény szükséges. Themistokles és társai nem is az ismeret birtokában vezették jól az államot, hanem az igaz és helyes vélemény által. Hogy s miként részesül azután az ember az erényben? – erre a kérdésre csak akkor tudunk majd igazán megfelelni, ha előbb megvizsgáltuk és eldöntöttük, hogy mi az erény?

A dialógus az erény és ismeret, az államférfiak és sophisták tudása felől beszélgetve, a beszélgetés szálai immár mind a Politeia felé mutatnak, ahol azután úgy az ismeret, mint az erény és az államférfi fogalma a maga részleteiben talál kifejtésre.

#### 4.3.3.13. Kratylos

A Kratylos c. dialógus bizonyára Platon korai iratai közé tartozik és úgy mutatja be Platont, mint a *nyelvfilozófia* művelőjét. A beszélgetés, mint egyetlen tárgy, a *nyelv* körül forog. Szereplők Sokrates, Hermogenes és Kratylos. A dialógus első, nagyobbik felében Sokrates és Hermogenes viszik a szót, a második, jóval kisebb részben pedig Sokrates és Kratylos vitatkoznak. A vitatkozókat azonban nem a nyelv eredetének kérdése érdekli, hanem arra a feleletre szeretnének feleletet kapni, hogy *vajjon a nyelv természettől fogva van vagy pedig törvény, azaz emberi szokás terméke-e?* Kratylos, aki Herakleitos tanának híve, a természeti eredet mellett foglal állást. Hermogenes ellenben, aki a sophistakával áll összekötetésben, talán Parmenides is hathatott reá, a szokás mellett foglal állást. Ha az egyik vitatkozó Herakleitos híve, a másik Parmenides mellé húz, akkor már a két vitatkozó személye is láthatóan képviseli azt az ellentétet, amely Herakleitos és Parmenides tana között fenn áll.

Úgy Kratylos, mint a Hermogenes felfogásának meg vannak a maga veszélyei. Ha Hermogenes mellett foglalunk állást, akkor a szavak emberi szokás és conventio mívei; ebben az esetben aligha van okunk arra, hogy nekik hitelt adjunk, mert eként mi vagyunk a szavak urai. Ha Kratylosnak van igaza, akkor a szavak uralkodnak igen könnyen felettünk és a szófejtés túlságos, elnyomó hitelt ad a szavaknak. Dönteni kell a két álláspont között. Miután a dolog nem könnyű, szükség együtt „bogoztatnunk” a kérdést, mert bizony, édes Hermogenesem, nekem nem volt 50 drachmám s így nem hallhattam Predikes előadását, melyben ezt a kérdést szépen és alaposan megoldotta, - mondja maró gúnyral Sokrates. Ő csak az egy drachmás előadást tudta meghallgatni.

Hermogenes felfogásával szemben – amely szerint a szavak az egyes ember önkényétől függenek – azt veti ellen Sokrates, hogy hát vajjon a beszédben akkor jut-e célhoz az ember, hogy ha úgy beszél, mint az egyes ember kedve tartja, vagy pedig akkor, hogyha úgy beszél, amint azt a dolgok természete a beszédben megkívánja? A további beszélgetés folyamán kiderül, hogy a nyelv kérdésének megoldása előbb annak a kérdésnek eldöntését követeli meg, hogy vajjon a dolgokra nézve is úgy áll-e a helyzet, hogy azoknak lényege is mindenre nézve más és más s így igaza van-e Protagorasnak: minden dolog mértéke csakugyan az ember? Vajjon a dolgok is olyanok-e nekem, amilyenek előttem látszanak és olyanok neked, amilyenek előtted látszanak? Sokrates és Hermogenes megegyeznek abban, hogy a dolgoknak van saját szilárd lényegük s ugyanaz áll a cselekedetekre is. Úgy a dolgok, mint a cselekedetek lényege a

természettől való s tehát nem az egyes emberek tetszésétől függ. A cselekvés lényege természettől lévén, a *névadás* is a természettől való és nem az egyes emberek véleménye uralkodik felette, mert hiszen a *névadás* is a cselekedetek körébe tartozik. A *név* és a *szó* bizonyos eszköz az ember szolgálatában, amely eszköz éppen maguknak a dolgoknak lényegére tanít meg és lehetővé teszi azt, hogy a dolgokat egymástól megkülömböztessük.

De hát hogyan keletkezik mégis a dolgok elnevezése s hogyan keletkeznek a szavak? A kérdés eldöntése Sokratesre nézve az előbbieken alapján semmiféle akadályba nem ütközik. A neveket a törvény adja s ezért a hozzáértő tanító, amikor a neveket használja a dolgok lényegének és különbségének jelzésére, a törvényadó mesterségét űzi: a *névadás* ennek a törvényadó tanítónak s nem minden férfinak a dolga. Ez a férfiú, mint általában minden mesterséget folytató ember, a maga munkájának végzése közben köteles az illető eszköznek „*eidos*”-át, fajtáját tartani szem előtt s vissza kell adnia a szóban magának a névnek *eidos*-át. Ámde itt ismét felmerül az a kérdés, hogy ki állapítja meg, mi az illető eszközt megillető „*eidos*”? Ezt senki más nem teheti, mint az, aki az illető eszközt használja. Az ilyen jó szavakkal élő pedig nem más, mint a *dialektikus*, Kratylosnak tehát igaza van, amikor azt állítja, hogy a dolgoknak neve a természettől van, és szavaknak készítője csak az lehet, aki a szavak „*eidos*”-át kifejezésre tudja juttatni a betűk és szótagok által.

Ezzel Sokratesnek Hermogenessel folytatott beszélgetése véget is ér és kezdetét veszi a *Kratylossal* való társalgás. – Kratylos szerint minden szó, amely a természettől fogva van, helyes. Ennek azonban Sokrates azt veti ellen, hogy bizony tévedhet a *névadó* tanító is s így maga a szó helyessége is kárt szenvedhet. A szó maga voltaképpen a dolog utánzása – *mimésis* – s mármint az utánzás soha sem teljesen hű képmása az eredeti utánzott dolognak, mert ha így állana a dolog, akkor az utánzott dolog valósággal megkettőződne. Kratylos és a Kratylos képmása két különböző dolog lenne, ha róla valamely isten egy teljesen hű képet készítené s így Kratylos maga megkettőződne. De továbbá, ha a dolog és neve tökéletesen fednék egymást, nem tudnók megmondani, hogy melyik a dolog és melyik a neve. Erre Kratylos is beleegyezik és azt is megengedi, hogy gyakran a szokás is döntő fontossággal bír a *név* adásánál. Ez által pedig már el is ejti eredeti elvi álláspontját.

Száz dialógusnak is egy a vége: minden tétel annak bevallására kényszerít, hogy *a helyes névadáshoz a dolgok helyes ismerete szükséges*. A kérdés csak az, hogy miként jutott a *névadó* már a *névadás* előtt a helyes tudás birtokába, miután a dolgokat csak szavak és nevek által lehet megismerni? A kérdést elodázni nem lehet azzal, hogy valamely isten vagy démon adta ezeket a neveket. A legvégső következtetés más nem lehet: a valóság nevek és szavak által nem ismerhető, hanem csak saját magából. Nem a képmásból kell és lehet megismerni a dolgokat, hanem az igazságot az igazságból és az igazság képe mását is. E ponton a beszélgetés az *ideák természetére és létezésére fordul*. Vizsgáljuk meg azt, amiről én már sokat álmodoztam – úgy mond Sokrates – vajjon valóságnak mondjuk-e a szépet, a jót, stb? A szépet magát valóban mindig olyannak mondjuk, amilyen, - tehát maga a fogalom változatlan, mert különben nem is lenne megismerhető. Ez pedig cáfolja Herakleitosnak azt a tanítását, hogy minden csupa mozgás és változás. Ha minden változna, akkor változnia kellene magának az ismeret ideájának is s ebben az esetben merő lehetetlenség lenne mindenféle ismeret, mert ha „magának az ismeretnek” *eidos*-a is átváltozna az ismeret *eidos*-ává, az ismerés lehetetlen volna. És ha nem lenne ismeret, akkor nem lehetne sem ismerendő, sem ismeret, sem ismerő. De ha van mindig ismerő, ismerendő és ismeret, a szép és a jó és a többi más létező, akkor nincs örök folyamat és Herakleitos tana hamis.

#### 4.3.3.14. Symposium

Az *ideák* bűvös világának legközepébe vezet el Platónnak úgy tartalom, mint művészi forma tekintetében is egyik legbámulatraméltóbb alkotása: a *Symposion*. A dialógus tartalmát az az elbeszélés képezi, amelyet Apollodoros ad arról a lakomáról, amelyen Agathonnak, a tragédiaírónak első irodalmi győzelmét ünnepelték s amelyen részt vettek: Agathon, Glaukon, Phaidros, Pausanias, Eryximakhos, Aristophanes, Sokrates és a vacsora vége felé Alkibiades. Apollodoros maga a *symposion*ban nem vett részt s csak azt beszéli el, amit neki az ott jelenlévő Aristodemos mondott a lakomán történekről.

A lakomán részt vevők megállapodnak abban, hogy miután Erost, ezt a szép és tisztelendő istent még sem a költők sem a bölcsök nem méltatták eddig úgy, amint azt megérdemelte volna, a mai lakomán reá mondanak dicsőítő beszédet. A beszédek sorát *Phaidros* kezdi meg s dicséri Erost, aki a legöregebb isten és a legnagyobb jóknak, közöttük a szeretőknek is ő az adományozója. A legnagyobb jó pedig éppen maga az *eros*, - a szeretet. Ez pedig nem egyéb, mint kerülése a rútnak és törekvés a szép után. Senki sem szégyenli magát oly nagy mértékben ha rosszat tett, mint ahogyan szégyenli magát az, aki szeretője előtt tett rosszat.

A szeretetben való erényt s buzgóságot különben maguk az istenek is a legtöbbre becsülik: Eros nem csak a legöregebb, hanem a legbecsültebb isten is, aki a legjobban segíti az embereket az erény és a boldogság felé.

Következik erre Pausanias beszéde. Van – úgy mond Pausanias – kétféle Aphrodité, azaz szeretet: az égi és a földi szeretet. Az előbbi a lelki és szellemi szépre tör, az utóbbi az érzékek és földi dolgok rabja. Szeretetre azonban csak az Eros méltó, mert a szép szeretetére indít és ösztönöz. Az eros maga csak akkor szép, ha illendően tevékeny, ellenkező esetben rút; Pausanias szerint u.i. az Eros önmagában se nem szép, se nem rút. Szép az Eros hát akkor, ha az erény miatt kedveskedünk valakinek: ez az igazi égi Eros. Minden másféle szeretet a földi – pandemos – Erosnak míve.

Most Aristophanesre került volna a beszéd sora; az éppen most reá törő csuklás azonban megakadályozza ebben s helyette *Eryximakhos*, az orvos ragadja meg a beszéd fonalát, remélve, hogy beszéde végeztére az Aristophanes csuklása is véget ér. *Eryximakhos* azt a tételt állítja fel, hogy az orvostudomány tulajdonképpen feladata megismerni a test vágyait a megtelítést és a kiűrtést illetően. Aki felismeri a helyes és helytelen vágyat, az az igazi orvos. Az Erosnak valójában ezekre a helyes vágyakra kell irányulnia s az ilyenfajta szeretet nagy hatalommal is bír, mert egyedül csak az képes számunkra az igaz és boldog életet biztosítani. *Eryximakhos* beszéde véget ér; elmúlik *Aristophanes* csuklása is s így ő veszi át a szót. Elmondja beszédét a vágyakozó Erosról. Kezdetben – úgy mond – az emberiség három nemre oszlott s nem kettőre: a hím és a női nemen kívül volt még egy, amely ennek a kettőnek vegyülete volt. Ezek erőben és hatalomban rettenetesek voltak s nem félték az istenektől sem. Hatalmukat Zeus csak úgy tudta megtörni, hogy ketté vágta ezeket, „amint ketté vágják a gyümölcsöt vagy szörszállal ketté vágják a főtt tojást”. Rendre-rendre azt is lehetővé tette számukra, hogy egymással találkozva nemileg is egyesülni tudjanak. Így hát ezek a külön nemű emberek szüntelenül vágyakoznak az egymással való találkozássra és egyesülésre. Az emberekbe ily módon bele oltott szerelem hajtja őket, hogy egyesülvén ismét vissza állítsák régi természetüket. Az elvágott két felet tehát az eros ösztönözte, hogy egymással ismét egyesüljenek. Egyszer hát – mondja Aristophanes – egyek és egészek voltunk mi emberek és az Egész után való vágy és törekvés az, amit Eros-nak szoktunk nevezni.

*Agathon* beszéde azt fejt ki, hogy Eros a legszebb és a legjobb isten. Legszebb, mert mindig a fiatalokkal van együtt és kerüli az öregséget. De a legjobb is, mert soha semmiféle igazságtalanságot el nem tűr még az istenektől sem; ő maga sem követ el igazságtalanságot soha. Az *igazságosság* mellé járul a *mértéktartás*, mert Eros uralkodik a gyönyörök és a vágyak felett; de vitéz és bölcs is, akinek bölcsessége által más ember is bölccsé tud lenni. Ez az Eros maga a szépség, mert nincs benne semmi rút, sőt éppen az Erosnak, mint szépségnek szeretetéből jött létre minden jó az emberek és istenek között. *Eros a legszebb, Eros a legjobb és Eros minden jónak, szépnek, igaznak az oka*, - mondja *Agathon* a szépség szeretetéről zengett költői himnuszában.

És most lépik a szónokok sorába *Sokrates*, így szólván: Ti szép szavakkal dicsőítettétek Erost, én megmondom róla az igazat, és pedig olyan szavakkal, amelyeket mindenki megért. Én nem dicsérek tehát, hanem elmondom az igazat a magam módja szerint. Nem is az övé a beszéd, amit elfog mondani, hanem egyszer *Diotimá*-tól, egy mantineai asszonytól hallotta azt, aki ebben és más dolgokban is bölcs volt s így képes arra, hogy Sokratest is megtanítsa arra, mi és ki az Eros. – Vele való találkozásával *Sokrates* is azt vallotta, hogy Eros nagy isten és hatalmas dolgokra képes. *Diotima* ezzel szemben azt állította, hogy *Eros se nem szép se nem rút*. Ez persze éppen nem jelenti azt, hogy Eros rút, mert hiszen, ha valaki nem tud, az még nem jelenti azt, hogy tudatlan. Van u.i. valami a tudás és tudatlanság között, t.i. a *helyes vélekedés*. Eros maga sem isten sem ember, nem halhatatlan és nem halandó, mert amiként van valami a tudás és a tudatlanság között, éppen úgy van valami a halandó és a halhatatlan között. Eros hatalmas *daimon*, mert minden *daimoni* a halandó és a halhatatlan között áll. Erosnak természete világossá lesz, ha megismerjük származása történetét, amelyet *Diotima* a következőképpen beszélt el.

Az Aphrodité születése alkalmával adott isteni lakomán részt vett *Metis* fia *Poros* („bőség”) is, aki az édes nektártól részegen kimenvén Zeus kertjében elaludt. Lakoma végeztével oda jött *Penia* is („nélkülözés”, „szegénység”) akinek azután *Poros*tól gyermeke született. Az az Aphrodité születésekor fogant *daimon* Eros, aki egyfelől mindig szegény és szűkölködő, mint anyja *Penia*, de másfelől mindig a szép és a jó után sóvárog, mert apja *Poros*, azaz a bővelkedés. Mivel pedig amit megszerez, az mindjárt szét is folyik kezéből, azért se nem szegény se nem gazdag s miután állandóan filozófál, nem tudós de nem is tudatlan; de éppen ezért nem is isten, mert az isten nem vágyik a bölcsesség után, mert hisz annak birtokában van. De nem is tudatlan, mert a tudatlanok nem vágnak a bölcsesség után, mert a tudatlanság jellemzője éppen az, hogy ő

magát igaznak is, szépnek is, jónak is tartja. A filozófus tehát a bölcs és a tudatlan között foglal helyet. Eros filozófál s tehát ő is a tudós és a tudatlan között áll: ő maga éppen a szépre irányuló szeretet. Ennek is származása az oka: a bölcs és gazdag apától s a nem-bölcs és nem-gazdag anyától származik.

Ha mindezt tudjuk és megértettük, fel kell vetnünk a kérdést: mi haszna az Erosnak az emberekre nézve? Mindenek előtt azt kell tudnunk, hogy aki a szépben részesül, az Sokrates fejtegetései szerint a jóban is részesül, aki pedig a jóban részesül, az boldog. „*Mert a jó birtoka által boldogok a boldogok.*” Miután pedig a boldogságra mindenki törekszik, törekednie kell mindenkinek arra is, hogy a jónak birtokába jusson. A jóra és a boldogságra való minden vágyakozás, amely ott él minden ember lelkében, mindenki előtt a legnagyobb és a legszenvedélyesebb sóvárgás, szeretet, csakhogy egyesek más és más úton törnek arra. Nincs ember, aki ne akarná azt, hogy a jó örök időkre birtokában legyen. Azokról azonban, akik sokféle szempontból forgolódnak körötte, akik a gazdagság vagy a testgyakorlat vagy ismeretszerzés kedvéért forgolódnak a szeretet körül, azokról nem mondjuk, hogy szeretnek. A szeretet nevét csak azok nyerik el teljesen, akik a szeretetnek egy bizonyos és meghatározott irányában haladnak. Láttuk már, hogy az emberek mindig a jóra vágynak, a jót nevezik sajátjuknak s tehát amikor szeretnek, a jóra irányul minden vágyódásuk és sóvárgásuk. Kimondhatjuk tehát a nagy fontosságú tételt: „*A szeretet, az Eros, a jó állandó birtoklására irányul.*”

Erre a jóra akkor törekednek az emberek állandóan, hogyha a szépet akarják szaporítani a *testben* és a *lélekben* egyaránt. Még világosabbá lesz a szeretet lényege, ha megfigyeljük Sokrates másik tételét is: „*A szeretet nemzés a szép által.*” Az emberek u.i. terhesek testben és lélekben egyaránt: alkotni vágynak. Ámde alkotni a rút által nem lehet, hanem csak a szép által. Ebből az következik, hogy a szeretet tárgya nem a szép, hanem a nemzés és szülés a szép által. A szép által való nemzés pedig isteni dolog, ez az, ami a halandóban halhatatlan. A szeretet tehát soha sem a szépre vonatkozik, hanem annak *szaporítására*, mert *az emberben ez az isteni és halhatatlan.* – Némelyek testben és lélekben terhesek s ezek testi utódok után sóvárognak, mert utódok által akarnak halhatatlanok lenni. Mások ellenben lélekben terhesek, ezek pedig az ismeret és a bölcsesség, a mértéktartás és a szépség által akarnak szert tenni a halhatatlanságra.

Tudnunk kell az *utat* is, amely a *szeretet felé* vezet. – Minden ifjúnak szeretnie kell először a szép testeket és pedig csak egyet. Arra kell törekednie, hogy ezt a szép testet beszédekkel termékenyítse meg s azután reá kell jönnie arra, hogy minden test szépsége rokon a másik test szépségével s ezért szeretettel kell most már viseltetnie minden szép test iránt. Azután tartsa a lélek szépségét a test szépségénél becsebbnek és lássa be, hogy *a szépség magamagával azonos.* Majd a cselekvéstől forduljon az ismerethez és lássa be, hogy az ismeret is szép, hogy azután ennek a belátásnak az alapján ne csak egy ismeretnek szolgáljon, hanem fedezzen fel olyan ismeretet, amely *magára a szép-re* vonatkozik.

Ily módon Sokrates lépésről lépésre haladva az egyes testek szépségéről minden test szépségéhez, a cselekvés szépségétől az ismeret szépségéhez, az egyes szép ismerettől magának a szépnek ismeretéhez jut el, azaz az egyes szép tárgyaktól kiindulva megérkezik *magának a szépnek* fogalmához. Ez az önmagában vett szép mindig azonos önmagával és olyan valami, amiben minden *szép* dolog valamiféle módon részt vesz. E világon minden születik és elmúlik, lesz és elenyészik, maga ez a szép azonban soha meg nem nagyobbodik, soha meg nem kisebbedik, soha semmiféle változást nem szenved. Ha valaki a magában vett szépet valaha megpillantani tudná a maga ragyogó és fényes tisztaságában, oly módon, hogy nem lenne azon az emberi halandóságnak nyoma sem, hanem magát ezt az isteni szépet a maga igazi formájában látná, az ilyen férfiú bizonyára nem árnyképeit szemlélné és hozná létre az erénynek, hanem most már elérvén az igazán és valóban szépet, látná magát az erényt. Aki pedig ezt az igazi és tiszta erényt meglátja és meg is valósítja, az isteni életet él és halhatatlan lesz, már amennyiben ember halhatatlan lehet.

Sokratestól Diotima beszéde által megtudtunk mindent, amit Platon a szép után való sóvárgásról, szerető elragadtatásról velünk közölni akart. Bepillantottunk az eszmék tiszta és isteni világába; feleletet kaptunk arra, hogy az isteni Eros segítségével miként tehetünk szert a halhatatlan életre. Mindez azonban még nem elég. Látnunk kell azt is, hogy miként valósul meg ez az isteni sóvárgás az igazi szép és jó után egy ember életében. Meg kell látnunk, hogy ezek a fejtegetések nem csak jámbor, mystikus fejtegetések, hanem éppen a valóság leglelkét tárják felénk.

Következik *Alkibiades dicsérő beszéde a bölcs, igaz, jó férfi mintaképéről: Sokratesről.* Az *Apológiában* Sokrates maga rajzolta meg belső, szellemi alkotását; itt pedig egyik leghívebb követője fest róla képet a művész és a filozófus szent ihletettségével. A kép Sokrates *külső* alakjának rajzával kezdődik. Nagyon hasonlít ő a szobrászműhelyekben ülő Silénos-szobrokhhoz, amelyeken az isten alakját a művész szájában

síppal vagy fuvolával szokta ábrázolni, de akiknek belsejében istenek szobra van. Tréfálkozva és csúfolodva jár-kei közöttünk, de ha valaki belepillantott lelkébe s meglátta az ott levő isteni kincseket, ezek olyan szépek, ragyogónak és csodálatosnak tűnnek fel, hogy mindenki indíttatva érzi magát megtenni azt, amit ő parancsol. És ez az isteni kincsek birtokosa tele belátással, bölcsességgel, önuralommal; a potidiai ütközetben bebizonyította azt is, hogy úgy az ellenséggel, mint a természet mostohaságaival szemben is férfias vitézséggel viseltetik. A harci zajok közepette gyakran rajta fogták, hogy egyedül magába vonultan gondolkozva tölti el a napot és az éjet, hogy azután hajnalban buzgó imádsággal forduljon a Nap-hoz. Az elvesztett ütközet után a lélek nagy nyugalommal vonult vissza s bizony magatartásban felül múlta Lachest is. Kegyeség és lélekjelenlét is ott van hát az ő belsejének isteni kincsei között. Egy szóval: „*nem hasonlít ő senkihez sem a hajdani sem a mostani emberek közül*”. Nem is lehet őt emberekkel összehasonlítani, hanem legfennebb silénosokkal vagy satyrokcal, azaz olyan lényekkel, akik középső helyet foglalnak el isten és ember között. Beszédeiben szellem van s kiterjednek azok mindenre, amit az embernek, ha igaz akar lenni, tudnia kell, elsősorban magára az erényre. Így aztán mindenkire nézve, aki a szeretet után vágyik, maga is a szeretet tárgya lett.

Ha Alkibiades klasszikus beszédét tekintjük, azt kell mondanunk, hogy ezzel a beszéddel Platónnak az volt a célja, hogy kora előtt úgy mutassa be Sokratest, mint az igazi, derék ember mintaképét: Erosról lévén szó, megmutatni azt, hogy abban az emberben, aki számtalanszor hallotta lelkében a daimoni szót, valósággal egy daimon, az Eros öltött testet.

#### 4.3.4. Platon dialógusainak második csoportja

Amint fentebb láttuk, ennek a csoportnak dialógusait az jellemzi, hogy bennük már a kialakult idea-tan jelenik meg szemünk előtt. Amíg az előző csoport iratai az idea-tan alapjait keresik és találják meg, addig ezek a férfikorból származó dialógusok már a kiforrott idea-tan részleteit fejtegetik, nem riadva vissza attól sem, hogy egy-egy részletben való ingatagságról is vallomást tegyenek.

##### 4.3.4.1. Phaidon

A sorozatot *Phaidon* nyitja meg. Nincs benne sem az állami sem az erkölcsi élet problémáiról szó, hanem tisztán és határozottan áll benne előttünk az a világ, amelyet idea-tannak szoktunk nevezni. E tan szerint egy örök és változatlan, önmagával mindig azonos idea-világ felvétele képezi alapját minden ismeretünknek és az ismeretet kinyilvánító fogalmaknak. Itt Platon lelkének igazi alapjai tárulnak fel előttünk: az a mélységes ősforrás, amelyből rendre-rendre buzog fel minden, ami az ember szellemi alkotásainak egyetemességet és érvényt tud szerezni.

Élete utolsó óráit éli Sokrates s Phaidon, aki jelen volt ezekben az órákban Sokrates mellett, elbeszéli azoknak történetét, s előadja azokat a beszélgetéseket, amelyeket Sokrates tanítványaival folytatott utolsó óráiban. Kiindulási pont Sokratesnek az a megjegyzése, hogy a halálba-menés a filozófushoz illő. Ezt a tételt Kebes elfogadni nem hajlandó, mert hiszen a filozófusok tanult emberek, akik tudják, hogy az isten jó, az ő uruk és gazdájuk. Örömetst hát csak a balgatagok mennek halálra. Sokrates erre azt igyekszik megmagyarázni barátainak, hogy neki erős a hite: a bölcs embernek örömetst lehet meghalnia, mert az a remény élteti, hogy halála után a legnagyobb jót élvezi a másvilágon. Hiszen a halál nem egyéb, mint a testnek a lélektől és a léleknek a testtől való elszakadása. A filozófus pedig megveti a test élvezeteit s mikor a lelki élvezetekre fekteti a fősúlyt, lelkét távol tartja a testtel való közösségtől. A filozófus már maga a szellemi szemlélet, vagy belátás által megveti a testet és futva előle, önmagába merülni igyekszik. Mert – s ezen a ponton kezdetét veszi Platon ismeretelméleti fejtegetése – *a dolognak lényegét a szellemmel fogjuk fel és nem az érzékekkel*. Ha tehát valamit tökéletesen meg akarunk ismerni, meg kell testünktől szabadulnunk, hogy pusztán lelkünkkel tudjuk szemlélni a megismerendő dolgokat. A szellemi szemlélethez a maga tökéletességében csak akkor jutunk, ha már meg vagyunk halva, azaz ha lelkünk és testünk már szétvált. Mert ha testünkkel valamit megismerni lehetetlen, akkor csak két eset állhat fenn: vagy soha sem jutunk ismerethez vagy meg kell halnunk. A lélek u.i. csak akkor lesz önmagában, ha a testtől elválik. Mindezekből pedig a filozófusra nézve az következik, hogy miután ő a szellemi szemléletre – *phronésis* – törekedik, törekednie kell a halálra is. Az igazságra való törekvés tökéletes csak a testtől elvált lélekben és lélek által lehetséges. Ezért csak a testét kedvelő – *philosómatos* – kelleetlenkedik, hogyha végső órája közeleg, mert előtte az élv és a gyönyör a földolog; de nem kelleetlenkedik a filozófus, aki előtt legbecsesebb a lélek szemlélete, 'akár van vele összekötve élv, félelem vagy bármi ilyesféle dolog, akár nincs'. Örömmel hal meg Sokrates, mert jól tudja, hogy a halálban kitűnő barátokra fog találni.

Kebesnek azonban új kételyei támadnak: be kell bizonyítani, hogy a lélek a testtől való elválás után nem tűnik el, mint a köd és a pára, hanem életét tovább folytatja. Sokrates a *létesülés* fogalmának kapcsán bebizonyítja, hogy a lélekre nézve kétféle létesülés van: a *halál* és a *feltámadás*. Ámde feltámadás csak úgy lehetséges, hogyha van valamiféle hely, ahol a lélek tartózkodik, várva a feltámadásra. Ha csak egy létesülés lenne, akkor minden dolognak el kellene pusztulnia és a léleknek meg kellene halnia. Az eddigi eredmény tehát ez: *van lélek, van a léleknek halhatatlansága és van hely, ahol a lélek a feltámadásra vár.*

A lélek halhatatlansága mellett bizonyít a *visszaemlékezés* is. A visszaemlékezés, amely Platon tanában olyan előkelő helyet foglal el, semmiképpen lehetséges nem volna, ha lelkünk mielőtt megszülettünk, valahol nem létezett vala. A visszaemlékezés – *anamnesis* – tanának fejtegetésénél arra figyelmeztet Platon, hogy ha két dolgot *hasonlónak* találunk, akkor nyilvánvaló dolog, hogy maga a *hasonlóság* más merőben, mint az a két dolog, amelyet mi egymáshoz hasonlónak mondunk. Ha a *hasonlóság* már nem lenne előbb meg a lelkünkben, akkor nem volna semmiféle alapunk, amelyre állva meg tudnók állapítani, hogy vajjon a két dolog hasonló-e vagy sem. Így áll már most a dolog a szépséggel, a jósággal, igazsággal, stb. is: mindeniket bírtuk már mielőtt születtünk volna, s most mikor szép, jó, igaz stb. dolgokat látunk, visszaemlékezünk arra a szépségre, jóságra, igazságra. Így hát igaz, hogy az *ismeret visszaemlékezés*. Mindezekből a fejtegetésekből – amelyeknek finomságait visszaadni meg sem kíséreljük – az következik, hogy a lélek létezett, mielőtt mi megszülettünk volna, de test nélkül létezett és telve belátással, lelki szemlélettel.

Kebesnek még mindig van kérdeznivalója. Bebizonyította ugyan Sokrates, s ezt hálával kell fogadnunk, hogy a lélek létezett mielőtt megszülettünk volna. Ámde itt az új kérdés: fenn fog-e maradni a lélek akkor is, ha már elvált a testtől? Sokrates így felel: hogy ha a halálból élő létesül, akkor az élőnek fenn kell maradnia, hogy belőle élő létesüljön. De a lélek fennmaradását más úton is igyekezik Sokrates bebizonyítani. Az *összetett* dolgok vannak – úgy mond – alávetve a változásnak és pusztulásnak. A lélek azonban egyszerű dolog, önmagához egyenlő és változásnak sincs alávetve, mint a test. A lélek uralkodó és a test a szolgája; a lélek változatlan és a test változó; a lélek isteni és a test emberi. Mindezekből következik, hogy a halál után a test feloszlik, szétmegy, elporlad; a lélek azonban fennmarad tovább is, mert önmagához mindig egyenlő, hasonló, változatlan és éli a maga életét.

Ebben az összefüggésben fejt ki Platon a *lélekvándorlás* tanát is, amely szerint a lélek a neki megfelelő testbe költözik: a jó a jóba, a rossz a rosszba, mindenik olyanba, amilyen minőségének megfelel. Az istenek nemzetségébe azonban csak az juthat, aki filozófiával élt és teljesen tiszta testből távozott. Ezért az igazán bölcs ember soha sem tesz olyant, ami a filozófia megszabadító és megtisztító tulajdonságával ellenkezik. A bölcs ember tisztán a lelkének él, megveti a test minden gyönyörűségét és szenvedélyét. Így azután tisztán kerül le a Hadesbe, lelke is tisztán marad fenn, nem fújja el semmi szellő és megszabadul minden emberi bajtól.

Most azonban már *Simmias* nem tartja a kérdést elintézettnak. A lyrának összhangja – úgy mond – hamarabb elpusztul mint maga a lyra, pedig a harmónia testetlen, nem látható, isteni éppen úgy, mint a lélek. Honnan hát, hogy a lélek mégis fennmarad, miután a test elpusztult már. Vajjon az u.n. halálban is nem a lélek pusztul-e el hamarabb s csak azután a test, amiként a harmónia is hamarabb megszűnik, mint a lyra fája és húrjai? Kebes is megtoldja a kérdést: vajjon az a lélek, amely már sok testet elnyűtt, nem pusztul-e el éppen úgy, mint a takácsmester, aki sok ruháját elnyűtte, de egyszer maga is meghal. Ezekre az ellenvetésekre Sokrates mindenek előtt azt bizonyítja be, hogy a lélek nem harmónia. Ha a tanulás u.i. visszaemlékezés, akkor a lélek hamarabb létezett, mint a test. A harmónia azonban később keletkezett, mint a lyra. De nem harmónia a lélek azért sem, mert gyakran ellene mond a testnek, márpedig a harmónia nem lehet ellentétben azzal, amiből lett.

Amint Sokrates beszédének fonalán mind tovább haladunk, egyúttal lépésről-lépésre közelebb jutunk az *ideákról szóló tan indító okainak ismeretéhez* is. Itt előljáróban azt beszéli el Sokrates, hogy eleinte nagy kedvvel merült el a természettudományok tanulmányozásába, de kénytelen volt otthagyni ezt a területet, mert itt sok kérdésre feleletet nem kapott. Majd az Anaxagoras tanához fordult, amely az észet helyezte a magyarázat középpontjába azt állítván minden dolog elvének és okának. De ettől a tantól is korán búcsút vett, mivel Anaxagoras ezt az alapjában véve igaz és termékeny gondolatot következetesen kihasználni nem tudta: az ész mellett u.i. minden dolog számára még egy másik és külön okot is keresett. Anaxagoras a dolgok rendjének csak külső okát látta. Márpedig ez elégtelen, mert hiszen nem csontjaim és idegeim oka annak, hogy én most itt ülök; amit teszek, az eszemmel és szabadon teszem. Nem arról van hát szó, hogy izmaim és idegeim mozgása az oka ennek vagy annak a cselekedetemnek, hanem az a kérdés, hogy éppen izmaim és idegeim mozgásának mi az oka, azaz az *alapok* kérdése képezi a kutatás tárgyát. Sokratesnek



senki sem tudta megmondani, hogy mi ez az alapok és miért alapok az. Ezért kénytelen volt gondolatai során felvetni a kérdést: *'hátha a fogalmakhoz kellene menekülnie és azokban kellene keresnie a létezőknek igazságát?'*.

Itt vagyunk már a *idea-tan* kapujában: a további fejtegetések során kiderül, hogy minden létező a maga igazságát az ideáktól nyeri. Felvesszük u.i. hogy van önmagában vett szép, önmagában vett jó, önmagában vett nagyság, stb. Ha tehát van valami dolog, amely szép ugyan, de csak azáltal lehet szép, mert részt vesz ebben az önmagávaló szépben. Éppen így van ez a jó, a nagyság és más egyéb dolgok létezésével is. Nagy valamely dolog, amely részt vesz a nagyság ideájában, meleg valamely dolog, ha részt vesz magának a melegségnek ideájában. Ebben az állításban logikailag fontos a *fogalom lényegének megállapítása: a fogalom jellemzője mindig az önmagával való azonosság*. A fogalom soha sem türi meg a maga ellentétét; a meleg a meleg által meleg és nem a hideg által; a hideg viszont a hideg által hideg és nem a meleg által.

Hogy ezeknek az önmagukban vett és magukhoz mindig egyenlő és azonos fogalmaknak már most a mi gondolkodásunkon kívül is megfelel-e egy objektív lét, amelyben levő eszmék a mi szubjektív gondolkodásunk fogalmainak megfelelnek? – erre a kérdésre Platon egyenesen és világosan kijelenti, hogy ezt a tőlünk független létet *fel kell tételeznünk*, - 'hypothemenos'. Ezt a hypothesis egyenesen kiindulási pontnak tekinti Platon. Ez azonban még semmiképpen sem jelenti azt, hogy a mi ismeretünk tárgyai ezek a tőlünk függetlenül létező ideák lennének. Ezt már maga az a tény megdönti, hogy Platon a megismerés folyamatában nagyon jól látta és világosan kitüntette azt a szerepet, amelyet az érzékiségnek feltétlenül vinnie kell, mert nélküle ismeret nincsen.

#### 4.3.4.2. Theaitetos

A Phaidonhoz szorosan csatlakozik Platon *Theaitetos* c. beszélgetése, amelyben Platon az ismerés útját szigorúan kijelöli és megmutatja azt is, hogy az igaz ismeretért derekasán meg kell dolgozni. Főszereplő, Sokrates mellett, az ifjú és nagy tehetségű matematikus *Theaitetos*, akivel együtt Sokrates azt a kérdést veti fel: micsoda dolog *maga a tudás*? A kérdésre adandó felelet megtalálásában segítségül szolgál az a közösen megállapított tétel, hogy amikor magát a tudást vizsgáljuk, akkor voltaképpen a tudásnak valóságát kell megragadnunk. Amiképpen az eddigi beszélgetés során Theaitetos a sok egyes nézetet egyetlen fogalomban foglalta össze, úgy kell most a különféle tudást egyetlen fogalommal megjelölni. Theaitetos megvallja, hogy ő sem tud ettől a kérdéstől szabadulni, jöllehet eddig nem sikerült reá feleletet nyernie. „Szülőfájdalmaid vannak, kedves Theaitetos, mert nem üres a lelked, hanem terhes ettől a kérdéstől” – felelei neki Sokrates s a maga mesterségét a bábasággal hasonlítva össze felszólítja őt, hogy hadd keressék csak a feleletet, mert ő a szülésben segítségükre lesz. Sokratesnek a feladata éppen az, hogy a férfiak „lelkének vajúdását” figyelje.

Theaitetos reá áll az együttes megbeszélésre s elsejére mindjárt azt jelenti ki, hogy *aki valamit érzel, azt tudja is*. Tehát: a tudás annyi, mint érzékelés. Sokrates mindjárt a felelet elevejére tapint: némelyek a szelet hidegnek érzékelik, mások ellenben ugyanazt a szelet melegnek érzik. Hát vajjon mindakettő igaz ismeret birtokában van-e? A további mélyreható elemzések során reá vezeti Theaitetost arra, hogy az, amit mi szemeinkkel fehér színnek látunk, az szemeinken kívül külön valósággal nem bír; bizonyos tért sem foglal el, mert akkor egy meghatározott helyen volna mindig, állandóan létezne s így nem lehetne róla azt állítani, hogy 'létesül'. Ez a létesülő szín nem lehet tehát sem az, aki azt a tárgyra irányítja, sem az, amire irányul, hanem valami a *kettő között* lévő, ami mindenkinek külön-külön létesül. A szín hát nem csak a kutyanak lesz más, és más az embernek, hanem ugyanannak az embernek is egyik állapotban ilyen, másik állapotban amolyan. Ha tehát valamely tárgy igazán fehér, nagy és meleg volna, akkor másra nézve sem lehetne más, mivel önmagában nem változott. Ám ha ezek a tulajdonságok magában az észlelőben lennének, nem lehetnének mássá, ha azokat egy más valaki észlelné, mert hiszen az, aki ezeket a dolgokat önmagában hordozza, magában meg nem változott. – És mindezekon kívül ott vannak az *érzéki csalódások*. Ki tudja megmondani, hogy vajjon az ő meglevő képei igazak-e vagy sem?

Sokrates ostromlásának megvan az eredménye: az ellenfél is beleegyezik annak a kérdésnek megvizsgálásába, hogy *vajjon érzékelés-e a tudás és ismeret?* Közlebből éppen azt kell vizsgálnunk, hogy vajjon, amit látunk és hallunk, azt már tudjuk is? Vajjon, aki idegen nyelvet hall, az ezen hallás által azt már érti is? Ha ezt valljuk, akkor a látás-hallás, érzékelés, ismeret azonos fogalmak. Már pedig az éppenséggel nem lehet. Aki u.i. egy dolgot ismer, az ismeri ezt a dolgot akkor is, ha szemét behunyva reá emlékezik; ismeri azt, pedig nem látja. Már pedig, ha a látás és ismerés azonosak, akkor a nem-látásnak és nem-

ismerésnek is azonosaknak kell lenniök. S így elé állana az a csoda, hogy valaki valamiről ismeretet szerezvén, azt nem ismeri, mert nem látja. Eredmény: az érzékelés az ismerettel nem azonos.

Az érzékelés természetének vizsgálása után áttér Sokrates a Protagoras *homo mensura-tanának cáfolatára*. Annyit azonban erről az egyoldalú és szubjektív tanról is elismer, hogy csakugyan vannak dolgok, amelyek olyanok amilyennek jelentkeznek, pld. a melegség, szárazság, édesség s több eféle. De sőt az egyes társadalmi kérdésekben is – pld. a szép, igaz, jó kérdéseiben – minden állam azt tanítja igaznak, amit ő maga megállapított. Ezekben a dolgokban nem bölcsőbb egyik egyén a másiknál, sem az egyik állam a másik államnál. Más azonban a helyzet annak megállapításában, hogy mi az, ami az *egyénre* és az *államra nézve haszonnal jár*? E ponton az igazság tekintetében különbözik az egyik tanácsadó a másiktól éppen úgy, mint az egyik állam a másik államtól. És senki sem merészi az állítani, hogy amit az egyik állam magára nézve hasznosnak állít, az csakugyan hasznos is reá nézve.

Ennek az eszmemenetnek tüzetes elemzése túlnó ennek a munkának keretein. A fejtegetés további pontjait tehát összefogva a következő eredményeket emeljük ki. A lét és a nem-lét, a hasonlóság és nem-hasonlóság, az azonosság és a különbség, stb. vizsgálata meggyőzi a vitakozókat, hogy az igazsághoz csak az juthat el, aki eljutott az igazi léthez, amelyet a lélek a maga erejéből ragad meg éppen úgy, mint a hasonlóságot, hasznosságot, stb. Azaz: „*a tudás nem érzéki benyomásokban rejlik, hanem a reájuk épülő következtetésekben*”. A lét és az igazság csak ezekben az okoskodásokban ragadható és nem az érzékletekben. Meg kell állapodnunk hát abban, hogy ami a dolgokban közös, azt csak a lélek tudja kifürkészni s első sorban éppen a *lényegét* – usia – amely vele jár minden dologgal. De így a szépet és a rútat, a jót és a rosszat, és pedig az által, hogy összehasonlíttja őket egymással.

Ez a megállapítás arra készíti Theaitetost, hogy *a tudást a helyes véleményalkotással azonosítsa*. Helyesen vélekedik az, akinek vélekedése a létre irányul, helytelen pedig az, akinek véleménye a nem-létezőre irányul. Ezt az utolsó tételt azonban Sokrates nyomban megcáfolja, mert hiszen valamiről véleményt alkotni csak akkor lehet, hogyha az valami, azaz létező. Utal arra, hogy a gondolkodás voltaképpen beszélgetés, amelyet a lélek folytat önmagával, amikor valamely dolgot megvizsgálni akar. Ha a lélek ezen beszélgetése, kérdezősködése és felelete közben döntött már, azt véleménynek nevezzük. *Önmagában beszélni, annyi, mint véleményt alkotni*.

Ámde azt is tudnunk kell, hogy miként jó létre az a vélemény és az a gondolkodás, amelyet *tévesnek* és *hamisnak* szoktunk mondani. Ha egy látott képet – úgy mond Sokrates – összetéveszttek egy másikkal és helyébe egy másik lelki képet illeszttek, létre jön a hamis gondolkodás. Ha közvetlenül és egyenesen egyeztetjük össze a léleekben keletkezett képet a neki megfelelő érzékelt képpel, akkor véleményünk igaz, ellenkező esetben hamis. A bölcs embereknek lelki képeik tiszták és könnyen illeszkednek össze az eredeti benyomásokkal, amelyeknek tárgyát létezőnek mondjuk. Ebből mi következik? Az következik, hogy a téves vélemény oka nincs sem az érzékleteknek egymáshoz való viszonyában, sem a gondolkodásban, hanem kizárólag az *érzékleteknek a gondolkodáshoz való viszonyában*.

Ezek a fejtegetések sok ízes gyümölcsöt érleltek, de azért még mindig nem tudjuk, hogy mi az a tudás és mi az a tudomány? Sokan azt mondják, hogy a tudás a tudomány bírása. Sokrates ezt a tételt megjavítja: a tudás a tudomány *megszerzése*. Ámde ez az állítás további magyarázatra szorul. E magyarázatok eredménye az, hogy *a tudás forrása az igaz véleménnyel párosult észszerűség*. Ámde itt ismét az a kérdés, hogy mit kell értenünk az *észszerűségen*? Sokrates fejtegetéseinek eredményeként ez a tétel jut diadalra: ha valaki a helyes vélemény birtokában még azt a különbséget is megragadja, amely az illető dolgot a többitől megkülömbözteti, az tudásra tesz szert, azaz tudja és ismeri azt, amiről eddig csak véleménye volt. Amíg tehát csak helyes véleményem van valamely dologról, addig csak olyan vonásokra gondoltam, amelyek az illető dologban éppen úgy megvannak, mint a többiben, de nem gondoltam olyan vonásra, amely azt a többi dologtól megkülömbözteti. Az értelem feladata pedig éppen az, hogy ezt a megkülömböztető vonást megtalálja és kifejtse. Végeredmény: „*a tudás helyes vélemény a megkülömböztető jegy ismeretével*”.

#### 4.3.4.3. Politeia azaz az Állam

Az Állam – Politeia – című dialógus, amely a világirodalom klasszikus iratai között is a legelső sorban tündöklök úgy formájánál, mint a kifejtett tartalomnál fogva, szorosan kapcsolódik a Phaidon beszélgetéséhez. Ki merjük mondani, hogy aki az Állam mélyreható és átfogó fejtegetéseit a maguk lényege szerint megértette, az tisztában van Platon *belső, szellemi alkatával* is.

A dialógus szerkezetére van egy pár fontos megjegyezni valónk. Mindenek előtt el kell ismernünk, hogy ez a dialógus nem bír egységes szerkezettel. Ma már nem fér kétség ahhoz, hogy Platon ebbe a dialógusába egy korábbi dialógusát is beledolgozta, amelyet mi előbb Thrasymakhos c. alatt elemeztünk s mutattunk be. *Windelband* elemzése nyomán e műben három főréteget különböztethetünk meg:

- a) Az első könyv pompás és csillogó sceneriával kezdődik s egy *igazságosságról* szóló önálló dialógust foglal magában, amely mint a sokratesi dialógusok általában, tartalmi tekintetben eredménytelenül végződik. Ehhez az első könyvhöz csatlakozik egy sophista-ízű dicsbeszéd, a második könyv első felében, az *igazságtalanságra*. Ezeknek a részeknek elemzésével itt nem foglalkozunk, mivel a Thrasymakhos c. dialógus elemzésénél ezt a munkát fennebb már elvégeztük.
- b) A 2-ik könyv közepén új személyek jelennek meg s velük Platon egy új dialógusba kezd, amely az ideális állam képét akarja megrajzolni. Ez az ideális államról szóló beszélgetés a 4-ik könyv végéig tart. Filozófiai háttérét képezik a lélek helyzetéről, az ideák és a jelenségek között levő viszonyról szóló tanok. Ide csatlakozik azután a 8-10. könyv is amely tartalmazza a négy helytelen államforma és a nekik megfelelő egyéni jellemek rajzát és az egész műnek befejezését, amely az igazságosságnak ebben és a másik világban való értékéről szól.
- c) A harmadik főréteg, amely egyszersmind a dialógus legfiatalabb része, az 5-7. könyveket foglalja magában. Főként az ideális állammal foglalkozik.

Ami már most az egész dialógus tartalmát illeti, a következő rövid elemzést kell jól megfigyelnünk. A második könyv második felében az a meggyőződés nyer kifejezést, hogy az igazságosság nem csupán az egyes ember dolga, hanem az államé is s miután az állam nagyobb kiterjedésű, mint az egyes ember, azért jó lesz közelebbről szemügyre venni az államot, mert benne közelebb és könnyebben megláthatjuk az igazság milétét. Az *állam* azért alakul, mert az egyes ember önmagában nem elég erős, hanem mások segítségére szorul; különben az állam keletkezését a munkafelosztás is kellőképpen indokolja. Az állam teljes akkor lesz, amikor a különböző rendek, földművesek, mesteremberek, szatócsok, katonák, stb. egyesülnek benne közös célra és munkára. A kezdetleges állam élete is kezdetleges, de amint az igények emelkednek, nő az állam területe is s ennek következménye az, hogy az állam a maga szomszédaival minduntalan háborúságokba elegyedik. Eláll hát az örök és katonák tartásának szüksége. Ezeknek az öröknek sajátos természeti adottságokra van szükségük, hogy helyüket megállani tudják: bátorságra, éberségre, gyorsaságra. De szüksége van az öröknek lelki tulajdonságokra is: haragosnak is kell lennie, de szelídnek is, ez pedig csak úgy lehetséges, hogyha bölcs lelkülettel bír. Erre az örököt alkalmas módon *nevelni* kell. A nevelésnek van két ága: a testnevelés és a múzsai nevelés. Az utóbbit hamarabb meg kell kezdeni, mint a test nevelését. Nem szabad a gyermekeknek összetákolt meséket hallgatniok, sem olyanokat, amelyek az isteneknek emberi tulajdonságokat tulajdonítanak, mint pld. Homeros és Hesiodos költeményei: az isteneket csak úgy szabad ábrázolni, mint amilyenek ők a valóságban. Tiltva vannak azok a mesék is, amelyek az istenek átváltozásáról tanítanak és azok is, amelyek a gyermek lelkébe félelmet öntenek. Vigyázni kell arra is, hogy az *ének* dallama ne legyen lágy és lanyhító; ezért a kemény és férfias dór dallamokat kell előnyben részesíteni. A főkívánalmak: a helyes beszéd, jó dallam, jó rend és jó ritmus, mert ezek együtt járnak a jámborlelkűséggel. Általában véve: azért van a múzsai nevelésnek olyan nagy fontossága, mert a ritmus és a dallam hatolnak be legjobban a lélek belsejébe, rendet víve belé magukkal. A zeneileg jól nevelt ember azokat szereti, akik a mintaképet és ideált a legjobban megközelítik úgy a jó, mint a szép terén.

A testnevelés terén pedig ez a gondolat legyen az irányadó (a modern államférfiak is megszívlelhetik azt!): „a test, még ha egészséges is, a maga kiválóságával jóvá tenni a lelket nem tudja: a jó lélek tudja csak a testet a maga erényével a lehető legjobbá tenni”. – A legjobb testedzés egyszerű és mesterkéletlen, különösen a katonaké. A test és a lélek nevelésében *összhangnak* kell uralkodnia, mert hiszen a test nevelése is a lélek kedvéért történik. Aki tehát csak a testét gyakorolja, de lelkéről semmit sem akar tudni, az olyan gyűlölni fogja az okos szót, a múzsáktól elfordul s mindent nyers erővel és vadsággal iparkodik elérni, életét tudatlanságban és míveletlenségben, lelki durvaságban és szeretetlenségben tölti el.

Az ideális államban nem lehet arra törekednünk, hogy az egyik vagy másik *osztály* legyen boldog: az államnak kell boldognak lennie. Hogy ez elérhető legyen, e célból semmi másra szükség nincs, mint jó nevelésre és oktatásra. Hogy az állam boldog életet tudjon biztosítani a maga polgárai számára, vigyázni kell, hogy ne legyen az állam se túl nagy se túl kicsiny. De törekedni kell arra is, hogy ne akarjunk minden kicsi és jelentéktelen kérdést törvénnyel szabályozni, mert a becsületes emberek a legtöbb dologban

önmaguktól is el tudnak igazodni. Ha ellenkező az eset, akkor az állam vezetője egyebet sem fog tenni, mint tömegesen gyárt törvényeket, toldozzák-foldozzák azokat, abban a reményben, hogy egyszer csak eltalálják a legjobbat. (Mind aranyzsavak!) Az ideális államban, amelyben jó nevelés tette a polgárokat igaz férfiakká, négy erény található. Az első a *bölcsesség*, amely az örök „tudománya” és erénye. Azután a *bátorság*, amely erény azoké, akik az államért harcolnak. Harmadik a *mértéktartás* erénye, amely az összhangnak egy neme és végül az *igazságosság*, amely által az állam az erény részesévé lehet. Az igazságosság pedig azt jelenti, hogy „mindenki a maga munkáját végezze”.

Mi hát az igazságosság az *egyénben*? Erre a kérdésre feleletet keresvén, Sokrates-Platon a lélekben három hajlamot különböztet meg: a gondolkozást, indulatot és a vágyakozást. Ez mind a három jellegzetesen különbözik egymástól és együtt véve teszik az egész lelket. Ha az ember nem engedi meg, hogy a léleknek ezek az egyes részei olyan munkát végezzenek, amely nem az ő munkájuk, s mindenik résznek munkáját helyesen osztja be, akkor elé áll az igazságos és szép cselekedet, ami a helyes lelki alkatot megőrzi. Bölcsesség erénye pedig az, amely az igazságosság cselekedeteit irányítja; igazságtalan cselekvés a helyes lelki alkatot állandóan bomlasztja; tudatlanság az a vélekedés, amely az igazságtalan cselekedetet irányítja. Vagy más szavakkal: *az igazságosság a lélek egészsége, az igazságtalanság a lélek betegsége*.

Miután a nőközösség, a házasság és a nevelés módjának kérdését Sokrates tüzetesen kifejtette, felteszi a filozófiai szempontból is legsúlyosabb kérdést: *hogyan valósulhat meg az ideális állam?* Mi ugyan megrajzoltuk a *mintaképet* a tökéletes államról, de ezt nem kérdeztük, hogy vajjon meg is lehet-e azt valósítani. Mert kétségtelen, hogy a cselekvés mindig kevésbé tudja megközelíteni a valóságot, mint a szó. „*Amíg vagy a filozófusok nem veszik át a királyi hatalmat, vagy amíg az uralkodók nem fognak komolyan és becsületesen filozofálni*” ez a tökéletes állam megvalósulni nem fog.

Most már az a nagy kérdés vár megoldásra: kik azok a filozófusok, akikről azt merjük mondani, hogy nekik kell uralkodniuk? *Filozófus mindenekelőtt az, aki szereti a filozófiát, de nem csak egyik részét annak, hanem az egész filozófiát szereti*. Közelebről filozófusok azok, akik *szeretik az igazságot szemlélni*. A filozófus mintaképének megrajzolásához szükség tudnunk, hogy mi a különbség a *vélemény* és a *tudás* között. Ezek a fejtegetések egyúttal az ideák lényegének ismeretéhez is közelebb visznek és feltárják előttünk az igazi lét és az igazi ismeret világát. - Aki valamit „ismer” az éppen „valamit” ismer s tehát „semmit” nem ismer. Azaz: *az ismeret létezőre vonatkozik*. A feltétlenül létező feltétlenül megismerhető, a semmiképpen nem létező semmiképpen meg nem ismerhető. Ámde e két véglet: „tudás” és „nem-tudás” között van még valami „közép” is. Ez pedig a „vélemény”.

Az ismeret terén tehát van: *tudás, vélemény és nem-tudás*. A tudás a létezőre vonatkozik, vagyis annak megismerésére. Ha a „megismerhető” a létezőre, akkor a „véleményezhető” bizonytalán más, mint a létező. Ámde mégis, ha valaki vélekedik, *valamiről* vélekedik. Márpedig ami nem létezik, az nem lehet „valami” sem. Így hát sem a létezőről sem a nem-létezőről nem lehet vélekednünk. Más szóval: a vélemény sem nem tudás, sem nem nem-tudás. Tehát a kettő között van: a tudásnál haloványabb, a nem-tudásnál világosabb. Aki sokféle szépet szemlél, de *magát* a szépet nem látja, aki sokféle igazságost szemlél, de nem látja *magát* az igazságost, az minderről csak „vélekedik”, de azt valójában nem tudja. Az ilyen embereket Platon inkább *filodoxusoknak* – „véleményszeretők”-nek nevezi és nem filozófusoknak azaz bölcsességkedvelőknek. Azt kell tehát a filozófusokról tudnunk, hogy ők abba a tudományba szerelmesek, *amely az örökkévaló s keletkezés és romlás miatt nem ingadozó lényegről tanít*.

Az ilyen értelemben vett *filozófusoknak* kell az állam élén állaniuk. Nagy baj azonban, hogy az államok az ilyen filozófusokról semmit sem tudnak, sőt gyermekeik nevelését szívesen bízzák egyenesen sophistákra, akik másokat megrontanak, mert nevelői munkájukban a tömeg nézetét és véleményét terjesztik. A tömegember pedig nem lehet filozófus, hanem inkább ócsárolja és szidja a filozófusokat. Az igazi értelemben vett filozófusok a legmagasabb tudomány hírdetői. Az ő tudományuk pedig tárgyává a *jó eszméjét* teszi s ennek a jónak fő jellemvonása, hogy az igazságos és szép cselekedetek is csak azáltal lesznek igazán értékesekké, hogyha ez a jó is hozzájuk járul. Ez a jó ismét más, mint akármiféle élvezet vagy változékony gyönyör.

*Mi hát ez a jó?* Ami a jó a gondolat világában az észhez és az ész által felfogható dolgokhoz viszonyítva, ugyanaz a nap a látható világban a látáshoz és a látható dolgokhoz viszonyítva. A lélek a maga természeténél fogva az olyan dolgot, amelyre az igazság és a valóság fénye esik, azonnal megismeri, ha azonban a keletkező és változó dolgokra irányul, csak sötétségben tapogatózik és pusztán „vélekedik”. *A jó ideája tehát a megismerhető dolgoknak az igazságot, a megismerőnek pedig az ismerő képességet*

biztosítja. De sőt a megismerhető dolgoknak nem csak a megismerhetősége származik a jó ideájától, hanem maga a létezésük és lényegük is, de maga ez a jó nem lényeg, mert azt méltóság tekintetében messzire túlszárnyalja.

Mindezek alapján a következő összeállítást kísérelhetjük meg. Egyik felől áll a keletkező és látható világ, mely felett tündököl a nap a maga erejével. Másfelől ott van az örökké létező és változhatatlan világ, amelyet az ideák fénye világít. Az örökké létező világban az idea a mintakép, s ennek a mintaképnek képmása az érzékelhető világ minden látható dolga. A képmás úgy viszonylik a mintaképhez, mint a vélemény a tudáshoz, s a vélt dolog a tudott dologhoz. Továbbá az ésszel felfogható világ a láthatatlan világ tehát az idea világa. Ez az „ésszel felfogható” rész ismét két részre esik. Az egyik részt a lélek úgy kutatja, hogy feltevésekből indul ki és halad a feltevés nélkül való kezdet felé – ezt teszi a geometria és matematika. A másik rész pedig az, amelyben az ész okoskodás által halad mégpedig aként, hogy a feltevéseket nem tekinti kiindulási pontoknak, hanem csak valóban feltevéseknek, amelyek mintegy lépcsőfokok, amelyeken emelkedve jutunk el a feltétel nélkül valóhoz. Ezen az úton halad az *igazi ismeret, a dialektika*.

A dialógus hetedik könyve a barlangban ülő emberek híres hasonlatával kezdődik. A barlangban ülő emberek a barlang nyílásánál élnek, lábukon és nyakukon megkötözve csak előre nézhetnek, mert nem képesek fejüket a kötelék miatt forgatni. Hátuk megett tűz világít, a tűz és közöttük út húzódik, amelynek mentén alacsony fal. Az alacsony fal mellett mindenféle tárgyat visznek az ott le-fel menő emberek, de a barlangban ülők ezeknek a tárgyaknak csak a barlang velük szemben fekvő falára vetett *árnyképeit* látják. Ha most hirtelen egyikük nyakáról a köteléket levonnák, ez a tárgyakat a maguk valójában látva, azt hihetné, hogy azok az árnyképek az igazi tárgyak. Ha azonban a látványhoz hozzá szokott, boldognak fogja mondani magát s az ott maradtakat boldogtalanoknak. A látás által megismert lakás már most a börtönlakás, a benne égő tűz a nap ereje s a felmenetel és a dolgoknak fent való szemlélete a lélek felmenetele a gondolat világába. A dolog tehát így áll: a megismerhető dolgok között végső a jó ideája. Ezt azonban csak nehezen lehet megpillantani. Aki azonban egyszer is megpillantotta, azt tartja róla, hogy az minden szépnek és jónak az oka. Ezért ezt az ideát mindenkinek meg kell látnia, aki a magán- és a közéletben okosan akar cselekedni.

*A nevelés nem egyéb, mint a „megfordítás művészete”.* Amiként u.i. a szemet nem lehetett másként a sötétségből a test teljes megfordítása nélkül a világosság felé fordítani, aként a lelket sem lehet a keletkező világból kifordítani másként. Ennek a megfordításnak útját-módját tanítja meg az, aki nevel. A filozófus nevelésében fontos mindazoknak a tudományoknak ismerete, amelyek segítségével tudomást szerezhet magának a látható világról. A legfőbb tudomány azonban, amely nélkül a filozófus nem lehet, a *dialektika* azaz a főjóról, a *jó ideájáról* szóló tudomány. A dialektika úgy fénylik a tudományok csúcán, mint az oromkő, mert magasabbra emelkedni nem lehet s vele a tudományok rendszere is véget ért.

Milyenek kell lennie az igazi filozófusnak, már láttuk. Most azt kell már megállapítani, hogy milyenek az *igazi államformák*, illetve melyek az ú.n. hibás államformák. Ha ezt tudjuk, akkor könnyen megállapíthatjuk azt is, hogy hány és milyen emberi jellem van. Első sorban említi Platon a *timokrátiát*, ennek megfelel a timokratikus jellem, amely elsősorban a harc és a küzdés tényeit tekinti; második az *oligarkhia* és az oligarkhikus jellem, amelyet a jólét utáni vágyakozás határoz meg; a *demokrátiának* a demokratikus jellem felel meg, amely erősen vegyes képet mutat, és végül a *tyrannis* a neki megfelelő tyrannikus jellemmel, amelynél az erőszak áll előtérben. Ezeket az államformákat és a nekik megfelelő egyéni jellemeket nagy részletességgel és sok lélektani finomsággal, a tapasztalati élet meglepő ismeretével mutatja be Platon.

A dialógus *tizedik* könyve ismét arra a nagy fontosságra figyelmeztet, amellyel a költészet bír az állam tökéletes berendezése szempontjából. Az utánzó művészetek, mint pld. a festészet igen távol állanak az igazságtól, hiszen maguk éppen nem egyebek, mint utánzatok. Ebből az következik, hogy ezek egytől-egyig veszedelmesek az államra. Éppen így veszedelmesnek kell tartani úgy a komédiát, mint a tragédiát, sőt Homerost és a költőket általában. Végső tanúság: a lélek halhatatlan s nekünk az igazság erejével arra kell törekednünk, hogy a felfelé vívő úthoz ragaszkodva és az igazságot gyakorolva, önmagunkkal és az istenekkel barátságban maradjunk.

#### 4.3.4.4. Parmenides

A Theaitetossal egyidejű Parmenides c. dialógus meggyőződésem szerint Platon leghomályosabb és legnehezebben magyarázható beszélgetése. A Theaitetos fejtegetései kétségkívül a Herakleitos tana ellen irányulnak. Parmenidesben már nem is Sokrates a főszemély, annyira előtérbe lépik a nagy tekintélyű

Parmenides, akinek tanítása képezi itt a vitatkozás főtárgyát. A dialógusban Platon a Parmenides tanához való viszonyát igyekezik tisztázni éppen úgy, mint ahogyan a Theaitetosban Herakleitos tanához való álláspontját világította meg az ismeret problémájának fejtegetése kapcsán. Itt a Parmenideshez való viszony tisztázása azáltal történik, hogy Platon ezt a kérdést teszi a beszélgetés középpontjává: miként lehetséges, hogy az *egyetlen* ideában a végtelen *sok* egyes dolog részt vesz és hogyan lehetséges, hogy ezeket az absztrakt egyetlen ideákat a konkrét ember megismerni képes?

A beszélgetés kerete ez. *Antiphon*, aki hallgatta úgy a Zenon és a Parmenides, mint a Sokrates beszédeit, felkérte, hogy azokat adja elő. A kérdésnek némi vonakodás után eleget is tesz. Elbeszélése szerint a 65 éves ősz Parmenides és a 40 éves Zenon a panathénaian találkoztak s találkozott velük az akkor még nagyon fiatal Sokrates is, aki a Zenon irataira volt nagyon kíváncsi. Zenon iratát ő maga olvassa fel s ehhez a felolvasáshoz fűződik a következő beszélgetés, amelyet Sokrates kérdései indítanak meg. Zenon azt állítja, hogy a valóság nem lehet *sok*, mert akkor a valóság egyes részeinek hasonlóknak és egyben nem-hasonlóknak kellene lenniök. Ezt a tételt szembeviseli Parmenides tanával, amely szerint a mindenség *egy*. Kiderül ugyan, hogy Zenon tanát éppen azok ellen írta, akik Parmenides tanát kigúnyolják s azt mutatja ki, hogy azok állítanak nevetséges dolgot, akik a mindenséget *soknak* mondják. Sokrates azonban, mint mindig, most is tovább fűzi a szót és a *hasonlóság* s a *nem-hasonlóság* dialektikai fejtegetésével – ami igazán mestermű és az igaz értelemben vett dialektika mintája – a beszélgetést az ideákról szóló tan felé irányítja.

Sokrates állítása és bizonyítása szerint a hasonlóság „önmagában véve” és a különbség „önmagában véve”, tehát eszméjük, más és más. Mindaz a dolog, ami a hasonlóság eszméjében részt vesz, hasonló amennyiben és ameddig abban az eszmében részt vesz. És minden dolog, amely a nem-hasonlóság, különbözős ideájában részt vesz, nem-hasonló azaz különböző. Ami pedig mind a két ideában részt vesz, az hasonló is különböző is. Így nem lehet csodálkozni, hogy egy és ugyanaz a dolog hasonló is, különböző is. Éppen így lehetséges, hogy a *minden* részt vesz az egy ideájában és a sok ideájában is. Csak éppen azt nem lehet mondani, hogy az egy sok és a sok egy.

Most felel és kérdez Parmenides az ősz filozóf: vajjon kedves Sokrates elválasztod-e magukat az ideákat attól ami az ideában részt vesz, - *metekhei*? Sokrates igenlő feleletére Sokrates hozzájárulásával kimondja, hogy akkor ez érvényes a szépre, az igazságosra, a jóra is, de sőt az ember, a tűz és a víz ideájára is ezt kell mondanunk. Sokrates azonban megvallja, sokszor tanácstalan, hogy vajjon az ember, a tűz, víz és ilyféle dolgok ideájáról is ugyanezt kell-e állítania. Bizonytalansága azonban nem terjed ki az ilyen dolgok ideájára, mint szőr, sár, szenny: azok a dolgok, amelyeket *látunk, léteznek is; ezekről azt gondolni, hogy ideájuk van, képtelenség*. Habár sokszor gondolkodóba esett Sokrates-Platon, hogy *hátha minden dolognak van ideája*.

Parmenides tovább folytatja a kérdezősködést: vajjon úgy gondolod-e a dolgot, hogy az idea a maga *egészében* részt vesz a dolgok mindenikében s azért mégis *egy* marad? Sokrates ezt nem tartja lehetetlennek. Amiként a nap – úgy mond Sokrates – egy s ugyanazon lévén, mégis mindenütt egyszerre ott van, s még sincs magától külön, eként minden egy idea mindenben, mint ugyanaz van jelen. Parmenides azonban szilárdan tartja álláspontját: ha az egyes dolgok az idea részeiben vesznek részt, akkor oda van az idea egysége.

Sokrates most már eljöttnek látja ennek kijelentését: *talán minden idea gondolat – noéma – s nem illik hozzájuk, hogy bárhol másutt keletkezzenek, mint a lélekben*. Ha így van, akkor nincs semmi akadálya annak, hogy egységük megmaradjon. Valószínűnek tetszik, hogy az eként képzelt ideák, mint példák nyugszanak a természetben – paradeigmata – és a többi dolgok hozzájuk *hasonlítanak*, azoknak *képmásai*, - homoiomata. Az egyes dolgok tehát az ideákban *részt vesznek* – methexis – és ez a részesülés nem egyéb, mint *utánzás*, - eikasthénei.

Parmenides, aki itt a lehiggadt és bölcs filozófusnak az ifjú Sokrates jóakarátú nevelőjének mutatkozik, találó és éleselméjű megjegyzéseivel oda szorítja Sokratest, hogy az kénytelen elfoglalt álláspontjáról lassanként visszahúzódva elismerni, hogy az ideák sem bennünk nincsenek, sem nem lehetséges, hogy nálunk legyenek. Ami annak bevallására vezet, hogy *megismerhetetlen számunkra az önmagában való szép is, jó is, sőt mindaz, amit önmagukban való ideáknak nevezünk*. Sokrates szerényen elismeri, hogy „teljesen az én észjárásom szerint beszélsz” és reá áll arra, hogy mielőtt ezekben a nagy kérdésekben állást foglalna, gyakorolja magát Zenon módja szerint abban „ami látszatra haszontalan és amit a tömeg fecsegésnek nevez”, hogy eljusson az igazságra.

Ezek a Zenon módján véghezvitt okoskodások itt minket a maguk teljességében nem érdekelnek. Az örökös antinomiák között végbemenő dialektikai vitatkozásnak valójában csak negatív eredménye van: hogy ha nem az Egy a Létező, akkor nem lehet létező a Sok sem s ha nincs sok, akkor nem lehetséges sem a vélemény, sem a tudás.

Kétségtelen, hogy Platonnak ebben a dialógusban nem sikerült az idea tan igazságát kifejezni, - ezt ő tudja is. De kétségtelen az is, hogy az idea-tan szükségessége a dialógus fejtegetéseiben tényként áll előttünk. Készen kell hát lennünk e tan kifejtésére a beszélgetések most következő *harmadik* csoportjában.

### 4.3.5. Platon dialógusainak harmadik csoportja

Ebbe a csoportba tartoznak Platon mindazon dialógusai, amelyekben a férfikor higgadságával és a filozófus igaz ethosával keresett igazságokat, amelyek együttvéve teszik azt, amit idea-tannak nevezünk, a kiforrott módszer segítségével új összefüggésben adja elő és alkalmazza az állami és erkölcsi élet egész területére.

#### 4.3.5.1. Sophistes

A sort a Sophistes c. dialógus nyitja meg, amely szorososan csatlakozik a Parmenides tartalmához: az eleaták tanát úgy mutatja be, hogy annak az Egyről szóló tana szükségképpen vezet el az ideákról szóló tanhoz. A felvetett kérdés, amely felett voltaképpen a vita folyik: *mi a sophista és mestersége?* Ennek a problémának vitatása folyamán mind mélyebb bepillantásokat nyerünk az idea-tan mélységeibe. A beszélgetés különös színt nyer azáltal, hogy fellépik itt az „eleai vendégbarát” is, akit Sokrates tisztelettel emleget és aki maga is szíves készséggel vesz részt a beszélgetésben.

Mindenek előtt azt a kérdést kell megvizsgálni, hogy mit is értünk *sophistán*? A feladat nem könnyű, mert ezen név alatt igen különböző férfiakat szoktunk érteni. Éppen mivel a feladat nem könnyű egy könnyebb esetet vesznek fel és megvizsgálják a horgász mesterségét, mert hiszen a sophistaságtól sem lehet megtagadni azt, hogy mesterség. Ha a mesterségeket megvizsgáljuk, úgy fogjuk találni, hogy két fajtája van azoknak. Az egyik az élő dolgokkal foglalkozik, a másik az élettelenekkel. Az élőkkel foglalkozó mesterség *szerező* mesterség; az élettelenel foglalkozó pedig a *létrehozó* mesterség. A horgászás a szerző mesterségek közé tartozik. A felosztások folytatásával végül arra az eredményre jut Sokrates, hogy a horgászás vadászó mesterség.

A sophista is, miként a horgász, vadász, és pedig emberek vadászata szavak által. De azt is lehet mondani, hogy a sophista kereskedő, aki a tudományt városról városra járva árulja. Az emberekre magánéletben, bérért vadászó mesterségnek, amely pénzért árulja portékáját nevelés ürügye alatt s ennek is azt az ágát, amely előkelő és gazdag ifjakra vadászik, *sophistiká*-nak nevezzük. A *sophistikának* azonban van egy másik tekintete is: lelki javakkal kereskedik, miután az *erény*-re vonatkozó beszélgetést és tanítást bocsátja áruba. Beszédjeit és tanítását pedig a vitatkozás és küzdés jellemzi. Tovább vezeti a gondolat kifejlését az a megállapítás, hogy vannak mesterségek, amelyek a *testet tisztítják* és vannak olyanok, amelyeknek a *lélek tisztítása* a feladatuk. Tisztítani kell pedig a lelket a bennök esetleg található gyengeségektől és hitványságoktól. A léleknek legnagyobb eltévelyedése a tudatlanság, amely akkor áll elő, ha a lélek, mely az igazság felé tör, eltér a belátáshoz vezető úttól azaz eltévelyedik. *A léleknek egyedüli rossz állapota a tudatlanság.*

A tudatlanság egyik alakja az, amelyik noha *nem* tud, mégis azt hiszi, hogy *tud valamit*. Ennek az *értelmetlenségnek* következménye minden tévedésünk, aminek a gondolkodás ki van téve. A nevelésnek éppen ez a feladata, hogy a lelket ettől az értelmetlenségtől óvja meg. A nevelésnek az az ága pedig, amely a hiú és látszatos bölcsesség cáfolásával foglalkozik, a *valódi nemes értelemben vett sophistika*. Ámde a vitatkozó és mindenekben ellenmondó sophistát az jellemzi, hogy ő maga is csak látszatos bölcsességgel bír s tehát valójában nem bölcs férfiú. Az ilyenfajta sophista természetesen a tudásnak csak látszatával bír és nem az igazi tudománnyal. A szemfényvesztő sophista a való dolgoknak csak *utánzója*. Az a kérdés merül hát fel, hogy miután kétféle utánzó mesterség van: a *másoló*, amely a példakép arányát követi és a *látszatra* dolgozó mesterség, amely nem a hasonmást állítja elő, hanem csak a látszatot, - miután – mondom – ez a kétféle utánzó mesterség van, a *sophisták* mestersége melyikbe tartozik a kettő közül?

Ez a kérdés a *létezés* és a *nem-létezés* fogalmának dialektikai fejtegetésére vezet. Mert u.i. valamiről miként lehet hamisat, tehát nem valót, állítani, hiszen nem-létet állítani arról, ami való, tehát létezik, nem lehet. Aki tehát hamisat állít és mond, az voltaképpen nem állít és nem mond semmit, mert aki valamit állít és mond,

annak kell *valamit* állítani és mondani. Aki nem mond *valamit*, az nem mond *semmit*. De továbbá, a létezőről lehet állítani valamit, ami létezik, míg ellenben a nem-létezőről nem állítható semmi abból, ami létezik, - nem állítható róla sem a szám, sem a nagyság, sem az egység, sem a sokság. A nem-léttel a létet kötni nem lehet. Ebből pedig az következik, hogy a „nem-létező”-t, a nem-létet, önmagában véve sem ki nem fejezhetjük, sem ki nem ejthetjük; a „nem-lét” kimondhatatlan – arréton – gondolhatatlan – adianoéton – és irracionális – alogen.

Ismét akadály merül azonban fel. Azt modjuk u.i., hogy hamisan vélekedni annyi, mint a nem-létről és a nem-létezőről vélekedni. Az ilyen vélekedés hiszen arról, ami nem létezik, azt állítja, hogy létezik s arról, ami létezik azt, hogy nem létezik. A sophista azonban ezt nem ismeri el s így kisíklík kezeink közül. Ha így áll a dolog, akkor szükség most már azt állítanunk, hogy a nem-lét valami úton-módon lét, és a lét valamely módon nem-lét, mert csak így lehet megértenünk, hogy valamiről hamisat lehet állítani, jóllehet a nem-lét nem gondolható, ki nem fejezhető és irracionális.

A kérdés tehát, amelyet meg kell oldani, ez: *mi a lét?* – Kiderül u.i. az „eleai vendég” fejtegetéseiből, hogy nem tudjuk megállapítani a nem-lét és a nem-létező fogalmát mindaddig, amíg a lét és a létezés fogalmával tisztában nem vagyunk. A kérdés hát: *mi a lét?* A fejtegetések folyamán azután világos lesz, hogy a létezés fogalmával is úgy éltek az emberek, hogy annak értelmével teljesen tisztában nem voltak. A szó értelmének kutatása közben a Vendég arra a megállapításra jut, hogy mindaz, aminek bármi képessége van arra, hogy hatást gyakoroljon bármi másra vagy, hogy a legcsekélyebb hatást is elszenvedje a legkisebb dologtól, *valósággal létezik*. Theaitetos, aki az „ideák barátjának” oldalán áll, maga is megkísérli a lét fogalmának dialektikai értelmezését. Ezek az ideálisták az állítják, hogy érzéseink és testünk által közösségünk van a keletkezésével, lelkünknek pedig a gondolkozás által a valóságos léttel, amelyről azt állítják, hogy mindig azonos és változatlan, míg a keletkezésről azt, hogy majd ebben majd abban az állapotban leledzik. A fogalom körül még nagyobb homály kerekedik akkor, amikor a *mozgás* és a *nyugalom* állapotai is bele vonatnak a vitába. Ki kell derülnie végül, hogy amikor fejtegetéseinkben a sophistát keressük, reabukkanunk a *filozófusra* és a filozófus tudományára a *dialektikára*.

A dialektikának éppen az a feladata, hogy a dolgokat a fajok és nemek szerint szétválassza és se azt, ami ugyan ezen fajhoz tartozik, ne tartsa különbözőnek, se azt, ami a fajhoz nem tartozik, ne tartsa hasonlóknak. Aki erre képes – úgy mond a Vendég – az kellőleg észreveszi azt az egy *ideát*, amely sok különálló és konkrét dolgon át merőben át meg áthúzódik, de azt is észreveszi, hogy sok egymástól különböző ideát egy idea körülvesz, és ismét észreveszi, hogy sok ilyen ideát *egyetlen* idea fűz össze egy Egésszé. A dialektikának ezt a művészetét gyakorolja az igazi filozófus, aki, míg a sophista a nem-lét sötéttségében menedéket talál, a létező ideáján csüng és éppen a fényessége folytán nem könnyű őt megpillantani, mert a tömeg lelki szemei tartósan az isteni fénybe tekinteni nem képesek.

Ettől fogva a dialektika módszerének alkalmazásával vizsgál meg Theaitetos és a Vendég néhány alapvető fogalmat (mozgás, nyugalom, lét, azonosság, és a „más”) s végül is arra a végső következtetésre jut, hogy ez a megvizsgált öt alapfogalom teljesen különbözik egymástól és mégis mindegyik részt vehet a másokban. Ha azt mondom pld. hogy a mozgás van, akkor a mozgás részt vesz a létben, de éppen nem azonos azzal. Ha pld. azt mondom, hogy ez a fogalom különbözik a másiktól, akkor az a fogalom részt vesz a nem-létben, de azzal nem azonos. De továbbá, - miután minden fogalom más mint a többi fogalom, ezért minden fogalom részt vehet a nem-létben s tehát a nem-lét mindenütt ott van szükségképpen, még a nem-létben is, pld. a nem-szép nem mástól más azaz nem mástól különbözik, mint a széptől. De ez a nem-lét nem ellentéte a létnek, hanem csak attól valami különbözőt jelöl. *S így hát a nem-lét is bír lényeggel – usia – éppen úgy, mint a lét.* Miként a nagy nagy, aként a nem-nagy nem-nagy. – Eként megállapítást nyert, hogy a nem-lét van és megállapított fogalma is. Ami a léttől különböző, ami valami más, mint a lét: az nem-lét.

A nem-létről valójában kiderül, hogy ő maga nem külön fogalom, hanem mintegy „szétömlik”, „szétszóródik” – katakekermatismenén – a többi fogalmakon mind. Így érthető, hogy ha a nem-lét szétömlik a beszéden és a véleményen, akkor előáll a tévedések lehetősége, mégpedig vagy az önkényes vagy az önkénytelen tévedés. De mindezekből kitűnik az is, hogy *minden* értelmes beszéd megsemmisítésére vezet az, hogyha *minden* fogalmat minden többi fogalomtól elkülöníteni akarunk: az értelmes beszéd éppen a fogalmaknak egymással való *összefonódása* által jön létre. Ezen összefonódás által áll elé a mondatoknak az a kétféle minősége, amit a *hamis* és az *igaz* jelzőkkel szoktunk illetni. Az igaz mondat a valót s tehát a létet mondja rólad, a hamis mondat ellenben a nem-létezőt állítja, mint létezőt. Tehát olyan dolgot állít, ami különböző „van” a léttől. A beszédben u.i. a gondolat jut kifejezésre. A gondolat és a beszéd azonos, csak hogy a



gondolkozás a léleknek bennfolytatott csendes beszélgetése, s ez az, amit *gondolkozásnak* szoktunk nevezni.

Mindezek után talán tisztán fog előttünk állani a sophista fogalma is. Az, aki az utánczás színlelése alapján a *szavakkal való fényvesztés* osztályrészét sajátította ki magának, az a *valódi sophista*. A sophista fogalmának tisztázásával együtt megvilágosodott az igazi ismeret, a lét és nem-lét fogalma és mélységes pillantást nyertünk az idea világának legbelsőbb rejtelseibe. Mindenekelőtt világos lett előttünk, hogy Platon „idea-tanának” skémátikus és merev keretekbe öntött előadása semmiképpen sem fejezi ki Platonnak szándékait s még halvány képet sem tud adni az élet bőségének arról a hihetetlen áramlásáról, amely ott táruul fel szemünk előtt a dialógusok mindenikében.

#### 4.3.5.2. Politikos

A Sophistes fejtegetéseit nyomon követik a Politikos dialektikai elemzései, amelyek az igaz államférfiú képét akarják megrajzolni. Előbb a sophista képét tisztáztuk – úgy mond Sokrates a dialógus bevezetőjében – most az *államférfit* kell felkutatnunk. Itt ismét a tudományok felosztása öltik elő, mert a beszélgetők u.i. mindnyájan egyetértenek abban, hogy az államférfit is azok közé kell soroznunk, akik *tudnak* valamit. El kell tehát választanunk a politikai tudását minden más tudástól és a saját ideáját kell reá ütnünk pecsétül.

A tudományok kétfélek: *gyakorlati* és *ismerő* – praktike és gnostike – tudományok. A politika az ismerő tudományok közé tartozik. Az ismerő tudományok ismét kétfélek – (Platon szereti a dikhotomikus felosztást): *parancsoló* és *ítélő* tudományok. A politika a parancsoló tudományok közé tartozik. És még közlebből: az élő lényeknek parancsoló tudományok közé. Nem az egyeseknek viseli gondját, hanem a csapatokban élőkét. A *politika a szocializálható* állatokra vonatkozik. – Az emberek ellátását magában foglaló tudás a királyi és államférfiúi művészet.

Az államférfi tehát az emberek pásztora, akinek nem az a feladata, hogy a nyáj táplálékát megszerezze, hanem az, hogy a *nyáját gondozza*. Az államférfi nem isteni, hanem emberi pásztor; de nem is tyrannus, mivel nem uralkodik erőszakkal. Ez a meghatározás azonban mégsem kielégítő s így Sokrates, miként a Sophistesben, itt is a mesterségekhez fordul és itt keres megfelelő kiindulási pontot. Választása a szövés mesterségére esik. Az idevágó fejtegetések sorozatából ki kell ragadnunk a *mérés* gondolatát. Platon ismét dikhotomikus osztályozáshoz folyamodva azt mondja, hogy két fajta van a mérés mesterségének: van a mérésnek az a mestersége, amely a kicsinyen méri a nagyobbat és van olyan, amely mindent a jó ideáján mér. A jó ideája szerint mérő mesterség a mérest a kellő mértékhez, az illőhöz, a kellő pillanathoz – to kairon – a kellőhöz – to deon – viszonyítva végzi. A dolgokat tehát ebben a mesterségben nem önmagukhoz mérjük, hanem mindeniket a *kellő mértékhez*. Itt hát nyilván az ideák szerint kell szétválasztani és egybefűzni a dolgokat. Ímé, az ideákról szóló tan ismét a beszélgetés középpontjába kerül és az ideák úgy tűnnek fel, mint amelyek nélkül az államvezetés és állami tevékenység merőben lehetetlen.

Mivel az ideák azok, amelyek a mértéket szolgáltatják, amikor az igazi államférfiú képét megrajzolni akarjuk, teljesen ki kell zárnunk innen a szemfényvesztő *sophisták* felekezetét, akiknek u.i. az igazi és lényegük szerint való államférfiakhoz és a királyságra termett emberekhez semmi közük nincsen. Hogyan lehet hát az államférfi helyes fogalmához eljutnunk? – Úgy, hogy először szemügyre vesszük azokat a formákat, amelyek között az egyes államok a maguk életét kifejtik és azt vizsgáljuk, hogy ezen államformákban melyik az, amelyben az emberek felett való uralkodásra vonatkozó *tudás* megtalálható.

Van az államformáknak három fajtája s ez a fajta attól függ, hogy egy ember uralkodik-e az államban vagy kevés ember vagy sok ember; ehhez járul még a tyrannus, ha erőszakos uralomról van szó, és a királyság, ha önkéntes alattvalók felett uralkodik az államférfiú. E fejtegetések eredménye az, hogy igazi állam csak ott lehet, ahol a *tudomány embere* uralkodik, akire nézve mindegy, hogy valakik erőszakkal vagy beleegyezéssel, akár törvények alapján akár törvények ellenére uralkodnak. Hiszen ő maga, az igazi tudás birtokában levő államférfiú az, aki a törvényeket adja s aki éppen ezért, ha szükségesnek mutatkozik, a törvényeket a körülményeknek megfelelőleg meg is változtathatja. Mert a legjobb nem az, hogy ha törvények uralkodnak, hanem az, ha belátással rendelkező, királyi férfiú uralkodik. A törvény u.i. soha sem foglalja magában pontosan azt, ami a legjobb és legigazságosabb *minden esetre vonatkozólag*. A tudós férfiúnak tehát, aki az igazságot és igazságtalant, a szépet és a rútat, a jót és a rosszat állapítja meg és írásba foglalja vagy íratlan törvényekben állítja az emberek elé, jogában áll a régi rendelkezésektől eltérő rendelkezéseket adni. Az így hozott törvényeknek engedelmességet helyes és jó dolog. Miként a hajó kormányosa úgy *őrzi* meg a hajó utasait, hogy nem foglal írásba törvényeket, hanem a *maga mesterségét*

*tartja* szabályozó törvénynek, aként az államférfiak, akik így *tudnak* uralkodni, a maguk művészetét a törvényeknél különbnek mutatják be. Ezek az államférfiak szülik meg az igazi államot.

Ha így áll a dolog, akkor az egyeduralom, ha jó törvények tartják azt össze, minden államforma között a legjobb. Az olyan egyeduralom azonban, amely törvények nélkül szűkölködik, nyomasztó, sőt az együttélésnek legnyomasztóbb formája. A kevesek uralma valahol a középben foglal helyet. A tömeg uralma ellenben minden formák között a legrosszabb, de az összes törvénytelen formák között a legjobb. S ha mindegyikben féltelenség kapott lábra, akkor a legjobb a demokrácia, ha ellenben mindenikben rendezett az élet, akkor a demokráciában legkevésbé érdemes élni. Azokat az államférfiakat, akik ilyen államformákban élnek éppen úgy el kell hát különíteni az igazi államférfiútól, mint a legjobb formát, mint istenit, elkülönítjük a többitől, mint emberieket. Akik a gyarló államformákban működnek, azok nem is államférfiak, hanem párteberek, akik a meghasonlás munkálói s mivelhogy a legnagyobb *árnyképek* élén állanak, maguk is csak *árnyképek*, a legnagyobb *utánzók* s a sophisták között is a legnagyobb sophisták.

A retorika, a bírói és katonai tevékenységek mind alá vannak vetve az igazi államférfiú tudományának, amely a valódi királyi művészet. Ha a művészet az államtudomány, amely az állam minden tevékenysége felett őröködik, azokat irányítja, mind a törvényekre mind az összes államügyre gondot visel, mindent a legmegfelelőbbben *összegző*. A politika az a művészet, amely mint királyi művészet – basiliké sumploké – összeszövi az egymással ellenkezni látszó erőnyeket, amelyek a maguk egyoldalúságukban túlhajtva, nem-erényekké lesznek. Ez a művészet cselekedti, hogy a jó, a szép, az igaz felől helyes belátás keletkezik a lélekben a ezáltal valami isteni születik meg a lélek isteni nevében.

Miután Platon megmutatta a sophista és az államférfiú igazi képét, bebizonyítván az ideák nélkülözhetetlenségét úgy az egyéni mint az állami élet szempontjából, most már azt kell megmutatni, hogy vajjon *mi az a főszme*, amelyhez minden emberi mesterséget végső fokon mérni kell?

#### 4.3.5.3. Philebos

Az a kérdés, hogy *mi a főjő*? Erre a kérdésre keres feleletet a Philebos c. dialógus, amely a maga tartalma által a Theaitetos, a Sophistes és a Politikos logikailag szerves csoportjának a negyedik tagja. Benne egyesül mindaz, amit Platon a három előző dialógusban az ideákra nézve kifejtett s benne épült az a szilárd alap, amelyen azután a következő beszélgetések felépíttetnek.

A dialógus szereplői *Protarchos* és *Philebos*, akik mindketten filozófiai ellenlábasaik Platonnak. A beszélgetés témáját maga Sokrates foglalja szavakba mindjárt a dialógus legelején. Philebos azt állítja – úgy mond Sokrates – hogy minden élőlényre *jó a gyönyör*, az öröm és az élvezet és több aféle testi dolog. Sokrates szerint ellenben *jó a belátás*, gondolkodás, emlékezés, a helyes vélemény, az igaz gondolása, amelyek jobbak és hatalmasabbak mindannál az élvnél, amelyre az élőlények képesek. A boldog élet tehát Philebos szerint az élvezetben, Sokrates szerint a belátásban áll. Az a kérdés: melyik győz, az élvezet a belátás felett vagy a belátás az élvezet felett? De hátra van egy harmadik valami, ami jelesebb mind a kettőnél! A gyönyör – úgy mond Sokrates, megindítván a vitát – mivel nagyon tarka és sokszínű, ezért annak természetét kell megvizsgálunk. A gyönyör és élvezet így első hallásra igen egyszerűnek tűnik fel, valójában azonban igen elűtő alakban jelenik meg és különböző alakot mutat. Élvezete van a zabolátlan embernek, de van élvezete a mértéktartónak is; van gyönyöre a balgának, de van annak is, aki belátással bír. Vajjon hát, aki ezeket az élvezeteket hasznosnak mondaná, nem balga-é? Ennek már most azt veti ellene Protarchos, hogy bizony vannak élvezetek, amelyek ellentétes dolgokból fakadnak, de azért maguk nem ellentétesek, az élvezet az élvezéshez hasonló. – Sokrates azonnal visszavág: akkor hát a szín nem különbözik a színtől, mert mindegyik szín. Pedig hát a fehér mégis csak különbözik a feketétől. De azután azt is meg kell fontolni, hogy nem minden élvezet jó; van jó élvezet, de van rossz is. Protarchos azonban merevül tartja álláspontját: élvezet élvezettől nem különbözik. Ámde végül, mikor Sokrates arra figyelmezteti, hogy ezen az alapon azt is lehet mondani, hogy az ismeretek között nincs különbség, Protarchos reá áll arra, hogy az élvezetek különböznek egymástól és elűtők.

Ha azt állítjuk azonban, hogy a belátás vagy az élvezet jó, akkor tudnunk kell a jóról a következőket. A jó mindenekelőtt *tökéletes* – teleon – és pedig szükségképpen; sőt mindenek között a *legtökéletesebb*; azután pedig *elégséges* – hikanen – és végül, mindenki, aki ismeri, vadászik reá és ingerkedik azt elfogván birtokába venni. Ha ezt tudjuk, meg kell vizsgálni az élvezet és a belátás életét külön-külön. Ezekből a vizsgálatokból legott kiderül, hogy az élvezet önmagában véve nem elégséges, mert hiszen értelem és belátás nélkül még azt sem tudom, hogy vajjon boldog vagyok-é vagy sem. Emlékezet nélkül ki tudná

megmondani vajjon boldog s nem lesz nélküle emlékünkhöz a jelen élvezetéről sem. Helyes vélemény nélkül pedig még azt sem tudjuk, hogy vajjon boldogok vagyunk-e vagy sem. Következtetés nélkül bizonytalanságban leszünk még afelől is vajjon a jövőben boldogok leszünk-e vagy sem.

Ámde az ész, értelem és a belátás élete nem érne semmit, ha nem lenne benne élvezet, gyönyör, fájdalom; az ilyen élet teljesen érzéketlen lenne. Más a helyzet annál az életnél, amelyben a belátás és az élvezet egyesül. A gyönyör élete és a belátás élete felett áll a gyönyör és a belátás élete. A jót nem foglalja magában sem a belátás élete külön, sem az élvezet élete külön. Elsőség tehát az élvezet és a belátás életét illeti. A második díj ellenben az ész életét illeti, az élvezet pedig a harmadik helyet kapja meg. – Protarchos az élvezet és a belátás életét választja.

A következő fejtegetések már most, hogy célt érjenek kénytelenek kikanyarodni a „lét” fogalmának dialektikai elemzéséhez. A lét maga kétféle lehet: határtalan, határos és a kettőnek bizonyos vegyülete. Ezekhez járul a vegyületeknek az oka. A határtalan bizonyos tekintetben sokság. A határolt pedig mindig egy. A határnak és a határtalannak vegyülete mindennek a származéka egységbe foglalva: a dolgoknak létre kelése. A belátással és élvezettel való élet világosan a vegyülethez tartozik, amelyben a határtalant megszorítja a határ. Ez áll hát az első helyen. Mi áll a második helyen? Kétség kívül az észet, tudást, belátást illeti a második hely. Meg kell gondolnunk u.i. a következőket. Van négy elem: tűz, víz, föld és levegő; ezek azonban csak fukarul és nem-tiszta állapotban vannak meg bennünk, külön-külön mindegyik. Mind egybe foglalva alkotják a testet. Ilyen test maga a kosmos is. Hát a test mellett ott van a lélek is? A kosmos testének is van lelke. A kosmos lelke sokkal szebb, mint a miénk. Nyilván itt is vegyületről van szó. A vegyületeknek oka pedig a mindent átható bölcsesség teljessége, amely testünket edzi és lelkünket adja, testünket gondozza s egyben létrehozza a mindenségben is mindazt, ami a legszebb és a legjobb. Ez az ok, amely rendezzi az éveket, évszakokat és a hónapokat nevezhető legméltóbban bölcsességnek – *sophia* – és észnek – *nous*. Zeusban az ok ereje által királyi bölcsesség és királyi ész lakik s valóban tehát: ész uralkodik a mindenségben. *Az ész tehát az okhoz tartozik.*

Ezzel szemben az élvezet, amint már fennebb is láttuk – a határtalanhoz tartozik és olyan valami, hogy magában megállni nem tud, magából kiindulva kezdete, vége s közepe nincs és nem is lesz. Lássuk hát ennek az élvezetnek és ellentétének, a fájdalomnak keletkezését s természetét. Mindkettő a vegyes léthez s tehát a létezés harmadik fajtájához tartozik. Fájdalom akkor keletkezik, ha az élőlényekben megbomlik az összhang s ezzel együtt az élőlények természete. Ha az összhang helyreáll és természetünk is helyreökken, keletkezik az élvezet. Így pld. az éhség valami bomlás – *lysis* – s tehát fájdalom – *lypé*. A jóllakottság ellenben valami megtelés – *pléresis* – s tehát élvezet, - *hedoné*. „Ha a határtalan és a határ elemeiből támadt természetszerű állapot az élőlényben megbomlik, ez a zavar és bomlás - *fájdalom*; létének megfelelő állapotba való visszatérés pedig *gyönyör*.” (Péterfy S. fordítása.) Ez a kétféle állapot az élvezet egyik faja.

De a léleknek erről az állapotáról van előérzete is; ez az előérzet, ha remélt élvezetekről van szó, kellemes és bátorító, de fájdalmas és leverő az ellenkező esetben. Ez az élvezetnek és fájdalomnak egy másik fajtája, amely a testen kívül, magában a lélekben keletkezik, annak előérzete által. Mivel ez a fajta élvezetek tisztán keletkeznek, éppen bennük lesz nyilvánvalóvá, hogy vajjon az élvezet kívánatos-e minden fajtájában vagy sem. – Ha továbbá a romlás az élőnek fájdalmat, a felépülés élvezetet okoz, kérdés: hogyan viselkedik az élőlény abban az esetben, amikor olyan állapotba kerül, hogy se nem romlik, se nem épül? Nyilván nem érez sem élvezetet sem fájdalmat. S így hát az élvezeten és fájdalomon kívül van még egy harmadik állapot is: aki belátás szerint él, az nem szorul sem élvezetre sem fájdalomra. Ilyen életet élnek bizonyára az istenek.

Az előérzetből fakadó élvezeteket és fájdalmakat az emlékezésnek köszönhetjük. Amikor a lélek u.i. amit előbb a testtel együtt érzett, most a test ingerre nélkül magában újra előidézi, azt mondjuk, hogy visszaemlékezik. Ez a visszaemlékezés az előbbi észrevevést hívja vissza, amelyet számunkra az emlékezés megőrzött. Ezzel szemben az élvezet természetét teljesen nem világosítottuk meg. E célból meg kell még közelebbről tekintenünk, hogy mit értünk *vágyon* s miként keletkezik az. Vágyak nevezzük a szomjúságot, éhséget s több efélét. Ezeknek közös vonása az, hogy a vágyakozás nem a test vágyakozása, hanem a léleké. A vágyban u.i. valamire vágyakozunk és pedig megtelésre abban, amiben hiányt érzünk. A szomjúhozó pld. ürességet érez, de nem erre az ürességre vágyik, hanem a megtelésre. Vágyaink tárgyához pedig az emlékezés azaz a lélek juttat el.

Ezeknek a lélektani ismereteknek a birtokában most már annak kutatására hajt a dialektika sodra, hogy vajjon élvezeteink és fájdalmaink mind *igazak* vagy *hamisak*? Protarchos természetesen tagadja a

külömbiséget, de Sokrates bebizonyítja, hogy ha a „rosszaság” járul a képzethez, véleményhez, akkor rossznak mondjuk azt. Így áll a dolog az élvezet esetében is: ha a „rosszaság” járul hozzá, rossz az élvezet is. Ha ellenben a „helyesség” járul mindezekhez, helyes lesz a képzet, a vélemény és helyes lesz az élvezet is. És az az élvezet is, amely hamis képzet alapján járul a lélekhez, hamis és hazug élvezet lesz. A jó emberek, mivel isten szereti őket, igaz képeket hordanak lelkükben, míg a rossz emberek rossz képeket. A hamis képek nyomán keletkező élvezetek egytől-egyig hamisak s voltaképpen csak utánozzák az igazi élvezeteket. A hamis élvezet pedig rossz. Hasonlóképpen a fájdalmak, ha hamisak, rosszak is.

Lehet azonban az élvezet akkor is hamis, hogyha a test és a lélek a vágyban ellentétes érzésekkel bír, ekkor u.i. a távolabbi gyönyör a távolság miatt kisebbnek látszik úgy, hogy a helyes ítélet lehetetlenné válik. Ebből az következik, hogy nem tudjuk az élvezetet az élvezettel, a fájdalmat a fájdalommal és a fájdalmat az élvezettel egybevetni s megállapítani, hogy melyik közülük a kisebb és melyik a nagyobb. Ámde mindezek után elé állhat az a helyzet is, hogy az élőlény nem érez sem telést sem kielégülést. Mi történik akkor? Némely bölcs azt tanítja, hogy minden csupa mozgás s mozgás tehát az élvezet és a fájdalom is. Ám legyen. Annyi azonban bizonyos, hogy az élőlények nem vesznek észre mindent, ami bennük történik pld. nincs *tudatunk* sem a test növekedéséről sem más ehhez hasonló állapotainkról. Azt kell hát mondanunk, hogy csupán a nagy változások keltenek bennünk élvezetet és fájdalmat, a lassúak és a csendesebbek sem egyiket, sem másikat. Mindezekből világos, hogy van háromféle élet: az *élvezetes* állapot, a *fájdalmas* állapot és végül az az állapot, amely *se nem kellemes se nem fájdalmas*. Tehát: az élet nem lehet úgy meghatározni, hogy az nem egyéb, mint fájdalomnélküliség.

Hátra van még megküzdeni „Philebos ellenségeivel” azaz azokkal, akik azt állítják, hogy *élvezet és gyönyör egyáltalában nem létezik*. A gyönyör és élvezet u.i. ezek szerint nem egyéb, mint menekülés a fájdalom elől. Ezek körülbelül azt mondják, hogy amikor az élvezet természetét akarjuk megvizsgálni, nem a kisméretű élvezeteket kell tekintenünk, hanem a nagyméretűeket, amelyek pedig a test élvezetei. Sokrates ezt a felfogást elfogadva a test élvezeteit vizsgálja meg s arra az eredményre jut, hogy a legnagyobb élvezetek és a legnagyobb fokú fájdalmak a testnek és léleknek nem ép, hanem beteg állapotából származnak. Ezeket az élvezeteket rendre veszi Sokrates és bemutatja rajtuk, hogy azokban az élvezet mindig fájdalommal vegyül s ez a vegyülés történhet úgy a testben, mint a lélekben. A testi oldalon például szolgál a rüh okozta élvezet, amely fájdalommal vegyül. A lélek oldalán ott van pld. az irigység, harag, bánkódás, stb. De a tragédiákban is örömmünkben sírunk.

A vegyülékes élvezetekről tér át Sokrates a *vegyületlenek* vizsgálatára. Nem ért egyet azokkal, akik minden élvezetet a fájdalom szünetének mondanak, csupán tanúkul hívja fel őket, hogy vannak látszólagos élvezetek, amelyek valójában nem azok, mert feltételük az egyidejű fájdalom s így csak megszűnései ama legnagyobb kínoknak, amelyek a test vagy a lélek legnagyobb zavaraival járnak együtt. Ezek nem igazi és nem valódi élvezetek. Vannak azonban *igaz élvezetek is, és pedig azok, amelyek a szép színekre és a szép formákra* vonatkoznak. Továbbá a kellemes illatokra, hangokra, harmonikus vonalú figurákra; különösen kiemeli Sokrates-Platon azokat a figurákat, amelyek nem valamire vonatkoztatva, hanem önmagukban szépek s ezért egészen sajátos élvezetet okoznak. Éppen így a hangok harmóniája is isteni, ugyanezt nem lehet elmondani az illatokra is. Mindezekhez járul azután az az élvezet, amely a *tudományok nyomán fakad*, de amelyben csak igen kevés embernek van része.

Tovább folyik a nemes élvezetek jellemzése. Amíg a heves élvezeteket a mértéknélküliség – *ametria* – jellemzi, addig a szelíd élvezetekben mérték van – *emmetria*. A minden fájdalomtól mentes élvezet edesebb, igazabb és szebb még akkor is, ha kisebb és csekélyebb, mint a másnemű élvezet, legyen az még olyan nagy és sok. Az *élvezet örökös létesülés* – genesis – amelynek önálló léte, lényege – usia – nincs. – Az élvezet kirívó jellemvonása, hogy azon dolgok közé tartozik, amelyek mindig valamely más dolog *céljából* léteznek s nem azok közé, amelyek saját magukért vannak. Így a létért van a keletkezés és nem önmagáért, amint nem a hajóácsolás kedvéért van a hajó hanem megfordítva. Ha tehát az élvezet létesülés, akkor ő is valamely lét kedvéért létezik. Azt pedig, amiért, ami miatt valami más létesül és keletkezik, a jó osztályába tartozik s a létesülés maga, tehát az élvezet is egy más osztályba sorozandó. Azaz: *az élvezet nem annyi, mint jó*. Ezért: *akik az élvezeteket választják, azok a keletkező, létesülő és enyészti világ tüneményeit választják s nem azt az életet, amelyben nincs sem élvezet sem fájdalom, de meg van a képesség a legtisztább elmélkedésre*. Ezt jól meg kell gondolni. Mert ha csak egyedül az élvezet lenne a szép és jó, ebből az az esztelenség következne, hogy azt az embert, aki nem ismer élvezetet, hanem csak fájdalmat, rossznak kellene mondanunk még akkor is, ha esetleg a legderekabb férfiú lenne; aki pedig élvezetet érez, azt jónak kellene mondanunk, és pedig annál nagyobb mértékben, minél nagyobb élvezetet érez.

Vannak hát az észnek és a tudásnak is gyönyörei. Ezeknek megismerése céljából Sokrates tüzetesen szemügyre veszi az ész és a tudás fogalmait. Ha u.i. megismertük bennük a legtisztább részt, azt is tudjuk, hogy mi az élvezetekben a legigazabb. A tudományok egy része – úgy mond Platon – a kézi mesterségre – démiurgikon – vonatkozik, a másik pedig a nevelésre és a szellemi művelődésre. Az igazi, a tiszta, a megszürt tudás arra vonatkozik, ami örökké változatlan és vegyületlen állapotban marad. A többi tudományok csak másodsorban jönnek tekintetben. A tiszta és világos tudás pedig az, amely az ésből és az értelemről fakad. Ezzel az örökkévaló és változatlan léttel már a *filozófia*, a *dialektika* foglalkozik, amely mindenik ismeret felett áll és amely maga a legeslegigazabb ismeret.

*A dialektikánál és a filozófiánál tehát nem a praktikus haszonról van szó, hanem az igazságról. A tudományoknak u.i. nem a hasznát és a tekintélyét nézzük, hanem azt, hogy vajon van-e tehetsége a léleknek az igazság szeretésére s ezért kész-e latba vetni mindent. E léleknek éppen ez a tehetsége: a dialektika. A többi tudomány mind csak a keletkezéssel és a változással foglalkozik, de nem az örökké változatlan és létező léttel.*

Megállapíthatjuk tehát a következőket: a jó és az élvezetes különböző természetűek s a belátásnak nagyobb része van a jóban, mint az élvezetnek. Ha valamely élőlény a jó birtokában van, az nem szorul semmi másra és nincs hiánya semmiben. A belátás, az ész és az értelem nélkül nem kívánnék semminek a bírását. Sem a belátás, sem az élvezet nem az a *tökéletes* jó, amely mindenre nézve kívánatos főjő lehetne. Tehát a jót nem a vegyületlen életben kell keresnünk, hanem a *vegyülékesben*. *Boldog élet a vegyülékes élet, – miktos bios*. Neki kell hát látnunk a helyes vegyítésnek!

Ennél a vegyítésnél nekünk is, mint a bortöltőknek két forrás áll a rendelkezésünkre: az élvezet, amelyet a méz forrásához lehet hasonlítani, és a belátás, amelynek józan és hideg forrása, egészséges vízhez hasonlatos. Ezeket kell ügyesen vegyítenünk. – Először lássuk, milyen vegyületet nyerünk, hogyha az élvezetnek és a belátásnak legigazabb részeit vegyítjük; vajjon elég lesz-e ez a legkívánatosabb életre vagy szükségünk van kevésbé tiszta részekre is.

Ami az élvezeteket illeti, azok nem vehetnek mind úgy részt a vegyülésben, mint a tudományok, amelyek közül kárral egyik sem jár. Nem vegyülhetnek pedig az élvezetek mind, mert vannak közöttük károsak. A belátás és az ész együtt akarnak lakni az igaz élvezetekkel, de nem a legerősebb és a leghevesebb gyönyörökkel, mert ezek nekik ezerszeres akadályul szolgálnak és a lelket megrontják. Azokat az élvezeteket azonban, amelyek tiszták és igazak, úgy tekint mindkettő, mintha az ő házukban laktának s ezekhez járulnak azok, amelyek egészségesek és mértéktartók, azok, amelyek az erénnyel társulnak. Itt *már a jó előcsarnokában járunk*. Az a kérdés tovább: melyik a legpompásabb vegyülés s vajjon az élvhez-e vagy a belátáshoz áll a közelebb? Ennek a vegyülésnek mértékkel és erénnyel kell bírnia, nehogy elemeire szétbomoljon. Így azután a jó lényege átcsap hirtelen a szép természetébe. Mert a mérték és az erény adja mindennek szépségét és erényét.

A vegyülés így sem teljes még. Ide kell vennünk még az igazságot. Ez a *három: szépség, arány, igazság* egységbe foglalva *oka* a vegyülés módjának. Az ok pedig maga a jó, amely tehát a vegyülés jóságának is oka. Miután pedig a szépség, az erény és az igazság, amelynek hálójába a jóságot elfogtuk, közelebb áll az észhez, mint az élvezethez, ezért a jó vegyülése is közelebb áll az észhez, mint az élvezethez. Az első birtok – ktéma – tehát nem az élvezet, hanem a *mérték*, az *arányos*, a megfelelő, a kellő pillanatban álló s több eféle, aminek örök, változhatatlan természetet tulajdonítunk. A második az *arányos*, a szép, a tökéletes, a magában elégséges s más hasonló dolog. *Harmadik* helyen áll az *ész és a belátás*. *Negyedik* sorban állanak a *tudományok és a művészetek*. *Ötödikül* a fájdalom nélkül való *élvezeteket* kell tekintenünk. A hatodik végül az *ének*. Az első helyet tehát az élvezet semmi körülmények között sem foglalhatja el, nem még akkor sem, hogyha „valamennyi ökör, ló és a többi állat mind mellette tanúskodnék is az által, hogy szüntelenül az élvezetet kergeti”. A tömeg persze, amely az élvezettel teljes életet tartja boldog életnek, az állatok ösztönét sokkal erősebb tanúnak tartja, mint akiknek beszédét a filozófia múzsája ihleti.

Így bomlik ki előttünk ellenállhatatlan világossággal és erővel az idealizmus egész értékelmélete s különösképpen erkölcsi felfogása, amely az útszéli hedonizmussal szemben az isteni ész jogait biztosítja az emberi tevékenységek egész területén. Mindazok a szálak, amelyek felbontásán az egyes megelőző dialógusok fáradoztak, itt egyetlen fejtegetés keretében szövődnek össze alig értékelhető egységgé. Egy felsőbb életforma alapjai bontakoznak ki itt szemeink előtt és világossá válik, hogy az ideák fényessége nélkül sem egyéni, sem közösségi élet igazában ki nem alakítható. *A jó ideájának értéke kölcsönöz értéket mindennek ezen a világon és fénye ragyogja be az egész mindenséget.*

#### 4.3.5.4. Timaios

Hogy ennek az ideáról szóló tanításnak mekkora *kozmosz ereje és fontossága* van, ezt mindennél világosabban mutatja meg a Timaios c. dialógus, amely kétségtelenül egészen szorosan csatlakozik a Phileboshoz és Platon *kozmológiáját és természetbölcseletét* adja elő. Ebben a beszélgetésben Sokrates már háttérbe vonul, talán azért, mert hiszen ő a természettudományokat kevésre becsülte és érdeklődésének középpontjában nem a természet dolgai, hanem az ember állott. Platonnak azonban meg kellett írnia ezt a dialógust, hiszen nem volt mellékes annak megmutatása, hogy vajjon azok a tanok, amelyeket az előző dialógusok adtak elő és amelyekben az idea fogalma foglalta el a központi helyet, nem csak az ember élete viszonyaiban szolgálnak magyarázó elvül, hanem nélküle a világegyetem keletkezése, létesülése és folyása sem magyarázható meg kielégítő módon.

Platon ezt a dialógusát a befejező sorokban „a mindenségről szóló beszélgetésnek” nevezi, amely azt akarta megmutatni, hogy a kosmos halandó és halhatatlan élőlényeket befogadva és azokkal megtelve született meg, mint *látható élőlény*, mely a többi élőlényeket mind magában foglalja: *képmása a gondolatbeli élőlényeknek*, érzékelhető isten, a legnagyobb és legjobb, legszebb és legtökéletesebb, egyetlen egyszülött világunk.

A beszélgetés elején ismétli Sokrates azokat a megállapításokat, amelyeket a Politeiában az állam szervezetére és életére vonatkozólag tett. Most pedig azt szeretné látni, hogy ezt a leírt államot a maga tevékenységében „mozgásban” szemlélje. Erre nézve adnak felvilágosítást Timaios és Kritias elmondván egy történetet, amelyet egykor maga Solon adott elő arról a harcról, amely dúlt Athén és az Atlantis szigetén levő mesés birodalom között. Az ideális ebben a szigetbeli államban meg volt valósítva, ámde egy hatalmas vízáradás ezt az államot elnyelte és elseperte az athéniak birodalmát s lakóiból is csak azok a pásztorok maradtak meg, akiknek sikerült a hegyekre menekülniök. Az Athéni régi állam is ilyen ideális állam volt: voltak benne egymástól élesen elválasztott rendek. Az egész berendezés elbeszélésébe belevág Timaios beszéde, amely a *világrend keletkezéséről* szól s tehát Platon kozmológiáját adja elő.

Mindenek előtt megkülömbözteti azt, ami örökké *létezik* és semmi köze sincs a keletkezéshez, és azt, ami szüntelenül *keletkezésben* van és sohasem *létezik*. Azt ami létezik, *belátással* ragadhatjuk meg, a *megokolás* alapján, mert az örökké *azonos* önmagával, az utóbbit pedig megokolhatatlan érzékelés útján keletkezett *vélemény* által, mert hiszen az örökös keletkezésben s tehát változásban van. A kosmos vizsgálatánál hát mindenekelőtt azt kell eldöntenünk, hogy vajjon *örökké meg volt-é*, minden keletkezés és kezdet nélkül, vagy keletkezett-é és pedig egy bizonyos kezdettől fogva keletkezett. Timaios minden habozás nélkül felel: *keletkezett*. Hiszen látható, tapintható teste is van; márpedig az ilyesfélék mind érzékelhetők, az érzékelhető dolgokat pedig vélekedéssel vesszük észre s amit vélekedés által veszünk észre, az mind egytől-egyig szükségképpen ok által keletkezett. Ennek a keletkező kosmosnak alkotóját és apját nehéz volna megtalálni s ha megtaláltuk, közölni. Meg kell hát elégednünk annak vizsgálatával, hogy *melyik mintakép szerint alkotta meg építője ezt a világegyetemet?*

Miután a világ a legszebb a keletkezett dolgok között, alkotója pedig legjobb minden okok között, nyilvánvaló, hogy az örök mintaképre tekintett, mikor ezt a kosmost megalkotta. Ez a jó alkotó-isten éppen mert jó s a jósággal nem fér össze semmiféle irigység, azt akarta, hogy minden lehető hasonló legyen hozzája. Azt akarta, hogy minden lehetőleg jó, hitvány pedig semmi sem legyen. Minden, amit átvett, hogy ezt a kosmost megépítse, örökös mozgásban volt, szabálytalanul és rendetlenül mozgott. Első dolga volt, hogy rendett teremtett, mert úgy gondolta, hogy mindenképpen különb a rend. Miután a legjobb lény csak a legszebbet cselekedhetette, s miután észrevette, hogy a természettől fogva esztelen dolgok az eszes dolgoknál szebbek nem lehetnek, ezért eszet oltott a lélekbe s lelket a testbe, így építvén fel az egész mindenséget. Megfontolás és belátás alapján tehát oly művet alkotott, amely természeténél fogva a lehető legszebb és legjobb. „Így tehát azt kell állítanunk valószínű okoskodás alapján, hogy ez a kosmos valóban lelkes és eszes élő lényé lett az isten gondviselése folytán – dia tén tu theu pronoian”.

További kérdés hát most ez: *melyik élőlény hasonlatosságára* építette fel ezt a kosmost az alkotó? – Miután az isten az elgondolhatók közül a legszebbet és a mindenben tökéleteshez hasonlót akart létre hozni, egy *látható élőlényt* formált, amely magában foglal minden élő lényt, amely csak ezzel a kosmossal együtt született. És hogy ez a világ a maga egyetlenségében is hasonló legyen a *teljes és tökéletes élő lényhez*, ezért nem teremtett sem két sem számtalan kosmost, „hanem *egy és egyetlennek* született, van és lesz ez a világ”. „Miután test, tehát tapinthatónak és láthatónak kell lennie s négy elemből áll: tűzből, vízből, földből és levegőből, amelyek között levő *arány* tartja őket össze. Alakja pedig a legtökéletesebb alak t.i. a *gömb*,

amely közepétől a felületéig minden irányban egyenlő távolságra van: ezért a gömb minden alakok között a *legtökéletesebb és önmagához mindenütt leghasonlóbb*. És úgy alkotta meg az építő isten ezt a kosmost, hogy a testének legmegfelelőbb mozgást adta neki, azt, *amely a legközelebb áll az észhez és a gondolkozáshoz*: egyenletesen, ugyanazon a helyen önmagában *körben forogva* mozog. Ezt a testet azonban nem hagyta magára, hanem a közepébe *lelket* is tett. S ezt a lelket kiterjesztette az egészre, sőt kívülről is vele vette körül a világ testét. Az ily módon kialakított világ tökéletességénél fogva beéri önmagával, semmi másra nem szorul, hanem önmagát eléggé ismeri és szereti”. Mindezek által *boldog istenné alkotta őt*. Az isten ezt a lelket minden érték dolgában előbbrevalónak alkotta meg, mint a test, mert a lélek az úr és parancsoló, a test pedig az engedelmeskedő szolgál. Ami a testet illeti, az látható lett, míg a lélek láthatatlan.

A lélek három tényezőbből van egybe alkotva: az azonosból, a különbözőből és a létből. Ez a három tényező tehát összevegyülve alkotja a lelket mégpedig olyan formán, hogy amikor az azonosval érintkezik, akkor a belátás és tudás az eredmény, amikor pedig a különböző és a változó jut vele érintkezésbe, akkor a vélekedés és hiedelem áll elő. A teremtő isten – démiurgos – látván, hogy ily módon megszületett az ő örök szemléleteinek – az ideáknak – mozgó és élő képmása, örömeiben még hasonlóbbá tette örök mintaképéhez, amely örökkévaló élőlény. Ámde ezt az örökkévaló természetet a keletkezett világra alkalmazni nem lehetett, az örökkévalóságnak *mozgó* képmását alkotta meg s ennek a nyugvó örökkévalóságnak, mint mintaképnek, mozgó képmása nem egyéb, mint az *idő*. Az időt tehát a kosmos létrejöttével hozta létre, mert az a kosmos születése előtt nem volt meg. A napok és éjék, a hónapok és évek éppen olyan részei az időnek, mint a „volt” és a „lesz”, amelyeket tehát az örökkévaló létre átvinni nem lehet. Az örökkévalóról u.i. azt szoktuk mondani, hogy „volt”, „van” és „lesz” holott róla csak azt mondhatjuk, hogy „van”: a „volt” és a „lesz” csak az időben haladó keletkezésről mondható. Az örökkévaló létező éppen olyan kevésbé „volt” és „lesz”, mint amilyen levéssé „van” a keletkező létezés, mivel keletkezett vagy keletkező vagy keletkezendő dolgokra nem illik a „van”.

Mindezek után megteremtette isten ebben a nagy élő lényben az összes élő lényeket: az istenek égi nemzetségét, a szárnyas élőket és a levegőben élőket, a vízi élőket és végül a gyalogjáró, szárazföldi élőlényeket. Az élő lényeket azonban nem mindegyiket teremtette meg ő, hanem csak az isteneket s azután rájuk bízta, hogy az élő lényeket megteremtsék, akikhez ő adta a halhatatlan részt s az istenek hozzászótták a halandót. Ezek az élőlények testbe vannak ültetve s ezért szükséges, hogy mindenikben azonos és természetes érző képesség keletkezzék, mivel a test részben gyarapodik, részben kopik. Szükség volt élvezettel és fájdalommal vegyült szerelemre, ezenkívül a félelemre és haragra s mindarra, ami velük összefügg vagy velük ellentétes. Ha ezeken az indulatokon az élő lény erőt tud venni, akkor helyesen fog élni; ha azonban ezek az indulatok vesznek erőt rajta, helytelen lesz az élete.

Aki jó, rendezte életét és abban jól élt a neki kiszabott életben, az a reakövetkező életben hasonló és boldog életben fog részesülni. Ha azonban ezt a neki kiszabott életet elvétí, nőnek természetét ölti magára a második születéskor s ha még most is folytatja hitványságait, romlottságának faja szerint és jellem alapján hasonlatos állat testébe változik át míg esze felül nem kerekedik s eredeti állapotába vissza nem tér.

Mindezek után kialakul az ember teste és szervei, amelyek végső célja mégiscsak a *jó* ideájának lehető megvalósítása. A lélek, amely láthatatlan, éppen arra van hivatva, hogy belátást szerezzen általa, hogy elsősorban a dolgok értelmes okait kutatja. Ezek az értelmes természetű okok azok, amelyek belátás és értelem által a szép és jó dolgok alkotói. Az értelmes természetű okok tehát felette állanak a „*segéd-okok*”-nak, amelyek a dolgoknak arra az osztályára vonatkoznak, amelyek mozgásukat másoknak köszönik és másokkal ők is mozgást közvetítenek. Ilyen pld. a szem látó s tehát mechanikus tevékenysége. A látás azonban végtelenül hasznára van az ismerni vágyó embernek. Mit érne, ha nem látnák a napot, a holdat, a csillagokat és az eget? Látjuk a napot, az éjt, a napfordulókat s ez elsegíti a *szám* megismeréséhez és az *idő* fogalmához. A mindenség természetének kutatásából *szereztük a filozófiát* „aminél nagyobb jó istenek ajándékaként még nem jött és nem is fog jönni soha a halandók neme számára”. Az isten azért találta ki és ajándékozta nekünk a látást, hogy az észnek a csillagvilágban feltáruló körforgását használjuk fel a gondolkozás bennünk levő körforgásának javára – ugyanezt mondhatjuk a hangról és a hallásról is. A hangot és a hallást is a *harmónia* felfogásának céljára adták az istenek és a *ritmust* is ezeknek köszönhetjük.

A világ megépítésénél azonban nemcsak az ész visz szerepet, hanem a *szükségszerűség* is: a „*nus*” mellett ott van az „*anagké*”. Ha eddig tudomásunk volt a gondolat világába tartozó mintaképről, amely örökké egyforma, és a keletkező és látható képmásról, amely mindig változik, most már egy 3-ik tényezőre is szükségünk van és ez a *tér*. A tér szükségszerű, mert helyet ad mindennek, ami keletkezik s hozzá az

érzékeléstől elvonatkozva, csak az okoskodásnak egy „kinövése, fattyúhajtása” által lehet eljutni s róla némi tudomást szerezni. Ha a tér nem lenne, akkor nem volna lehetséges semmiféle keletkezés, mert annak, ami keletkezik és létezik, valahol kell lennie és bizonyos tért kell elfoglalnia. A képmás semmi más módon nem tud „belekapaszkodni a létezésbe” csak a tér által. Azt kell tehát mondanunk, hogy a *létező, a tér és a keletkezés* már meg volt a világ létezése előtt. A tér fogadja méhébe a keletkezőt, amelyet benne az örökké létező és változatlan mintakép nemz. Erre következik a létezőknek, elsősorban a négy elem keletkezésének és természetének magyarázata, amely azonban a filozófust most nem érdekli.

Reá kell térnünk azonban röviden a léleknek, illetve a *lélek egyes részei testi elhelyezésének*, lokalizációjának kérdésére. Láttuk, hogy a halhatatlan lélek mellé a halandó test formáltatott. A lélek értelmes része a fejben van elhelyezve; a bátorságos és vitézi része a nyak és a rekeszizom között van; a szív központi helyzete az őrség szerepét juttatja neki, aki az értelemtől nyert parancs szerint cselekszik; a lélek indulatos és szenvedélyes része a rekeszizom és a köldök között lakik, jó messze az értelmes résztől, hogy azt ne könnyen zavarhassa.

Még csak egy pár megjegyzést a *betegségek* keletkezéséről és természetéről illetőleg. Ha a négy elem bármelyike a természet ellenére változást szenved és helyét megváltoztatja s ez által a négy elem között levő szükséges és természetes arány megváltozik, betegség keletkezik. De azután más összetételek is keletkeznek a testben mint pld. a velő, csont, hús, inak összetételei, ha ezek az összetételek fordított sorrendben történnek, szintén betegség keletkezik. Betegség jön létre ott is, ahol nincs arány a test és a lélek tevékenységei között, hanem a kettő közül valamelyik egyoldalúan van tartósan igénybe véve. Azért ezen a téren is fő az arány és a mértéktartás. Mindkét végtelmen szemben különben csak egy menekvés van: sem a lelket nem szabad mozgatni a test nélkül, sem a testet a lélek nélkül. Aki tehát lelkét az ismereteknek és a tudománynak szentelte, adja meg a testnek is a maga mozgását: gyakorolja testét. Aki viszont a testét képezi szívesen, foglakoztassa a lelkét is: gyakorolja a muzsikát és foglakozzék filozófiával. Mindezekből a fejtegetésekből tisztán következik, hogy aki lelkét az isteni dolgok felé irányítja és a lelkében lakozó daimont gondosan ápolja s rendben tartja, az *boldog életre tesz szert* azaz az *eudaimonia* birtokába jut.

Ha visszatekintünk a Timaios fejtegetéseire, nem lesz nehéz észrevennünk, hogy Platon ebben a beszélgetésében nem csak arra törekedik, hogy a kozmológia és a természetfilozófia kérdéseire az idea-tan alapján keressen feleletet és az ember állami és magán életét a kosmos örök rendjébe betagozza, hanem megfejteni igyekszik azokat a problémákat is, amelyek az előtte élt görög bölcseket a természet életére és jelenségeinek összeállítására nézve foglalkoztatták. Egyetlen egy fontos kérdés nincs, amelyre itt feleletet ne keressen s amikor az ember életét a díszes és örök kosmos életébe beleszövi, filozófiai lángelméje tovább nem fokozható mértékben tesz bizonyosságot önmaga mellett. Minden vitától menten halad tova széles medrében a fejtegetések árja és minden lépés közelebb visz annak a megértéséhez, hogy az ész és belátás, az idea és a fogalom segítségével nélkül csak segéd-okok birtokába jutunk, de a nagy, örökkévaló Egész rejtélye és jelentése előttünk fel nem tárul.

#### 4.3.5.5. Kritias

Akár elfogadjuk azt a nézetet, hogy Platon voltaképpen Timaios, Kritias, Hermokrates dialógus címek alatt egy filozófiai trilógiát szándékozott írni, akár nem fogadjuk el, abban kételkednünk nem lehet, hogy Platon iratai között nincs még két dialógus, amely oly szoros kapcsolatban állana egymással, mint a Timaios és a *Kritias*. Ebben a dialógusban, mintegy a Timaios fejtegetéseinek folytatásául Kritias veszi át a szót, hogy amit Timaios ott az athéni államra vonatkozólag éppen csak megérintett, azt itt tüzetesen adja elő. A dialógus fejtegetései Platon tanához semmi lényeges pontban újabb vonást nem tesznek s különben az egész dialógus vagy bevezetlennél vagy csonkán maradt reánk.

#### 4.3.5.6. Nomoi

Platon öregkori és utolsó irata, amelyen a dialógusforma alig jelentkezik, a *Nomoi* – törvények – címet viseli s egymástól világosan elhatárolható szakaszokban az állam keletkezésével, lényegével és céljával, alkotmányával, az állami élet tevékenységeivel, az állampolgárok kötelességeivel és az állam kormányzásával foglalkozik.

A dialógus szereplői: egy athéni vendég, Kleinias és Megillos, az első krétai, a második spártai polgár s tehát mindketten olyan államok polgárai, akik törvényeiknek isteni eredetével dicsekedtek. A beszélgetés legelején Kleinias mindjárt azt állapítja meg, hogy úgy a krétai mint a spártai állam szemé előtt mindig a harc lebeg és



a törvények is a harc kedvéért hozatnak. Az athéni vendég ezzel szemben azt veti, hogy nemcsak a város van a város ellen, hanem falu is falu ellen, sőt az egyesek is egymás ellen úgy, hogy még az egyesnek a lelkében is ott van a küzdelem a rossz ellen. Ámde a harcnak célja mégiscsak a béke kell, hogy legyen s a cél nem lehet az, hogy az ellenfelet megsemmisítsük, hanem az, hogy megjavítsuk. A főjő nem a harc és a lázadás, hanem az egymás között való *béke* és a *jó akarat* – *philophrosyné*. Így hát az állam tevékenységeinek is nem egyes erényre kell irányulnia, hanem az egész *erényre* s főleg nem csupán a vitészségre. Ez a alapelv, amelyet a törvényhozónak is figyelmébe kell vennie.

Hogy a cél és út világosabb legyen, Platon a *javak újabb táblázatát* adja sok óvatossággal és megfontoltsággal. A javaknak két fajtáját különbözteti meg: az *isteni* és az *emberi* javakat. Az az állam, amelyik bír az isteni javakkal, bírni fogja az emberi javakat is; ellenkező esetben megfosztatik mind a kettőtől. A kisebb, az emberi javak: először az *egészség*, utána a *szépség* – kallos – azután az *erő* – iskhys – negyedszer a nem vak *gazdagság* – plutos ou typhlos – az t.i. amelyet a belátás vezet. A nagyobb azaz az isteni javak: legelől a *belátás* – phronésis – azután a lélek eszes állapota, harmadszor pedig ezekből és a vitészségből összevegyülő *igazságosság*, negyedszer a *férfiasság*. Miután az isteni javak az emberi javakat megelőzik, a törvényhozóknak is amazokat kell szemük előtt tartani. *A tömeg értékelése természetesen más*. A tömeg igazi javakul az emberi javakat vallja. Az isteni javak ellenben a nagy és igaz férfiakra nézve a legnagyobb birtokok. A nem-igazak előtt ellenben az igazán rosszak és érték nélkül való dolgok. Aki az emberi javakkal bír, de nem az istenikkel, az boldog ember nem lehet. A boldogtalan élet pedig nem csak rútabb, mint az igaz élet, hanem nem is olyan kellemes. Ha már most a törvények által az igazi állami életre akarunk nevelni, a törvényhozónak arra kell igyekeznie, hogy az állami életben legmagasabb polcra a *belátást* helyezze és az esztelenséget lehetőleg kiirtsa. Azt csupán akkor tudjuk megvalósítani, hogyha az állampolgárokat szabadságra, belátásra és barátságra – philia – neveljük. Afelől senki sem kétkelhetik, hogy az állami életben a legnagyobb tisztelet az isteneket illeti meg. Az istenek után azonban a *lélek* következik, mert a lélek a legistenibb és a legsajátabb. Meg kell hát parancsolni, hogy az istenek után a lelket kell a legnagyobb tiszteletben tartani. A léleknek ez a kultusza valami isteni jó. Ezt az isteni lelket szavakkal és ajándékokkal nevelni és jobbatenni nem lehet. Aki így akarja a lelket nevelni, úgy tesz, mint a gyermek, aki azt hiszi, hogy mindent képes megismerni és azt véli, azzal becsüli meg a lelket, ha dicséri és kész ráhagyni mindent, hogy tegyen úgy, amint éppen neki tetszik. Aki így vélekedik és cselekedik, az nem tiszteli, hanem megsérti a lelket.

Az sem tiszteli a lelket, aki a maga hibáit mindig másokra tolja s azoknak okát mindig másokban keresi. Sem az nem tiszteli a lelket, aki azt az élvezetekben elmeríti; az ilyen ember bemocskolja azt. Nem tiszteli a lelket, aki kerüli a munkát, a fájdalmakat és a bánatot s előlük meghátrál; sem az, aki a mindenképpen való életet jónak tartja. Az ilyenek többre becsülik a testet, mint a lelket, pedig a léleknél semmiféle dolog nem tiszteletre méltóbb az istenek előtt. Az sem tiszteli a lelket, aki vagyont gyűjt nem tisztességes módon és könnyűszerrel, mert ennek tisztességét és szépségét eladja hitvány pénzért, jóllehet a lélek sem a földön sem a föld felett semmiféle arannyal össze nem hasonlítható. Csak az istenek és a lélek után következik a testnek tisztelete.

A továbbiak érdekében tudnunk kell most, hogy aki igazságtalanságot követ el, azt nem követi el önkényt, mert a legnagyobb rosszakat senki sem szerzi meg magának szándékosan. Legkevésbé követ el önkényt igazságtalanságot az ellen, ami reá nézve a legbecsesebb – timiotaton – márpedig a lélek valóban mindenki előtt a legbecsesebb. A legnagyobb rossz a lélekkel együtt születik és nem más, mint a *magunk szeretete*. Minden bűn forrása önmagunk túlságos szeretete. Ez az önszeretet a szeretőt vakká teszi a szeretett irányában s helytelenül ítéli meg a jót és az igazat és a szépet, azt vélvén, hogy a magáét többre kell becsülnie. Ezért menekülni kell az önszeretettől és arra kell törekednünk, hogy jobbakká tegyük magunkat.

Eddig cselekedeteinkre és önmagunkra vonatkozólag előadtuk azt, ami isteni; most elő kell majd adnunk azt, ami emberi. Embereknek beszélünk u.i. és nem isteneknek. Természettől fogva – tagadhatatlan – nagyon emberi dolgok a gyönyörűség és az élvezetek, a fájdalmak és a vágyak. Mindenki arra törekedik, hogy életében több legyen az élv és kevesebb a fájdalom. Ezért kívánjuk az élvezet, a fájdalmat pedig se nem kívánjuk se nem akarjuk. Akarjuk a kisebb fájdalmat a nagyobb élvvel, a kisebb élvezet azonban a nagyobb fájdalommal nem kívánjuk. Aki bölcs és mértékletes életet él, az óhajtja a szelíd fájdalmakat és a szelíd élvezeteket, az enyhe vágyakat és nem a dühöngő szerelmet. Az ilyen életben az élvezetek diadalmaskodnak a fájdalmak felett, míg a mértéktelen és zabolátlan életben a fájdalmak diadalmaskodnak az élvezetek felett, úgy nagyság, mint sokaság és gyakoriság tekintetében. Aki tehát kellemesen akar élni, az nem fog önkényt mértéktelen életet élni, hanem aki mértéktelenül él, az mind szükségszerűen él mértéktelenül. A mérsékelt

és mértéktartó élet ezután: a *boldog élet*. A testi és lelki erényekben való élet tehát kellemesebb és boldogabb, mint amely telve van vétkekkel és hibával.

Az hát már most a kérdés, hogy melyek azok az *életformák*, amelyek boldogságra vezetnek? – Az egyik ilyen életforma a *józan és mérsékletes* élet; a másik a *belátáson* épülő élet; a harmadik a *bátor*, negyedik az *egészséges* élet. Ezzel a négy életformával áll szemben: az esztelen, a gyáva, a féktelen és a beteges élet. Az életformák fontosságából következik a *nevelés* fontossága, és pedig nem csak a lelki, hanem a testi nevelése is: *jó nevelés nélkül nincs az államnak igaz és jó polgára*. Ezt a nevelést még az anyaméhben élő magzaton kell kezdeni és folytatni azután a megszületett gyermek életének minden szakaszán át: még a meglett férfiú is nevelendő. Nem arra kell pedig nevelni, hogy a férfiú és nő egész életén át csak az élvezet keresse, de minden fájdalomtól menekülni igyekezzék. Ezt a dolgot nagyon lelkére köti Platon a nevelőknek, mert „nem kis dologról van itt szó!”. Az élvezetekkel teljes és a fájdalomtól mentes élet között a középutat kell keresni, arra a középútra kell törekedni, amelynek neve: „*csendes derű*”. Ezt a csendes derűt kell tartanunk az istenség állapotának is. Aki tehát az istenséghez hasonlatos akar lenni, annak erre a csendes és derűs életre kell törekednie, nem szabad magának sem féktelenül futnia az élvezetek után – hiszen még a fájdalomtól sem tudunk szert tenni – de nem szabad másnak sem megengednie, hogy az élvezetek után törjön mohósággal. Legnagyobb mértékben pedig éppen az újszülöttet kell ettől a végletes állapottól megóvnunk, mert „ekkor oltódik bele mindnyájunkba döntő jelentőséggel egész jellemünk a szokás hatalma folytán”.

Azok a tanulmányok, amelyek felé minden nevelésnek irányulnia kell *egyfelől a gimnasztika* körébe tartoznak, *másfelől* pedig az ú.n. *múzsai művészetek*. A gimnasztika területén a *táncok* mellett különösen a *játékok* érdemelnek figyelmet: a játékoknál erősen kell a szokáshoz és a hagyományokhoz ragaszkodni, mert a játékok változásával együtt változik észrevétlenül az ifjak *jelleme* is. Mert hozzászoknak ezáltal ahhoz, hogy megvessék a régít és megbecsülnek mindent, ami *új*. Ami a múzsai művészeteket illeti, itt is óvakodni kell a szokás és a hagyományok megbolygatásától. *A költői alkotásoknak maguknak nem szabad eltérniük attól, amit az államban hagyományosan szépnek és jónak tartanak*. A költő tehát, mielőtt alkotását közzétenné, köteles legyen azt előbb az állam és a törvény őreinek bemutatni. És itt egy bölcs tanácsot ad Platon a nevelőknek és az állam polgárainak. Azt mondja u.i. hogy a komoly dolgokat komolyan kell venni, de nem szabad nagy dolgot csinálni abból, ami nem az. Az ember csak *játékszer az isten kezében* s az emberben éppen ez a legjobb. Ehhez a jelleghez kell hát mindnyájunknak alkalmazkodnunk és életünket azzal töltenünk, - emberek, férfiak, nők – hogy a legszebb játékokat játsszuk. Miután pedig – milyen bölcs és milyen emberi belátás! – a *háború talaján soha sem született volna meg sem a játék sem említésre méltó műveltség* és soha nem is fog háborúban megszületni, lehetőleg mindenkinek békében kell minél hosszabb és derekabb életet leélnie. Mi hát a helyes út? Játssza kell életünket töltenünk, hogy legyünk képesek az istenek tetszését megnyerni.

Ha a nevelésnek ily nagy fontossága van úgy az állam, mint az egyesek élete szempontjából, ebből világosan következik, hogy a gyermek nevelése nem függhet az apa akaratától: *kötelezően kell nevelnünk mindenkit*. Ezt a nevelést az állam törvényeinek kell kötelezővé tenniük úgy a fiúk, mint a leányok részére. És pedig mind a két nem ugyanazon dolgokban nevelendő és gyakorolandó. A testedzésben tehát a leányok is vegyenek részt éppen úgy, mint a múzsai művészetekben. Vajjon már most ami a múzsai művészeteket illeti, azt kell-e mondanunk, hogy a nevelendő gyermekeknek meg kell minden szépet és jót tanulniok, amit a költők és bölcs férfiak alkottak? Platon határozottan kijelenti, hogy a *gyerekekre* nézve a *sokféle tudás veszélyes*. A mértéktartás gondolata tehát itt is érvényesül. De érvényesül a mérték és az arány gondolata a táncművészetek gyakorlásánál is: a szép testekhez és a szép lelkekhez illő táncokra és énekekre kell törekednünk a nevelés egész folyamán. Miután pedig a nevetséges nélkül a komolyat sem lehet megismerni, nézzék meg az ifjak a *komédiákat*. Egészen más az eset a *tragikus* művekre vonatkozóan. Ha tragikus költők akarnák államunkat felkeresni, azt kell mondanunk nekik, hogy mi magunk is tragikai költők vagyunk; erőnkhez képest a legszebb és legjobb tragédián dolgozunk, mert hiszen egész állami életünk nem egyéb, mint *utánzás*: a legszebb és legjobb élet utánzása. És *nézetünk szerint az az igazi tragédia*. Mi is hát a legszebb drámán dolgozunk, amelyet természet szerint csak az igazságnak megfelelő törvény tud megalkotni. Ha tehát ti, tragédia költői, műveteket az állam őreinek bemutatjátok s azok azt vélik, hogy ezek az alkotások jobbak és szebbek vagy legalább olyanok, mint a miénk, akkor tartsátok meg előadásaitokat, ellenkező esetben azonban menjetek tovább.

Az állam élete és a polgárok boldogsága érdekében az ünnepeket is törvénnyel kell szabályozni és pedig aként, hogy ebből a szabályozásból az ifjakra is a lehető legnagyobb jó származzék, éppen nevelésük

szempontjából. Ebből a szempontból kell szabályozni törvénnyel a két nem között levő szerelmet és a házasságot is. Van, aki a testet szereti és „annak tavaszi pompájára, mint ízes gyümölcsre szomjazik”, és van olyan, aki mellékesnek tartva a testi vágyat, a szépséget csak szemléli lelkével, mintsem kívánja és vágyik utána; és van még egy harmadik neme is a szerelemnek, amely ennek a kettőnek a vegyülete. Melyik fajta szerelem tiltandó? Az állam számára az a szerelem kívánatos, amely az erényre irányul és a szeretett ifjút a lehető legnemesebbé tenni vágyik.

A dialógus egész *kilencedik* könyve a büntető törvényekkel foglalkozik a legkisebb részleteket is szem előtt tartva. Azt mondhatnók, hogy ez a könyv *Platon egész büntetőkönyvét foglalja magában*. Sorra kerülnek itt az istenek elleni vétségek, az állam felforgatására vonatkozó vétke kísérletek, a gyilkosság stb. büntetési és rájuk mért büntetések. Arra kell figyelemmel lennünk, hogy Platon a nem akarattal, hanem önkénytelenül elkövetett megkárosítást már nem tekinti igazságtalan cselekedetnek; vétségnek mondja ugyan, de akarattal vétségnek. Ezzel szemben azt, aki hasznót hajtott másnak, de ez a haszon igazságtalan úton keletkezett, vétkezőnek és igazságtalan cselekedet végrehajtójának mondjuk. A törvényhozónak tehát két dologra kell tekintettel lennie: az *igazságtalanságra* és az *okozott kárra*. Tekintetbe kell vennie, hogy valaki igazságos *érzület* alapján és igazságos módon használ-e valakinek vagy okoz kárt? Az igazságtalan cselekedeteket, akár járt velük haszon akár nem, ha gyógyíthatók, mint *lelki betegséget*, gyógyítani kell.

Egészen modernül hat Platonnak az az eljárása, amikor az egyes vétkek és bűnök tárgyalásánál mindenütt felveti a kérdést, hogy vajon az illető gyilkost például *miféle ok* indította arra, hogy bűnét elkövesse. Mindenütt a lélek mélyeire megy vissza és a lélek elferdüléseiben találja meg az okot. Ha a belátás és ész uralkodna a lélekben, akkor nem lennének bűnök és nem lenne szükség büntetésekre. De nem lenne szükség semmiféle bíróra vagy törvényhozóra sem, hogyha egyszer olyan férfiú venné át az állam vezetését, aki természetnél fogva alkalmas erre a mesterségre: az ilyen férfiúnak nem lenne szüksége törvényekre, hogy azok uralkodjanak felette, mert a *tudásnál és a belátásnál semmiféle törvény vagy rend sem ér többet*. Nem is szabad megtörténnie – íme az ember által szóló isteni szózat a Platon szája által! – hogy a *belátás és az ész bárminek is az alárendeltje és szolgája legyen*, hanem *neki kell vezetnie mindent*, ha igazán *természetéhez híven szabad szellem*. Ha ez a belátás és ész sehol sem található, akkor más út nincs, mint rend és törvények alkotása.

A törvények ezért részben a jó emberek számára vannak, hogy ezek meglássák belőlük, milyen kölcsönös magatartás mellett élhetnek egymással békességben és barátságban; másfelől a törvények minden nevelést és műveltséget megvető hitvány emberek számára készültek, akiknek természete semmi által meg nem lágyítható és nevelhetetlen. Az ilyeneknek valami végső elrettentő büntetésekre van szükségük; ezeket a büntetéseket állapítják meg a törvények.

A X-ik könyv az istenek és az isteni dolgok ellen elkövetett bűnöket és azok büntetéseit veszi sorra. Mindenekelőtt azonban a hitetleneket arról akarja meggyőzni Platon, hogy csakugyan *vannak istenek*, akikben az állam minden polgárának hinnie kell. Az isten létezését az egyik beszélgető, *Kleinias* két úton bizonyítja:

- 1) a föld, a nap és az összes csillagok, továbbá az évszakok szépséges rendje, az időnek évekre és hónapokra való osztása amellel tanúskodik, hogy vannak istenek;
- 2) de az istenek léte mellett tesz bizonyosságot a consensus gentium is azaz az a tény, hogy a hellének és a barbárok egyaránt hisznek istenekben.

Ámde az athéni vendég ezzel megelégedve nincs. A „tudatlanok”, sőt a bölcsek is azt mondhatnák, hogy a föld, a nap és a csillagok csak merő föld és kő s tehát nem is képes törődni emberi dolgokkal. Az athéni tehát más oldalról igyekezik a megoldás közelébe férkőzni és az isten létezését bizonyítani. Megállapítja, hogy a létező dolgok egy része mozog és a másik része nyugalomban van. És van *hely* is, ahol a nyugvók nyugszanak és a mozgók mozognak. Ebben a helyben tehát bátran mozoghatnak a mozgó testek. A kérdés azonban az, hogy ez az *ő mozgásuk honnan származik?* A mozgás változás s ennek a változásnak kell, hogy kezdete legyen. Ámde a kezdet nem lehet olyan mozgás, amely a maga mozgását más mozgó dologtól nyerte. Van tehát olyan dolog, amely a *változásnak kezdete és forrása*. Ha már most egy *önmagát mozgásba hozó lény* idéz elő mozgást egy másikban, és ez egy harmadikban, ez egy negyedikben stb. akkor ez az *önmagát mozgásba hozó lény* minden változás és mozgás okának tekinthető. És feltéve, hogy egyszer minden mozgás megállana, akkor először bizonyára az fog megindulni, amelyik *önmagát mozgatja*. Minden mozgás forrása az *önmagát mozgató*. Ezt a valamit, ami *önmagát mozgatja* s akinek mozgása az őseredeti mozgás, amelytől származik minden más másodrendű mozgás, ez a valami élet éspedig a lélek

élete, amely lélek tehát minden életnek is ősforrása. Ha pedig a lélek rejlik mindenben, ami mozog, vajjon nem kell-e azt állítanunk, hogy a lélek igazgatja a csillagos eget is és ő idéz elő minden mozgást az égen, földön és a tengeren, ő idézi elő mindazt, amiben mozgás van: az akaratot, vizsgálódást, gondolkozást, megfontolást, helyes és helytelen véleményt, örömet és bánatot, bátorságot és félelmet, gyűlöletet és szeretetet és mindent, ami csak ezekkel rokon. Ezek az *elsődleges* azaz *lelki mozgások* maguk mellé veszik a *másodlagos, testi mozgásokat* s így idézik elő mindazt a testi mozgást, amit a lélek a maga számára *felhasznál*. Kimondhatjuk hát végső eredményül: a mindenség körforgását a *minden erénnyel ékes lélek vezet*i. Mindeniknek oka a lélek: isten, amely minden létezőnek *ősforrása és teremtő ereje*. S mivel ezek az istenek minden erénnyel ékesek, ebből következik, hogy *jók is, s ha jók, akkor a mindenről való gondoskodás bensőleg hozzájuk tartozik*. Ez a gondoskodó isten mindent az Egésznek jóléte s tökéletessége kedvéért rakott össze szép rendbe, s e nagy Egésznek minden része tőle telhetőleg azt cselekedni és azt szenvedni, amit neki cselekednie és elszenvednie illik. E részek mindenike élére vezetők vannak állítva s az állam vezetője is eként vezet az államot s neki is az Egészre kell tekintenie és ahhoz kell igazodnia. Mert nem kell elfelejteni, hogy minden keletkezés a nagy Egész kedvéért történik s azért, hogy az Egésznek alapjául szolgáló lényeg virágozzék. Minden szakértő mesterember is az Egész kedvéért csinál mindent, minden erejével arra törekedve, hogy azt tegye, ami az Egész szempontjából a legjobb. *Aki ezt az egyetemes összefüggést nem ismeri fel, annak halvány képzelete és fogalma sem lehet az életről, hogy miben áll annak a boldogsága és boldogtalansága.*

Ha ezt az összefüggést beláttuk és az erény becse felől is tisztában vagyunk, óvakodni fogunk minden olyan bűntől, amely ezek valamelyike ellen való cselekvés. Nem leszünk tiszteletlenek az istenek iránt s aki mégis az, büntetni fogjuk. Büntetni kell azt is, aki lop, oroz, elsajátít, többre becsülvén a vagyont, mint a lélek kincseit. Meg kell mindenkinek értenie, kereskedőknek, szatócsoknak, kézműveseknek s más egyeseknek, hogy sem ők maguk sem a vagyonuk nem az övék, hanem az egész nemzetségé, az előző és az eljövendőé; de még inkább az *államé*, mind a nemzetség, mind a vagyon. Ezeket meggondolva a bölcs és igaz törvényadó arra való tekintettel hoz törvényt, ami az *egész államnak és benne a nemzetségnek a legjobb*. Az egyének az érdekét és hasznát kisebb jelentőségűnek kell tekintenie. Ennek az elvnek kell érvényesülnie azok cselekedeteiben is, akik vagyonuk felett rendelkeznek.

A *hadügyre* vonatkozó törvényeknek is arra kell vigyázniok ki-ki szoktassa lelkét hozzá, hogy ne gondoljon soha másra csak arra, hogy mindenkinek lelke egy közös célra tömörüljön. Ez az egy célra való tekintés a legjobb, legcélszerűbb mód a győzelemre. Főleg gyerekkorunktól kezdve szokjuk meg, hogy tudjunk másoknak engedelmessé válni, de parancsolni is. Enélkül nincs fegyelem.

Az állam őreinek, mindezeket szem előtt tartva, csak azokat lehet megtennünk, akik nem csak arra képesek, hogy a sokra tekintettel legyenek, hanem arra is, hogy az egyet megismerjék s ha ezt az egyet megismerték, az egészet is eszerint rendezzék be: mindent egy pillantással fogva át. Ez az egy, amelyet a sok különböző jelenség alapján pillantunk meg, maga az idea, az örökké létező mintakép. Meg kell hát az állam őreinek ragadniok azt, ami a több erényben egy, magát az erényt, át kell látniok továbbá, hogy egy a szép és egy a jó s általában véve minden dologra nézve az igazságot kell felismerniök s képeseknek kell lenniök arra is, hogy ezt kifejezzék. Legfőképpen tudniok kell, hogy vannak istenek és tudniok kell az istenek létét be is bizonyítani. Az istenek létéről pedig – amint már fennebb bővebben kifejtette az athéni vendég – a lélek teremtő ereje és a csillagok mozgásának szabályossága tesz tanúbizonyságot. Senki rendíthetetlen istenismeretre szert nem tehet, aki el nem ismeri, hogy a lélek a legősibb mindazok között, amik keletkeztek, halhatatlan és uralkodik az összes testek felett, és továbbá, hogy a csillagokban rejlik ész van. Aki azután a műzsai művészeteknek is birtokosa lesz, képes lesz arra, hogy ismereteit a jellemek harmónikus képzésére fordítsa és az államot vezesse. Aki ezekre képtelen, az képtelen lesz az állam vezetésére is.

A *Nomoi c.* dialógus a legkisebb részletekbe menve állapította meg egy isteni és boldog állam létének formáját, kimutatván, hogy csak ott lehet egyeseknek és az államoknak boldog életre szert tenniök, ahol az ész és a lélek őseredetű becse elismertetik és ahol olyan férfiak vállalják az állam vezetésének és a nevelésnek nagy munkáját, akik a sok jelenség között az *egyet* összefogó pillantással megragadják. Ahol nincs képesség, hogy ezt az örökkévaló *egyet* azaz az ideát megtekintsék a jelenségek sokságában és a lélek örök szemléletében, ott az állam és az egyének élete boldog soha sem lehet.

## 4.4. Platon dialógusainak alapgondolatai: Platon bölcseleti rendszere

### 4.4.1. A dialektika célja és útja

Mikor Platon bölcseletének alapvonalait akarjuk feltüntetni *két dolgot* nem szabad figyelmen kívül hagynunk. Az *egyik* ez: Platon tanításában a megelőző hellén bölcselet értékes vonásai bámulatosan élettelen szintézisben egyesülnek, olyan szintézisben, amelynek keretében ezeknek az elemeknek igazi becse válik láthatóvá. A *második* ez: Platon a maga valódi görög lelki alkatával a politikára teremtett s legfőbb vágya volt szülővárosának boldogságát előmozdítani. Jól látta, hogy Athén nem jár azon az úton, amely az idvesség felé vezet, sőt ellenkezőleg, a változó és mások véleménye után futkosó tömegnek uralma alá esett. Ez a tény visszariasztotta attól, hogy hazájának politikai életében részt vegyen követvén családjának és nemzetségének nemes hagyományát, de nem tarthatta vissza attól, hogy lelke egész hevével keresse ebből az áldatlan és veszélyeket rejtő állapotból kivezető utat. Utazásai során is ez a főcél lebegett szemei előtt. Talán ez a cél vezette kora ifjúságában Sokrateshez is, akitől azt remélte, hogy fel fogja előtte tární a titkot, hogy a léleknek miféle kiállására van szükség, ha az államot az igaz úton akarjuk a boldogság felé vezetni.

A szüntelen és türelmes keresés eredménye meg is lett. Reá kellett jönnie arra, hogy az állam vezetése terén senki eredményre jutni nem fog, kinek lelke nem áll a filozófia szolgálatában. Látta, hogy a sophisták törekvése az volt, hogy az állam számára megfelelő férfiakat neveljenek, de látta azt is, hogy ez a nevelés az államnak nem hasznára, hanem ártalmára és kárára van. Hol van hát az igazi filozófia? Erre a kérdésre csak akkor lehet meggyőző feleletet adni, ha előbb kimutattuk a sophista mesterségnek minden hiábanvalóságát és ártalmasságát úgy az egyes, mint az állam élete szempontjából. Innen van, hogy első dialógusai kíméletlen harcot folytatnak a sophistika ellen, de az öregkorban írt Timaios-a is hevesen kikel a sophisták lelki mérgezése ellen. Szembe kellett szállania azzal a sophistikával, amely a tömeg álláspontjára helyezkedve nem az igazi tudás terjesztője, hanem haszontalan vélemények ápolója.

A *sophistika ellen vívott kíméletlen és bátor harc* vezette el Sokrateset az igazi dialektikára: az ideák által való igazi ismeretre. Az *ideákról szóló tanítás* a természet és a lélek világát egyaránt átható filozófia, amely az ideák ismerete által az állam életét egy magasabb szellemi élet horgonyába köti. Tévedés tehát az a hiedelem, hogy Platon a való világtól elvonulva metafizikai spekulációk között alakította ki „idea-tan”-át. *Platon ennek a világnak* szilárd talaján vetve meg lábait emelkedett fel a szellem legfelsőbb világába, hogy az egyén és az állami élet mintaképeit ebben a magasabb világban szemlélje és ábrázolja. Nem helyes tehát Platon „idea-tan”-áról úgy beszélni, mintha az egy légüres térben kimódolt metafizika lenne, amelynek a való élethez semmi köze. Igaz ugyan, hogy Platon tanának középpontja az *idea*, amely a maga fényét egy magasabb világból hozza le erre a földi és érzéki világra s ebben mindarra, ami benne igazán részt vesz. Mindenre reá veti tehát az idea a maga fényét s az *életnek jelentése s értelme csak ott van, ahol az ideák ereje és fénye termékenyíti meg a lelkeket.*

Platon az idea termékeny és termékenyítő fogalmát a dialektika művészetének segítségével fedezte fel – mert valóban nagy és világjelentőségű felfedezés volt az! – s miután a dialektikának ez a művészete van hivatva arra is, hogy az egyesek és az állam élete szerinte alakíttassék, illő dolog elsősorban a dialógusok megelőző elemzése alapján reámutatni arra, hogy mit is kell ezen a művészetben értenünk. Platon első ízben az Euthydemos-ban fejti ki a filozófia jellemző tulajdonságait, amikor azt vési emlékezetünkbe, hogy a filozófia az erisztika látszattudásával szemben a tudás és az igazi ismeret megszerzését jelenti, azét az ismeretét, amely által a boldog élet birtokába juthatunk. Ez az a „királyi ismeret”, amely magában foglalja a többi fajta ismeretet mind, mert nem az egyes tárgyakról tanít, hanem *magáról az ismeretről*. Ez a királyi ismeret, amely maga filozófia és dialektika, merőben különbözik a sophisták mesterségétől, a retorikától, amely a meggyőzést tűzi ki céljául. A Platon fejtegetései szerint ennek a mesterségnek a filozófiához semmi köze s voltaképpen az igazi politikának pusztá árnyéka az. Amiként aránylik a piperészség a tornához, úgy aránylik a sophisták retorikája az igazságszolgáltatáshoz. Vagy más képpel élve: a retorika a lélekre nézve ugyanaz, ami a szakácmesterség a testre: a retorikának az igazi valósághoz és az igazsághoz semmi köze.

Az igazi valóságot – az ideát – az ember gondolkodás és belátás útján ragadja meg és ismeri meg. A gondolkodás pedig – a Theaitetos c. dialógus fejtegetései szerint – voltaképpen beszélgetés, amelyet a lélek folytat önmagával, amikor valamely dolgot megvizsgálni akar. Az önmagával való beszélgetés véleményalkotás a szóban forgó dologról. Az így szerzett tudás helyes vélemény, amelyhez ha hozzájárul a

tárgy megkülömböztető jegye, - előttünk áll az igaz ismeret. Ennek megszerzése a dialektika célja. Még világosabban áll előttünk a dialektika fogalma és módszere a *Sophistáról* szóló dialógusban, amelyben Platon a sophista jellemzése kapcsán páratlan erővel elemzi és állapítja meg az igazi filozófia és a diallektika útját és feladatát. – A dialektikának feladata, hogy észrevegye az *ideát*, amely sok különálló és konkrét dolgon át húzódik; de észreveszi azt is, hogy sok különálló ideát egy idea vesz körül s végül minden ideát *egyetlen* idea ölel át, a *jó* ideája. A dialektikának ezt a művészetét gyakorolja a filozófus, aki míg a sophista a nem-lét setéségében talál menedéket, a létezőnek, az igazi valóságnak ideáján csüng. Ez az igazi megszürt tudás, amely elfordulva a nem-léttől a lét világában él, a dialektika művészete által ismeri meg azt, ami örökké változatlan és vegyítetlen állapotban marad: az ideát. Ez a tiszta és világos tudás pedig, mint alább tüzetesen látni fogjuk, nem az érzékekből fakad, hanem a belátó észből. Ez az észből fakadó dialektika nem a gyakorlati hasznot tartja szem előtt, mint a sophistika retorikája, hanem tisztán és egyedül az igazságot. A dialektika nem azt nézi, hogy az általa szerzett ismeretnek van-e haszna és szerez-e tekintélyt, hanem azt vizsgálja, hogy van-e tehetsége a léleknek az igazság szeretetére? Mert a léleknek éppen ez a tehetsége a dialektika. Aki tehát igazán dialektikus, az nem csak arra képes, hogy a *sokra* van tekintettel, hanem arra is, hogy az *egyét* megismerje s ennek alapján mindent egy pillantással fogva át, az egészet egységbe rendezze. Ez az egy, amelynek alapján a sok-at egységbe renndezi, az idea azaz az örökké létező mintakép.

Mi által végzi hát a dialektika ezt a maga előkelő munkáját? Azáltal, hogy a dolgokat *fajok* és *nemek* szerint szétválasztja és sem azt nem tarja különbözónak, ami ugyanazon fajhoz tartozik, sem azt nem tartja hasonlónak, ami nem tartozik ugyanahhoz a fajhoz. Így mutatja meg Platon a *Sohista*-ban, hogy pld. a mozgás fogalma merőben különbözik úgy a nyugalom, mint a lét, az azonosság, különbözés fogalmától, de azért mégis részt vehet azokban. Ha pld. azt mondom, hogy „a mozgás van”, akkor a mozgás részt vesz a létben, de éppen nem azonos azzal. Vagy ha azt mondom, hogy ez vagy az a fogalom különbözik a másiktól, akkor ez a fogalom részt vesz ugyan a nem-lét fogalmában, de azzal nem azonos.

A dialektika nem arra tör, hogy a fogalmakat egymástól elkülönítse, mert hiszen ez minden értelmes beszéd megsemmisítésére vezetne. Éppen ellenkezőleg: a dialektika helyes módszerének alkalmazása által jutunk el a *fogalmak összefonódására*, amely által azután létre jön a mondatoknak az a kétféle minősége, amelyet az igaz és a nem-igaz jelzőkkel szoktunk illetni. Az igaz mondat a valót, a létet mondja, a nem-igaz mondat a valótalan, a nem-létet. Félmunkát végezne a dialektika, hogyha megelégednék a fogalmak szétválasztásával – *diairesis* – s nem hajtáná végre ezen szétválasztás alapján a fogalmak egybefonását – *symploké* – vagy közösségét – *koinónia*-ját.

#### 4.4.2. Az idea jelentése és fogalma

A fogalmak szétválasztása és összeszövése által létesül az a nagyszerű rendszer, amelyben helyet foglal mindaz, ami igazán létező és igazán értékes. *Eléáll az ideák rendszere*. Arra kell feleletet adnunk, hogy miként jut el Platon az *idea* fogalmára és *mit kell értenünk az idea fogalmán*? Ez a kérdés, illetve a reá adott felelet Platon tanának szívébe vezet.

Platon már legrégebb dialógusaiban szigorú és alapvető különbséget tesz az *érzéki észrevét* – *aisthesis* – és a *tiszta ismeret* – *epistémé* – között anélkül azonban, hogy az érzéki észrevét jogosultságát tagadná. Hogy ez a jogosultság meddig terjed és hol vannak a határai? – erre a kérdésre ismét csak úgy tudunk feleletet adni, hogyha világosan tisztában jövünk Platon *ismerettanával*. Ebben a tekintetben alapvetőnek tekintjük azokat a fejtegetéseket, amelyeket a *Theaitetos*-ban tár elénk Platon. Itt mindenekelőtt Protagoras relativizmusának azt a tételét utasítja vissza, amely szerint az érzéki észrevét vagy érzéklet és az ismeret azonosak. És itt már a sophisták ismerettani szubjektivizmusával szemben, amely minden súlyt az alanyra fektet, Platon a *tárgy* jelentőségét is előtérbe állítja. Az az érzéklet, amelyről a sophisták beszélnek, merőben alanyi természetű, amiből az következik, hogy az által tárgyi ismeretre szert tenni nem lehet. Az ismeretnek pedig, ha a tárgy valóságát akarja nyújtani, felül kell emelkednie ezen a pusztán alanyiságon és minden viszonylagosság felett a dolgoknak *lényegét* kell nyújtania. Az érzéklet tehát érték dolgában távolról sem versenyezhet az ismerettel, és dignitás tekintetében is mögötte marad, nem is szólva arról, hogy az igaz ismerettel semiképpen sem azonosítható.

Az érzéklet nem azonos az ismerettel, ámde *minden igaz ismeretnek* elengedhetetlen *feltétele*. Az egyes és egyéni, tehát szubjektív, alanyi ismeret indít arra, hogy a dolog tiszta ismeretét megszerezzük a tárgy tiszta azaz objektív fogalma által. Ha nincs tehát az érzéki tárgy felől jövő érzéklet, nincs objektív fogalom sem. Ennek a tételnek kimutatása Platonnak egyik legfőbb érdeme: e tétel az ismerettan alapvető igazsága. – És

egy másik örökéletű megállapítás, ami ebből logikusan következik: a létező dolgok igazságát sehol másutt nem kereshetjük, csak a fogalmakban. Ez a tétel azonban még bővebb magyarázatra szorul. S ez a magyarázat vezet az idea fogalmára. – A fogalmaknak ezt az erejét csak így tudjuk magyarázni, hogyha elfogadjuk ezt az állítást: van önmagában vett szép, amely által minden szép dolog szép, van önmagában vett jó, amely által minden jó dolog jó, önmagában vett nagy, amely által minden nagy dolog nagy, stb. Ebben a felvételben logikailag a fogalomra nézve fontos az, hogy a fogalom jellemzője mindig az önmagával való azonosság. A fogalom soha sem tűri meg a maga ellentétét: a meleg a meleg által meleg és nem a hideg által, és viszont a hideg a hideg által és nem a meleg által.

E ponton kell megragadnunk már most Platon tanának értelmét. Hogy vajon ezeknek az önmagukban vett, magukhoz mindig egyenlő és azonos fogalmaknak a mi gondolkozásunkon kívül is megfelelő-e egy objektív lét? – erre a kérdésre Platon világosan kijelenti, hogy ezt a független létet, az eszmék és ideák független létezését *fel kell tételeznünk*, *hypothemenos* (Phaidon). Ha az ismeret és a fogalom a dolgok lényegét – *usia* – és létét fejezi ki, akkor az ideának is ezt a lényegét és való létet kell kifejezésre juttania. Így jutunk el a viszonylagos és alanyi érzéletektől az ismerés folyamatának elemzése által az ideákig, amelyek távolról sem metafizikai entitások, jóllehet a valóságos létet, az igazi, változatlan és örökkévaló létet fejezik ki. Nyilvánvaló, hogy itt Herakleitos gondolatvilága (az érzéletek változása) és a Parmenides tana (az ideák állandósága) egy magasabb szintézisben egyesül és megteremti a Platon *idealizmusának* örök világát, amelyben az emberi szellem alapkiállása nyer páratlan kifejezést. Parmenides tanában a lét fogalma jelentkezik úgy, mint ami állandó, változatlan és örök; Platonnál a lét helyét a valóságos lét azaz az idea foglalja el, amely szintén, éppen úgy mint a Parmenides lét-e, egységes, oszthatatlan, változatlan és önmagával állandóan azonos. Herakleitos tanában is a lét foglalja el a központi helyet, de ez a lét merőben változó és létesülő; Platon tanában is megvan a létnek ilyfajta fogalma, de ez a „lét” nem az igazi lét, hanem a látszat, változás és árnyék világa azaz az érzékek és az érzéletek setét birodalma. A két ellentétes lét-fogalom tehát (úgy a Parmenides-é, mint a Herakleitos-é) elfoglalja az őt megillető helyet a Platon rendszerében is, csak hogy mindenik más és más értékelésben részesül. A Herakleitos világa az érzékek és a változás világa; a Parmenides világa az ész és az örökkévaló eszme világa.

*Az ideák világa tehát az észnek változatlan és örök világa azaz nem metafizikai, hanem logikai világ.* Ezért Platon egyenesen egy gondolt világba, a *topos noétos* – ba helyezi el azokat, mint merőben testetlen „formákat” – *asómata eidé* -. Ezek az ideák foglalják magukban az igaz ismeretet, mert a dolgok lényege jelenik meg bennük. A gondolkozás tárgyai maguk ezek az eszmék. A Symposiumban Platon egyenesen kimondja, hogy a „gondolkozás látása – *hé tés dianoiás opsis* – élesen csak akkor kezdődik, amikor a szemek látásának élessége elveszni kezd: ez a látás pedig magukra az ideákra, ezekre az örök formákra fordul. Még jobban megvilágítja a gondolkozás és az ideák viszonyát a Politeia barlang-hasonlata, amely szerint az érzékiség ólomsúly a léleknek látását lefelé, a föld érzéki adatai felé vonja.

Mielőtt Platon tanának előadásában tovább haladnánk, állást kell foglalnunk egy vitás kérdésben, amely az ideák *létének* magyarázatára vonatkozik s amelynek tárgyalása Platon tanának lényegébe vág. Mindenekelőtt azt kell megállapítanunk, hogy Platon az eszme jelzésére gyakran az *eidos*, gyakran az *idea* szót használja s megtörténik, hogy egy és ugyanazon dialógusban mindkét szó előfordul. Legtöbbször a két szó jelentésében nincs semmi különbség, de ahol Platon különbséget tesz, ott az *eidos* szó a belső alakra, az *idea* pedig a külső formára vonatkozik. Mindenesetre mind a két szó valami olyant jelent, amihez a látás által férközhetünk közelebb, valami olyat, amelyet mi a lélek szemével pillanthatunk meg. Platon maga a VII-ik levélben azt mondja, hogy célja, az embereket „hosszú közösség” által odavezetni, hogy az idea által, mint egy kipattanó szikra által fény gyúljon a lélekben. Ami pedig azt jelenti, hogy az idea ott van az emberi lélekben s a közösségben való élet azaz arravaló férfiak közössége arra alkalmas, hogy a lélekben élő ideát mint egy csapásra szem elé állítsa azaz láthatóvá tegye, nem mint fogalmat, hanem mint formát adó formát s teremtő világerőt.

Hogy az idea, mint ilyen ősi formáló erő, ott van az emberi lélekben, semmi sem mutatja jobban, mint az, hogy ha pld. a szövő embernek vetélője eltörik, az képes új vetélőt készíteni, mert ott maradt lelkében a vetélőnek ősképe, ideája. Nem a régi vetélő képe maradt meg hát a lélekben, hanem maga az ősképe, úgy, hogy ha úgy tetszik a szövőgetőnek, készíttethet vetélőt más anyagból és más formában: ennek az ősképek feltétele a célnak ismerete.

Ezeket előre bocsátva, vegyük szemügyre az idea értelmezésére vonatkozó magyarázatokat. Ez a magyarázat már Aristotelessel kezdetét vette s nem lehetetlen, hogy a Parmenides beszélgetéseiben Sokrates éppen azoknak a kételyeknek ad kifejezést, amelyeket Aristoteles hangoztatott az akadémiában

Platon tanával szemben. Aristoteles magyarázata azután a Zeller magyarázatának szolgált alapjául s Zeller tana, amint látni fogjuk, végzetes hatással volt a modern Platon-magyarázatokra<sup>1</sup>. Aristoteles *Metafizikájában* (1. könyv 6-ik fejezet) az ideát egyenesen a dolgok meghatározásával – horismoi – azonosítja és azt tanítja, hogy ezek a meghatározások nem egyebek, mint a létező dolgoknak ideái – tón ontón ideas – már t.i. Platon szerint. Ez a félreértett Platon lesz azután útmutatója úgy a neopythagoreizmusnak, mint a neoplatonizmusnak, amely mind a kettő a maga misztikus módján, az ideákat az isteni szellemben levő gondolatokul fogja fel, amely felfogás Platon gondolatát sarkából fordítja ki. Maga Platon u.i. tanának lényegében óvakodott minden misztikus magyarázattól, hiszen egy olyan szellemi és lelki kiállást akart a jó görögök közösségében létesíteni, amelynek alapján az állam életét helyesen és kosmoshoz illően lehet berendezni.

Ez a misztikus magyarázat a renaissance által ismét életre kelt és erőszakolva, fenntartja magát egészen a XIX-ik századig, amikor különösen *Herbart* támadja azt hevesen és utasítja vissza határozottan. *Zeller* magyarázatában azután ismét az Aristoteles magyarázata jut érvényre s ennek a magyarázatnak nagy népszerűséget biztosított Zeller tekintélye ezen a téren. Az ő magyarázata szerint az ideák voltaképpen nem egyebek, mint *objektívált fogalmak* azaz olyan fogalmak, amelyeknek önálló lét tulajdonítatik, vagy amint Zeller maga mondja: az ideák nem egyebek, mint „metafizikai realitásokká önállósított fogalmak”<sup>2</sup>. Aki azonban Platont nem az Aristoteles magyarázatának pápaszemén át olvassa, az mindjárt tisztában van azzal, hogy ez a magyarázat a tényekkel merőben ellenkezik. Mindenekelőtt hangsúlyoznunk kell azt, hogy Platon nem volt *metafizikus*, aki a tapasztalat feletti világ magyarázatát kereste, hanem *logikus*, aki a tudás és ismeret *jelentését* akarta megérteni, hogy ennek a megértett ismeretnek alapján szilárd épületét készíthesse a görög államoknak.

Talán elég világosan reámutattunk már eddig is arra, hogy az ideák semmiképpen sem metafizikai kategóriák, amelyek a világ szerkezetét akarják magyarázni, hanem minden ízükben *logikai tényezők*, amelyek mint formáló erők a fogalmaknak szilárdságot, határozottságot és objektivitást kölcsönöznek. Külömben is Platonnál még sehol sem találkozunk a metafizika sajátos problematikájával, azt először Aristoteles tette szisztematikus fejtegetések tárgyává a prima philosophiában. Platon vérbeli logikus, akinél a lét és az idea egymástól elválasztva nincsen, sőt ellenkezőleg, az igazi lét hordozója éppen maga ez az idea. A lét más nem lehet a maga igazában csak a gondolat léte, mert a következetes gondolkodás fonja egybe a fogalmakat rendszeres egységbe. *A lét és a logos közt egy soha meg nem szűnő korreláció áll fenn.*

Meg kell még azt is gondolnunk, hogy amint a Phaidon c. dialógus elemzésében kiemeltük, az önmagában vett szépet, az önmagában vett jót Platon határozottan és félre nem ismerhetően, mint hipotézist vette fel; tegyük fel, hogy van...stb. Már maga ez a feltevőleges fogalmazás mutatja, hogy itt bizony nem metafizikai entitásokról van szó, amelyekről függ az ismeret objektivitása, hanem logikai tényezőkről, amelyek a logikai síkban, mint önálló és abszolút kategóriák, biztosítják a fogalmak igazságát. Ez az állításunk közelebbi megvilágításba kerül majd további fejtegetéseink folyamán.

Úgy az *eidós*, mint az *idea* ezek szerint tisztán és kizáróan logikai léttel bírnak s voltaképpen a szigorú, objektív és egyetemes érvényű logikumot juttatják kifejezésre, hogy ezáltal az érzékelés puszta alanyiságát legyőzve, az ismeretet arra a síkra emeljék fel, ahol annak objektív érvény biztosítva van. Ez a logikai lét az igazi lét, amely szembe és felette van az érzéki, változó létnek anélkül, hogy ezt a maga jogaitól megfosztani akarná. Ez a logikai lét magában az ismeret immanens, belső alkatában nyilatkozik meg, hogyha t.i. az ismeret igaz. Így fogván fel Platon tanát az ideákról, nem lehet tagadni, hogy Platon álláspontja éppen úgy *kritikai* álláspont, miként a Kant filozófiai állásfoglalása. Itt is, ott is az a kérdés: vajjon miféle tényező az, amely az ismeret objektivitását és egyetemes érvényét biztosítja. Csakhogy Platonnak előbb azt kellett megmutatnia, hogy van objektív ismeret és hogy az érzéki észrevét nem azonos magával az ismerettel. Csak ezután lehetett kimutatnia, hogy az ideákban való részvétel biztosítja a fogalom igazságát.

Nem lehet tagadni, hogy Platon maga az ideáknak a dolgoktól való független létet tulajdonított, ami egészen logikus és következetes, mert hiszen itt éppen egy olyan kritériumra van szükségünk, amely által az érzéki, változó dolgról való fogalmunk objektivitást nyer és olyan érvényességet, amely minden időben és minden helyen elismerendő. Az egyetemességnek ez a mozzanata olyan szférából nyerhető csupán, amely érték és

<sup>1</sup> A Platon idea-tanának magyarázatait lásd tüzetesebben Windelband Platon c. művében (4. kiadás).

<sup>2</sup> V.ö. Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie. 7-ik kiadás. 1905. 124. sk.1.



dignitás dolgában az érzéki, egyes tárgynak, de az egyes, érzékelő alanynak is felette áll. Vagy hogy a *Lotze* tömör tételét ismételjük: Platon a maga eszmetanával mást kifejezni nem akar, csak azt, hogy igazságok *érvényesek* anélkül, hogy a külvilág valamely tárgyán magukat, mint az illető tárgy vagy dolog létmódját, igazolnák. Az ideák ideák és formáló erők maradnak, akkor is, hogyha az egyes érzéki dolgok bennük soha részt nem vesznek és formáló erejük alól bármiféle módon ki is vonják magukat. Ezt az örök és egyetemes tényezőt valóban az érzéki dolgon hiában keressük; sőt ezt az ideát csak akkor pillanthatjuk meg, ha a testi szem látása elhalványodván, a lélek szemének élessége nyilatkozik meg.

A változó s tehát a nem-igazi lét egyes, érzéki dolgai indítják meg a lélek látását, hogy az az ideákat megragadván, és azokra visszaemlékezvén, az objektív és egyetemes érvényű ismeretet lehetővé tegye. S mivel éppen ezek az ideák teszik ismeretünket objektívvé és egyetemes érvényűvé, ezért Platon azoknak értékét és páratlan méltóságát azáltal is hangsúlyozza, hogy egy felsőbb, gondolati világban helyezi el őket.

Ha már az ideák természetével, lényegével és feladatával tisztába jöttünk, azt a kérdést kell vizsgálat tárgyává tennünk, hogy miképpen jutunk ezeknek a gondolati világban létező ideáknak birtokába? Az ideák, amint az egyes dialógusok elemzése során azt többször megállapítottuk, voltaképpen a sokfélenek *egybefoglalói*. Amint a Phaidonban olvassuk: „a sokféle dolgokat *egybe-látva*, *egy ideába* foglaljuk” (265.d.) azaz az érzéki létben szerteszört különálló érzéki dolgokat egyetlen ideába, egyetlen formába kell egybe-látnunk, hogy idea keletkezzék. Mit jelent ez? Azt jelenti, hogy mi az ideák birtokába nem valamiféle hosszadalmas logikai művelet során jutunk, hanem az érzéki egyes dolgok „*egybe-nézésével*”: *tömörítő intuitio* az az út, amely az ideák birodalmába vezet. A synoptikus intuitio tesz minket képessé arra, hogy a mindenféle szétszört képeket egyetlen képbe fogjuk össze és ezáltal objektív, egyetemes érvényű ismeret tárgyává tegyük. Ez az intuitio teszi lehetővé, hogy az egyes, érzéki dolgokból kiragadjuk és egybefonjuk, ami bennük lényeges. Azaz: az ily módon létre hozott idea egyetlen biztosítéka ismeretünk tisztaságának, arról nem is szólva, hogy csak az idea által jut jogaihoz úgy az ismerő alany, mint az ismeret tárgya. – Az egyes, érzéki dolgok u.i. – amint ez az összes dialógusok elemzéséből nyilvánvaló – nem tartalmazzák a maguk ideáját azaz igazi létét, hanem csak másolatai, utánzatai – mimémata – annak.

E ponton érvényre jut az a hatás is, amelyet az ifjú Platon lelkére a pythagoreizmus tett. A lélek ezen másolatok ősképeinek, az ideáknak birtokába jutni csak *visszaemlékezés* - anamnesis – által tud. Ezt a tant Platon kifejti a Symposiumban is, de különösen és nyomatékkal a Phaidonban, ahol egyenesen arra mutat rá, hogy ez a visszaemlékezés csak úgy lehetséges, hogyha a lélek már előbb is létezett s most már csak visszaemlékezik arra, amit ott látott és ismert. Alapja pedig a lélek ezen tevékenységének néha a hasonlóság, néha a nem-hasonlóság, mert maga a tapasztalt másolat és utánzat hasonlóság dolgában hátra marad attól, amire a lélek most visszaemlékezik s amit szemtől-szemben előbbi életében látott. Az érzéki, egyes dolgot látva a lélek a hasonlóság alapján emlékezik vissza a már előbb látott ideára, amely ennek a másolatnak és utánzatnak mintája – *paradeigma* – és ősképe. Vagy Platon más kifejezése szerint: az érzéki, egyes dolog „részt vesz” – *metekhein* – az ideában és pedig oly módon, hogy az egyes, érzéki dolog jósága, szépsége, nagysága, hasonlósága stb. eltűnhetik és elpusztulhat, de maga a szépség, jóság, nagyság, hasonlóság ideája örökké változatlanul, önmagához egyenlően és azonosan marad.

Nem tehetjük, hogy az ideák és az egyes dolgok viszonyára vonatkozóan ne hívjuk ismét fel a figyelmet arra a mesteri dialektikára, amellyel Platon ezt a kérdést a Phaidonban tárgyalja és megvilágítja. – Ha mi – úgy mond Platon – két dolgot egyenlőnek nevezünk, akkor azok a valóságban soha sem tökéletesen egyenlők. Mert, hogy egyenlőknek nevezhessük őket, kell, hogy előbb egymástól valamiben különböztek legyen, azaz előbb valami okon nem-egyenlőknek találtuk legyen őket. S ha már most mégis egyenlőknek mondjuk azokat, akkor az egyenlőség *fogalmát nem róluk* vesszük, hanem már előbb meg kellett lennie annak a lélekben, amely magával hozta azt ebbe a létbe azaz birtokunkban volt az már megelőzőleg is és minket az a két *relatív*e egyenlő dolog most emlékeztet az egyenlőség *abszolút* és örökkévaló ideájára. Ezt az ideát pedig – szól tovább a klasszikus elemzés – a lélek vagy az előbbi létben, a maga pré-existenciájában nyerte el, vagy születésének pillanatában. Ez az utóbbi felvétel azonban lehetetlenség: ebben az esetben u.i. az egyenlőség abszolút ideáját abban a pillanatban, amikor megkapta, el is kellett veszítenie. Az idea birtokába tehát csak a préexistens létben juthatott el a lélek. Ami érvényes az egyenlőség ideájára, érvényes a szép, a jó, stb. ideájára s általában minden ideára nézve is. – A Phaidonban közölt dialektikai fejtegetés az ideák tana szempontjából azért is figyelemre méltó, mert itt a felsorolt ideák között egyetlen érzéki szubsztancia sem említetik, ami kétségtelenül arra mutat, hogy Platon a Phaidonban az érzéki szubsztanciák ideájáról már tudni sem akart.

### 4.4.3. Az „eros”. Ideák és érzéki dolgok viszonya. Az ideák hierarchiája

A visszaemlékezés, anamnesis, fogalmával szorosan kapcsolódik a *sóvárgás*, - eros – fogalma s a visszaemlékezés tanával az eros-ról szóló tan. – A lélek, amikor visszaemlékezik, fájdalmasan látja, hogy mily nagy különbség van a nem-lét és a való lét, az egyes, érzéki dolog és az örökkévaló, változatlan idea között. Visszaemlékezve az ősképek fényes birodalmába, visszavágyik oda s lelkének ez a visszavágyódása, sóvárgása az, amit Platon eros névvel nevez s amely éppen ezért magyarul „szerelem” szóval nem fordítható. Az „eros” fogalmából éppen az érzéki elem hiányzik, hiszen a lélek éppen a magasabb szellemi világba sóvárog vissza az érzékiség múlandó és változó világából. Az „eros” „szerető sóvárgás”, amely ugyan – amint látni fogjuk – egyes, érzéki testek látásán gyúl fel, de azután tisztán és merőben szellemi, ideális célokra tör. Az erosban megnyilvánuló nyugtalan és heves sóvárgás tehát, mint az ideákra irányuló tiszta szeretet, az ideák világába vonja a testbe zárt lelket, amely meg nem szűnik vágyódni a szépség, jószág és igazság fényes ideái után.

Platon ennek az erosnak páratlan értékét úgy szemlélteti és igyekezik megértetni annak jelentőségét az emberre nézve, hogy isten legnagyobb ajándékának, sőt az isten egyik tulajdonságának nevezi azt. A Phaidon c. dialógus az erost egyenesen a „műszak szent örületének” – mania – mondja s isteni eredetűnek jelenti ki (245, c-d.). Aki igazán boldog ember akar lenni, annak nem azt kell kérnie, hogy „elragadtatott ember helyett józan ember legyen a barátja”, mert az ilyen örületet az istenek „legnagyobb boldogságunkra adták”. Ez az eros, amely ellenállhatatlan erővel hajt az ideák szent hona felé, feltétele és alapja minden igazi bölcsességnek is.

A Symposium elemzésénél tüzetesen előadtuk az erosról szóló beszédek és igyekeztünk Platon tanát a kellő világosságba helyezni. Itt azonban még egyszer szeretnénk arra figyelmeztetni mindenkit, hogy az eros a Platon értelmében nem csak a szépség és a jószág felé ragadó szent örület, hanem belőle, ebből a végtelen sóvárgásból születik meg az igazi *tudás* is – matematika – a világegyetem minden dolgáról és jelenségéről; ebből a tudásból jutunk el azután igazi ismeretére annak, ami önmagában véve szép, ami az ismeret legmagasabb foka. Itt igazán érdemes az embernek élni magának a szépnek szemléletében. S miután a lélek szemléli magát a szépet, képessé lesz arra is, hogy többé ne az erényes cselekedeteket vegye szemügyre, hanem *magát az erényt* tekintse a maga lelki szemeivel. Az ilyen ember „létrehozza nem árnyképeit az erénynek, hanem az igazi erényt, miután elérte már magát a Szépséget”.

Ha Platon dialógusait figyelmesen vizsgáljuk, azt fogjuk találni, hogy az ideáról szóló tana idők folyamán bizonyos *fejlődésen* és *változáson* ment keresztül. Már említettük, hogy volt fejlődésének egy olyan korszaka, amelyben csak az egyetemes fogalmak és tulajdonságok (szépség, jószág, nagyság, stb.) számára követelte meg az ideák létezését, de az érzéki szubsztanciák ki voltak zárva az ideák köréből. A Parmenides c. dialógusban Sokrates-Platon azt mondja, hogy az ideák dolgában valószínűleg így áll a dolog: az ideák, mint *mintaképek* nyugosznak a természetben, a többi dolgok pedig *hasonlítanak* hozzájuk és nekik hasonmásaik, vagyis: a többi dolgok *részesülnek* az ideákban és az e részesülés nem egyéb, mint *utánzás*. De azután azzal sincs tisztában Sokrates, hogy vajjon van-e az „ember”-nek is külön ideája, mint a szépségnek, jószágnak, nagyságnak, stb. Ami pedig a sár, a szenny, a szőr vagy más ilyen megvetett dolgot illet, ezeknek nincs ideájuk, mert – úgy mond Sokrates – ezekre nézve úgy áll a dolog, hogy *amiket látunk, azok léteznek* is s így ezekről azt gondolni, hogy ideájuk van, képtelenség (131 sk.). De olykor – vallja tovább Sokrates, kinek szájából talán mégiscsak Platon szól felénk – megzavart az a gondolat, hátha mégis minden dolognak kivétel nélkül van ideája.

Mindezekből arra lehet következtetni, hogy Platon fejlődésének első korszakában éppen Sokrates erkölcstani fejtegetéseinek hatása alatt csak az erkölcsi, tiszta, értékes dolgok ideájáról beszélt. De nehéz s majdnem lehetetlen éppen annak megállapítása, hogy a fejlődés miféle stádiumai nyilatkoznak meg előttünk a különböző dialógusokban. Nincs is kilátás arra, hogy feleletet tudjunk adni erre a fontos problémára, amíg a dialógusok keletkezésének időrendjével tisztában nem vagyunk. Azt sem lehet tagadnunk, hogy Platon azt a viszonyt sem látta tisztán, amely viszony az érzéki, egyes dolgok és ideáik között van; Sokratesnek fennebb idézett vélekedése eléggé bizonyítja ezt. Fejlődésének abban a szakában, amikor gondolkozásának középpontjában foglalt helyet a visszaemlékezés tana, az ideák és az érzéki, egyes dolgok között való viszony a *hasonlóságon* és az *egyenlőségen* alapul s miután a hasonlóság bizonyos nem-egyenlőségre mutat, ezért az idea és az érzéki dolog között levő viszony más nem lehet, mint az *utánzás* – mimésis -; az idea az *őskép* – *paradeigma* – míg az egyes dolog *másolat* – *eidolon*. Ámde az utánzás és másolás nem az egyedüli viszony, ami az idea és az egyes dolog között fennáll. Éppen imént Sokrates a *részvételtől* –

methexis – beszélt: az ideák maguk örökkévaló és változatlan léttel bírnak, tökéletes és zárt egységet képeznek; ebben a zárt és tökéletes egységben, ebben az örökös és változatlan létben az egyes, érzéki dolgok valami módon részt vesznek a maguk örökösen változó és múlandó tulajdonságaikkal és pedig amilyen mértékben vesznek az ideában részt, abban a mértékben bírnak igazi léttel is. A részvételnek ez a hangsúlyozása kétség kívül a dolog logikai oldala felé fordítja a figyelmet: a dolgról való fogalom azonosságának és örök érvényének garanciája az ideában való minél tökéletesebb részvétel.

De kifejezi Platon ezt a viszonyt a „*jelenlét*” jelzőjével is. Az egyes, érzéki dolog az ideában „jelen” van – parusia - ami által bizonyos mértékben elnyeri az idea tulajdonságait, egységét, azonosságát és örökös érvényűségét. A Gorgias c. dialógusban azt fejtegeti Platon, hogy (498 e.) a jó emberek azáltal jók, hogy a *jó jelen van* bennük, és a rossz emberek a rossz jelenléte által rosszak. A „jelenlét” tehát egyszerűen egy ontológiai tényt fejez ki, amely által azonban a magában véve értéktelen dolog örökkévaló becset nyer. – Van azonban Platonnak az ideákra nézve egy igen fontos megállapítása Phaidon c. dialógusban ott, ahol az okiság tényét az ideákra alkalmazza. Itt azt a tételt állítja fel Sokrates, hogy ha létezik valami más szép is, mint a magában vett szép azaz a szép ideája, aminthogy léteznek az egyes, szép dolgok, akkor az semmi más okból nem lehet szép, csak azért, mert része van a szép ideájában, a magában vett szépben; és éppen így a többi dolgok és azok ideáinak viszonyára nézve is (100. fejezet). Tehát az egyes érzéki dolgok szépségének, jóságának, nagyságának, hasonlóságának, stb. oka az ideában keresendő. Hogy ez a gondolat Platon fejlődésének melyik szakában merült fel? – erre a kérdésre ez idő szerint feleletet adni nem tudunk. Annyi azonban bizonyos, hogy a Phaidon fejtegetéseiben határozottan és tisztán jelentkezik s egyik alapja lesz a lélek halhatatlansága bizonyításának. Az idea és az érzéki dolog tehát az ok és okozat viszonyában állanak egymással. Vannak akik erre a viszonyra azt az ellenvetést teszik, hogy az ideák, amelyek a változóknak, a múlandóknak, a nem-igazi létnek világában merőben idegenek, miként lehetnek az érzéki dolgok okaivá? Az ellenvetés Platon tanának félreértésén alapul. Platon nem azt állítja, hogy az idea az *érzéki dolognak* oka, hanem azt, hogy az érzéki dolog *tulajdonságainak*, azoknak a tulajdonságoknak, amelyek éppen azáltal lesznek azokká, hogy részt vesznek a nekik megfelelő ideában: a szép alma szép az önmagában vett szép által, a jó cselekedet jó az önmagában vett jó által s így tovább. S ha így tekintjük a dolgot, akkor annak sincs semmi akadálya, hogy Lotze és Windelband magyarázatát minden további megszorítás nélkül fogadjuk el: az ideát *célul* lehet felfogni, amely célnak az érzéki egyes által kell megvalósíttatnia. A kauzális viszony így *teleológiaivá* változik. Így érthető Phaidon beszéde: a keletkezés mind a lényeg kedvéért van. Mert itt nyilvánvalóan az „usia” nem *létet* jelent, hanem jelenti a *lényeg*et kifejező ideát. Azaz: a keletkezésnek és az elmúlásnak alávetett érzéki dolognak csak akkor jut az igazi lét osztályrészeül, hogyha maga által az eszmét, mint örökkévaló célt valósítja meg. A teleológiai viszony hát teljes. A cél az „usia” a lényegét rejtő idea, a keletkezés pedig az a folyamat, amely által az érzéki dolgot át a cél valósíttatik meg.

Ebből a teleológiai viszonyból következik az ideák *hierarchiája*. Ha az ideák célokul tekintendők, akkor nyilvánvaló, hogy különböző céloknak kell létezniök, amelyek egymással más viszonyban nem állanak, mint az alárendeltség viszonyában. Vagy helyesebben szólva, az idea és a neki megfelelő érzéki dolog között a mellérendelésnek és az alárendelésnek viszonya áll fenn; így áll fenn közöttük a közösség – koinonia – viszonya. Ámde, amint mondtuk, ez a koinonia nem csak az idea és az érzéki, egyes dolog között áll fenn, hanem ott kell annak lennie az eszme és eszme, az idea és idea között is. Ezt az ideák között létező koinoiát Platon különösen a Politeiában (511.b.) és a Philebosban (61.sk.) hangsúlyozza és fejti ki. Az ideák e fejtegetések értelmében nem szabadon sorakoznak egymás mellé, hanem bizonyos érték és méltóság szerint alkotnak egységes szisztematikus rendszert.

E hierarchikus rendszernek tetején a *jó* ideája foglal helyet. Ami a nap a látható és érzéki világban, az a jó ideája az ész és gondolat láthatatlan birodalmában. A jó ideája a megismerhető dolgoknak az igazságot, az ismerő alanynak az ismerés tehetségét adja. A megismerhető dolgoknak nemcsak megismerhetősége, hanem léte is a jó ideájából ered, de maga a jó ideája nem lényeg, mert minden lényegnek felette áll érték és méltóság dolgában. Ha az eszméket úgy fogjuk fel, mint megvalósítandó célokat, akkor a jó ideáját *főcélul* kell tekintenünk. Erről azonban fejtegetéseink későbbi folyamán, az erkölcsstan és a politikai tudomány tárgyalásánál fogunk beszélni. Előbb tüzetesen kell szemügyre vennünk Platon *ismerettanát*, amelyben Platon a *fogalmak és az ismeret objektivitását* s egyetemes érvényét igyekezik megmagyarázni abban az időben, amikor a sofisták minden ismeret szubjektivitását hirdették s Sokrates a módszert kereste, amellyel ezt az egyetemes érvényt és objektivitást megérteni lehet.

A dialógusok elemzésénél lépten-nyomon láttuk, hogy Platon a maga ismeretánát szinte mindig a sophista bölcsélet cáfolásával köti egybe: a sophista tanítás értéktelenségét kimutatva igyekezik az ismeret igazi megértésére. – Első feladatául tekinti annak kimutatását, hogy az érzéki ismeret vagy helyesebben az érzéki észrevevés önmagában véve nem azonos az ismerettel, hogy ennek kimutatása után megállapítsa azt a szerepet, amelyet az érzékiség az ismeret folyamatában visz. Ez az érzéki észrevevés egészen a „látható” világhoz van kötve s az embert is ehhez a látható világhoz köti. Nem a tárgyak szerint igazodik, hanem az alany a fő előtte és benyomásait a tárgyokról a teljes szubjektivizmus jellemzi. Ez az ismeret tehát semmiképpen sem alkalmas sem arra, hogy segítségével tiszta és igaz ismeretre jussunk, sem arra, hogy tudomást szerezzünk a magasabb „láthatatlan” világról, amely világ az igazi és valóságos lét világa, szemben az érzéki, látható világgal, amely a nem-lét és a múlandóság, örökös változás birodalma. Az igazi lét és a nem-lét ezen kettőssége végigvonul Platon egész bölcséletén és döntő fontossággal bír ismeretánának kialakulására.

Az érzékelésnek ez a szubjektivitása valóságos zavarokat – *aporia* – kelt a lélekben azáltal, hogy ugyanazt a dolgot némelykor keménynek, máskor ismét puhának mondja s így a keményt puhának és a puhát keménynek véli. Hogy a Politeiában felvett példát tekintsük (523a.sk.) az érzékelés segítségével meg tudom állapítani, hogy a kezemen levő kisujj, középső ujj és a második ujj egyformán ujjak és ezt kétségbe senki sem vonhatja. Ebben az esetben tehát az érzékelés igazi bíró s mint ilyen, nem ösztönöz újabb kutatásra, mert az ujjnak ujj-voltában mindnyájan megegyezünk. Másként áll azonban az eset a *aporiáknál*. Itt u.i. a lélek habozik, hogy vajjon a kemény valóban kemény-é és a puha valóban puha-é? Ha pedig a lélek habozik, akkor ezáltal a gondolkodás további kutatásra ösztönöztetik. *Az aporiára vezető érzéklés tehát szükségképpen kényszeríti a lelket kutatásra – episkepsis -, okoskodásra – logismos – és elmélkedő gondolkodásra – noésis*. Azt kell tehát mondanunk, hogy az elégtelen érzéklés szüli voltaképpen a gondolkodás által létesített tiszta és igaz ismeretet.

Ámde az érzékelés más oldalról is segítségére jön az ismeretnek. A dolgok képe ott van a lélekben, de ez a kép még nem ismeret. Maga a kép nem ismeret, de nélküle minden ismeret lehetetlen. Ismeret másként nem jöhet létre csak úgy, hogy ezek a lélekben levő képek bizonyos szabály szerint és bizonyos alapon összefüggő és egységes rendszerbe állítatnak. Aki egy méh képét a lélekben levő szabály szerint helyesen alkotja meg, az bírni fog a méh helyes képével s ismeretével. Ezek a fejtegetések megmutatták, hogy a tudás nem az érzékelésekben rejlik, hanem ezeken az érzékeléseken *nyugvó következtetéseiben*. Lássuk hát ezt a tételt tüzetesebben.

Már a Theaitetos c. dialógusban megállapodik Platon abban, hogy azt, ami a dolgokban közös, az érzéklet megragadni nem képes: a lényegyet – *usia* – csak a lélek látása tudja kifürkészni. Éspedig azáltal, hogy őket összehasonlítja. Ezt a tudást, amely az igazi létre s tehát az ideára irányul, semmiképpen sem lehet a *helyes véleménnyel* azonosítani. A véleményalkotás – úgy mond Platon – voltaképpen *önmagában való beszélgetés*, mikor a lélek önmagának kérdéseket ad s azokra feleletet keres. Ez a vélemény éppúgy lehet igaz, mint hamis. Ha a lélekben keletkezett képet a neki megfelelő érzéki képpel közvetlenül és egyenesen egyeztetjük össze, akkor a vélemény – *doxa* – igaz; ellenkező esetben hamis. A bölcs ember képei tiszták s ezért könnyen illeszkednek össze az eredeti benyomásokkal. Mi következik ebből? Az, hogy a véleményt nem szabad a gondolkodás területén keresnünk, hanem kizárólag *az érzékleteknek a gondolkodáshoz való viszonyában*. A vélemény tehát a tudáshoz vezető út lehet, de nem *maga* a tudás, amelynek forrása az *igaz véleménnyel párosult észszerűség*. Ez az észszerűség abban nyilvánul meg, hogy az igaz véleménnyel bíró ember azt a különbséget is megragadja, amely az illető dolgot a *többi* dologtól megkülömbözteti. Az ilyen ember tudja és ismeri is azt, amiről eddig csak véleménye volt. Az értelem feladata éppen az, hogy megtalálja azokat a vonásokat is, amelyek valamelyik dolgot a többitől megkülömböztetik. Végeredményül megállapítja Platon ezt a tételt: „a tudás helyes vélemény a megkülömböztető jegy ismeretével párosulva”. Miután pedig a megkülömböztető jegy kifürkészése az ész s értelem dolga, azért egyszerűen így mondhatjuk: *az ész által igazolt helyes vélemény a tudás és tudomány*. Amit az ész igazolni nem tud, az kívül esik a tudás területén. Amire az ész okot nem talál, az nem ismerhető meg. Megismerhető tehát csak az, aminek okát az ész megtalálni képes.

A vélekedés és a tudás kérdése szorosan összefügg a *lét* fogalmával. A lét, illetve a nem-lét fogalmát a tudás és vélekedés fogalmával annak a kérdésnek felvetése hozza kapcsolatba: miként lehet valamiről hamisat, tehát nem-létezőt állítani? – mert hiszen nem-létezőt állítani arról, ami lét, nem lehet. Aki tehát hamisat állít, az voltaképpen nem állít *semmit*, mert aki valamit állít, annak *valamit* állítania kell. De tovább: a

létről és létezőről lehet valamit állítani, de a nem-létezőről nem lehet állítani semmit, ami létezik pld. sem a szám sem a nagyság sem az egység stb. A létet nem-léttel összekötni nem lehet.

Ebből világos, hogy aki valamit ismer, az éppen „valami”-t ismer s tehát nem ismer „semmi”-t. Azaz: az ismeret a létre vonatkozik. A feltétlenül létező feltétlenül megismerhető, a semmiképpen nem-létező semmiképpen sem ismerhető meg. Tehát ott áll egyfelől a lét oldalán a tudás és másfelől a nem-lét oldalán a nem-tudás. – Ámde a kettő között kell lennie egy „közép”-nek is; ez pedig a vélemény. Az ismeret terén tehát Platon megkülönbözteti a tudást, a véleményt és a nem-tudást, amely a léleknek a legnagyobb betegsége és gyengéje, amiként a tudás az ő ereje és egészsége. A tudás a létezőre vonatkozik. Ha a „megismerhető” a létező, akkor bizonyára a „véleményezhető” más, mint a létező. De másfelől mégis, ha valaki vélekedik, valamiről vélekedik. Már pedig, ami nem létezik, az nem is lehet „valami”. Így hát sem a létről, sem a nem-létről vélekedni nem lehet. A vélemény, a tudás és a nem-tudás között foglal helyet; a tudásnál halványabb a nem-tudásnál fényesebb. Aki pld. csak sokféle szép dolgot szemlél, de soha sem látja magát a szépet, az csak vélekedik, de nem tud. Az ilyen embereket nevezi Platon szemben a filozófusokkal, akik az ismeretet szeretik, *filodoxusoknak*, akik csak a vélekedésre törnek. A tudás legmagasabb fokán a filozófus áll, aki az örökkévaló lényegről azaz az ideáról tanít, amely nem a keletkezés és létesülés világából való s éppen ezért romolhatatlan és változatlan.

Az a legmagasabb tudás, amelyet a filozófusnak kell hirdetnie, elsősorban a jó ideájára vonatkozik. Minden dolog, sőt az idea is, a maga értékét éppen ettől az ideától nyeri; a szép és igazságos cselekedetek is igazán értékessé csak akkor lesznek, hogyha a jó eszméje járult hozzájuk. Ezért hasonlíttja azt Platon a mindent megvilágító és éltető naphoz. A lélek a maga lényegénél fogva vonzódik a jó ideájához s annak megismeréséhez. Minden tudás, amely nem erre az örökkévaló lényegre vonatkozik nem is egyéb, mint pusztá vélekedés. Ha ezeket szem előtt tartjuk, akkor világosan áll előttünk Platon egész tanítása a kétféle világról, amelynek a metafizikai entitásokhoz semmi köze. A jó ideája által fényesített felső és örökké létező világ a szellemnek az a birodalma, amely láthatatlan ugyan, de a maga alkotásai által válik előttünk sokszor kézzel is fogható valósággá. Érdemes hát ezzel a jónak ideájával közelebb is megismerkednünk, mert az ismeret egyszersmind Platon *ethikáját* is közli velünk.

A jó eszméjének fogalmához Platon az erény vizsgálata által jut. A görög felfogás szerint az erény vezeti úgy az egyént, mint a közösséget és az államot is a boldog életre. Érthető tehát, hogy az erény kutatása a görög filozófia egyik legelőkelőbb feladatául tekintett, különösen mióta Sokrates egyenesen tanítása középpontjába helyezte azt. Platon is ú.n. sokratikus dialógusaiban egy-egy erény magyarázatával és dialektikai elemzésével keresett feleletet erre a minden ízében görög problémára. Lakhes a vitéség fogalmát taglalja, Euthyphron a kegyesség és szentség fogalmát fejtegeti, a Charmides a sophrosyné kérdésére keres feleletet, Thrasymakhos az igazság erényével foglalkozik, a II. Hippias a hazugság és igazmondás fogalmát világítja meg.

Az erény sokat vitatott problémáját fejtegetve Platon mindenképp előttr azt mutatja ki, hogy az erény voltaképpen egy; a kérdés csak az, hogy miben áll lényege, amely által minden egyes erény erénnyé lesz? Az erény a lélek ereje lévén, lényege nem lehet más, mint ami a lélek lényege. A lélek lényege pedig a bölcs belátás – phronésis. Az erény lényege sem más, mint a belátás, amelynek ereje által a lélek a láthatatlan és örökkévaló világgal, az ideák világával léphet összeköttetésbe. Minden igazi erénynek – mondja Sokrates és vele együtt Platon – a belátásra kell épülnie; ami nem épül belátásra, az nem is lehet erény. Ezért bizony minden erény az istenek adománya, Menon (99) szerint „az isteni sors ajándéka az”. Ez pedig azt is jelenti, hogy az erény által az értelem és a gondolkodás legmagasabb fokára tudunk eljutni és el is kell jutnunk oda. Az erényes és szent és igazságos élet az erényes élet a belátás által vezetett élet, amely – a Theaitetos megállapítása szerint – az istenekhez tesz minket hasonlóvá. Az isten minden körülmények között igazságos, sőt a legigazságosabb és mi akkor leszünk hozzá hasonlatosak, ha példájára mi is lehetőleg igazságosak leszünk. Ettől függ az embernek igazi értéke vagy értéktelensége, embertelensége. „Ennek a belátása bölcsesség és igazi erény, nem ismerése pedig tudatlanság és tökéletes gonoszság.” (176-177.) A Platon erény-fogalma eként éppen, mint Sokratesé, minden ízében intellektuális jellemű s ez azt is jelenti egyúttal, hogy Platon etikájának végső gyökere az értelem és ész talajába nyúlik alá. Merőben és minden ízében görög gondolat.

A belátáson alapuló erény természetesen *tanítható*. Ebben a tekintetben igen jellemző Platonnak az a nyilatkozata, amelyet a Politeiában olvashatunk. (VII. Könyv, 519. fej.) Itt Platon beszél „ügynevezett erények”-ről s érti alatta azokat az erényeket, amelyek gyakorlás és szokás által kerültek a lélekbe. Ezekről élesen megkülönbözteti az igazi erényt, a „gondolkodás erényét”, amely valami isteni lényegből való és

éppen ezért erejét soha sem veszítheti el. Természetesen a gondolkozás erényénél igen fontos, hogy ereje merre fordul, mert ezáltal lesz az üdvössé vagy kártékonyvá. A nevelésnek éppen az a feladata, hogy a léleknek ezt a „látását” helyes irányba terelje s ezért bátran nevezhető a „megfordítás művészeté”-nek; a barlang hátára néző lelket a világosság felé kell fordítania. Az erény tehát – inkább mondjuk így – nevelhető: ott van a lélek mélyén s más feladatunk nem lehet, mint azt a jó felé fordítanunk, tisztítanunk, erősíteniünk.

Az erényt a belátás szüli azáltal, hogy a lélek látását a jó ideája felé fordítja. Az a kérdés merül azonban fel, hogy miben áll ez a jó; élvezetben-é? haszonban-é? vagyonban-é? vagy valami másban? – Ez az alapvető kérdés Platont sokat foglalkoztatta és fejlődése folyamán nem egyforma feleletet adott arra. A Philebos c. dialógus általában véve ennek a kérdésnek van szentelve. Philebos azt tanítja, hogy a jót az élvezetekben, a gyönyörben kell keresni és nem a tudásban, bölcsességben, ismeretben. Sokrates–Platon ennek mereven ellene mond és bebizonyítja, hogy a gyönyör és élvezetek felett az elsőség a belátást és ismeretet illeti meg. Itt azonban már a jó nem pusztán, mint morális érték jelenik meg, hanem szinte kozmikus erővé magasztosul s általában véve a *lélek erejét* jelenti: az igazságos és jó lélek az egészséges és erős lélek. A jó, amely tehát érték és dignitás dolgában felette áll nem csak az élvezetnek és gyönyörnek, hanem az ideák hierarchiájában is a legfelsőbb helyet foglalja el, mindenek előtt *tökéletes*, azután elégséges és végül, mindenki által keresett s óhajtott dolog. Ebben a jóban helyet foglal az ész, az értelem és a belátás; de ezek egymagukban még nem elégségesek arra, hogy létre jöjjön a tökéletes és bevégzett jó. *A tökéletes jóban kell hát lennie élvezetnek és gyönyörnek is.* A jót nem foglalja megában sem a belátás külön, sem az élvezet külön. A gyönyör élete és a belátás élete felett áll az élvezet és a belátás élete. A javak táblázatában ezután következik az ész és csak harmadfokon az élvezet és gyönyör.

Ámde nem csak a belátás és élvezet, jó és élvezet, de élvezet és élvezet között is különbség állapítható meg. Ha az élvezethez a „rosszaság” vonása járul, rossz élvezetnek mondjuk azt; vannak tehát jó és vannak rossz élvezetek. Éppen így helyes az élvezet, hogy ha az helyes dologhoz, képhez, gondolathoz járul; ellenkező esetben helytelen élvezet. A jó emberek, miután isten szereti őket, jó képeket hordanak lelkükben s ezért élvezeteik is helyes és jó élvezetek. Van végül az élvezetek között *erőfok* dolgában is különbség. A legnagyobb fokú élvezetek és a legnagyobb fokú fájdalmak nem a lélek, hanem a test élvezetei. A nemes élvezeteket az jellemzi, hogy bennük bizonyos mérték van s az ilyen élvezet szebb, igazabb, mint a legerősebb élvezetek, amelyekben semmiféle mértéktartás nincs. Mindezeknek eredményeképpen mondja ki a dialógus a klasszikus tételt: *az élvezet örökös létesülés*, amelynek önálló lényege – usíja – nincs.

Miután az élvezet örök létesülés, jól meg kell gondolniok magukat azoknak, akik legfőbb értékül az élvezetet választják. Ezek az örökösen változót és múlandót fölébe helyezik az örökkévaló és maradandó életnek. Márpedig csak az örök élet az, amelyben nincs ugyan sem élvezet sem fájdalom, de megvan a képesség a *legtisztább elmélkedésre*. Ezt a megállapítást is jól meg kell figyelniük: Aristotelesnél ismét visszatér az a boldog élet jellemzésénél. Minden amor intellectualisról szóló elmélkedésnek Platon az ősatya és első hirdetője.

Még egyet ki kell emelnünk Platon tanításából; Platon, aki még közel állott az élethez és annak jó és éles megfigyelője volt, különösen éppen a lélek életének, teljes határozottsággal emeli ki azt a tényt, hogy az észnek és a tudásnak is megvannak a maguk élvezetei. A Philebos c. dialógus elemzése kimutatta, hogy Platon szerint az igazi és tiszta tudás az örökkévaló, változatlan létre vonatkozik. Legtisztább élvezetek tehát azok, amelyek ennek az *ismeretnek nyomán* keletkeznek s az jellemzi őket, hogy azok mindig minden fájdalomtól mentesek; hogy az ilyen élvezetekben csak a kiválasztottak részesülnek, ez természetes; a tömeg minden ilyen élvezettől távol áll. – Az emberi lélek ökonómiájában tehát a gyönyörnek és élvezeteknek is meg van a maguk jogosultsága s éppen ezért értékük is tagadhatatlan. Boldog élet nélkülök el nem lehet. *Az élvezet nem tartozik a jóhoz, még kevésbé azonos vele, de a jóért van.*

Az a kérdés már most, hogy melyek azok az értékek, amelyek a főjában helyet foglalnak és milyen sorozat állapítható meg közöttük? Erre a kérdésre is tüzetes feleletet ad Platon a Philebosban (66.d. – 67.b.) A főjő szempontjából a legfontosabb és legelső érték a *mérték*, - *to metron* -, a második az *arányos*, - *to symmetron* -, a *szép*, - *to kalon* -, a *tökéletes*, - *teleon* -, az *elégséges* - *to ikanon* -, eszméiben való részvétel. Harmadik helyen áll a *szellem*, az *ész*, - *nus* -, és *belátás*, - *phronésis* -, negyedik helyen állanak az *ismeretek* - *epistémás* -, *művészetek*, - *tekhnás* -, a *helyes vélemények*, - *doxas orthas*. És végül az ötödik hely a *tiszta, fájdalommentes élvezetek*ket illeti meg. Az élvezetek tehát az utolsó sorba kerültek ugyan, de a főjőnek mégis nélkülözhetetlenek. Platon tehát visszautasít minden olyan elméletet, amely az élvezetet és gyönyört a jóval azonosítja, de távol áll attól a másik túlzástól is, amely az élvezettől minden értéket megtagad s a javak köréből merőben kizárja.

Itt ismét jó lesz emlékeztetnünk: Platon a Politeiában azt tanítja, hogy minden a jó eszméjéből származik úgy, hogy az valóban egy istenség helyét foglalja el (később Aristoteles valóban az istennel is azonosítja azt). Ezáltal a jó eszméjének kozmikus jelentőséget ad s felruhazza erővel, hatalommal és a teremtésre való képességgel. De mint ilyen alapvető fogalom, amely úgy természeti, mint az állami kosmost átjárja és létesíti, egyszersmind rendszer-alkotó fogalom is, amely minden bölcséleti fejtegetés alapján és középpontjában áll. Ha nincs a főjő, nincs igazi lét, nincs érték, nincs ismeret, nincs még igazi élvezet, de nincs rendszeres filozófia sem.

A filozófus lelkületét éppen az jellemzi, hogy a főjő világosságában élve, az örökkévalónak és a változatlanak ismeretét tartja a legnagyobb értéknek s nem törődve kincssel, haszonnal, minden élvezetet elkülönít az ismeret tiszta és vegyítetlen élvezetétől. A többi élvezetek reá nézve csak „kényszerű élvezetek” – anagkaias – amelyekre ugyan reá van kényszerítve, de nincs reá szorulva. A filozófussal szemben a *filotimos* az akarát élvezeteit, a hatalmat, hírt, dicsőséget, stb. becsüli sokra, míg a *filokerdés* a test vágyakozó részének örömeit az ételt, italt, szeretkezést tartja becsben s fut a pénz után, amely által mindezt megszerezni lehet.

A filozófus élvezetei a legértékesebbek. Ez már világos abból is, hogy hatalmában van a helyes értékelésnek egyetlen eszköze: az *okoskodás*. A filozófus az ész és gondolkodás embere, aki a lélek eszes részének birodalmában gyökerezik. Platon u.i. a léleknek három részét különbözteti meg: a gondolkodó, eszes részt, - to logistikon, nus, amely változatlan és isteni része a léleknek; a másik két rész már emberi s tehát halandó: a kedély, - thymos, thymoeidés – és a vágy – to epithymétikon – azaz az érző és a vágyakozó, törekvő lélek, amelynek tevékenységei a múlandó és a változó által indíttatnak s a földi, mulandó világra irányulnak, hacsak nem az ész és a gondolkodás nyomán fakadnak. Az eszes rész székhelye a fej, a kedélyi rész székhelye a mell, a vágyakozó rész székhelye az alsó test. A Politeia (IV. könyv 435.sk.) a jellem osztályozását is ezen felosztás alapján kísérel meg. Az egyes ember olyan, amilyen az ő lelke: kinek-kinek jellemét az szabja meg, hogy lelkének melyik része áll előtérben. De az egyes népek jelleme is ettől függ. Amiként az indulatosság az egyénből kerül az államba, úgy a népbe is pld. az indulatosság uralkodó forma a trákok lelkében és államában; vagy a haszonlesés a féniciaiakban és az egyiptomiakban; vagy a lélek gondolkodó részéből származó tudomány szeretet a görögökben s főként éppen Athén lakóiban.

#### 4.4.4. Platon tana az államról

A lélek részeinek ez a hármassága érvényesül az állam elméletében is. Platon Sokrateshez hasonlóan meg van győződve arról, hogy a főjő és az erények csak az államban valósíthatók meg. Minden dialógusa, amely etikai problémákkal foglalkozik, nem győzi hangsúlyozni, hogy az államnak feladata a polgárok boldogságának biztosítása éppen az által, hogy a népet az erényes életre neveli. Az erényes életre azonban csak az nevelhet, aki az erénynek birtokában van és az erényt ismeri. Az erény ismerete nem más, mint a filozófia, a „királyi tudomány”; ebből pedig az következik, hogy csak az olyan állam tudja a maga nevelő szerepét betölteni a polgárok s az összesség javára, amelyben a filozófia, illetve a filozófusok uralkodnak. Addig egy állam sem tudja végezni kötelességét s célját el nem éri, amíg vagy az uralkodók nem lesznek filozófusok, vagy a filozófusok nem lesznek uralkodók. Az állami élet vezetésében az elsőség tehát a filozófiát azaz a filozófusokat illeti meg.

Ebben az arisztokratikus államban pedig van három rend a lélek három különböző része szerint s ezeknek megfelelően. Mindahárom résznek meg van a maga sajátos erénye s éppen így a három rendnek is. Az első rész, amint fennebb láttuk az eszes vagy a gondolkodó rész, amelynek erénye a belátás. Ennek az első résznek megfelel az uralkodó – arkhontes – rendje, amelynek erénye a belátás és bölcsesség. A második része e léleknek a kedély – Szabó Miklós fordítása szerint : indulat – s ennek erénye a férfias bátorság. Az államban a lelki résznek az örök – phylakés – rendje felel meg s erénye szintén a bátorság, andreia. A lélek harmadik része a vágyakozó rész s erénye a mértékletesség – sophrosyné, amely ugyan az indulati részhez is szükségképpen hozzájárul. Ennek a harmadik résznek az államban az iparosok és kézművesek – démiurgoi – rendje felel meg s ezeknek erénye is a bölcs mértéktartás azaz sophrosyné. Van tehát a léleknek három része: eszes, indulati vagy kedélyi és vágyakozó rész; van az államnak három rendje: az uralkodó, a katonáskodó és a munkás rend; és van három erény: a bölcsesség, bátorság, mértéktartás, amelyekhez hozzájárul a negyedik és főerény: az igazságosság – dikaiosyné, amely teljesen az államban valósul meg s magában foglalja a másik három erényt mind.

Az *állampolgári nevelés* természetesen az állam érdekében és az állam céljai szerint történik. Ezt az egész nevelésméleletet, amely mindenestől a filozófiából nyeri jelentését és azon alapul, a maga részleteiben előadni nem akarjuk. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy annak súlya az örök azaz a katonák és az uralkodók azaz a filozófusok nevelésére esik. De természetesen a filozófusok részéről indul ki az s eszközeit is a filozófia állapítja meg, amint ezt Platon a Politeiában tüzetesen meg is kísérli. A harmadik renddel nincs mit törődni, hiszen az a politikai életből teljesen ki van zárva.

Amiként a két első rend neveléséről az állam gondoskodik, gondoskodnia kell azok szükségleteinek kielégítéséről is s ez a gondoskodás kiterjed még a házasságok megkötésére és a családi élet felügyeletére is olyképpen, hogy a döntő szempont mindig és mindenütt az állam érdeke és java. Nevelésben, amelynek főtárgyai a gimnasztika és a gondosan megválogatott zene, az athéni nők is részesülnek. Magánvagyon nincs éppen azért, hogy az állam érdekei annál inkább valósulhassanak meg a polgárok tevékenysége által.

Ez az állam azonban, nem szabad felednünk, egy *ideális* államnak a képe, amelynek rajza közben, úgy látszik, a spártai állam lebegett Platon szemei előtt, amelynek konzervatív nyugalma és a szokásokhoz ragaszkodó lelke kedvezően befolyásolta volna a változásokra hajló, újításokban gyönyörködő, benyomásoknak engedő athéniak lelkületét. Platon már ifjú korában lelke mélyéből elégedetlenkedett a görög államok életével s magatartásával. Most pedig eljöttnek látta az időt, hogy polgártársai elé tárja egy oly államnak a képét, amely egyfelől nevelő intézmény, másfelől pedig az egész görögség megtartó közössége lehetne. A körülmények s azok a tapasztalatok, amelyeket a politikai élet terén, különösen a szicíliai zsarnok államának reformálási törekvései során tett, arra a belátásra bírták Platont, hogy ez az állam talán nem is valósítható meg egyhamar. Ezért egy másodj állam képét ismertette meg honfitársaival a Timaios c. dialógusban. Itt már enged a valóság kényszerének: a rendek és a filozófusok helyére hivatalnokok lépnek s a katonák rendjét egy néphadsereg-féle foglalja el. Itt még jobban ismerhetők fel Lykurgos és Solon törvényhozásának nyomai. A másodj államnak polgárai több szabadságot élveznek, mint a Politeia engedélyezett az ideális állam polgárainak. Még a polgárok száma is meg van ugyan határozva, de a szülők kötelességeit a törvény állapítja meg s azt is, hogy miként kell nevelni a gyerekeket. A javaknak itt már két csoportját különbözteti meg Platon. Első csoportba tartoznak az isteni javak: a belátás, a lélek eszes állapota, az igazságosság és végül a vitézség. A második csoportot az emberi javak alkotják s ide tartozik: az egészség, szépség, erő, s a belátás által vezetett gazdagság. A tömeg értékelése természetesen az emberi javakat részesíti előnyben. Az isteni javak az igaz és bölcs emberre nézve bírnak a legnagyobb értékkel. Az isteneket éppen úgy megilleti a tisztelet, mint a lelket s e kettő tisztelete után a test tisztelete következik sorban. Legnagyobb rossz a lélekkel együtt születik s nem egyéb az, mint önmagunk szeretete. Ez minden bűnnek és boldogtalanságnak forrása.

A nevelésnek arra kell törekednie ebben a másodj államban is, hogy keressék úgy a férfiak, mint a nők részére a középutat a fájdalommal teljes és az élvezetekkel teljes élet között; arra a csendes középutra kell a nevelőnek törekednie, amely a „csendes derű” állapota. Erre kell minden polgárnak is törekednie, mert ez az állapot az istenség állapota. És főleg soha sem szabad elfelednünk, hogy az ember csak játékszer az istenek kezében s az emberre nézve bizonyára ez a legjobb állapot. – A mértéktartás gondolatának azonban a nevelés terén is érvényesülnie kell. A gyermeki lélekre nézve a sokféle tudás veszélyt jelent.

Jellemző Platon politikai felfogására, hogy *törvények* hozását feltétlenül szükségesnek nem tartja, mert hol van jobb törvény, mint az igaz és bölcs férfiú belátása? Az eszet s belátást semminek alája rendelni nem szabad. Ha azonban hiányzik a bölcs belátás, akkor bizony következik a rend és törvények alkotása; érdemes ezt a felfogást párhuzamba állítani a Lao-tse kínai elmélkedéseivel. – A törvények arra valók, hogy a jó emberek meglássák belőlük, milyen magatartás mellett élhetnek az emberek egymással békében és egyetértésben. De szükségük van a törvényre a gonoszaknak is, akiknek természete különben semmi által meg nem lágyítható. Ezért valóban indokolt, hogy úgy az ünnepeket, mint az istenek tiszteletét törvényekkel kell szabályozni; de legfőbb dolog a hitetleneket meggyőzni arról, hogy valóban vannak istenek, akikben az állam minden polgárának hinnie kell.

A Nomoi – Törvények – c. dialógus tüzetes elemzésénél reámutattunk arra, hogy Platon itt az istenek létezését egyfelől a természetben lévő szép rendből és harmóniából bizonyította, másfelől a consensus gentiumból azaz abból a tényből, hogy úgy a görögök, mint a barbárok egyformán hisznek istenekben és tisztelik azokat. Ehhez járul azután az önmagát mozgásba hozó, az első mozgónak fogalmából való következtetés isten létezésére. Minden mozgás forrása az önmagát mozgató, amely más nem lehet csak lélek, minden életnek ősforrása, az isten. A lélek hát isten, amely minden létezőnek ősforrása és teremtő ereje. S mivel ezek az istenek telve vannak erénnyel, tehát jók is s ha jók, akkor lényegükhöz tartozik, hogy



mindenre gondot viseljenek. Ebből pedig az állam őreinek és vezetőinek magatartására nézve mi következik? Tudniuk kell, hogy léteznek istenek és tudniuk kell az istenek létét be is bizonyítani.

Eként lesz Platon tanában az egyéni és az állami életnek, az egyéni és a közboldogságnak egyenesen feltétele s alapja az *istenek létezésében vetett hit*. Aki megjárta az emberi lélek mélyeit és tisztába jött az emberi életnek nem csak gyarlóságaival, hanem követelményeivel is, a láthatatlan világra függesztett szemmel látja az istenek munkáját és hirdeti a hit állam-alkotó és élet-formáló erejét. Nem szabad csodálkoznunk azon, hogy Platon gondolkozása oly mély hatást gyakorolt a kialakuló keresztyén egyház kiemelkedő alakjaira s ezen át az egész keresztyén közvéleményre.

#### 4.4.5. Platon kozmológiája

Hátra van még szólanunk Platon *kozmológiájáról* és fizikai tanairól, amelyeket főleg a Timaios c. dialógusban fejtett ki nagy részletességgel.

Platon különösen fejlődésének későbbi korszakában természetfilozófiai fejtegetéseket is közölt, de ezek a fejtegetések az ideáról szóló tanát semmiben sem befolyásolták. Sőt ki kell emelnünk, hogy a Timaios c. dialógusban is, amely voltaképpen kozmológiai nézeteinek kifejezője, nem az ész jut döntő szerephez, hanem a *hit – pistis* – szájából halljuk meg mindazt, amit Platon a természetről és annak életéről elmondani szükségesnek tart. Mindenek előtt biztos, hogy ez az egész tan tökéletesen alá van vetve a „királyi tudománynak”: a dialektikai eredmények döntő erővel bírnak a természet magyarázatában is. Az idea maga az örök és változatlan létnek, a láthatatlan világnak kifejezése; a természeti világ azonban – ehhez semmi kétség nem fér – az örökös változás és múlandóság világa, amelyről tehát igazi és tiszta ismeretünk sem lehet. Tökéletesen csak a tökéletes lét ismerhető meg. A csupasz érzéki létezőről ismeretünk nincs, csak véleményünk lehet. Ő maga többször ki is jelenti, hogy a természet keletkezésére és életére vonatkozó fejtegetések csak valószínűséggel bírnak. A szüntelenül keletkezésben lévő dolgok az okoskodás számára hozzáférhetetlenek s csak az érzékelésre támaszkodó vélekedés mondhat róluk valamit. Ez a vélekedés pedig határozottan azt tanítja, hogy a természet, amely előttünk elterül, teremtett és pedig egy minta-kép szerint alkotta meg azt a nagy építőmester. Ez az építőmester a jó alkotó-isten, aki arra törekedett, hogy a lehető legjobb világot alkossa. „Valószínű okoskodás alapján” azt kell mondanunk, hogy élő isten alkotása a kosmos és ennek az igaz és jó alkotónak gondoskodása folytán ő maga – t.i. a kosmos – is lelkes és eszes élő lény. Egy és egyetlen; négy elemből áll; alakja a legtökéletesebb alak: a gömb; önmaga körül körben mozog.

E kosmos közepébe helyezte el a demiourgos a lelket, sőt a kosmos körül is csupa lélek minden úgy, hogy ez a tökéletes világ mindig beéri önmagával és senki másra sohasem szorul. A benne lévő lélek uralkodik a testen, mint látható és múlandó dolgon. Ezek a teremtett lelkek, amelyek a természeti kosmost benépesítik, halhatatlanok; az, aki jól rendezte életét s azt a belátás vezette, a jövő életben is boldog és jól rendezett életet fog élni. Mert a léleknek célja más nem lehet, mint a jó eszméjének megvalósítása az élet és a tevékenységek minden terén. Az a lélek, mely a belátás által a jó birtokába jut, szép és jó dolgokat alkot.

A kosmos életében azonban nemcsak a gondolkodás és az ész visznek szerepet; mellettük ott van és érvényesül mindenütt a szükségszerűség, az *anagké*: szükségszerű a *tér*, amelyben helyet foglal e világon minden, ami van és mozog. Ha nem lenne tér, nem lenne keletkezés. Azt kell hát mondanunk, hogy *létező*, a *tér*, és a *keletkezés* meg volt már a világ létezése előtt. A térben keletkezik minden, ami létezik. A test is, amely szoros összeköttetésben áll a lélekkel úgy, hogy a test nem lehet el lélek nélkül és lélek nem test nélkül.

Természetes, hogy a lélek úgy létezés mint lényeg dolgában megelőzi a testet, mert hiszen a világ nagy építőmestere legelőször éppen a Világlelket teremtette. Timaiosban bőségesen kifejti Platon, hogy a lélek a maga lényege szerint tartalmazza a számot, a minőséget, a mozgást és a harmóniát. Önmagát mozgatja s ebből következik halhatatlansága. Mindaz, ami az egyéni lélekben van, a világlelek vonásait hordja magán, mert az egyéni lélek a világlelekből kiesett s a test koporsójába záratott lélekrész. Ennek a mi lelkünknek olyanná kell válnia, mint amilyen a világlelketítő isten által teremtett világlelek.

Nincs terünk arra, hogy Platon kozmológiájának és fizikájának, a csillagokról és az életről szóló tanának tüzetesebb rendszerezésébe hatoljunk. Ismét csak arra kell figyelmeztetnünk, hogy ezek a tanok mind az ideáról szóló tan függvényei: értelmüket s jelentésüket csak ettől nyerik.

## 4.5. Visszatekintés

Ha igaz az az állítás, hogy az emberi ész a görög filozófia teremtette meg, akkor bátran állíthatjuk, hogy ennek az észnek megteremtésében az oroszlánrészt Platon bölcselete jelenti. Ő az, aki igazán hivatásszerűen a gondolkozást és az igazi, tiszta ismeretet olyan eszközzé, életformává, amely nélkül semmiféle közösségi élet s főként állami élet, nem lehetséges. Egy felsőbb, hatalmas szintézisben egyesíti az előző görög filozófia minden becses eredményét és szüntelenül az ideák világában mozogva, az idea fogalma által alakítja ki az első, ha nem is külsőképpen látható, de azért minden ízében szerves és organikus rendszert. A jó eszméjének vezetése alatt fogja egybe a természeti és az állami kosmos, egyesíti a mechanizmust és a dinamizmust, az okiságot és célszerűséget, a valót és a kellőt, a tények és az értékek világát. Mert Platon soha sem válik el a tények világától. Sőt ellenkezőleg: főcélja a tényeket aként alakítani, hogy azok az ideák világának megfeleljenek, különösen az állami életben és a görögség politikai, szellemi világában.

Amint többször reámutattunk, Platon a fizikai világ dolgaival nem sokat foglalkozott, mert hiszen az örökösen változó és múlandóságnak kitett világról igazi ismeretünk nem is lehet, - ez a világ megfelel a Herakleitos örökösen változó, egyetlen pillanatban sem állandó világának. Igazi ismeret csak az örökké létező és állandó valóságos létnek világára vonatkozik: az ideák világára. Ez a világ a maga szilárd és örökös állandóságával a Parmenides örökké változatlan létének felel meg, amely az észnek és gondolkodásnak világa. Platon tanában hát a Herakleitos és a Parmenides tana jut magasabb egységre, amely egységben mind a két tan a maga igazához jut, azaz „megigazul”. De magasabb egységre jut itt a Sokrates tana is, amikor a fogalmak egyetemes érvényének és objektivitásának alapját és okát keresi Platon. Sokrates mindennapi faggatózásaiban meggyőzte azokat, akiket meggyőzni lehet (semmi esetre sem a „sokakat”) arról, hogy a tudás nem szubjektív és egyéni önkényen alapuló tevékenysége az embernek, mert hiszen vannak egyetemes fogalmaink, amelyeknek egyetemeségét el kell ismernünk, ha egyáltalában ismerni akarunk. Megmutatta az utat is, amely ezekhez az egyetemes fogalmakhoz vezet, de nem mutatta meg, hogy *mi* ennek az egyetemeségnek és objektivitásnak *alapja*. Platon valójában éppen azt a kérdést tekinti egzisztenciális kérdésnek a szó legszorosabb értelmében: *mi teszi az emberi ismeretet objektívvé és mi kölcsönöz annak egyetemes érvényt?* Platon problémaállítására tehát minden bizonnyal ismeretelméleti és nem metafizikai állásfoglalást jelent. Az objektivitás és az egyetemes érvény alapja az ideák, amelyek az egyes, érzéki dolgok lényegét fejezik ki s tehát a fogalmaknak az igazság erejét kölcsönözik. Nekem az egyes érzéki dolgokat „egybe kell nézmem” azaz az intuíció segítségével azoknak közös lényegét megragadnom, hogy valódi ismeretükre tudjak szert tenni. Fell kell hát vennem, hogy vannak ilyen lényegeket kifejező ideák, amelyeknek az egyes dolgok csak utánzásai, hasonmásai, lenyomatai, amelyben az egyes dolgok részt vesznek stb. A fogalom tehát csak akkor tud objektív és egyetemes érvényű lenni, hogyha a tárgynak a lényegét azaz Platon nyelvén az ideát fejezi ki, azét a ideát, amelynek méltóságát azáltal juttatja kifejezésre Platon, hogy a dolgokon, az érzékileg létezőkön *kívül* és *felül* helyezi el, egy észbeli térben, ahol örök fényességben és méltóságban él az ideák serege élén a főjő ideájával. *Az idea az igazi lét és a tiszta ismeret végső alapja és biztosítója.*

A Herakleitos és Parmenides tanának szintézise érvényesül az ismeret érzéki és értelmi vonásai összefonódásának hangsúlyozásában is. Érzékiség és ész, - e kettő között szó sem lehet a kizárólagosság viszonyáról: vagy *érzéki* vagy *eszes* ismeret. Az ismeretben meg van a maga szerepe úgy az érzékiségnek azaz az érzéki észrevevésnek, mint az észnek azaz az okoskodásnak és következtetésnek. Az érzéki észrevétel nélkül az ismerés folyamata meg sem indulhat: visszaemlékezés csak úgy jön létre a lélekben, hogyha az érzéki kép a lelket megindítja s az a maga préexistenciális létére visszatekintve pillantja meg az érzéki kép ösképét és mintáját. A visszaemlékezés fogalma Pythagoras tanát emeli fel abba a magasabb egységbe, amit Platon tana az előbbi görög filozófia tanaival szemben jelent. A visszaemlékezés pythagorasi gondolata viszi tovább Platon dialektikai elmékedését s bizonyíttatja be vele a lélek halhatatlanságát és vándorlását életről életre.

Ez az „ideális” bölcselet arra volt hivatva, hogy megújítsa az egész emberi szellemet és új életérzést teremtsen a görög népben s a görög népen át az egész emberiségben, ha az a Platon röptét követni tudja. A lelkek zűrzavara helyett, amely az ifjú Platont minden politikai tevékenységtől elriasztotta, a lelkek harmóniáját teremtette meg azáltal, hogy az értékeknek új mérőit és új táblázatát állította fel. Vagy felismerjük, hogy lelkünkben isteni szók hangzanak el és isteni hivatásuk van ezen a földön, - vagy elpusztulunk. Mi is elpusztulunk, nem csak a fülére süket és szemére vak görög nép. És mindenki elpusztul, aki Platon lelkét s lelkéből kivirágzó filozófiáját meg nem érti. Nemhiában fordult hozzá a nyugati emberiség

már oly sok ízben, amikor lábai alatt a létezés talaja megingott. *Tana az emberi lélek egyik lényegéből fakadó kiállását juttatja kifejezésre.* Aristoteles világszemlélete is a Platonéban gyökerezik. Platon a próféta éleslátásával vette észre, hogy az emberiséget mindenféle zúrból és khaosból semmi más ki nem vezetheti, csak a tiszta és világos ismeret. Új idők új szellemet hoznak és új ismeretet, más tudást követelnek. Benyomások, hiedelmek, szubjektív találgatások és dogmatikus értelmetlenségek soha még senkit a dolgok és események zűrzavarából tiszta és éltető levegőbe nem vezettek. Ennek a tiszta és biztos ismeretnek alapján új életforma is keletkezik, hogyha a lélek új életszabályra – mi más a görög areté? – tesz szert és e szabály alapján rendezi be úgy magán- mint közéletét. Ez a lélekszabály benne van magában a lélekben s a tiszta ismeret azt életre tudja kelteni.

## 4.6. Platon Akadémiájának sorsa

Platon Akadémiája Platon halála után még 9 évszázadig állott fenn. A Kolonos domb közelében feküdt és a Kephisos szelíd hullámai öntözték. Minden bizonnyal nem a pusztá elmélet szolgálatában állott, kivált Platon életében, hanem céljai közé számított a gyakorlati élet vezetésére való előkészítés is. A nevelés főcélja a lelkeket az örökkévaló lét ismeretére vezetni s az Akadémia ezen az úton akar államférfiakat és vezetőket nevelni elsősorban az athéni állam számára. Az Akadémia Platon halála után is virágzik. Justinianus a keresztényen egyház nyomására záratta be.

Platon halála után az Akadémia vezetője és feje Platon unokaöccse *Speusippos* volt (348-339) utána *Xenokrates* (339-315) majd *Polemon* (315-269). Vezetésük alatt a Platon öröksége sok viszontagságon ment keresztül, nem kis részben azon filozófiai áramlatok következtében, amelyek éppen Platon tanának hatása alatt jöttek létre. Úgy látszik, az Akadémia igyekezett Platon egyes problémáit tovább fejteni vagy alakítani anélkül azonban, hogy ennek a tevékenységnek hatása a görög filozófia menetére nagyobb hatással lett volna. Ami az Akadémia életét általában véve illeti, megkülönböztethetjük a *régi*, a *középső* és az *új* Akadémiát. A régi Akadémia tagjai: *Speusippos* és *Xenokrates*. 270 óta a középső Akadémia tagjai: *Arkesilaos* (meghalt 241-ben) és *Karneades*. Az új Akadémiáé: a larisai *Philon* és *Antiokhus*, aki 78-ban Cicero tanítója volt Athénban.

*Speusippos* – úgy látszik – Platon tanának igazi lényegét megérteni nem tudta, hanem tanításában a pythagoraizmus felé hajolva, az idea-tant merőben mellőzte. Az egész idea-tan felborítását jelenti u.i. az a felfogása, hogy az érzéki világban – amelyet ő az előtérbe állított – a tökéletes nem a folyamat és a világ fejlődése elején, hanem éppen a végén jelentkezik, amit azzal igyekezett bizonyítani, hogy ímé, az állat és a növényvilág is csíraszerű állapotból fejlődik ki. A súly észrevétlenül, de biztosan billent át a valóságos lét és az ideák világáról a változás, keletkezés és az érzéki dolgok világára. *Xenokrates* *Speusippos* tanának merevségén enyhített ugyan, mert nem tette a számokat az ideák helyébe, miként *Speusippos*, hanem az ideák világát színleg fenntartotta a számokat az ideákkal azonosítván. *Stobaeus* egyik feljegyzése arra mutat, hogy *Xenokrates* is a pythagoreizmus felé hajlott: a monás-t a hímnemű elvként fogta fel, a duas-t pedig a nőnemű elvként és mind a kettőt istennek tartotta. A lelket is kivonta az ideák köréből s azt vallotta, hogy az nem egyéb, mint önmagában mozgó szám. *Polemon*, aki *Xenokrates* után az Akadémia vezetője lett, a teoretikus ismeret teréről a gyakorlati élet terére helyezte a hangsúlyt s ezáltal egészen szorosan kapcsolódott a stoikus felfogáshoz, habár már *Speusippos* és *Xenokrates* is szívesen foglalkoztak az etika kérdéseivel: *Diogenes Laertius* feljegyzése szerint (IV,4) *Speusippos* 32 művéből 9 morális tartalommal bírt, a *Xenokrates* 60 munkájából pedig 29 volt etikai. *Polemon* etikai meggyőződése ezen a tételen sarkallott: a természet szerint kell élni azaz örülni kell a természet primitív adományainak a belátás uralma alatt.

A középső Akadémia tagjai közül első sorban kell említenünk *Arkesilaost*, aki már teljesen elidegenedett Platontól és a *kétkedés* szószólója lett. S ez érthető. Platon az ismeretet az ideák világával kapcsolta. A régi Akadémia az ideák világát mellőzte s így következetesen járt el *Arkesilaos*, aki most már az ismeretet is kétségbe vonta: hiszen már megdőlt az ideák világába vetett hit is. Az ő felfogása szerint valamely alannal éppenúgy köthető egy állítmány, mint annak az ellentéte. Ezért azt ajánlotta, hogy a bölcs ember tartozkódjék a határozott állásfoglalástól. Ez az ú.n. *apokhé*, amely az egész szkepticismusban nélkülözhetetlen szerepet viszen. A praktikus életfolytatás területén sem kell valami szilárd szabályt várnunk és alkalmaznunk. A bölcs ember e téren is azt fogadja el és valósítja meg, ami *elfogadható*, „eulogon”. Hogy azután ez a tartózkodás úgy az elmélet, mint a gyakorlat terén kételkedésből fakad és kételkedést szül, afelett vitatkozni sem lehet. Nyomában *Karneades* lépik, aki szintén meg van győződve, hogy biztos és határozott ismeretre szert tenni nem lehet. A stoikus *Chrysippos* ellen ő is, miként *Arkesilaos* heves harcot

folytat s Diogenes Laertius szerint így nyilatkozott: ha Chrysippos nem lenne, úgy nem lenne ő sem. Érdeme a *valószínűség elméletének* kidolgozása. Igaz ugyan, hogy biztosan mondani és megokolni semmit sem tudunk, de azért mégis valószínű ismeretre szert lehet tenni. A valószínűségnek pedig három fokozata van. A képek u.i. vagy csak egyedül önmagukban valószínűek, vagy valószínűek és más velük összefüggők képek által nem vitathatók, vagy végül valószínűek és nem vitathatók és a próbát minden oldalról kiállók. Ez a teória azért érdemel figyelmet, mert segítségével abba a helyzetbe jutunk, hogy képesek vagyunk végül mégiscsak valamiféle döntést hozni. Döntés nélkül pedig cselekedet nem lehetséges.

Az új Akadémia *Philon* személye által közvetlenül fűződik az Arkesilaosz szkepticizmusához. Ő is elsősorban az etikai kérdések iránt érdeklődött s az Akadémia szkepszisén enyhített, amikor azt tanította, hogy az ismeret nem mondható teljesen lehetetlennek, mert a dolgok a maguk lényegük szerint megismerhetők: némely igazság lelkünk által felfogható és szemügyre vehető. Philon csak a stoikus filozófiának a phantasia kateleptiké-ről szóló tana ellen küzdött elszántan, amely által a dolgokat megismerhetőnek nem tartotta. Az új Akadémia másik nevezetes tagja *Antiokhus* is merőben a gyakorlati életfolytatást s annak elméletét állította előtérbe. A Platon tanától mind messzibbre jut, amint felfogása a stoikus tant mind nagyobb és nagyobb mértékben teszi magáévá. Az Akadémia dogmatizmusa, a stoikusok tana, a szkeptikus magatartás eként elegyül ennek a férfinak tanában, amely tan a filozófia belső alkatának kifejlése szempontjából jelentőséggel nem bír.

## 4.7. Aristoteles

### 4.7.1. Élete és személyisége

Aristoteles Platon Akadémiájának neveltje és tanának alapjára helyezkedve lett megalapítója annak az átfogó viálgnézetnek, amely nevét a filozófia történetében megörökítette. Valóban „fél-platonista”-nak lehet őt nevezni, aki Platon bölcselése által megtermékenyítve foglalta rendszerbe mindazt, amit az ő korában általában véve tudni lehetett. Tanának alap gondolatai és támasztó pillérei voltaképpen a Platon gondolatainak bizonyos értelemben vett tovább-képzései.

Született Stagiraban 385-ben. Apja orvos volt. Fiatalon lépett be Platon Akadémiájába (367-ben) és ott évek során foglalkozott a filozófia különböző problémáival Platon szellemében. Platonnak 347-ben Kr.e. bekövetkezett haláláig az Akadémia tagja volt s éppen 20 évig ült Platon lábai mellett. Az Akadémiában ő maga is tartott előadásokat s két művét az „Eudemos”-t és a „Protrepitkos”-t, mint az Akadémia tanítványa írta. Mihelyt az Akadémia a Speusippos vezetése alá került, Aristoteles elhagyta azt s Platon több tanítványával, köztük Xenokratessal Assos-ba ment, amely várossal az Akadémiának szoros kapcsolatai voltak. Itt a hívek száma nőttön-nő s végül is Aristoteles egy Akadémia-félét alapít, amelynek programját „A Philosophiáról” írott dialógusából mi is ismerjük. Ez az irat már azt mutatja, hogy Aristoteles ugyan a Platon filozófiájának alapján áll, de már útban van annak átalakítása felé.

Innen 343-ban Lesbos szigetére megy Aristoteles Mytiliné városába, ahol azonban csak rövid ideig tartózkodik, mert közben Nagy Sándor nevelőjéül hívatván el, Fülöp macedon király székhelyére Pella-ba kell utaznia. Miután Nagy Sándor Ázsiába vonult, Aristoteles is elhagyta Pella-t és 335-ben Athénébe utazott s ott a város keleti részén Diokhares kapuja előtt a Lykeion gimnáziumban megnyitotta a maga iskoláját. Ezt az iskolát szokták nevezni „peripatetikus”-nak vagy arról, hogy tágas sétálásra szánt csarnokai voltak vagy arról, hogy le-fel sétálva történt ott a tanítás. Mintájául a Platon Akadémiája szolgált. Itt folytatta Aristoteles nagy nevelői és irodalmi munkásságát; írt verseket és leveleket is nagy számmal.

Miután Nagy Sándor halála után Athén vezetése ismét a macedon-ellenes párt kezébe került s ez a párt Aristotelest macedon-pártisággal vádolta, kénytelen volt Athént oda hagyni, amint mondotta, „hogy ne adjon ismét alkalmat az athéneieknek arra, hogy másodszer kövessenek el bűnt a filozófiával szemben”. Az euböai Chalkisba vonult vissza anyjának birtokára feleségével Herpyllissal és fiával Nikodemossal együtt és első házasságából származó leányával Pythiassal. – Kevés idő múlva azonban gyomorbántalomban halt meg 322-ben Kr.e. Stagiraban temettetett el, szülővárosában, amely ünnepek között temette s nevére egyik terét nevezte el.

Aristoteles synoptikus tekintete bámulatos erővel kerítette hatalmába az akkori tudás egész birodalmát és éles logikai képességével szervezni, egységbe állítani tudta az egész emberi ismeretet, lett légyen szó a

természet vagy a szellem birodalmáról. A következtetés és az okoskodás embere, akiben az értelem világossága fényesít meg és lát el jelentéssel mindent, ami létezik. A lét világát egyetlen egységbe fogva, a fogalmak logikáját a lét ontológiájával azonosítja, amiből következik, hogy tanában a logikai szálak az ontológiai szálakkal fonódnak szerves egésszé. Intellektualizmusa realizmussal párosul. Amíg Platonra nézve az érzéki, mulandó világ annyi mint a nem-lét világa, addig Aristoteles az érzéki világ felé is érdeklődő tekintettel fordul s feladatának ennek a létnek ismeretét és alakítását ismeri el. Innen, hogy a logika és prima philosophia mellett egyenrangú társként állanak az Ethika, a Politika és a Retorika. Az életet alakítani akarta s ennek a kialakított életnek ormán, éppen úgy, mint Platonnál, az erkölcsiség, a szép és igaz magatartás áll. A Nikomakhoshoz írott Ethika a világirodalom legszebb alkotásai közé tartozik. Retorikája éppen úgy vetette meg az alapot eljövendő esztétikai vizsgálatok számára, mint természettudományi munkái a természetszemlélet újját és kialakulását egyengették.

Diogenes Laertius azt is leírta, milyen volt Aristoteles külső alakja és megjelenése. Szikár alak kis szemekkel és finom hanggal; gondosan öltözködik és haját rövidre nyírhatja. Benső alakjáról iratai tesznek bizonyosságot.

## 4.7.2. Aristoteles iratai

Amikor Aristoteles *iratait*<sup>1</sup> akarjuk számba venni, jól tesszük, ha azokat mindenekelőtt két nagy csoportba osztjuk.

Az első csoportba tartoznak fiatalkori művei, amelyek mind elvesztek. Ilyen az *Eudemos* c. dialógus, amely a lélek halhatatlanságáról szólott; ilyen a *Propreptikos*, amely közvetlenül az Eudemoshoz csatlakozik. E két dialógusból töredékek maradtak reánk s tartalmukra ezekből következtetünk. A harmadik munka, amelyet szintén ismerünk töredékeiből, a *Peri Philosophias*. Ez a dialógus Aristoteles assosi korszakából való és már mutatja a Platon tanának elhagyását és új tan kialakulásának nyomait. Ezeket az iratokat, miután a tanítványok tágabb köre számára írtak, *exoterikus* iratoknak nevezzük, szemben az ú.n. *esoterikusokkal*, amelyeket a tanítványok szűkebb és meghittebb köre számára írt Aristoteles. Ő maga csak az exoterikus iratokat adta ki, az esoterikusok ellenben halála után tanítványának és barátjának, utódjának Theophrastosnak birtokába jutottak, akinek halála után Neleus birtokává lőnek a Theophrastos könyvtárával együtt s egy pincében őriztettek, hogy a könyvszerető pergamoni királyok elől megmentessenek. Sok balsors és hanyattatás után jutottak végre Sulla kezébe (86. Kr.e.) aki azokat Rómába vitette. Itt azután a rodosi *Andronikus* rendezte az iratokat, amelyek már erősen meg voltak sérülve, és ki is adta Kr.e. 60 és 10

<sup>1</sup> Aristoteles iratainak kérdése ma már tisztábban áll előttünk, különösen *Jaeger* kutatásai óta. E kutatások alapján Aristoteles iratainak természetére vonatkozólag a következőket kell tudnunk. – Aristoteles reánk maradt iratai sem nem irodalmi művek, sem nem előadásai számára készült „kurzusok”, habár mind a két fajta irodalommal sok rokonságot mutatnak. Azt lehet mondanunk, hogy ezek az iratok a Lyceum számára készült tudományos dolgozatok s publikációjuk úgy történt, hogy az iskola hallgatói előtt felolvastattak. Ezeket a felolvasás céljára készült iratokat azután a Lyceumban és a Lyceum használatára megőrizték az iskola vezetői. Tudjuk u.i. hogy a filozófusok irataikat felolvasták: az előadás módja tehát a felolvasás volt. Így pld. az ú.n. nápolyi filozófus-mozaikon egy filozófus van ábrázolva, aki egy göngyölegből felolvas, a többi ábrázolt személy pedig oda hallgat, a felolvasóra vagy az égre tekint, mintegy a felolvasott tanulmány – „logos” – értelme felett elgondolkozva. A filozófusok irodalmi alkotásai mellett – ilyenek Platon dialógusai s ilyenek voltak Aristoteles elveszett dialógusai is – ott voltak tisztán az iskola részére készült iratok is, amelyek a felolvasás céljait tartották szem előtt olyan formán, mint egy mai egyetemi tanár „jegyzetei”. Érdekes, hogy Platonnak csak irodalmi alkotásai maradtak reánk, Aristotelestől pedig csak az iskola számára készült jegyzetei. El lehet fogadnunk Jaegernek azt a megállapítását is – erre kényszerít Aristoteles reánk maradt iratainak sok ismétlése, laza szerkezete – hogy Aristoteles már praktikus szempontból is az előadások kisebb egységeire, összefüggő probléma-csoportokra fektette a súlyt s azután ezeket az egyes részleteket kidolgozó iratokat a felolvasás szempontjából és a tárgy természete szerint rendezte, átrendezte, egybe kapcsolta és csoportosította. Az utókor azután ezekből a lazán csoportosított és egybefűzött iratokból „műveket” csinált, inkább az egybekapcsolt egységet emelve ki s azokat abszolút egységgé bélyegezve. Így például egységes műnek tekintették Aristoteles metafizikáját, etikáját, lélektanát, holott a politika voltaképpen politikai iratok csoportját, a metafizika metafizikai iratok csoportját és a pszichológia lélekre vonatkozó iratok csoportját képezi. Ez a csoportosítás a maga külső formáját mindjárt Aristoteles halála után elveszítette, amikor a különböző csoportosított egységek folyó számozással láttattak el.

között. Ezek a kéziratok logikai, metafizikai, etikai, fizikai, asztronómiai, retorikai, politikai, botanikai, zoológiai stb. tartalmú műveket foglaltak magukban, - tehát felölelték az akkori tudás egész körét, kivéve a matematikát. Ez iratok közül figyelmet érdemelnek:

Az a *logikai* gyűjtemény, amelyet *Organon* név alatt foglaltak össze: a *kategóriák*, amely a maga egészében aligha hiteles, a *peri hermeneias*, a magyarázatról, amely szól a fogalomról és az ítéletről, az *analytika protera*, amely a következtetésről tárgyal, az *analytika hystera*, amely a bizonyítás, a meghatározás, a felosztás és az ismeret elveit teszi vizsgálat tárgyává, a *topika*, a dialektikai következtetésekről és a disputákban használatos következtetésekről szóló mű, és *peri sophistikón elegkhón* c. munka, amely a sophisták hamis következtetéseiről szól.

A *metafizikai* gyűjtemény keretében foglalnak helyet azok a különböző fejtegetések, amelyek az alapfilozófia törzsfogalmait vizsgálják; van pedig ilyen 14 könyv; az I. könyv magában foglalja a megelőző filozófusok főként a Platon tanának kritikáját, a II-ik könyv nem tekinthető hitelesnek, a III-ik könyv apóriákat tartalmaz, a IV-ik az ellenmondás elvéről szól, a VI-IX könyvek összefüggő egységet képeznek és szólnak a metafizika elhatárolásáról a többi tudományoktól, a substanciáról, az aktualitásról és a potencialitásról, a X-ik könyv az egyről, a sokról, az ellentétesről, az azonosról és különbözőről, a XI-ik röviden ismét tárgyalja amit már előbb a III-ik, IV-ik és a VI-ik könyvek előadtak, a XII-ik könyv pedig a VII-ik VIII-ik és IX-ik könyv tartalmát ismétli. A könyv VI-X. fejezete Aristoteles teológiáját tartalmazza. A XIII-ik és a XIV-ik könyv újból Platon ideatánát teszi kritika tárgyává.

A *természettudományi* iratok közül megemlítendő: a *fizika*, amely 8 könyvből áll; a *peri ta zóa historiai*, amely összehasonlító anatómiát és fiziológiát foglal magában; „*peri phytón*” c. műve, amelyet Theophrastos dolgozott ki; „*peri psychés*” 3 könyve Aristoteles lélektanát tárgyalja.

A *politika*, *etika* és *esztétika* kérdéseivel foglalkoznak a következő művek: „*ethika Nikomakhea*”, amely tíz könyvből áll s az erkölcsstan alapfogalmait vizsgálja (erény, élvezet, főjó, boldogság, stb). Ennek a műnek átdolgozása az „*ethika Eydémeia*” mely 7 könyvből áll. Ide tartozik a „*Politika*”, amely bevezetlennel és 8 könyvben adja elő az állam lényegének, az állam elméleteinek, az állam formáinak kérdéseit. A „*politeia Athénaión*” c. mű elveszett, de 1890-ben egy papiruszra írtan ismét napfényre került s amely 158 alkotmány leírását tartalmazza. Ide sorolandó a *tekhné rhétoriké* c. munka is 3 könyvben, amelyek a beszédnek és szónoklásnak fogalmát, célját, eszközeit tárgyalják. A „*peri poiétikés*” c. esztétikai munka nem maradt reánk teljesen, szól a költészetről, főként a tragédiáról; kiváltképpen a katarziszról szóló tana gyakorolt nagy hatást a modern esztétikára.

### 4.7.3. Aristoteles logikája

Aristoteles az ú.n. *formai logika* megalapítója, amely logika a gondolkodás és okoskodás szabályait adja elő minden tekintet nélkül az ismeret tartalmára. Jó azonban tudnunk, hogy nála az igazság nem vonatkozik pusztán az alanyi gondolkodásra, hanem a gondolkodás formái a reális léttel szoros és elválaszthatatlan viszonyban állanak. Ennek a tannak kialakulásában a vitatkozás és vitatás művészetének éppen oly sok köze volt, mint amily sok köze volt a Platon logikai és ismeretelméleti álláspontja kialakulásának a sophisták vitatkozásához és retorikai mesterségéhez. Itt is, ott is a dialektikai fejtegetések azok, amelyek az értelem logikai formáiba öltöznek. Itt is, ott is, arról van szó, hogy a gondolkodás logikai alkatát és ezt az alkatot kifejezésre juttató formákat hüvelyezzük ki magából a dialektikai beszélgetésből.

Aristotelesnél a logika voltaképpen az *analytika* nevet viseli, mert ennek a tannak feladata, hogy a gondolkodást a maga elemeire bontsa fel, a következtetést ítéletekre, az ítéleteket fogalmakra. Az így értelmezett analtikának meg kell előznie minden más tudományos fejtegetést, mert minden ilyen fejtegetés csak akkor lesz helyes, hogyha már előbb a gondolkodás helyes formáinak birtokában vagyunk. Aki hát ezzel az analtikával, mint a gondolkodás eszközével – organon – nem rendelkezik, az hiában járja a filozófiai gondolkodás útjait, célhoz nem talál. Aristoteles logikája megmutatja azt az utat, eszközöket és tevékenységeket, amelyeknek segítségével a gondolkodás az igazság birtokába juthat. Aristoteles logikája az igazság kutatásának lényegével ismert meg.

Aristoteles a logikát olyan egyetemes tudománynak tekintette, amely éppen, mert a tudomány módszerével ismert meg, merőben propédeisztikus azaz előkészítő jelleggel bír. Ebből pedig az következik, hogy a logika *formális* tudomány, mert hiszen egy egyetemes tudománynak, amely minden tudomány műszere akar lenni a gondolkodás tekintetében, a tudomány és tudás tartalmától teljesen függetlennek kell lennie. Ezt az

egyetemes és formális logikát azonban Aristoteles nem egységes és rendszeres keretben adta elé, hanem csak később (600 körül Kr.u.) nyert az külső keretet az *Organon Aristotelis* név alatt. Ezek a külső keretben egyesített logikai értekezések a következők: *Kategoriai* azaz kategóriák, amely munka a 10 legegységesebb fogalmat tárgyalja; *Peri hermeneias* azaz magyarázatról szóló tanítás, a mondatok és ítéletek tanát foglalja magában s valószínűleg Aristoteles valamelyik tanítványától származik, aki szorgalmasan leírta mestere magyarázatait erről a tárgyról; *Analytika protera* azaz az első analytika, amely a szillogizmussal foglalkozik: az *Analytika hystera* azaz a második analytika, amely a logikának azt a részét adja elő, amelyet ma módszertannak nevezünk: a bizonyítás, felosztás, meghatározás fogalmait magyarázza; *Topika*, amely a valószínű és dialektikai bizonyítás kérdéseit tárgyalja; és végül a *Peri sophistikón elegkhón* a sophista okoskodásokról való nézeteit adja elő Aristotelesnek.

Ha ezeket az iratokat a maguk egységében tekintjük, azt kell mondanunk, hogy Aristoteles, amiként metafizikájában a dolgok és a lények világában ható okokat és elveket igyekezett megállapítani s ez által szakított Platon ideatanával, éppen így a tudományos kutatás területén is az alapelveket és eszközöket igyekeztél tisztázni, nem az értelmi világban elhelyezett ideákat tartotta szem előtt, hanem arra a kérdésre keresett feleletet: *miként fedezhetjük fel azt a fogalmi lényegét, amely magukban a dolgokban benne van, mint azoknak lényege*. És miként metafizikájában valósággal a létesülés fogalma áll előtérben, úgy itt a logikában is, nem a kész tudás érdekli Aristotelest, hanem a tudásra vezető szellem tevékenysége az ítéletekben, fogalomban, következtetésben, meghatározásban, felosztásban, bizonyításban. Aristoteles meg van ugyan győződve arról s ezt gyakran hangsúlyozza is, hogy az érzéki tapasztalat nélkül semmiféle tudásra szert nem tehetünk, de abban is bizonyos, hogy a pusztá tapasztalat még tudásra nem vezet a gondolkodás tudatos és tervszerű tevékenysége nélkül. Abban, amit az érzékiség tapasztal, abban a tudás még csak lehetőség szerint – potentialiter – van benne; valósággá csak a gondolkodás műszereinek segítségével lesz. A dolgok természetében rejlő ható okok valósággá csak áltálal lesznek, hogy a tapasztalat együttműködik a gondolkozással, amelyben ezek a ható okok, mint fogalmi lényeg magában az emberi észben is benne rejlenek. A metafizikai koncepció szemmel tartásával azt mondhatjuk: *a tapasztalat anyagához a formát a gondolkodás nyújtja*. Azokból az egyedi különösségekből, amelyet a tapasztalat nyújt nekünk, az egyetemeset a gondolkodás hozzálépő formái állítják elének.

Az analtikai módszer vagy eljárás, amelyet Aristoteles logikai elmélkedéseiben használ, voltaképpen abban áll, hogy a gondolkodást anyagra és formára bontván a következtetés, illetve a gondolkodás formáiban a gondolkodás lényegét ragadja meg. De amikor a gondolkodás lényegét megragadja és műszereit felmutatja, akkor tisztázza azt a viszonyt is, amely fenn áll a fogalomban kifejezett *általános* vagy egyetemes és az egyes dolgokban megjelenő *különös* között. A vezérfonal itt is ugyanaz, mint a metafizikában. Amiképpen emitt az derült ki, hogy a való világban a különösnek fogalmilag meghatározott oka, alapja és lényege az általános vagy egyetemes, úgy a logikában is a tudományos tevékenység lényege tulajdonképpen abban nyilvánul meg, hogy a különöst az általánosból vezeti le és érti meg. Az alap tehát itt is, azaz a tudományban is, az általános vagy egyetemes, amelyből a különöst kell megérteni, hogyha igazi ismeretre akarunk szert tenni.

Ha most azt kérdezzük, hogy miben áll az *ismeret* Aristoteles tana értelmében, a felelet világos: ismeretet a dolog lényegét kifejező fogalmak egybekötése nyújt. A fogalom pedig nem egyéb, mint egybeszövése a *név*-nek és a *dolog*-nak, amelyre vonatkozik. A fogalmaknak ez az egybekötése az ítélet: minden ítélet lehet *állító* ítélet, amely az alany és az állítmány reális egybekapcsolását fejezi ki, vagy *tagadó* ítélet, amely azt a kapcsolatot tagadja. Az ítélet vagy igaz vagy nem-igaz, míg ellenben a kép vagy fogalom amelyből kiindult az ítélet, sem nem igaz, sem nem nem-igaz, *azaz az igazság mozzanata szorosán az ítélethez van kötve. Igaz ismeret igaz ítéletben jelentkezik*.

Az ítélettanból világosan érthetők meg azok az alapelvek is, amelyek nem csak a gondolkodás legfőbb szabályai, hanem egyszersmind a természetnek is legvégső alaptörvényei. Érttem az ú.n. *logikai alapelveket*. Az első alapelv a *principium identitatis* azaz az azonosság elve, amely azt mondja ki, hogy mindannak, ami igaz, önmagával teljesen egyezőnek kell lennie. A második az *ellenmondás* elve, amely szerint lehetetlenség, hogy egy és ugyanazon dolognak ugyanazon módon egy és ugyanazon tulajdonsága legyen és ne legyen; ezt az alapelvet Aristoteles az összes alapelvek között a legbizonyosabbnak mondja. A harmadik alapelvet a *principium exclusi tertii* név alatt ismerjük s azt mondja ki, hogy egy kontradiktórikus ellentét között semmi közbülső nem lehet.

Aristoteles egész logikájának magva és veleje azonban a következtetésről szóló tana. A következtetés, és pedig a maga apodiktikus formájában, mutatkozik a legalkalmasabbnak arra, hogy legvégső alapjaira

vezessük vissza azt az ítéletet, amelyet egyelőre biztosnak tartunk, hogy azután ezen visszavezetés által a számunkra „bizonyos” *általában* véve igaznak és általában véve bizonyosnak bizonyuljon. Ez a tény világossá válik, hogyha az Aristoteles tanát a szillogizmusokról közelebbről tekintjük. Következtetés szerinte az a „beszéd, amelyben bizonyos előfeltételekből valami új származik”. Megelőző biztos ítéletekből, számukra való tekintet nélkül, szükségképpen valami tartalma szerint új következik. Ezeket az előző ítéleteket nevezi Aristoteles – a latin műszóval élve – praemissáknak - protaseis -, előzményeknek és az új ítéletet, amely az előzményekből szükségképpen következik, *zárótételnek* (symperasma). Minden következtetésnél pedig három fogalomra van szükség; ezeket „horoí” „határ” névvel jelöli Aristoteles, amelyek közül a „középfogalom” vezet át a zárótételre. Megkülömbözteti a következtetésnek három alapformáját (akémata) vagy figuráját. Az első formában a középfogalom („horos mesos”) a főtételeben az alany, az altételben állítmány. Így jelezhetjük ezt:

A van B	
B van G	
-----	
A van G	a B itt a középfogalom

A második figurában a középfogalom úgy a főtételeben, mint az altételben állítmány:

B van G
A van G
-----
A van B

A harmadik alapformában úgy az altételben, mint a főtételeben a középfogalom alany:

A van B
G van B
-----
A van G

A következtetés tanát részletesen fejtegette ki az első analytika. A második analytika azt a kérdést állítja fejtegetéseinek előterébe: hogyan jutunk és miféle utakon a következtetés által *igaz ismerethez*? – Az általunk már tudott ismeret csak azáltal lesz *igaz tudássá*, hogyha azt a maga *szükségszerű* alapjára vezetni tudjuk. Az *induktionak* – *epagógé* – éppen az a feladata, hogy azt, akit meggyőzni akarunk a kör kerületén fekvő egyes esetektől a központot képező általánoshoz vagy egyetemeshez vezetjük. Ezért mondja Aristoteles, hogy az induktio az az út, amelyen az egyes-különöstől az általános felé haladunk. Ami a szillogizmus és az induktio viszonyát illeti: a szillogizmus természet szerint – *physei* – korábbi és meggyőzőbb, míg az induktio reánk nézve – *hémin* – világosabb és rábeszélőbb. Az induktio mibenlétét világosabbá tehetjük, ha idézzük e célból Aristoteles példáját az induktiora:

Ember, ló, öszvér hosszú életűek
Ember, ló, öszvér nem epések
-----
A nem-epés élőlények hosszú életűek

Ez a példa nyilván mutatja, hogy az induktioval egy általános megállapítás az által tétel meggyőzőbbé, hogy kimutatjuk annak érvényességét az alája tartozó egyesek, illetve egyes esetek mindenikére. Aristoteles



megjegyzi, hogy az induktio csak abban az esetben tekinthető merőben biztosnak, hogyha a három tétel közül az elsőben az alany és állítmány felcserélhetők.

A syllogistika fényében jelenik meg Aristotelesnél a *bizonyítás* – apodeixis – is. A bizonyításnak elvei azok a tételek, amelyeket nem kell ismét más általánosabb tételekből levezetnünk. Ezeket az elveket nem az induktio segítségével szerezzük, hanem a tudomány munkája folyamán, a tudomány fejlődésének és létesülésének állapotában mintegy *feltalálunk*. Ez a feltalálás aként történik, hogy az egyes tényekre és konkrét dolgokra vonatkozó tapasztalat tényeiből indulunk ki és innen a megadott egyesből haladunk az egyetemes felé. E haladás útján emelkedünk mind magasabbra a keresett elvek felé, amely elvek a tapasztalati egyes tények magyarázatát és megokolását nyújtják. Megfigyelhetjük, hogy amíg az előbb a bizonyításnál azt mondtuk, hogy az általánosból vezetjük le az egyest s ebben áll a bizonyítás lényege, addig itt azt fejtegetjük, hogy az egyes tényekből haladunk az egyetemes felé. Itt azonban nincs semmiféle ellentét, azaz az ellentét csak látszólagos, ha tudjuk, hogy Aristoteles tanában egy kettős sorozattal állunk szemben: az *emberi tudás kifejlése* az egyik sorozat, a *dolgok metafizikai-logikai rendje* a másik sorozat. A két sorozat között pedig fordított viszony áll fenn. Amint már fennebb tüzetesen reámutattunk, az ismeret először a tapasztalatban adott egyest és különöst fogja föl és innen halad a gondolkodás segítségével az egyetemes és általános felé. Ez az eljárás nyilvánvalóan a mi szempontunkból az *első* – proteron pros hémás – Aristoteles kifejezése szerint. Reánk nézve az érzéki egyes, a tapasztalatban adott egyes, közelebbi és korábbi azaz az első. Nem így a dolgok másik sorozatában vagy rendjében. Az az érzéki egyes, amely reánk nézve előbbi, a dolgok metafizikai-logikai rendjében a második azaz a későbbi, - hysteron té physei – mondja Aristoteles: a metafizikai értelemben vett természet szerint az utóbbi az. A viszony tehát ez: ami proteron té physei, az a mi ismeretünk folyamán hysteron pros hémás, és megfordítva. A bizonyításnál tehát adva kell lennie az érzéki egyesnek, a tényeknek és adva kell lennie az egyetemesnek, az általános alapelveknek; azt a kettőt tehát bizonyítani nem kell. A tények adva vannak a tapasztalatban, az általános alapelvek az emberi észben. Bizonyítás abban áll, hogy a tapasztalatban adott egyes tényeket az észben adott egyetemes alapelvek alá rendeljük: kimutatjuk, hogy ezek a tények az egyetemes alapelv alá tartoznak.

A közvetlen tudáson és részben a bizonyításon alapul a *meghatározás* – horismos. A meghatározás tárgya tulajdonképpen az a fogalom, amelyben az illető dolog lényege jut kifejezésre, az a forma, amely a dolog anyagát azzá létesíti, ami. A meghatározás tehát merőben a fogalom körül mozog s közelebről azt levezeti azáltal, hogy azt megképzí egy egyetemesebb jegyből (ez a jegy a hozzá legközelebb álló osztálynak – genos – jegye) és egy sajátos, különös jegyből, amelyet Aristoteles „diaphora”-nak, a követői latinul „differentia specifica”-nak neveztek. A következtetés és a meghatározás között a párhuzam teljes. Amiként a következtetésnél már megadott egyetemes előzményekből a premisszákból vezetünk le egy tartalmilag új tételt, aként a meghatározásnál is egyetemes fogalmakból nyerünk új fogalmat. Abban az új fogalomban, amelyet így levezetés által nyerünk, az illető dolognak maradandó lényege – *ousia, to ti én einai* – nyer kifejezést, szemben a dolog változó és múlékony állapotaival, tevékenységeivel, amelyeket Aristoteles a „symbebékota” szóval jelöl, amelyet a latin terminológia *attributum*-nak fordít. Ha pedig a meghatározást a maga eljárása szempontjából állítjuk szemünk elé, akkor azt mondhatjuk, igaza volt Apáczainak, amikor ezt a műveletet „elhatárolásnak” nevezte, mert az valóban a meghatározandó fogalmat a maga felső és alsó határai közé helyezi el azaz elhatárolja.

A legegységesebb nemi fogalmak, amelyeket még magasabb fogalmakra visszavezetni nem lehet az ú.n. *kategóriák*. A kategóriák igazában azokat a szempontokat nyújtják, amelyek szerint a fogalmak valamely ítélet vagy tétel részei lehetnek. Aristoteles a kategóriák táblázatára úgy látszik nagy súlyt nem fektetett, mert hol 10, hol 8, sőt 4 kategóriát különböztet meg. Ha a kategóriák 10-es számát fogadjuk el, akkor ez a 10 kategória a következő: a *lényeg*, „ousia” (ember, állat, macska); a *nagyság*, „poson” (2 méter magas, öles); *minőség*, „poion” (szép, kék, sima); *viszony*, „pros tí” (hosszabb, fél, páros); *hely*, „pou” (kün, lenn); *idő*, „pote” (ma, télen); *tevékenység*, „poiein” (üt, gépel, rajzol); *szenvedés*, „paskhein” (ég, ázik); *helyzet*, „keisthai” (fekszik, ül); *birtoklás állapota*, „ekhein” (fegyveres, lovas).

Meg kell még röviden emlékeznünk azokról a fejtegetésekről, amelyek Aristoteles logikájából a Topika c. művében maradtak reánk. – Amint az előzőekben láttuk, a tudománynak feladata az, hogy az adott egyes jelenséget vagy dolgot az egyetemes és általános alapelvek segítségével értse és magyarázza meg. Ez a magyarázat és megvilágosítás természetesen semmiféle gyümölcscsel nem kecsegtet, hogyha az egyetemes alapelveket megtalálni és felkeresni nem tudjuk. A topika éppen azokkal az utakkal és módokkal akar megismertetni, amelyeknek segítségével az alapelveket megtaláljuk s igyekezik az alapelveket fel is tüntetni.

A gondolkozásnak ez a tevékenysége a *dialektika* lévén, azt mondhatjuk, hogy a topika Aristoteles dialektikáját adja elő. – A logika műveletei, amint láttuk, s főként a következtetés, apodiktikus bizonyossággal bír. Nem ilyen apodiktikus jellemű azonban az az ismeret, amelyet a dialektika nyújt. Mert amíg a következtetésnél már egyetemes és általános érvényű tételekből lehet és kell kiindulnunk, addig a végső alapok felkutatásánál az érzéki egyesre a tapasztalatban adott tények észrevételére, valamint a közkézen forgó képzetekre vagyunk utalva. Azt kell hát mondanunk, hogy az Aristoteles értelmében vett dialektika a valószínűség fokára emeli azt, amit mi és a köz biztosnak tart s ezért a maga körébe vonja az egyetemeset és különöst, a lehető és lehetetlent, a múlandót és az örökkévalót, anélkül azonban, hogy a szükségszerű, bizonyos és örökkévaló sajátos területére lépne. Amíg a logika a következtetésben előzményekül általánosan elismert tételeket használ, addig a dialektika, amely szintén a következtetést használja műszerül, az általánosan elfogadott véleményeket tekinti premisszákul.

#### 4.7.4. Aristoteles alapfilozófiája: proté philosophié

Platon azon fejtegetéseinek mintájára, amelyekben a *magában vett szép*, a *magában vett jó*, a *magában vett igaz*, stb. fogalmait igyekezett tisztázni, Aristoteles egy önálló filozófiai tant szentel annak megállapítására, hogy *mi is a látható lét, mint lét* vagyis a magában vett lét, - on hé on. – Ezt a tant voltaképpen proté philosophié-nek azaz prima philosophia-nak – magyarul „alapfilozófiá”-nak mondhatjuk – nevezte. Általában véve azonban „metafiziká”-nak szokták nevezni ezt a diszciplínát, mégpedig egészen külsőséges okokból. A proté philosophié-nek nevezett tan kéziratá u.i. az Aristoteles iratainak gyűjteményében mindjárt a fizika után következett s ezért a gyűjtemény összeállítója a „ta meta ta physika” nevet adta annak: azok az iratok ezek, amelyek a fizika *után* következnek. Nincs azonban semmi okunk arra, hogy a prima philosophia vagy alapfilozófia nevet elveszük és helyére a metafizika nevet állítsuk.

Ez az „első filozófia” voltaképpen az összes létezőknek *legfőbb elveit* adván elő, joggal érdemli meg nevét. A többi tudományok mind a létnek egy bizonyos fajtájával és osztályával foglalkoznak, az alapfilozófia ellenben éppen *magával a léttel* igyekezik tisztába jönni. Azzal a léttel, amely által minden egyes létező létezővé lesz. E tan és a Platon ideatanának indokai és problematikája között való analógia világos. Mi által szép a szép dolog, mi által jó a jó dolog, mi által nagy a nagy dolog? – kérdi Platon. Mi által létező a létező dolog? – kérdi Aristoteles.

Amint maga Aristoteles mondja, az egyes tudományok nem foglalkoznak a léttel, mint léttel, hanem levágnak abból maguknak egy darabot s azt vizsgálják. Márpedig a létnek, mint létnek éppen úgy megvannak a maga sajátosságai, mint a testeknek vagy a lét más darabjainak. A *proté philosophié*-nek éppen az a feladata, hogy a létnek, mint létnek erre a sajátosságaira nézve kutassa az igazságot. Azzal kell hát mindenek előtt tisztában lennünk, hogy *mi is a lét önmagában* tekintve, minden más sajátos határozmányától menten? Ezt a kérdést annyival figyelmesebben kell megvizsgálnunk, mert amint Aristoteles munkájának bevezető fejezeteiben kimutatja, ezzel a problémával elődei kielégítő módon nem foglalkoztak. Aristoteles elődjeinek ide vonatkozó felfogását számba veszi, magyarázza, azokon kritikát gyakorol. Nem lehet feladatunk ezekben a fejtegetésekbe részletesen elmerülnünk, de mégis figyelemmel kell lennünk arra a kritikára, amellyel Aristoteles Platon eszme-tanát illeti.

Amint Platon tanának tárgyalásánál láttuk, a létező dolgokra vonatkozóan Platon is két alapelvet állít fel: az *anyagot*, amely az ő szemében voltaképpen nem létező és az *ideát*, amely a valóságos valót tartalmazza. Ez a kettősség megmarad Aristotelesnél is, aki éppen úgy elismeri az anyag és az idea – nála forma – dualitását, mint Platon. Ámde teljesen elveti Platonnak az ideára vonatkozó tanát. Mindenekelőtt azt veti szemére Platonnak, hogy az idea-tan voltaképpen nem jelenti a lét és valóság magyarázatát, hanem inkább annak *megkettőzését*. Maguk az ideák voltaképpen megtekintve a dolgot nem is egyebek, mint az egyes érzéki dolgok megörökítései – *aisthéta aidia*. De különben ezek az ideák nem hívják életre az egyes, konkrét dolgokat, mert hiszen nem okai azoknak és nem is teszik azokat ismerhetővé, mert nincsenek benne magukban a dolgokban. De azután Platon tana értelmében az egyes konkrét dolog számtalan sok ideának van alávetve: Sokrates pld. az „élőlény”, a „kétlábú”, az „ember” ideájának. És végül – hogy még csak egy ellenvetést említsünk – Platonnál – úgy mond Aristoteles – meg van az „egyes” ember ideája, de meg van az ideája az „ember”-nek is s ez már voltaképpen a „második ember”. Ámde ez még nem elég, mert hiszen szükség van még valami kötelékre, amely az „ember” ideájával az „egyes” ember ideáját egybeköti s ez már Aristoteles szerint a „harmadik ember”, *triton anthrópos*. Ennek a harmadik embernek ismét egy negyedik ember ideájára lenne szüksége s így tovább a végtelenségig.

Ezek a kifogások magát Platon eszme-tanát lényege szerint nem érintik; legfennebb arra mutatnak rá, hogy az eszme-tan több ponton revízióra és javításra szorul, amint ezt már maga Platon is észrevette gondolkodásának fejlődése folyamán; így pld. a „harmadik ember” ellenvetést ő maga tette fel magának Parmenides c. dialógusában, ahol azt veti fel, hogy a „nagyosság” (megethos) ideájának kell lennie valami közösnek a „nagy” dolgokban, amelyek a „nagyosság” ideájában részt vesznek s ez a közös valami rajtuk – a „nagyosság” és a nagy dolgok eszméje felett való *harmadik* valami.

Bármint is álljon a dolog, annyi kétségtelen, hogy a Platon ideatanával való elégedetlenség számottevő tényező volt azoknak sorában, amelyek Aristotelest az „első filozófia” azaz a metafizika kidolgozására készítették. Ez a tan magával a léttel foglalkozva, azokat az alapokat és elveket vizsgálja és állapítja meg, amelyek minden létnek kivétel nélkül legfőbb és nélkülözhetetlen alapja s elvei. Négy ilyen alapelv van: a *forma* vagy *lényeg* („eidos”, „morphé”), az *anyag* („hylé”, „hypokeimenon”), az *ok* („hé arkhé tés kinéseos”) és végül a *cél* („tó hou heneka”). Ezek az alapelvek örök alapelvek, mert hiszen minden, ami létezik, ezeken alapul. S miután örök elvek ezek, azért a legtöbb igazságot is tartalmazzák, mert hiszen nem csak ideig-óráig igazak s igazságuk alapja nem valami rajtuk kívül fekvő dolog vagy elv, hanem éppen ellenkezőleg: ők az alapjai annak, hogy valami, más valami, valami dolog igaz. Miután pedig ezek az örök elvek a lét és az ismerés végső alapjai, azért az a tudomány, amely ezekkel s tehát magával a léttel és magával az ismerettel foglalkozik, pusztán az ismeret kedvéért, magasabb rendű minden más, egyes tudománynál, amelyeket csak hasznuk ajánl. Ebben a tudományban jártas tehát tudós férfiú vezető és nem vezetett, nem mástól veszi meggyőződését, hanem ő ad másoknak meggyőződést. Ez a tudomány Aristoteles szerint a legmagasabb tudomány is, mert a legmegismerhetőbb tárgyra vonatkozik: azokra az alapelvekre és alapokra, amelyek segítségével és alapján ismerhetünk meg minden mást, és nem megfordítva. Továbbá ez a tudomány a legszabadabb, mert csupán önmagáért miveljük és nem másokért vagy éppen a haszon kedvéért. Megilleti ezt a tudományt a legmagasabb jelző: *a legistenibb tudomány az első filozófia*, mert isten is az alapokhoz tartozik („arkhé”) s végső elv is, aki maga a tudományt a legnagyobb mértékben bírja. A többi tudományok hát lehetnek szükségesebbek, mint ez, de nem értékesebb egyik sem.

Ha tisztába jöttünk az „első filozófiának” azaz a metafizikának fogalmával és feladatával és tudjuk, hogy valamely tárgy ismeretét akkor bírjuk igazán, hogyha ezt a tárgyat a maga végső alapjaira visszavezetni tudjuk, legelső teendők ezeknek az alapoknak vizsgálata. Lehet ez az alap Aristoteles szerint négyféle:

- 1) a *szubsztancia* azaz a lényeg és a lényegre visszavezetett fogalom,
- 2) az *anyag* vagy szubsztrátum,
- 3) a *lökés*, amelyből a mozgás kiindul és
- 4) ennek az ellenkezője azaz az a pont, amely felé a mozgás halad azaz a *cél*, illetve a jó, amely felé minden mozgás és történés, létesülés igazodik.

A régi filozófusok minden dolgok alapjául valamely anyagi természetű dolgot vettek fel: Thales a vizet, Anaximenes a levegőt, Herakleitos a tüzet, stb. Az anyagi ok és alap azonban nem elegendő, mert a kérdés, hogy a mozgás honnan indul s ki az indítója? Miért történik a keletkezés és az elmúlás és mi ezeknek az alapja? Nagy lépést jelent ezen a téren az Anaxagoras tana, aki szerint a világ és a benne levő rend ura az ész. De tanának kifejtésében ő sem járt el tudatosan és annak következményeit nem vont le.

Arra a kérdésre, hogy mi az eredetileg létező s tehát mindennek az ősalapja, csak akkor felelhetünk, hogyha tudjuk: ez az őseredeti az, ami nem másvalaminek határozománya, hanem önmagában és egyáltalán létezik. Ezt a létezőt nevezi Aristoteles *substantiának*. Azzal a meghatározással is találkozunk nála, hogy substantia az, ami a maga létében nem szorul semmi substratumra, hanem amin éppen más valami van és létezik. Ámde ez a meghatározás sem elég, mert hiszen ennek értelmében maga az anyag is substantiává tétetnék. Ezért szükségképpen azt kell mondanunk, hogy az egyes dolog a maga lényeg-fogalmával egy és ugyanaz s éppen ezért az egyes dolgok ismerete annyi mint az egyes dolgok lényeg-fogalmának az ismerete. Ez a fogalmi lényeg, azaz az eredeti substantia, nem más, mint a *forma*. A forma már megvan a szellemben s a művész már ezen forma szerint teremt. Ez a teremtés azonban csak akkor lehetséges, hogyha annak egyik fontos és nélkülözhetetlen eleme: az *anyag* már megvan. A változás: az anyag és alakja a meghatározott forma. A forma van s nem keletkezik. Adva van tehát két tényező: a forma és az anyag. E két tényező nélkül létező nincs. A kettő között pedig az a viszony áll fenn, hogy az anyagon fellépő mozgás folyamán az anyag merő *lehetőség* vagy potencialitás („dynamis”) a forma pedig *megvalósulás* azaz aktualitás („entelekheia”).

Ezeket a finoman kidolgozott fogalmakat jól szemünk előtt kell tartanunk s akkor Aristoteles tanának további megértése akadályokba nem ütközik.

Adva van tehát: az anyag, amely csupa lehetőség azaz potencialitás, és a forma, amely csupa megvalósulás azaz aktualitás. – A lehetőség azaz potencialitás pedig azt jelenti, hogy egy dolog a másik részéről *hatást* képes elfogadni vagy egy más dologra hatást képes gyakorolni. Megvalósuláson azaz aktualitáson azt érti Aristoteles, hogy valamely dolog más értelemben van jelen, mint ahogyan a jelenlétről potencialitás azaz lehetőség értelmében beszéltünk. Azáltal pedig *mozgás* áll elé, hogyha a potentialiter létezőből a forma hozzájárulása által aktuális létező lesz. Így pld. egy ember irodalmilag képzett ember lesz egy irodalmilag képzett ember tevékenysége által. Jól meg kell hát jegyeznünk, hogy az aktualitás – az irodalmilag *már* képzett ember – megelőzi a potencialitást – az irodalmilag *még nem* képzett embert.

Anyag pld. a „fa”, amely pusztán lehetőség arra, hogy az aktuális forma azaz a „ház” hozzájárulása által belőle valóban ház legyen. Látnivaló, hogy a forma itt teljességgel megőrizte azt a szemléletességi vonást, amely benne van a Platon által tanított „idea”-ban s maga a formának görög terminusa „eidos” minden kétségen kívül utal a Platon idea fogalmára. A pusztán anyag csak azáltal lesz valósággá, hogyha benne és általa valami cél valósul meg: az amire az aktuális, valósággá válás irányul, nevezetük Aristoteles által *cél*-nak és ami a megvalósulás folyamatának az eredménye *entelekheia*-nak. Az *entelekheia* tehát a *létnek beteljesülése*. Amikor a cél az anyagban megvalósultan benne van, a lét kiteljesedik.

Ebből a vázlatból nyilvánvaló, hogy Aristoteles az egyes dolgok létét az „eidos”, a forma segítségével akarta magyarázni és megérteni. De ez csak akkor lehetséges, hogyha mi az eidos azaz a forma által azt fogjuk fel a dolgokon, ami azokban a lényeges mozzanatot, magát a lényegét. Az eidos-nak azaz a formának éppen úgy benne kell lennie a dologban, miként benne van maga a lényeg. Ez az eidos továbbá nem lehet más, mint a mozgásnak a dolgokban megvalósított célja s tehát a mozgás célja benne van a dolgokban: innen *entelekheia*. Az anyag, amikor a lehetőség állapotából a valóság állapotába megy át, mozgást végez s ennek a mozgásnak célja éppen maga az eidos azaz a forma, amely a mozgás folyamán az anyaghoz járul. A lehetőség állapotában levő anyag tehát csak egyik tényezője a valóságos létnek, amelyet megelőz az anyaghoz hozzájáruló forma aktualitása. Minden aktualitást tehát egy másik aktualitás előz meg, amíg el nem jutunk a legelső, őszaktualitáshoz, amely maga minden más aktualitás feltétele, de ő maga nem függ semmitől. *Ebből következik, hogy minden anyag a forma felé tör és minden forma keresi az anyagot, hogy ezáltal előálljon az entelekheia állapota.*

Mindezekből mármost az is tisztán látható, hogy a lét és a nem-lét között ott áll a létesülés, mint mozgás, amely létesülésnek végső célja a lét s egyúttal eredménye is. Ha magát ezt a létesülést, mint folyamatot tekintjük, akkor az eidos azaz a forma nem egyéb, mint erőtevékenység – „*energeia*” – amelyet nevezhetünk annak az aktusnak, amely segítségével az anyag valóság azaz *entelekheia* lesz. Az *energeia* tevékenysége által elért állapot az *entelekheia*. *Azaz: az eidos, mint létesítő tevékenység: energeia, mint állapot: entelekheia.* Az *energeia* is nyilvánvalóan mozgás, de olyan mozgás, amely meghatározott cél felé irányul, és pedig olyan cél felé, amely önmagában az *energeia*-ban benne foglaltatik. *Az energeia a benne adott célt valósítja meg az anyagban, amely ezáltal az entelekheia állapotába jut.* Az *energeia* úgy logikailag, mint természetnél fogva előbb való, mint a pusztán lehetőség azaz a „*dynamis*”. Logikailag előbb való, mert már az első *dynamis* feltételezi az *energeia*-t, amely által valósággá les. És természetnél fogva azaz időileg is: az erőtevékenység azaz *energeia* megelőzi azt a mozgást, amely a lehetőséget azaz a *dynamis*-t a valóságra vezeti.

Ha az elmondottakra visszatekintünk, megállapíthatjuk, hogy ahol változás van, ott van *szubsztrátum*, amely változik, van *ok*, amely által a szubsztrátum változik, és van *cél*, amely felé a változás tör. *Az ok az első mozgató, a szubsztrátum az anyag és a cél a forma.*

Az első mozgató fogalma vezet át Aristoteles metafizikájának arra a részére, amely az eddigi *ontológiával* szemben, amely a létet vizsgálta, *theológiának* nevezhető azaz az istenről szóló tanra. Ha a lehetőségképpen jelentkező anyagot közelebről tekintjük, látnunk kell, hogy minden anyaghoz már hozzátapad a formának bizonyos tényezője aként, hogy az ú.n. őszanyag, amely minden határozottság nélkül szükkölködik nem egyéb, mint szükségszerű előfeltétel. Az őszanyagtól felfelé haladva az anyag sorozatán mind nagyobb mértékben találjuk meg az anyagon a formát, és megfordítva, minél inkább haladunk a formák fokozatában lefelé, annál több anyag tapad a formákhoz. Az anyagtól a formához a mozgás vezet át s a mozgás által lesz a lehetőségből valóság. Minden mozgó valami, még az is, ami önmagától mozog, feltételez magától a mozgástól különböző mozgatót. Feltételez egy mozgatót, amely az egész mozgás elé

meghatározott célt tűz ki és a mozgatót, amely lehetőség szerint létező. Ámde a mozgató maga különbözik úgy a mozgatótól, mint a mozgástól és önmagában véve sem a mozgató sem a mozgatót még nem maga a mozgás. De nem tulajdonítható a mozgás az anyagnak sem, amely csak lehetőség szerint, potentialiter létezik. Mégpedig azért nem, mert a lehetőség aktualitássá csak egy másik megelőző aktualitás által lehet, amint ezt már előbb kimutattuk. Minden valósággá lett tárgy feltételez egy aktualitást azaz egy mozgató okot, amelynek az a feladata, hogy a nyugalmas és rest anyagot mozgásba hozza. Éppen ez a helyzet a világegyetemre nézve is: egy első tevékeny mozgatóra van szükség itt is, amely a világban levő csak potenciális anyagot valóságos, aktuális anyaggá azaz létté tegye. Így azután eljutottunk a létesítő tényezőkhöz egy sorozatához: első tényező a mozgó, de nem mozgató azaz az anyag, második a mozgó és mozgató azaz a természet, és harmadik tényező a nem mozgó, de mozgató azaz az isten. Minden mozgást erre a nem mozgó, de mozgató tényezőre, az *istenre* (theos) kell visszavezetnünk és úgy kell azt képzelnünk, mint örökkévaló tiszta energiát.

*Az isten a legvégső létesítő elv, amely éppen, mert a legvégső elv, más nem lehet, mint örök és tiszta tevékenység.* Természetes, hogy az ilyen elv anyagtalan is, mert hiszen örök s ami örök, az csak tiszta tevékenység lehet. Ez a merőben tiszta lét, amely csupa aktualitás, maga nem mozog, de ő maga mozgatót mindent. Ez a lét szükségszerű lét is, s mert szükségszerű, eszes is. Ha eszes, akkor lényege a gondolkodás s e gondolkodásnak önmagában vett tárgya az, ami a legértékesebb: a *tiszta gondolkodás*. Tárgya a tiszta tárgy. Azaz: *a legfőbb lét gondolkodásának tárgya a gondolkodás*. Itt a gondolkodás és annak tárgya ugyanaz. Ez a tiszta szemlélet, amely a lét legmagasabb és legboldogabb foka. De megilleti a legfőbb létet az élet is; *a gondolkodó lét, szellem aktualitása élet és pedig örök élet*. Ezekből pedig következik: *az ész, illetve a szellem önmagát gondolja, gondolkodása a gondolkodás gondolása*.

El lehet és el is kell azonban istent helyezni a *formák* sorozatában is. Platon az ideák sorozatának ormára helyezte a jót és az istennel azonosította. Aristotelesnél is a formák sorozatának ormán pillantjuk meg az istent, mint a legfőbb létet. Előbb láttuk, hogy a tiszta, forma nélkül való anyag, amely nem érzékelhető, meg nem ismerhető s természetesen nem is valóság. Ez az „első anyag” azonban mégis feltétele minden anyagnak és minden dolognak, s olyan lehetőség, amely soha sem realizálható, mert mihelyt valamely tulajdonsággal ruházzuk fel, azonnal már némi formát nyer, miáltal elvesz „tisztasága”. Éppen ellenkezőleg áll isten fogalmával, amelyet a formák lelegején pillantottunk meg. Amíg az „első anyag” soha sem realizálható, addig az „első forma” azaz az isten, akiben nincs semmi anyag, mindig létezett és örökké fog létezni, és úgy aránylik a világhoz, mint a hadvezér a hadsereghez. Az így értett isten a szellemi jellegű formáknak foglalata, aki aként mozgatót a dolgokat, hogy azok, mint anyaggal áthatott dolgok sóvárognak – „hormé” – a tiszta forma után, igyekeznek az anyagtól, amely tökéletlenséget jelent, a forma és eidos után: isten minden ismeret és minden akarat célja és tárgya.

#### 4.7.5. Aristoteles fizikája

Ha visszaemlékezünk Aristoteles metafizikájának végső fejtegetéseire, tudjuk, hogy isten az, aki maga nem mozog csak mozgatót mindeneket, az anyag ellenben csak mozog anélkül, hogy maga valamit mozgatót. Az örök mozgató és az örök mozgatót között ott terül el a temérdek dolog, amelynek összességét Aristoteles *physis*-nek azaz természetnek vagy talán helyesebben világnak nevezi. Ez a fizikai vagy természeti lét mindig testi vagy testhez tapadó. Ezért a fizika azaz a természetről tanító tudomány csak az anyagon levő formákkal foglalkozik s a lélekkel is annyiban, amennyiben az a testhez van kötve. A természeti lét tehát merőben különbözik úgy a művészet minden alkotásától, mint a matematikai léttől, amennyiben azt úgy fogjuk fel, mint amely külön áll minden anyagtól s mozgástól.

A természeti létben szemünk előtt terülnek el a dolgok, amelyekben az anyag a formával egyesülve mind magasabb fokra hág s amint a létesülés folyamán mind tökéletesebb forma járul hozzá, ő maga is közeledik az istenséghez, amely után sóhajtozni meg nem szűnik soha. Ezeket a dolgokat az jellemzi, hogy mozgásuk oka önmagokban van. Éspedig Aristoteles felfogása szerint nemcsak a szerves lényeket, állatokat, növényeket és embereket illeti meg a mozgás elve, hanem a szervetlen dolgokat is, mert hiszen ezek is az öt elemből állanak s ezekben az elemekben mindenikben benne van a mozgás elve. Ilyen értelemben az egész természet igazában a mozgás és nyugalom bizonyos fajta elve és oka, amely felfogás egészen megfelel a hagyományos görög felfogásnak.

Miután a természeti léttel bíró dolgok fölve az anyag mellett a mozgás, Aristoteles természetfilozófiájában ez a fogalom nagy szerepet játszik. A mozgás – *kinésis* – vagy változás – *metabolé* – háromféle lehet:

- 1) átmenet a nem-létből a létbe azaz a *keletkezés*, „*genesis*”,
- 2) átmenet a létből a nem-létbe azaz a *pusztulás*, „*phthora*”,
- 3) végül átmenet a létből a létbe azaz a *mozgás*, „*kinésis*”.

Az utóbbi értelemben vett mozgás lehet ismét a nagyság, minőség és a hely kategóriái szerint:

- 1) kvantitatív jellegű azaz *növekedés*, „*auxésis*” vagy *csökkenés* „*phthisis*”,
- 2) kvalitatív jellegű azaz *másulás*, *átváltás*, „*alloiósis*”, mint ahogyan az egyik elem átmegy a másikba és végül
- 3) *térbeli* változás, „*phora*” azaz *helyzetváltoztatás*. Ez a helyváltoztatás egyébként a másik kétfajta változásnak alapja és feltétele.

A mozgás fogalmával szorosan összefügg a *tér* fogalma. Aristoteles a térnek egyelőre két fajtáját különbözteti meg:

- 1) saját tér, amelyet minden test elfoglal „*topos idios*”,
- 2) az egyetemes tér „*koinos topos*”, amely a világ határai között elterülő általános tér.

Aristoteles u.i. elveti azt a gondolatot, amely szerint van tér a világegyetem határain túl is. Nála a tér voltaképpen azt a határvonalat jelenti, amely a testet és a világegyetemet körülveszi s mintegy bekeretezi, amiből az következik, hogy nála az üres tér fogalma semmiféle jelentéssel nem bír: minden teret test tölt be vagy ki. – A másik fogalom, amely a mozgás fogalmával merőben összefügg, az *idő* – khronos – fogalma. Az idő a „*mozgás száma, tekintettel az előbbre és utóbbra*”. Mértékül legalkalmasabb a körnek egyenletes mozgása, mert ennek számát a legkönnyebben és legvilágosabban ismerhetjük meg. A szám fogalma közelebb visz az idő fogalmához. Számolni u.i. csak a lélek tud, amiből az következik, hogy számoló lélek nélkül nincs idő. Ami pedig lényegét illeti, semmiképpen sem esik az idő a mozgással egybe, mert a mozgás lehet gyorsabb és lassúbb, az idő ellenben mindig ugyanaz. Tehát csak száma a mozgásnak; de jól meg kell jegyezni, hogy Aristoteles itt a szám alatt nem azt a számot érti, amelyet számolunk, hanem azt, mely által a számolás történik. A jelen azaz a „most” határ az előbb és utóbb között. A „most” tehát az idő köteléke, de éppen olyan kevésbé része az időnek, amiként nem része a vonalnak a pont. Így hát kettős arca van az időnek; egyik arca a mozgás mint valóság felé fordul s ez az objektív vonás az időben; a másik arca a számoló lélek felé néz s ez a szubjektív vonása az időnek.

Aristoteles egyik alapelve azt mondja ki, hogy isten és a természet soha semmit hiában nem tesznek. Ebből következik, hogy a természeti mozgás mindig célszerű azaz célokat valósít meg. Lehet ugyan valamely mozgásnak, illetve tevékenységnek olyan is az eredménye, amely nem állott a tevékenységet művelőnek szándékában, de szándéka lehetett volna („tykhé”) mint pld. abban az esetben, amikor a szántogató földműves kincse talál, jóllehet nem volt a kincskeresés szándékában. Ámde itt egy mellékhatás állott elő, amely egy másik célt szolgáló eszközhöz kapcsolódott. Aristoteles azonban készséggel vallja be, hogy a természet nem mindig éri el célját; útját állja és akadályozza az anyag, amely annál tökéletlenebb, minél távolabb van a tiszta formától, istentől.

A mozgás és változások alapján ott találjuk az öt elemet, amelyből az anyag áll. A hagyományos négy elemet Aristoteles megtartja, de ötödikül veszi hozzájuk az *aether*-t s így lesz az öt elem sora: föld, víz, levegő, tűz és aether. A négy elem a meleg és hideg, a száraz és nedves ellentéteiből, azoknak páronként való egybekötéséből ered. Az aether a mennyei elem, amelyből a csillagok állanak. A csillagok egyébiránt emberfeletti intelligenciával bíró lények, a világegyetemhez tartozó istenek, tiszta formák, amelyek céltudatos és eszes befolyást gyakorolnak a földi dolgokra.

Aristoteles metafizikájának tárgyalásánál láttuk, hogy a létesülés folyamán az anyag a forma felé fejlődik, átalakul fokozatosan formává, ami csak azáltal lehetséges, hogy a forma egyszersmind célja is az anyagnak, amelyben megvalósul, mint cél. Ez a felfogás nyilván utal a *biológiai* természetre, ahol a létesülés szinte szemmel láthatóan megy végbe. Az *organikus* világban azaz a növények, állatok és emberek világában az anyag a test, amelyben mint forma a lélek jelenik meg, de egyszersmind a cél is, amelynek megvalósulása a test által az egész létesülés és törekvés célja is. A test a potencialitás állapotából a lélek által lépik a valóság azaz az aktualitás állapotába, - amely tétel szükségképpen rejti magában az egész világ teleológiai magyarázatát.

A teleológiai szempont nyilatkozik meg Aristotelesnek előbb említett tételében, amely szerint isten és természet semmit céltalanul nem tesznek. Ehhez járul egy második teleológiai alaptétel, amely azt mondja ki, hogy a természet folytatólagosan, tehát megszakítás nélkül, megy át az élettelen létből az animális azaz az állati létbe a már élő de még nem animális lét (a növények) közvetítése által. Ez az alaptétel voltaképpen hát a világ életének folytatólagosságát állítja.

#### 4.7.6. Aristoteles lélektana

Erre a teleológiára mutat már a földi világ változatainak sorozata is a *mechanikai, kémiai és organikus* világban. Ezek a világok u.i. úgy helyezkednek el, hogy a felsőbb világnak az alsóbb világ mindig feltételét képezi: mechanikai világ nélkül nincs kémiai. Mechanikai és kémiai világ nélkül nincs organikus világ. Ugyanez az összefüggés az organikus világ már említett három része között is. Az organikus világ bölcséletét óhajtván megismerni, szükség mindenekelőtt Aristoteles *lélektanával* tisztába jönnünk, amely a test és a lélek viszonyára nézve is felvilágosítást ad és feleletet keres az *élet* problémájára.

Az élet az a képesség, amely által az organikus lény önmagát mozgatja. A mozgás azonban két tényezőtől függ: az egyik tényező a forma, amely mozgat, a másik tényező az anyag, amely mozgattatik. Az organikus lényeknél az anyag a test, a forma pedig a lélek. Ha csak az organizált testet tekintjük a lélek nélkül, akkor a test csak puszta lehetőség, amelyből éppen a lélek hiányzik. A helyzet tehát az, hogy a lélek és test nem egy meg nem különböztethető egység, amelyből a lélek ki nem választható, de másfelől a lélek mégsem olyan létező, amely a testtől merőben különválasztható lenne. A lélek eredeti, alapvető entelekhia, amely a természet által életre alkalmassá teremtett test minden aktusának alapjául szolgál. Mint ilyen, mozgató, formáló vagy fogalmi és célszerűségi elve a test minden tevékenységének.

Ebben a lélekben már a növény is részesül anélkül, hogy maga egy élőlény lenne. A növény u.i. az állattal egy fokon áll, ami a táplálkozást illeti: mindkettőben közös a táplálkozási és a szaporodási tevékenység s voltaképpen a növénynél csak erre a kettőre korlátozódik az élettevékenység. Ennél magasabb a következő fokozat, amelyen a táplálkozó lélekhez az érzékelő lélek járul, ámde úgy, hogy itt a kettő, a táplálkozás és érzékelés egységet képez. Ez az állatok fokozata. Végül a harmadik fokozaton a két előző tevékenységgel, a táplálkozással és érzékeléssel egyesül a *gondolkodás* is s itt már előttünk áll az ember, mint akiben a lélek legmagasabb tevékenysége is megnyilvánul.

Látható, hogy Aristoteles bizonyos tekintetben Platonhoz csatlakozva, a léleknek három fajtáját különbözteti meg. Ez a három fajta, ahol egyetlen egységben jelenik meg, t.i. az embernél, a léleknek ugyanennyi részét alkotja és pedig olyan viszonyban áll egymással, hogy a felsőbb fajta sohasem fordulhat elő az alsóbb fajta nélkül, de az alsóbb fajta igen a felsőbb nélkül. A legalsóbb fokon áll a növény vegetatív lelke, második fokon az állat érzékelő lelke és legmagasabb fokon az ember gondolkodó vagy eszes lelke. Tudnunk kell azonban, hogy az állat a táplálkozó lelken kívül még a következő három lelki erővel bír:

- 1) az észrevező és az érzékelő lélekkel – to aisthetikon, amellyel az ember is bír, csak magasabb mértékben,
- 2) az észrevezésen és érzékelésen alapuló élv és fájdalom érzéseiből vezeti le Aristoteles azt a második lelki erőt, a vágyakozást, amelyben azonban benne van a törekvésre való erő is, ezért görög neve „orektikon”. Ezen nyugszik azután
- 3) a 3-ik lelki erő, a mozgató – to kinétikon – amely arra teszi képessé az állatot, hogy a növényvel ellentétben, helyét változtatni tudja

Itt ismét azt nem szabad elfelejtenünk, hogy Aristoteles az akaró erőt az állattól megtagadja, mivel abban az ész irányító ereje is szerepet visz s ezért csak az embert illeti az meg. Az organikus lét legmagasabb fokozatán álló emberben a léleknek mindezek az erői megvannak, természetesen az ő kozmikus helyzetének megfelelően magasabb mértékben. Megvan azonban benne ezeken kívül a *gondolkodó* azaz eszes lélek is, amelyet éppen az jellemez, hogy az az előbbi lélekelvekből le nem vezethető, hanem egészen önálló s ezek felett álló elv. Kiváltságos helyzetét az is mutatja, hogy az eszes lélek halhatatlan, míg a többiek a testtel együtt a múlandóság zsákmányai. *Az ész a maga halhatatlansága által az emberben az isteni rész.*

A halhatatlan ész Aristoteles tana szerint *kívülről* – thyrathen – kerül a megtermékenyítő spermába s ez a megtermékenyítő sperma viszi be az anyaméhbe s innen az újszülött magzatba. A testbe kívülről bekerülő

halhatatlan lélek a léleknek az a része, amelyet Aristoteles „nous poiétikos”-nak nevez és amelynek az a sajátos feladata, hogy a tapasztalat adataira támaszkodva a dolgok fogalmait azokból felszínre hozza és az ész másik felébe a „nous pathétikos”-ba azaz a szenvedőleges észbe bele vesse. Aristoteles tehát kettős eszet különböztet meg: a „nous poiétikos”-t, amely voltaképpen a tevékeny és ható ész, és a „nous pathétikos”-t, a szenvedő, befogadó, felvevő eszet. Örökéletű, amint már említettük, csak az előbbi s annak előbbi létre csak azért nem emlékezünk, mert az egyéni gondolkozás a kétféle ész együttműködése folytán jön létre.

Az állati élet középpontja és alapja az érzékelés, mert a növénynek életére is nagy befolyással van pld. a meleg, de ő ezt a meleget nem érzékeli. Ezzel szemben az állat érzi és érzékeli is azt a meleget, amely életét jótékonyan vagy károsan befolyásolja. Érzékelés vagy érzéki észrevétel azonban csak az érzékelendő tárgyak közreműködésével jöhet létre. Az érzékelhető egy vagy több érzék által lehet érzékelni azaz észrevenni. Aristoteles ezeket az érzékeket rendre és részletesen tárgyalja, megvizsgálja az egyes érzékszervek közvetítő közegeit is, s tudja, hogy az összes érzékek a formát veszik észre az anyag nélkül, hogy a működésük egy bizonyos viszonylathoz van kötve, sem a túlkevés sem a túlsok nem alkalmas, hogy érzéklet létesüljön.

Az emberi életben is alapvető jelentőséggel bír az érzékek munkája, az érzékelés és az érzéki észrevétel. E nélkül a gondolkozás munkája létre nem jöhet. A gondolkozás merőben különbözik úgy az észrevételtől, mint az észrevételet alapuló és arra épülő képzetektől is, amelyek teljesen ki vannak téve a csalódás és tévedés esélyeinek. A gondolkozás segítségével áll elő az ismeret – epistémé – amelynél már szükség van a tapasztalatra. Az Aristoteles tana szerint az ismerethez vezető lélektani út a következő. Az érzéki észrevételtől áll elő az *emlékezet* – *mnémé* –; ha ezt az emlékezést sokszor gyakoroljuk és ismételjük, előáll a *tapasztalat*, - „*empeiria*”: a szám szerint sok és megismételt emlékezet együttvéve egy tapasztalatot képez. Ha már most ez a tapasztalat – hogy úgy mondjuk – a lélekben lecsapódik s a sok egyes helyett az egyetemes áll elő, s megképződik az, ami a sok képben sok és különböző volt egyetlenné és általánossá, keletkezik a *művesség* – *tekhné* – és a *tudás*, - *epistémé*. Folyamatos sorozat van tehát az észrevétel és a tudás között az emlék és a tapasztalat közvetítésén át. Az így keletkezett ismeret csalhatatlan, ellentétben a pusztá véleménnyel – *doxa* – amely soha sem vonatkozik a szükségszerűre, hanem mindig a nem-székszerűre.

Ha az ismerés *fajta*it állítjuk össze itt lélektani alapon, akkor így áll a dolog. Az *ismeret* maga – *epistémé* – mindig csalhatatlan tudást tartalmaz, mert „levezetett” tudás, de éppen ezért csak *közvetített* ismeret. A *vélemény* soha sem vonatkozik a szükségszerűre s ezért megelégedik a valószínűvel. A legmagasabb azonban az ész által közvetített tudás, amely az elvek ismeretét szolgáltatja. Tehát az ész – nous – igazság dolgában az ismeret felett áll, amit bizonyít az is, hogy egy bizonyítás alapja nem lehet ismét egy bizonyítás s éppen így egy ismeret alapja sem lehet ismét egy ismeret. Az ismeret utolsó alapja tehát más nem lehet, mint az ész.

Az emberi életnek egy fontos faktorára kell még itt kitérnünk, az *akarat*-ra. Láttuk már az előbb, hogy Aristoteles tana szerint akarattal az állat nem bír, mert az akaratban már benne van az észszerűség mozzanata, ami pedig az állatnál hiányzik. Az emberben azonban a benne levő ész, szellem nem csupán arra képes, hogy megismerjen, hanem képes az akaratra is. Amíg az állati lélekben a pusztá önkény uralkodik, addig az ember megfontolás tárgyává is tudja tenni azt, amit cselekedni akar. Akarat nélkül nincs szabadság sem az akarás sem a cselekvés területén. Az akarat pedig, amely ennek a szabadságnak feltétele, az embernek, mint eszes lénynek az akarata. Ez a pont önkényt vezet át Aristoteles erkölcsstanának tárgyalására.

#### 4.7.7. Aristoteles erkölcsstana

Az emberi cselekvés – úgy mond Aristoteles az *Ethica Nikomakhea* bevezető fejtegetéseiben – mindig valamely célra vonatkozik. A cél mindig valami *jó*; a legutolsó és fő cél pedig mindig a *főjóra* vonatkozik. Arra a kérdésre, hogy mi a főjó, Aristoteles a görög gondolkozásnak megfelelően azt feleli, hogy főjó, amelyre minden ember vágyik, a *boldogság*. Ezt a boldogságot némelyek az élvben keresik, mások a gazdagságban, ismét mások a tisztességben. Az élv azonban Aristoteles szerint igen állati arra, hogy abban találjuk meg az emberi boldogságot. A tisztelet sem lehet a főjó, mert hiszen nem tőlünk függ, hogy vajon tiszteltetünk-e vagy sem. – Még az erény sem lehet a boldogság, mert sok erényes ember van, aki boldognak nem mondható.



A boldogság nem áll sem az élvezetben, sem a gazdagságban vagy tisztességben, sem az erényben. A boldogság a *tevékenység*-ben áll. *Éspedig az erénynek megfelelő tevékenységben.* Az erénynek megfelelő tevékenységgel együtt jár a tevékenységben való gyönyörűség is s tehát az így tevékenykedő ember nem szorul semmiféle kívülről jövő élvezetre. Azaz: az ilyen értelemben vett eudaimonia = boldogság, nemcsak a legfelségesebb, de egyszermind a leggyönyörűsegebb is. Most már az a kérdés, hogy ez az erénynek megfelelő, helyes tevékenység miben áll? A boldogság fogalmában – fejtegeti a dolgot Aristoteles – benne van, hogy az feltétlenül értékes és isteni valami, mert hiszen minden jónak feltétele és alapja. Ez a feltétlenül értékes és isteni eudaimonia, mint tevékenység, nem lehet más, mint az ember valamely feltétlenül értékes és isteni részének tevékenysége. Ez a rész ismét csak olyan lehet, ami egyedül az embernek birtoka. Ilyen része az embernek az ész. A boldogság nem egyéb, mint *az észnek tevékenysége, ennek a feltétlenül értékes és isteni tevékenységnek gyakorlása.*

Ámde ez a boldogsághoz még nem elegendő. Aristoteles szerint az emberi boldogság elemei között ott szerepelnek a *külső érzéki javak* is, mint pld. az erő, egészség, gazdagság. A külső és érzéki javak azonban nem alkotó részei az erényes cselekedetnek, hanem csak kísérői és függelékei. Úgy viszonylanak az erényhez, mint a fuvola a fuvolajátékoshoz azaz csak eszközök az erényes ember kezében. Ugyanerre az eredményre jut Aristoteles egy másik úton is. A dolog után való törekvésnek három indítóját különbözteti meg: az értékest, a hasznost és a kellemest. Erkölcös ember az, aki ezekkel az indítókkal szemben is helyes magatartást tanúsít.

Az *erény*, amelyről már többször volt szó, Aristoteles tana értelmében teheték – hexis – amely arra képesíti az embert, hogy tevékenysége helyes irányban haladjon. Ez a helyesség pedig csak akkor és csak úgy létesül, hogyha mindig a *középút*-on – *meson* – járunk. Az erényes férfiú tehát a középutat helyesen választja meg s ezért az *erény voltaképpen képesség a helyes választásra.* Ha az erényt közelebbről tekintjük, akkor az igazában úgy tűnik fel, mint az élvezekkel és fájdalommal szemben követett helyes magatartás. Nem lehet csodálkoznunk azon, hogy az élv és a fájdalom fejtegetése igen előkelő helyet foglal el Aristoteles etikájában. Csak az lehet erényes ember, aki tisztában van az élv és a fájdalom természetével és e téren kellőleg tud különböztetni. Elsősorban tudja azt, hogy vannak bizonyos szükségképpen élvek, amelyeket a test tevékenységei okoznak (pld. az étkezés és a nemi élet gyönyörűségei) és vannak olyan élvek, amelyek önmagukban és önmagukért kívánatosak, mert itt az élvezetet okozó dolgok maguk is nemes és értékes dolgok természetnél fogva. Végül vannak élvezetek, amelyek az első és másodsorban említett élvezetek között foglalnak helyet: pénz, nyereség, dicsőség, stb. által nyújtott élvezetek. Aristoteles beható fejtegetések után arra a megállapításra jut, hogy az élv kétségtelenül valami jó, ami már abból is következik, hogy ellentéte a fájdalom, rossz. Tehát *lehet a főjő is valamely élvezet, sőt a szellemi tevékenységgel járó élvezetek mind akadálytalan tevékenységekből fakadó élvezetek lévén, mind nemes és értékes élvezetek.*

Az eddigi fejtegetésekből világos, hogy az ember már természeténél fogva boldogságra tör; a boldogság kellemes élet s ennél fogva már természeténél fogva mindenki élvezetre vágyik. Nem mindenki kívánja ugyanazt az élvezetet, de élvezetre mindenki vágyik. Az élv természetéből következik, hogy az ember szeretetének tárgya csak olyan dolog lehet, amely vagy jó – agathon – vagy kellemes – hédy – vagy hasznos – khrésimon. Miután pedig hasznos az, amiből reánk élv vagy jó származik, azért a szeretet tárgya mindig a jó és a kellemes. Az ember a maga eszére hallgatva cselekedik s tehát azt teszi, amit tennie kötelesség. *Tökéletes boldogság ezek szerint csak ott van, ahol az élvezettel vegyül.* Legélvezetesebb az a tevékenység, amely a bölcsességre vonatkozik. A filozófia bámulatosan tiszta és nemes élvezetet rejt magában: a bölcs ember önmagának elég, mert önmagában és önmagán szemlélődhetik, márpedig a szemlélet minden tevékenység között a legfelségesebb és legakadálytalanabb. Egyszóval: *az igazi boldogság a tiszta szemlélet.* Ha pedig az emberben levő szellem tevékenysége valami isteni, akkor ennek a tevékenységnek nyomában járó *boldogság is isteni boldogság.*

Ami a cselekedetek meghatározottságát illeti, erre nézve Aristoteles is azt tanítja, hogy hiában keresünk *szabadságot* ott, ahol cselekedeteink a külső körülmények nyomása és kényszere alatt jöttek létre, és nem a belső érzületből fakadnak. Ezzel szemben azonban minden olyan cselekedet, amelynek forrása a megfontolt akarat, *szabad akarat* s miután akaratunk hatalmunkban van, hatalmunkban van az is, hogy erkölcsösek legyünk vagy erkölcstelenekek. A szabadság bizonyos fokára tettünk már szert, hogyha uralkodni tudunk érzéseink, vágyaink és szenvedélyeink felett: minél inkább engedelmessékedünk a bennünk levő ész parancsainak, annál nagyobb mértékben uralkodunk ösztöneink, vágyaink, szenvedélyeink felett s annál nagyobb mértékben vagyunk tehát szabadok is.

Említettük már, hogy Aristoteles tanítása szerint az erény az egyén arravalósága erkölcsi cselekedetek végrehajtására. Amiként a szemet erénye teszi képessé arra, hogy lásson, úgy az ember is erénye által képes jó cselekedetek végrehajtására. Az erényeknek Aristoteles két csoportját különbözteti meg: az emberi lélek két alapterhetségének az *akaratnak* és az *ismeretnek* egyformán megvannak sajátos erényei. A tulajdonképpeni erkölcsi erények az akarat erényei – aretai éthikai – s ezekkel foglalkozik a Nikomakhos-hoz írott etika 3-3 könyve; az akarat mellett ott vannak az ismeret erényei is, amelyekkel Aristoteles említett művének 6-ik könyve foglalkozik. – Általában véve az erényeknek is megvan a maguk természeti alapja s ezért beszél Aristoteles „aretai physikai”-ról, amelyek nyilván a természetünkben rejlő etikai hajlamok; de ezek az erények igazán etikai erények csak akkor lesznek, ha engedelmeskednek az ész szavának.

Ha már most az etikai erényeket a maguk tartalma szempontjából vizsgáljuk, erkölcsösnek csak az az akarat meghatározottság nevezhető, amely a túlsók és a túlkevés között a *középuton* jár. – Valóban erkölcsös csak az, aki a helyes közepet – *mesotés* – megtalálni képes két szélsőség között, amely két szélsőség – elleipsis és hyperbolé – már erkölcsi fogyatkozások Aristoteles szerint. Így pld. a vitészség a helyes közép gyávaság és kihívó merészség között. A józan mértéktartás helyes közép a fősვნenség és a pazarlás között. Minden erény helyes középut két hiba között.

Ezeket az erényeket részletesen fejti ki és magyarázza Aristoteles, de különös szeretettel foglalkozik az igazságosság erényével művének 5-ik könyvében, amely a középkortól kezdve minden ú.n. természetjognak alapja volt. Az igazságosság igazában a politikai arravalóság erénye s abban nyilatkozik meg, hogy arányos osztályt tesz az előnyök és hátrányok között. A magánjogra való vonatkozással adakozó, a közjogra való vonatkozással kiegyenlítő. Ámde ha az igazán erkölcsös cselekedet az, amelyik középuton jár két hiba között, a kérdés az, hogy ki és miként állapítja meg ezt a középutat? E ponton ismét világossá lesz az a nagy fontosság, amellyel az ész bír az erkölcsi élet mezején. A helyes középut megállapítása – úgy mond Aristoteles – a *belátás* dolga. Nem szubjektív önkény dolga tehát a középut megállapítása. Az okos és belátó ember – phronimos – a helyes ismeret segítségével találja meg a helyes középutat. Az igaz ember – spoudaios – helyesen ítéli meg a dolgokat és az igazság előtte minden dologban feltündöklök.

Az ész erényei, az ú.n. dianoétikus erények száma négy: a mesterség, belátás, ismeret és ész – tekhné, phronésis, epistémé, nous. A három első az ember hármasszellemi tevékenységének felel meg. Az alkotás – poiein – erénye a mesterség azaz a tekhné, a cselekvés erénye – prassein – a belátás, a szemlélésé – théorein – az ismeret és az ész. A gyakorlati magatartás erényei tehát a mesterség és belátás, az elméleti vagy szemlélődő magatartásé pedig az ismeret és ész. A magatartás erényei a dolgok megváltoztatására törnek a költői alakítás és a gyakorlati cselekvés által; az elméleti magatartás erényei ellenben úgy szemlélnek a dolgokat, amint azok önmagukban véve természetnél fogva vannak. Az ismeret – epistémé – a levezetett igazságok ismerete; az ész – nous – a legfőbb és alapvető elvekre vonatkozó ismeret erénye. Az ész által szolgáltatott ismeret a legmagasabb és isteni ismeret lévén, az az élet, amely az igazság szolgálatában telik el – *bios théoretikos* – úgy jelenik meg Aristoteles etikájában, mint az emberi boldogságnak legmagasabb foka. Ez az emberi élet az embert önmaga és a természet felé emeli és isten közellétébe viszi s arra nem is mint ember képes, hanem, mint olyan lény, akinek lelkében valami isteni lakik. Erre az életre azonban csak úgy tehetünk szert, hogyha mindig a halhatatlan és örökkévaló szemléletére törünk.

Senkinek sem volna jó végül elolvasatlanul hagynia azt a szép és nemes elmélkedést, amelyet Aristoteles etikájának 8-9-ik könyve a *barátság*nak – philia – szentel. A görög szó: „philia” jelenti a szeretetet és a barátságot egyaránt s már magában a szóban szerencsés kifejezést nyer az, hogy a barátságban embertársaink iránt való szeretetnek kell kifejezésre jutnia. A barátság mélyen erkölcsi viszony, amely arra figyelmeztet, hogy az ember közösségre teremtett lény, hogy ember embernek társa és rokona.

#### 4.7.8. Aristoteles politikája

Az ember politikai azaz közösségre teremtett lény, - olvassuk a Politika bevezető fejtegetéseiben. De éppen így a természettől való minden közösség s tehát a legnagyobb közösség, az állam is. Mint minden közösségnek, úgy az államnak célja is valami jó. Az állam azért alakul meg a természet rendje szerint, hogy lehetővé tegye jó és boldog élet kialakulását. A jóról és a rosszról, a jogról és jogtalanról való közös tudat teszi képessé az embert arra, hogy – az állatok közül egyedül – államot alkotni tudjon. Sőt voltaképpen természetnél fogva az állam hamarabb van mint az egyes ember, mert az Egész is hamarabb van, mint a Rész. Az egyes pedig, ha magára és magában tud élni minden közösség nélkül, akkor vagy állat vagy isten. Annak hát, aki a legelső államot szervezte, a legnagyobb jókat köszönhetjük. Mert, ha az ember tökélyre

jutva, a legderekabb lény, úgy jog és erkölcs híján a legrosszabb minden lény között. Mert az igazságtalanság, ha fel van fegyverezve, a legveszedelmesebb. Már pedig az ember fegyverei a természettől fogva ész és akarat s ezt használhatja ő a legellentétebb célokra is.

Természet szerint az állam megelőzi a családot és az egyes polgárt. Az időben azonban előbb van az egyes és a család, amelyből alakul a falu. A falu képez átmenetet a családból a város-államba. Mivel az különböző részekből áll, Aristoteles elveti azt a követelményt, hogy az egyesek java és vagyona legyen az államé, amely felette rendelkezhetik. Aristoteles magától értetődőnek tartja, hogy az uralom és a szolgálat az életnek nemcsak szükséges hanem hasznos intézménye is. Vannak lények, amelyek egyesesen uralkodásra teremtettek és ismét mások, amelyek már születésüknél fogva is szolgák. A rabszolgák éppen úgy segítségünkre vannak házi életünkben, mint a háziállatok. A természetnek egyesesen szándéka, hogy a szabadokat és szolgákat testileg másképpen alkossa, az egyiket a mindennapi munkák teljesítésére, másokat pedig arra, hogy részt vegyenek az állam életében, a katonai és békés tevékenységekben. Még inkább áll ez a lélekre és szellemre, csak hogy ez nem olyan kiütöző és szemmel látható különbség, mint a testi tulajdonságok. Világos azonban, hogy úgy az uraknak, mint a szolgáknak erényeseknek kell lenniök, de itt is különbség van közöttük. Mert például a szolga merőben nélküli a belátás erényét: az urak teljes mértékben bírják az erényeket, a szolgák, nők, gyermekek csak annyiban, amennyiben azokra szükségük van.

Különböző államoknak különböző *alkotmányuk* lehet. Az alkotmánynak a nép jelleme és természete szerint kell alakulnia s ha a körülményeket, szükségleteket tekintetbe vesszük, lehet, hogy egyik alkotmány megfelelő bizonyos körülmények között, ahol egy másik alkotmány értéktelen lenne. Minden alkotmány helyes és megfelelő, amely mellett az állam kitűzött célját megvalósítani tudja és minden olyan alkotmány célt téveszt, amely mellett az illető állam a maga célját megvalósítani képtelen. Ami az alkotmányformákat illeti, tudnunk kell, hogy ebben a tekintetben Aristoteles szemé előtt maga az állami élet lebeg s nem elméleteket állít fel, hanem az általa ismert alkotmányok alapján adja elő tanát az alkotmány formáiról s rajzolja meg a *legjobb alkotmány* képét. Egyik elveszett politikai művében 158 állam alkotmányát ismertette, illetve gyűjtötte össze. Ez a gazdag anyag sok szempontot nyújtott elmékedése számára, de meg is edzette látását az állami élet sajátosságainak felismerésére. Nekünk itt nem lehet célunk Aristotelesnek idevágó tanát lépésről lépésre haladva részletesen kifejteni. Meg kell elégednünk a következőkkel.

Aristoteles szerint, hogy az államhatalom egy embernek vagy sok embernek vagy minden embernek kezében van, az alkotmánynak három formáját különbözteti meg. Minden három forma lehet adott körülmények között megfelelő és helyes; de lehet mindháromnak elfajzása is. – A három helyes és jó alkotmány: a *királyság*, amikor egyetlen ember kezében van a hatalom, az *arisztokrácia*, ahol a hatalmon sok ember osztozik, és végül a *politia*, amely akkor áll elő, ha az államnak minden polgára derekasság és erény dolgában egyenlő. A három elfajzott azaz rossz alkotmány: a *tyrannis*, ha egyetlen ember ragadja magához a hatalmat, *oligarkhia*, ha ezt kevés ember teszi és végül a *demokratia*, amikor az egész nép részt vesz az állam vezetésében. Az oligarchiában a szegények vannak kizárva merőben a hatalomból, a demokrácia esetében pedig a gazdagok. A kétfajta alkotmányformát az különbözteti meg egymástól, hogy a jó alkotmányokban a hatalmon levők a köz hasznát és jólétét tekintik célul, az elfajzott azaz rossz alkotmányokban ellenben a hatalmon levők csak a maguk hasznát és jólétét keresik.

Érték dolgában a sor elején a királyság áll, mert a király derekasság dolgában oly nagy mértékben múlja felül a többi polgárt mind, hogy istenként jár és emelkedik közöttük. A királynak ezért nincs is szüksége törvényre, mert ő maga törvény. Ilyen férfiak azonban csak a rég elmúlt hős korban találhatók. A királyságnak a rossz alkotmányok során a zsarnokság felel meg: a zsarnok visszaél hatalmával s ez minden rossz között a legnagyobb rossz. Ezután következik érték dolgában a kevés rosszak általános az állam élén. A két sorozat mintegy találkozik ott, ahol a polgárok mind részt vesznek az államhatalom gyakorlásában, mert ebben az esetben Aristoteles felfogása értelmében szinte azonos a „maga haszna” és a „mindenki haszna”.

Legjobb állam az, amely a középosztályon épül fel. Innen van, hogy a demokráciák jobban meg vannak alapozva, mint az oligarchiák s ezért tovább is élnek. A legjobb törvényadók is a középosztályból származtak (Solon, Lykurgos, stb.). A középosztályt az jellemzi, hogy az államban a konzervatív elem s nem vágyakozik idegen vagyon után, mint a szegények és mások sem sóvárognak az övé után, mint a szegények a gazdagoké után. A legnagyobb boldogság tehát egy államra nézve, ha polgárainak közepes és elegendő vagyonuk van, mert ahol az egyik fél gazdag s a másiknak semmije sincs, ott radikális demokrácia vagy

oligarchia vagy merő zsarnokság áll elő. – Azaz: legjobb állam, amelyben a fősúly a középosztályon nyugszik, mert az ilyen állam megtalálja a helyes középút az állam vezetésében. A helyes középút pedig egymaga már biztosítéka annak, hogy az alkotmány erős és hosszú életű lesz.

#### 4.7.9. Aristoteles retorikája és poétikája

A retorika Aristoteles tanában középhelyet foglal el a praktikus tudományok és a poétikusok között. Kétségkívül gyakorlati; eszközei részben a poézis köréből valók. Nem a hízelgés művészete, amint azt Platon tanította, hanem a meggyőzés. Ezért Aristoteles a retorikát így határozza meg: „retorika az a művészet, amely minden esetben a lehetőség szerint hihetőnek kimutatására tör”. A rétor arra törekedik ugyan minden tehetsége szerint, hogy hallgatóit meggyőzze, de csak a jóról és igazról akarja hallgatóit meggyőzni. Nem is az lebeg szemei előtt, hogy az igazat tárja fel, hanem az, hogy a dolgot, amelyről szól, valószínűvé tegye. Nem tudományos következtetéseket, hanem valószínű okokat kell a hallgatóság elé tárnia az ékesen szólás művészetével.

A szorosabb értelemben vett *művészi alkotások* közül Aristoteles csak a *költéssel* foglalkozott tüzetesebben. A művészi alkotásnak voltaképpen kettős feladata van: vagy tökéletessé kell tennie azt, ami a természet kezéből tökéletlenül került ki, vagy utánnal kell alkotnia. A természet ugyan meztelenül és fegyver nélkül teremtette az embert, de képessé tette őt arra, hogy ügyességre tegyen szert az alakításban és kezét, mint a legkitűnőbb eszközt használja. Ezek az ügyességek és készségek, általában a praktikus művészetek, a mindennapi élet szolgálatában állanak.

Más a célja az *utánnal művészeteknek*: a nemes élvezet, szórakozás és üdülés, bizonyos érzések felkeltése és feloldása, amint azt például a tragédiában fogjuk látni. Ezt a célját az *utánnal – mimésis* – által éri el. Ez az utánnal nem egyes dolgok és jelenségek utánnalában áll s nem érkei folyamatokhoz tapad, hanem a dolgok lényegében megmutató egyetemesnek a tárgya. Epos, tragédia, komédia, dithyramb-költészet mind utánnal művészetek tehát, amely utánnal egymástól három pontban különbözik: az előadás és ábrázolás tárgya, eszközei és előadási módja tekintetében.

Általában úgy látszik, hogy a költészet eredetének főforrását abban az *utánnal ösztönben* kell keresnünk, amely az emberrel vele született: az ember azáltal is élesen különbözik az állattól, hogy ő élvezi közöttük leginkább az utánnalást s első ügyességeit s készségeit is ennek az utánnalási ösztönnek köszönheti. Nincs ember, aki az utánnal művészetekben ne lelné gyönyörűségét. Még az utánnalatos állatok és a halottak képei is élvezetet okoznak nekünk. Ez az élvezet pedig onnan ered, hogy a képek szemlélése közben megismerjük és következtetünk arra, akit a kép ábrázol pld. ezt vagy azt az embert. Ha pedig a kép tárgyát azelőtt nem ismerjük, akkor az élvezet forrása a kép kiállítása, a színek alkalmazása, elhelyezése, stb. Miután az utánnal ösztöne, az összhang és ritmus iránt való érzék velünk születik, a művészet élvezése általános. Ennek az ösztönnek és ezeknek az érzékeknek velünk született volta lehetővé azt is, hogy ilyen ösztönrel és érzéssel gazdagon megáldott emberek létrehozták a költészet művészetét. Létrehozták pedig azáltal, hogy azt a rögtönzés állapotából mind magasabb és magasabb fokra emelve tökéletesítették.

A költészet, művelőinek személyes jelleme szerint, *két főirányban* halad. A komolyabb költők komolyabb emberek nemes tetteit és alakjait ábrázolták utánnalozva, a könnyebb súlyú költők a közepes értékű emberek cselekedeteit ábrázolták ki. Az előbbieket himnusokat és dicsőítő dalokat írtak, az utóbbiak gúnyoló és korholó költeményeket. Így született meg a hősköltemény, az epos és a gúnydal, a iambus („iambizein” görög szó „gúnyolódni” jelentéssel bír). Az epos legtekintélyesebb képviselője Homeros, aki azonban nemes emberek cselekedeteit is ábrázolta, s így az Ilias éppen úgy, mint az Odysseia tragédiából eredtek, amíg az ugyancsak Homerosnak tulajdonított Mergites a komédiából veszi eredetét.

Idők folyamán a fejlődés azon az úton haladt, hogy eposok helyett tragédiákat, mások meg iambusok helyett komédiákat írtak. Van tehát egyfelől az epos és a tragédia, másfelől az iambus és komédia. Tudnunk kell azonban, hogy Aristoteles tana szerint a tragédia is ösztönzésből született, mégpedig a dithyrambusok kórusából, a komédia pedig a phallikus dalokból, amelyeket Aristoteles idejében még sok görög városban énekeltek. Másfelől azonban azt is említi Aristoteles, hogy a tragédia kis mythosokból eredt s csak lassan érte el a mai terjedelmes formáját, - a satyr-játékokból felett ki és stílusa éppen ezért kezdetben groteszk volt; komoly formáját csak a fejlődés folyamán érte el. Versmértéke a nagy tragikusoknál az iambus lett, miután az élő nyelvhez ez a versmérték áll legközelebb.

A komédia területe az aljas és közönséges, amennyiben ezek még nevetségesek s a bennük jelentkező hiány, hiba, utálat és közönségesség még nem fájdalmas és nem sértő. A komédia fejlődését még főbb mozzanataiban sem ismerjük.

A tragédia – hogy kissé közelebről nézzük – utánozó ábrázolása egy komoly s magában bevégzett cselekedetnek, amely bizonyos minőségi nagysággal – *megethos* – bír, művészi stílusban, egy olyan cselekedet utánozó ábrázolása, amelyben nem csak elbeszéltek, hanem cselekvő személyek által szemünk előtt ábrázoltatik is, olyan cselekedet, amely részvétet és félelmet keltő kedélymozgalmak által a részvét, félelem és más hasonló kedélyállapotok kiváltódását – *katharsis* – idézi elő. Ez a kiváltódás bizonyára a lélek tisztulását idézi elő – a szó maga az orvosi szótárból van véve – éppen azért, hogy a részvét, félelem s más hasonló kedélyállapotok fokozása a tragédiában oly intenzitásra jut, hogy ezek a kedélyállapotok kiváltódnak s ezáltal meg is semmisülnek.

A tragédiának legfőbb eleme a *mese*, amely a cselekvés utánozó ábrázolása. Mellé járul az ábrázoló személyek jelleme azaz erkölcsi tulajdonságai, majd az értelem azaz az a képesség, mely által a személyek gondolataikat és szándékaikat szavakban kifejezni tudják. Általában Aristoteles poétikája szerint a tragédiának hat eleme van: a mese, a jellemek, a stílus, a gondolatok vetése, a külső kiállítás és a zenei kompozíció. Legfőbb azonban és mindenek felett való a cselekvény felépítése, mert a tragédia életet és cselekedeteket ábrázol. Ezekbe a cselekedetekbe boldogság és boldogtalanság van zárva. A személyek nem jellemüknél fogva boldogok vagy boldogtalanok, hanem cselekedeteik által. Cselekedetük azonban jellemükből fakad és nem megfordítva. A cselekvés tehát végcélja a tragédiának és az egyes elemek sorrendje érték szempontjából így alakul: első a mese, amely a tragédia forrása és lelke, második sorban következnek a jellem, amelyből folynak a cselekedetek, harmadik helyet foglalja el a gondolatok irányítása és vezetése, amely abban nyilvánul meg, hogy az ábrázoló személy mindent illő és találó módon fejez ki, a negyedik a beszéd stílusa. Még további két elem is hozzájárul ugyan a tragédiához, de egyik sem a költő dolga. A zenei kompozíció a darab szépségéhez járul hozzá; a színpadi kiállítás emeli a hatást de a költői tevékenységtől távol áll.

Melyek a mese tulajdonságai? A mesének csak olyan hosszúnak szabad lennie, hogy emlékezetben megtartható lehessen. Ami pedig a tartalmát illeti, Aristoteles nagyon élesen mutat rá arra, hogy a tragédia-író feladata nem lehet a dolgoknak elbeszélése úgy, ahogyan azok történtek, - ez a történetíró feladata. A tragédia-írónak azt kell elbeszélnie, ami történhetett *volna* azaz azt, ami valószínűen vagy szükségszerűen lehetséges. Ezért „a költészet filozófikusabb és komolyabb tevékenység, mint a történettudomány”. A költő tevékenysége u.i. inkább az egyetemesre irányul, a történetíróé ellenben az egyesre. Az egyetemes itt abban áll, hogy ilyen meg ilyen jellemű ember szükségképpen vagy lehetősen így és így fog beszélni azaz cselekedni; az egyes pedig abban nyer a történetírás által kifejezést, hogy pld. Alkibiades így és így beszél azaz cselekedik. A dolgon az semmit sem változtat, hogy a tragédia-író a hagyományos nevekhez tartja magát személyeinek elnevezésében. Mivel az „egyetemesen” van itt a hangsúly, azért a tragédia-írónak őrezkednie kell a mellék-cselekményektől az ún. episodoktól. Különösen a bonyolult meséknél és cselekvénynél nagy szerepet játszik az ún. *peripetia*, amely abban áll, hogy az amit a személyek tesznek, éppen az ellentétébe csap át, mégpedig valószínűen szükségszerűleg. Ilyen peripetia az, amikor Oedipusban jön a követ, hogy jó hírt hozzon neki s megszabadítsa őt az anyja iránt való félelmétől s származásának elfedése által éppen az ellenkezőt éri el. A mese ezen két alkotó részéhez járul harmadikul a szenvedélyes tett, ami vagy pusztulást vagy nagy szerencsétlenséget idéz fel. Ilyen a halál nyílt színpadon vagy súlyos sebesülés, stb.

Minden tragédia-költőnek meg kellene szívlelnie Aristoteles szavait, amelyeket a mese szerkezetének kapcsán a fellépő személyek erkölcsi arravalóságáról mond. Miután – úgy mond Aristoteles – az ideális tragédiának bonyolult szerkezettel kell bírnia és olyan cselekedeteket kell felidéznie, amelyek szánakozást, részvétet és félelmet keltenek a lélekben, ezért nem léphetnek fel abban sem túlságosan kíváló erkölcsi tulajdonságokkal rendelkező emberek, akik a boldogságból a szerencsétlenségbe rohannak – ez u.i. nem ébreszt sem részvétet sem félelmet, hanem egyszerűen iszonyatos – sem gazfickók nem léphetnek fel, akik szerencsétlenségéből boldogságra zuhannak, mert ez éppen a legkevésbé tragikus s ezért nem kelthet sem részvétet sem félelmet. Tehát csak az a típus marad fenn, amely a két véglet között foglal helyet: olyan egyén, aki sem erény dolgában ki nem tűnik, sem gaszágánál fogva nem rohan a szerencsétlenségbe, hanem ballépés áldozata lesz.

A tragédia szerkezetét illetően elég megjegyeznünk a következőket. A cselekvény bonyodalmaiban meg kell különböztetnünk a *csomó bogozását és kioldását*. A csomó bogozása a tragédia azon szakaszának végéig

tart, ahol a boldogság a boldogtalanságba csap; innentől kezdve a darab végéig tart a csomó kibogozása. Igazi tragédiát írni csak az tud, aki egyformán mestere úgy a csomó bogozásának, mint a csomó kioldásának.

Ami az *epikai költészetet* illeti, világos, hogy amiként a tragédiában, úgy itt is szükség a mythost, illetve a tárgyat, drámailag alakítani azaz arra kell törekedni, hogy egységes, teljes és önmagában végzett cselekvés jöjjön létre, amelynek van eleje, közepe és vége. Külömben egységes, teljes és organikus fejelet mű az epos terén sem jöhet létre. A szerkesztésnél nem szabad úgy eljárni, amiként a történetíró szokott, akinél nem a cselekedet egysége döntő a cselekedetek ábrázolásánál, hanem az idő egysége. Itt is ragyogó példa Homeros eljárása, aki meg sem kísérelte az egész háborút leírni, hanem ehelyett az egésznek csak egy részét ragadta ki és azt ábrázolta eposaiban. Homeros különben abban is messze felülmúlja a többi epos-író, hogy teljesen tudatában van, mit szabad tennie és mit nem. Jól tudja, hogy soha sem szabad saját személyében beszélnie, mert hiszen ő maga nem tárgya az utánczó ábrázolásnak. Mindig személyeket léptet fel s csupa jellem nála minden. Nem szabad visszaretteni sem a csodástól sem az észellenestől. Amint Aristoteles mondja: a lehetetlen valószínűtlen előnyben kell részesíteni a valószínűtlen lehetőséget felett. De természetesen nem állhat az egész epos olyan részekből, amelyek egytől-egyig ellenkeznek az ésszel. Általában a költészetben a *lehetetlent* mindig vagy a nagyobb célszerűségekre kell visszavezetni vagy az uralkodó hitre. A költő hát, ha választania kell egy hihető lehetetlenség és egy hihetetlen lehetőség között, válassza az előbbit. Ezekkel a fejtegetésekkel végződik Aristoteles poetikája. Bizonyos, hogy szándékában volt az iambikus költészet és a komédia elméletének előadása és kidolgozása is. Ez a rész azonban vagy nem maradt reánk vagy nem is dolgozta ki azt.

#### 4.7.10. Visszatekintés

Visszatekintve Aristoteles bölcséletére, legelső feladatunk azt a tényt előtérbe állítani, hogy Aristoteles az ókor legnagyobb logikusa, aki bámulatos világossággal és élességgel tudta feltárni a tudás és ismeret logikai alkatát. Amikor fogalmak, ítéletek és következtetések vaskeretébe rendezte el az emberi tudást és megmutatja az utat, amelyen az ismeret céljához ér, nevét örökbetűkkel írja be az emberi műveltség történetébe. Aristoteles előtt immár ott állott a görög filozófia fejlett története, amelynek folyamán a problémák gazdagsága és a megfejtések vagy a megfejtésre való kísérletek bősége állott szintetizáló elméjének rendelkezésére. Reá nézve már ez a fejlett történet is tapasztalatképpen jelentkezett s nem ok nélkül történt, hogy egy-egy probléma tárgyalása előtt szemlét tartott mindazon kísérletek felett, amelyek a görög gondolkodás kifejlése folyamán annak a problémának megfejtésére vonatkoztak s velük szemben álláspontot foglalt. A filozófia és az egyes tudományok eredményei nyújthatták azt a sokféle tartalmat, amelyből a gondolkodás és ismerés logikai formáit lángelméje kielemezni s azoknak törvényszerűségét megállapítani tudta. Mi a fogalom? – miként függ az össze a léttel? – mit jelent a lét és mit a gondolkodás szempontjából? – mi az ítélet? – hogyan jön létre s miféle fajtái vannak? – mi a következtetés, mi a módszer, amelyek mind az ismerés eszközei és útjai? – mik a kategóriák s miféle szerepet töltenek be az ismerés folyamatában? – egytől-egyig olyan kérdések, amelyekben a logikai gondolkodás ereje és élete lüktet. Ezek az alapvető kérdések nyertek megoldást Aristoteles logikájában, amely a kifejlett görög tudományos szellem megnyilatkozása és megtermékenyítője az utána következő évezredek gondolkodásának.

Az emberiségnek örök hálával kell mindig gondolnia arra a férfira, aki tudományos szomszédjához lelkének ösztönösségével, érzékiségének bámulatos erejével, öntudatos szellemének világosságával és kérélyhetetlen szigorával fejtette ki az ismerés problémáit és mutatta meg azokat az utakat, feltételeket, módokat és eszközöket, amelyeknek segítségével az emberi elme a maga elé tűzött célokat megvalósítani képes. Aristoteles logikai fejtegetései bámulatos erővel világosítják meg azt a tényt, hogy minél erőteljesebben tudjuk kosmoszá szervezni a világegyetemet elszórt csontjait, annál erőteljesebben szerveződik maga az emberi szellem. E meggyőződés hatja át Aristoteles egész filozófiáját, amelyben a kézzel fogható és érzékelhető világ adott tényei kapcsolódnak össze a legmagasabb értékeket kialakító szellem ideális világával.

Mikor azonban Aristoteles tanának nagyszerűségét készsággal elismerjük, meg kell vallanunk azt is, hogy a világ tartalmának ez a logikai átgyúrása a szellem magas röptére előnyös nem volt s Platon eszmevilága Aristoteles józan-reális tanának tükrében sokat veszít megejtő fényéből, tette serkentő erejéből, megtermékenyítő varázsából. Aristoteles tanának polgári józansága és merevsége még fokozta azt a hidegséget, amely a logikai munkának és tevékenységnek amúgy is természetes jellemzője. Ha Eucken joggal beszél arról, hogy Aristoteles tanában a világ úgy jelentkezik „mint erők és viszonyok jól egybeállított

rendszere”, akkor igaz az is, hogy a szellem világa ebben a jól egybeláncolt rendszerben sokat veszít éltető fényéből.

Igaz, hogy Aristoteles filozófiája a józan okosság iskolája, amelyből kikerülő tanuló a pontosság szeretetében gyakorolván magát, lelkéből irtózik mindattól, ami üres frázis és csillogó szólam. De igaz az is, hogy Aristoteles, amikor tanában minden ellentét megszüntetésére vagy legalább enyhítésére törekszik és alapelvei keretében akarja elhelyezni az egész világ gazdag tartalmát, mintha megfelelne annak, hogy a szellem tevékenységét éppen az ellentétek örökös és nemes harca jellemzi: harcot vív az igaz a nem-igazzal, a jó a gonosszal, a szép a rúttal, a szent a közönséggel s az örökértékű szellemnek minden igaz alkotása az ellentéteknek ebből a könyörtelen harcából kerül ki. Aristoteles tanának ebből az ellentéteket simítani akaró jelleméből, egyetemes alapelvek és alapok felállítását sürgető törekvéséből lehet magyaráznunk azt, hogy tana voltaképpen ott van helyén, ahol már kialakított problémák, felfogások, nézetek, vélemények, dogmák *rendszeréről* van szó. Ott jut érvényre igazán az a mindent átölelni akaró logika-metafizika, ahol a rendezés folyamán minden részlet, viszony és tétel egy magyarázó gondolat és egyetemes érvényű kategóriák s alapok segítségével organizált. Egész keretében nyeri el a maga jelentését és értelmét. Ebben a tekintetben elég a skolasztika bölcseletéte utalnunk, amely minden ízében erre a tanra épül fel.

Ámde erejét veszíti Aristoteles tana azonnal, mihelyt megcsontosodott világnézeteket, félresiklott tanokat, rendszereket, világfelfogásokat, tanépületeket a szellem új és tavaszi erői támadnak, hogy nyomukban új kérdések, új merések és új élet fakadjon. Új erők, problémák, kérdések és feleletek termékeny talaja nem az Aristoteles tana, hanem a Platon filozófiája, amelynek nyílt és szabad formái magában a szellemben gyökerezvén, újjongva készek új, még nem látott tartalmak és erők befogadására. Platon új életre ösztönöz és új fényekben, új színekben, új erőkben gyönyörködik; Aristoteles a már meglévővet rendez, keretbe foglalja, pontosan felméri s józanul fontolgatva vezet egyetemes érvényű alapokra és kezdetekre. Platon az örök élesztő, Aristoteles a lelkiismeretes rendező. A szellemi élet tavaszain Platon ejti foglyul a lelkeket; a fejlődés bevezetett szakaszainál Aristoteleshez folyamodik az emberi elme. Elég legyen itt a renaissance és az újkori gondolkodás kezdeteire utalnunk. Még a pezsdülő skolasztikában is Platon a mester s Aristoteles csak a lehajló középkor vezetője.

Ennek a rendező és keretező munkának, bármily nagyszerű is az a maga nemében, szükségképpen egyoldalúnak kellett lennie. Aristoteles rendezői munkája egyoldalú volt, mert egyoldalú volt a nézőpont, amelyről ez a munka történt. Világos példa erre metafizikája s az ebből kinövő logika is. *Anyag, forma, entelekhéia*, - egytől-egyig biológiai kategóriák s nem véletlen, hogy az újkori biológia képviselői szívesen fordulnak Aristoteles kategóriáihoz az élet lényegének magyarázatában. Az egyoldalúság éppen abban jelentkezik, hogy ezek a biológiai kategóriák lelnek alkalmazást úgy a fizikai, mint a szellemi élet jelenségeinek magyarázatában is. Hogy csak egyetlen példát mondjunk: a logikai tevékenység magyarázatában alapvető jelentőséggel bíró *faj* és *nem* fogalma is a biológia mezejére utal s bizony a *katharsis* elve is az orvostudomány köréből került az esztétika területére. A felfogásnak ez az egyoldalúsága éppen napjainkban válik igazán szembeszökvővé, amikor a lelki feszülések és a külső ellentétek összeütközése nőttön-nő s világpépünk mélyreható változás küszöbén áll. Innen, hogy a ma embere életében és egzisztenciájában érzi magát veszélyeztetve, mert, ha menekülni akar a természet elől, az utána tör és akadályok elé állítja s ha a szellem szabad röptét akarja meggátolni, törekvésének önmaga lesz áldozatává.

Visszatekintve Aristoteles tanára s elismerve annak imponáló nagyszerűségét, be kell vallanunk, hogy ez a tan semmiképpen sem nyújtja azt a *philosophia perennis*-t azaz örökkévaló filozófiát, amelyről Leibniz álmodozott. Tanához vissza-vissza térünk, de annak kereteit már széjjeltörte az élet rohanó árja, amikor a tudomány immár spiritualizálja az anyagot s a formát a végtelenség távlataiba terjeszti ki.

## 4.8. A peripatetikus iskola

Aristoteles halála után az Akadémia vezetése és Aristoteles szellemi hagyatékának gondozása a *Theophrastos* osztályrésze lőn. Theophrastos Aristotelesnek tanítványa és hűséges barátja volt (85 éves korában halt meg Kr.e. 288/6-ban). Tanításában merőben Aristoteles nyomain járt és számtalan művet írt, amelyekben – amint reánk maradt művei mutatják – főként természetfilozófiai és etikai kérdésekkel foglalkozott. Jellemrajzai – Éthikai kharatérés – az éles megfigyelő, életismerő és az ügyes író munkája. Úgy

látszik, hogy Aristoteles műveit nem csak magyarázta, hanem több ponton ki is egészítette. Így tudjuk, hogy logikáját a feltételes következtetésekről szóló tannal bővítette s reánk maradt két botanikai munkája arra mutat, hogy Aristoteles természetfilozófiáját is igyekezett megtoldani, kiegészíteni, természetesen a mester szellemében. Fizikai munkája, amelyben előző bölcselek nézeteit gyűjtötte össze 18 könyvben, nem maradt reánk. Botanikai könyvei azonban még a középkorban is a botanika kézikönyvei gyanánt használtattak.

Aristoteles közvetlen tanítványai sorában előkelő helyet foglal el a rhodosi *Eudemos* is, aki úgy látszik, előbb a Theophrastos vezetése alatt álló Akadémiában fejtett ki tanítói működést, később azonban Rhodosban hirdette Aristoteles tanát. Szorosan ragaszkodott mestere tanaihoz, amit mutat a róla elnevezett etikai munka is, amely voltaképpen csak változata a Nikomakhosról elnevezett etikának. Életéről és annak folyásáról semmi bizonyosat nem tudunk.

A Tarentumból való *Aristoxenos* szintén a peripatetikus iskola tagja, éppen úgy, mint a messinai *Dikaiarkhos*, akik mindketten már távolabb állnak Aristotelesnek úgy személyétől, mint tanításától. Aristoxenos előbb a pythagorikusokhoz tartozott, később azonban elfordult tőlük és jöllehet élenként érdeklődött a filozófia iránt, alapjában véve mindvégig inkább muzsikusként volt. Tanítása szerint a lélek nem egyéb, mint a test különböző részeinek mozgása között fennálló feszültség s hasonlatos az összhanghoz, amely különböző hangok együttműködéséből áll elő. – Dikaiarkhos lelke teljességéből inkább a gyakorlat, mint az elmélet embere. Főleg történelmi, földrajzi és politikai kérdések iránt érdeklődik s éppen nem ért egyet Aristotelesnek azzal a tanával, amely szerint a szemlélődő elmélkedés a boldogság legmagasabb foka. Írt dialógusokat, amelyek szeretettel foglalkoznak a lélek kérdésével, s azt az álláspontot képviselik, hogy a lélek sem nem egységes sem nem halhatatlan. A lélek a négy elem harmóniája. Politikai elméletében Aristoteleshez igen közel áll: a legjobb alkotmányformának tartotta a többi formákból, a királyi, arisztokratikus és demokratikus formákból való vegyületet.

Theophrastos tanítványa s az Akadémia vezetésében utódja volt a lampsakosi születésű *Straton*, aki körülbelül Kr.e. 286-268 évek között állott az Akadémia élén. Mint természetfilozófus tűnt ki. Határozottan ellene volt Demokritos atomizmusának, de mégis arra törekedett, hogy a természetet természetfeletti elvek nélkül magából a természetből magyarázza és értse meg. Nem ismerte el isten működését s arra sem volt hajlandó, hogy a világegyetemet mint élőlényt fogja fel. Meg volt győződve arról, hogy a természetet a nehézségből és mozgásból tökéletesen meg lehet érteni, de elfogadta az üres tér felvételét, mert enélkül nem tudta megmagyarázni a fény, a meleg, az erő terjedését tárgyról tárgyra. Ha elvetette Aristoteles istenfogalmát, elvetette azt a tanát is, amelyben Aristoteles az emberi észet – nous – valami isteninek tekintette; az ész nem más, mint az állati léleknek egy része. Úgy az eszes, mint az ész nélkülöző lelki tevékenységeket a mozgásra vezette vissza. Székhelye az agyban van, mégpedig a szemöldökök között.

Említsük meg még *Andronikos Rhodios*-t, akit „Aristoteles után a tizenegyediknek” neveztek (hendekatos apotou Aristotelous) azaz ő volt a tizenegyedik vezetője az Akadémiának Aristoteles után a Kr.e. első század közepe táján. Az ő érdeme volt, hogy a Tyrannion grammatikus által neki adott szöveg alapján Aristoteles iratait kiadta, bizonyos tekintetben magyarázta. Aristoteles iratai mai napig ebben a formában ismeretesek előttünk. Az ő kommentálása adott indítást az Akadémia tagjainak is arra, hogy Aristoteles különböző irataihoz magyarázatokat adjanak. Ezek közül a kommentátorok közül meg kell említenünk *Alexander Aphrodisiensis*-t, aki különösen Aristoteles metafizikájának első öt könyvéhez írt magyarázata által tűnt ki, jöllehet Aristoteles más műveire is írt kommentárt. Neoplatonista körből került ki Aristoteles egy másik kiváló magyarázója, *Simplicius*, aki Perzsiába vándorolt, miután Kr.u. 529-ben Justinianus a filozófiai iskolákat bezárta. Írt kommentárokat a kategóriákhoz, a lélekről szóló munkához, a meteorológiához, stb.

A peripatetikus iskola a görög filozófia utolsó hajtása, amely Aristoteles filozófiájának visszhangjaként zárja be a görög filozófia történetének első korszakát és képez már átmenetet a második korszakra.



## 5. A HELLENIKUS-RÓMAI FILOZÓFIA TÖRTÉNETE

### 5.1. Általános jellemzés

Az Aristoteles után következő görög filozófia minden tekintetben a magát kiélő és hanyatló szellemnek tanulságos képét mutatja. Nagy Sándor hódításai nyomán megnyíltak az utak Görögország és a Kelet népei között, hogy azokon ne csak a gazdasági és kereskedelmi élet alkotásai, hasznos cikkei, hanem a szellemi élet alkotásai is kicserélődjenek. Amint bevezető fejtegetéseiben láttuk, ennek a kornak nyelve az ú.n. koiné dialektos segítségével az olajfa zónájának vidékén élő, Földközi-tengeri népek egymást mindenütt megérteni tudták. A Földközi-tenger egész medencéjét közrefogó partok s e partok mellett elterülő vidékek a szinkretizmus által létrejött hellenisztikus nyelvnek és műveltségnek voltak hazája.

Az Aristoteles után következő filozófia sem tudta magát megőrizni ennek a műveltségnek befolyásától s kénytelen volt felszívni magába olyan elemeket is, amelyek a keleti népek szellemvilágából áramlottak a görög műveltségbe. Ezek az elemek és tendenciák a görög filozófiára gyakorolt hatásuk által nem kis részben adtak más színezetet a bölcsületnek, mint amellyel a klasszikus filozófia képviselőinél oly világosan találkozunk. Az átalakulás érvényesülése főként két irányban mutatkozik:

- 1) az elmélyülő szemlélet helyére az utilisztikus jellegű gyakorlati érdeklődés lépett,
- 2) az intellektualizmus gyakran a keleti miszticizmussal elegyül.

A stoicizmus és az Epikuros tana merőben a gyakorlat szolgálatába szegődik; a neopythagoreizmus és a neoplatonizmus pedig félreismerhetetlenül magukon viselik az ázsiai misztériumok eksztatikus tanainak eltörülhetetlen bélyegét.

Amíg az Aristoteles előtt volt görög bölcsület szeme a világ egyeteme felé fordult minden érdek nélküli szemlélődéssel elmélkedvén magának az elmélkedésnek kedvéért, és a filozófia nem akart egyéb lenni csak filozófia, - addig a hellenisztikus korszak filozófiája szinte megfedkezve a filozófia veleszületett méltóságáról, lemondott a teoretikus öncélú elmélkedésről s minden erejét a gyakorlat, az erkölcsi életfolytatás szolgálatába állította. Ez a filozófia az erkölcsi züllés, a hitetlenség, az elpuhulás és lelki elfajulásnak ebben a korszakában mintegy a vallást szerette volna pótolni: az életre, boldog és megelégedett, egyensúlyban járó életre vezető kalauz óhajtott lenni, amint ezt a stoikusok, epikureusok, különösen a római népszerűsítő bölcsület munkásai, Seneca, Cicero, Marcus Aurelius, stb. munkássága bizonyítja. Vagy pedig arra tört ez a filozófia, hogy a magasabbra vágyó lelkeket tanítása által ebből a veszni indult világból megváltsa azáltal, hogy egy felsőbb, szellemi világba, az istenek és a tiszta szellem világába emeli. Példa erre a neopythagoreizmus és a neoplatonizmus, különösen Plotinos bölcsülete.

Ennek a jellegzetes bölcsületnek egyik oldalon a stoikusok, Epikuros és követői, valamint a szkepticizmus hívei a fő képviselői, másfelől pedig a neopythagoreizmus és a neoplatonizmus a reprezentánsai.

### 5.2. A stoicizmus filozófiája

Egy kis túlzással azt lehetne mondani, hogy a stoicizmus filozófiája Aristoteles után lépett a szellemi világ színpadára s itt még a mai nap is szerepet viszen. Erkölcsi komolysága, az erkölcsi érték fontosságának mélységes felismerése és hangsúlyozása szokatlan erővel ragadta meg a kereső lelkeket és az európai szellemtörténet egyik leggyümölcsözőbb tényezőjévé avatta. Legyen szabad csak arra reámutatnom, hogy pld. a francia renaissance gondolkozása és a gondolkozás fő képviselői mélyen a stoikus szellem talajába bocsátották legfinomabb gyökereiket. Szinte érthetetlen lenne ez az egyetemes hatás a külföldben eklektikus stoicizmus részéről, ha az erkölcsi komolyság és az etikai érték feltétlen megbecsülése nem lett volna az az egyetemes kötelék, amely a stoicizmusra hajló lelkeket egy közösség tagjává avatta.

Ha a Stoa filozófiáját a maga egészében tekintjük, leghelyesebb elfogadnunk azt a felosztást, amely a Stoa történetében három nagy korszakot különböztet meg. Az első korszak jelölésére a *régibb Stoa* kifejezés

használatos; ide tartozik magának a stoikus bölcelet megalapítójának, *Zenon*-nak tana, valamint a *Kleanthes* és *Chrysippos* bölcelete. – Második a *középső Stoa* kora; ide tartoznak: *Panaitios* és *Poseidonios*. – Harmadik az *újabb Stoa*: *Seneca*, *Epiktetos* és *Marcus Aurelius* tanítása.

Ha az itt felsorolt bölcselek közül Zenont az egész irány megalapítójának mondtuk, akkor előre kell bocsátanunk azt is, hogy a stoikus bölcelet voltaképpen „rendszerezője” Chrysippos volt, akinek tana éppen ezért a stoikus filozófiának nem csak szellemére, hanem egyes részleteire nézve elsősorban jó tekintetbe.

### 5.2.1. A régibb Stoa

Amint már többször mondtuk, a stoikus iskola megalapítója *Zenon*, aki valószínűleg Kr.e. 342-ben született Ciprus szigetén Kition-ban, amelynek lakói részben görögök, részben pedig semiták, talán föníciaiak, voltak. Meghalt 270-ben Kr.e. Kereskedő volt, de amikor egy hajótörés alkalmával minden vagyonát elvesztette, teljesen a filozófia tanulmányozásának szentelte életét. Előbb Xenophon Memorabiliáját tanulmányozta, majd a kynikus Krates-hez csatlakozott. De ezzel a tannal is elégedetlenkedve, a megarikus Stilpo, majd az akadémikus Xenokrates és Polemon tanítványa lett, hogy azután 20 esztendei tanulmányozás után megalapítsa iskoláját, amely fennállásának későbbi éveiben a Stoa nevet nyerte, mivel az iskola tagjai a Stoa poikilé-ben, Polygnotos képeivel díszített nagy oszlopcsarnokban szoktak összegyűlni. – A Diogenes Laertius feljegyzéseiből tudjuk, hogy munkái főként etikai kérdésekkel foglalkoztak, de formájuk esetlensége miatt nagy tekintélynek nem örvendtek. Az öregkor terhe alatt görnyedezve öngyilkossággal vetett véget életének. Példáját sok stoikus követte, ha látta, hogy életének boldogsága már véget ér. Diogenes jegyzi fel azt is, hogy Zenon a filozófiának három részét különböztette meg: a logikát, fizikát és az etikát.

*Kleanthes* Kr.e. 331-ben született Assosban. Nagyon szegény ember volt, aki ökölvívással, éjjel pedig vízhardással kereste meg kenyerét. Életmódja egyszerű és igénytelen, gondolkozása nem tágkörű. Athénbe menvén Zenon hűséges tanítványa lesz s halála után az iskola feje. Meghalt 80 éves korában Kr.e. 251-ben. Ő is önkéntes koplalás által múlt ki ebből a világból. Számos művéből csak töredékek maradtak reánk, közöttük szép imája Zeus-hoz.

E kor stoicizmusának legtevékenyebb s legtekintélyesebb tagja *Chrysippos*, aki vagy a ciliciai Soloi-ban vagy Tarsus-ban született 281/278-ban Kr.e. és meghalt 208/205-ben Kr.e. Mint *Kleanthes*, ő is ökölvívó és versenyző volt. Athénben *Kleanthes*hez csatlakozott s halála után ő lett az iskola feje. Hihetetlen munkabírása és tudásának gazdagsága közmondásos volt: „ha nem élt volna Chrysippos, úgy nem lett volna Stoa sem” – mondogatták. Állítólag több, mint 705 művet írt, amelyek közül 311 logikai és dialektikai kérdésekkel foglalkozott. Jó dialektikus, de rossz stílusú volt. Olvasói panaszkodtak nehézsége, stílusának hanyagsága és a számos ismétlés, idézés miatt.

### 5.2.2. A középső Stoa

E kor legkiválóbb stoikusa *Panaitios*, aki Rhodos-ban született Kr.e. 180-ban. Római tartozkodása alatt nagyon sokat tett azért, hogy a rómaiak a görög bölcelettel minél alaposabban megismerkedjenek. Rómát 129-ben hagyta el, hogy átvegye Athénben az iskola vezetését. Meghalt 110-ben Kr.e. – Az előbb élt stoikusokkal ellentétben szívesen foglalkozott Platon és Aristoteles tanaival s azoknak részleteit a stoikus tanba fel is vette. Főként etikai munkákat írt s ezek közül is a legismertebb a „kötelességekről” írott könyve – *peri kathékontos* – amely alapul szolgált Cicero „*De officiis*” c. munkájához. Gondolkozásának jellemző vonása, hogy a világegés stoikus gondolatát elveti és Aristoteleshez csatlakozva a világ múlhatatlanságát hirdeti.

Legkiválóbb tanítványa *Poseidonios*, aki a szíriai Apanes-ben született, miután pedig működésének színtere Rhodos volt „rhodosi”-nak is szokták nevezni. Lucían szerint 84 éves korában halt meg. Nagy utazásokat tett s azoknak eredményeit természettudományi, matematikai és földrajzi, valamint történeti munkákban tette közzé. Rhodosban iskolát alapított, ahol többek között Cicero és Pompeius is tanítványai voltak. Szívesen foglalkozott erkölcsi kérdésekkel és Platon filozófiáját buzgón tanulmányozta.

### 5.2.3. Az újabb Stoa

Itt az élen *Seneca* halad, aki a spanyolországi Cordubában született. Apja *Annaeus Seneca*, híres rétor volt. Korán Rómába ment s ott kedvvel foglalkozott filozófiai stúdiumokkal. Miután azzal vádoltatott, hogy részt vett *Piso* összeesküvésében, halálra ítéltetett. Ő azonban az ítélet végrehajtását megelőzte: öngyilkosságot követett el felvágván ereit. Jellem tekintetében nem lehetne mintaképül állítani, de azt sem lehet tagadnunk, hogy gyengeségeinek, fogyatkozásainak tudatában, rajta volt ezek javításán, s hogy ez neki nem sikerült, testi és lelki gyengeségének kell betudnunk. Azt sem lehet tagadni, hogy világos és határozott stílusa, amely azonban sokszor nem nélkülözi az affektáltságot, nem csak kortársai előtt tették kedvelt filozófussá, hanem azt kell mondanunk, hogy az európai ember kialakításában egész munkássága hathatós tényező volt. Hatásának feldolgozása a legérdekesebb szellemtörténeti problémák közé tartozik. Iratai: *Epistolae morales*, *Quaestiones naturales*, *De ira*, *De vita beata*, *De clementia*, stb. a világirodalom legnagyobb hatású művei közé tartoznak. Szereti *Platont* és nem veti meg *Epikurost* sem. Legtöbbször az etikát becsüli, azt vallja, hogy a fizika éppenúgy felette áll az etikának, mint isten az embernek. Ámde mégis minden fejtegetésének folyamánya az etikai cselekvés és erkölcsi kérdések magyarázata. Ebben a magyarázatban *Seneca* magát a stoikus bölcslethez tartja. Az erkölcsi élet terén a boldogság fogalma uralkodó nála is és a boldog élethez a természet szerint való élet vezet.

A császári Róma másik nagy stoikusa *Epiktetos*, aki mint rabszolga vett részt a stoikus bölcselő *Musonius Rufus* előadásain. Miután a rabszolgasorból megszabadult, *Domitianus* császár kényszerítette Rómából távoznia. Az epirusi *Nikopolis*-ban telepedett le és ott élt, tanított nagy tiszteletben. Tanait tanítványa *Flavius Arrianus* adta ki 8 könyvben *Diatribai Epiktetou* c. alatt. A 8 könyvből 4 csak töredékben maradt fenn. Ő állította össze *Epiktetos* "kézi könyvecskéjét" is – *Epiktetou Enecheiridion* c. alatt – amely 52 rövid fejezetben tartalmazza mindazt, amit a kiadó *Epiktetos* előadásából arravalónak, érdemesnek és lélekemelőnek talált. *Epiktetos* azt vallván, hogy minden ember alapjában véve beteg, úgy tekinti a filozófust, mint az emberek orvosát. Fő előtte is az erkölcsi magatartás, s ezt a magatartást megvilágító tudomány azaz az etika. Logikai kérdések nem is nyugtalanítják s a természetfilozófiát is csak azért becsüli, mert megismertet istennel, aki ezt a világot célszerűen rendezte be. Minden emberben a benne lakó isteni démon közvetítésével van valami isteni. Vannak dolgok, amelyek hatalmunkban vannak; ezekre nézve követeli az erkölcsi magatartást. És vannak dolgok, amelyek nem függenek tőlünk, ezek a külvilág minden dolgai s viszonylatai, amelyekkel szemben a bölcs ember közömbösen viselkedik. Úgy kell tekintenünk a világ javait, amelyek csak eszközök a mi kezünkben s nekünk csak kölcsön vannak adva. El kell vonulni a világtól önmagunkba s tűrnünk kell a világ viszontagságait. – *Epiktetos* munkája a közkezdvelt erkölcsi irodalom díszei közé tartozik.

Végül meg kell említenünk a rabszolga-filozófus után a császár-filozófust, *Marcus Aureliust*, aki 121-ben született Kr.u. *Antonius Pius* után, aki őt örökbe fogadta, 161-ben a császári trónra került. Keserves élet és uralkodás után Kr.u. 180-ban halt meg Bécsben; állítólag erkölcstelen és zülött fia gyilkolta meg. Elmékedési és szemléletei „*Eis heauton*” c. alatt maradtak reánk. Tanításában *Epiktetos* útját járja. Bele kell nyugodni az események folyásába és szabadnak kell lennünk az érzések, szenvedélyek rabságától. A világ dolgai istentől vannak és minden úgy folyik ezen a világon, mint ahogyan azt isten rendezi. Ő is hisz a lelkünkben tevékeny démonban, aki lépteinket vezeti s halálunk után visszavezet az istenségbe. Érdemes megjegyezni, hogy ez a trónon ülő filozófus a stoikus kozmopolitizmus mellett a hazaszeretetet és a társadalom iránt való kötelességeket is erősen hangsúlyozza.

Ezzel a stoikus iskoláról rajzolt vázlatos képünket befejeztük. Áttérünk magának a tannak fejtegetésére. Alapul a *Chrysippos* részletes tanítását vesszük s így kíséreljük meg vázlatos képet adni a stoikus filozófia főbb problémáiról és azok megfejtéséről.

## 5.3. A stoikusok logikai tana

Amint már többször reámutattunk, a stoicizmus, amelynek gyökerei a kynikus bölcsélet talajába nyúlnak alá, az etikai érdeket tartotta szem előtt s a gyakorlati élet számára akart bölcselmi kalauzt adni. Ámde ebben a törekvésében igazi filozófiai érzék vezette, amikor éppen az etikai problémák megfejtése érdekében nem mellőzte sem a logikai-dialektikai sem a természetfilozófiai kérdések tárgyalását, hanem éppen ellenkezőleg, a logikát és fizikát úgy tekintette, mint az etika alapjait. A filozófiai tanok felosztásában különben *Platon* tana volt hatással a stoicizmusra, amely megkülönböztette: a logikát, fizikát és etikát. Ez a felosztás azután megmaradt a stoikus filozófia egész történetén át. *Descartes* is hatása alatt állott. Egyik

feljegyzése szerint az erényeket is a filozófiai tanok alapján: logikai, fizikai és etikai erényekre osztották. És így okoskodtak: miután háromféle erény van, ezért van három filozófiai alaptan is, amely ezekkel az erényekkel foglalkozik.

A *logikai gondolkodás* terén a stoicizmus kétség kívül Aristoteles hatása alatt áll, de több ponton kiegészíti azt. Maga a logika a gondolatokról és beszédekről szóló tudomány s dialektikára és retorikára oszlik. A grammatika is egy részét képezi a logikának s a mai nyelvtanunk terminusainak egy része a stoikus logikának köszönheti eredetét. Az egész logika főpontja és kétségkívül legeredetibb, legértékesebb része az *igazság kritériumá*-ról szóló tan. Aristoteles is megállapította az igazság kritériumát: igaz az ítélet, hogyha úgy köti egybe a fogalmakat, amiként a nekik megfelelő dolgok a természetben összekötve vannak. Ez a kritérium magának az Aristoteles filozófiájának belső alkatából szükségképpen következik. A stoikusok ezzel a kritériummal nincsenek megelégedve s azt tanítják, hogy az igazság egyetlen kritériuma a „phantasia kataléptiké” azaz „a megragadó kép”, amit talán úgy értelmezhetünk, hogy csak az a kép lehet igaz, amely a lelket mindjárt megragadja. Vagy beszélhetünk ebben az értelemben „hű kép”-ről is azaz olyan képről, amely úgy adja vissza világosan és határozottan a dolgokat, amint azok a valóságban vannak. Habár úgy is magyarázhatjuk ezt a kifejezést, hogy a „megragadás” nem a kép természetét jelzi, hanem annak funkcióját azaz képessé tesz minket, hogy az igazat állítsuk s így ne zavarjuk össze az egyik dolgot a másikkal. Bármint is értelmezzük a stoikus kifejezést, a benne rejlő probléma fel volt vetve, hogy azután az egész Aristoteles után következő görög filozófiát foglalkoztassa.

A kérdés már most nyilván az, hogy melyik út vezethet minket az igaz ismerethez? E kérdésre adott feleletünkben a stoikusok a szenzualizmus álláspontjáról indulnak ki. A lélek maga beíratlan papiros s erre a beíratlan papirosra mintegy reírja magát a képzet. A képzet maga nem is egyéb, mint a dolog *lenyomata* – *typosis* – a lélekben. A beleírásnak, a lenyomatnak első fajtája az érzékelés, az érzéki észrevétel, amely nem csak a külső dolgokról értesíti a lelket, hanem értesíti azt a saját maga belső állapotairól, tevékenységeiről is s éppen ezért a stoikusok nem is tesznek különbséget a belső és külső észrevezés között. Maga az *emlékezés* – *mnémé* – is az észrevezésből származik, s eléáll azonnal az emlékezeti kép, mihelyt az érzékelt kép a lélekből elillant. A tapasztalat ezekből az emlékképekből tevődik össze. A keletkezett képek a kezdetben íratlan lelket képekkel töltik meg s mintegy írásjelekként helyezkednek el abban.

Az észrevételekből való következtetések útján keletkeznek az ú.n. közös vagy *általános képek*, - *ennoiai* -, mondhatjuk ezeket *fogalmaknak*. E fogalmak egyrésze önmagától, a természet útján keletkezik s neve: „koinai ennoiai” azaz „közfogalom”, amely minden tudományos eljárást megelőz s ezért Chrysispos „prolépsis” névvel jelölte őket. Nem egyéb ez a prolépsis, mint az „egésznek általános fogalma”. A másik fajta a fogalmaknak mesterséges úton készül, tehát a gondolkodás segítségével; ezek neve egyszerűen „fogalom”. Ámde ehhez még hozzájárul a fogalmak egy harmadik fajtája is, „emphytoi logoi”-nak nevezik azokat a stoikusok s nem egyebek azok, mint velünk született fogalmak.

A tudomány a következtetés, bizonyítás és a fogalomalkotás segítségével jön létre s merőben különbözik a pusztá véleménytől – *doxa* – és pedig azáltal különbözik, hogy ingathatatlan meggyőződést teremt s maga nem egyéb, mint ilyen meggyőzések rendszere. Ámde a stoikus szenzualizmus értelmében, miután minden kép az érzékletekből ered, az érzékletek ismereti értékétől függ minden további ismeret értéke is. A stoikus tan értelmében valóban vannak is olyan érzéki észrevételek, amelyek megegyeznek magukkal a dolgokkal, az észrevétel tárgyaival. Az ilyen észrevételekből alakult képek azzal a tulajdonsággal bírnak, hogy minket kényszerítenek elfogadásukra – *sykakatithesthai* – e képek közvetlen evidenciával bírnak s velük annak tudata van összekötve, hogy csak valami valóságos dologból eredhetnek. Amikor ezeket a képeket ragadjuk meg s hozzájuk járunk, akkor voltaképpen a nekik megfelelő tárgy birtokába jutunk. A közvetlen evidenciájú – *energeia* – kép tehát voltaképpen a fogalom alapja, amely fogalom – Zenon ezt „katalépsis”-nak nevezte – ugyanazzal a tartalommal bír, mint maga a kép, de hozzájárul még ehhez a képhez az a tudat, hogy a neki megfelelő dologgal, az észrevett tárggyal megegyezik. Az a kép, amely ezzel a tulajdonsággal, ezzel a tudattal bír, Zenon kifejezése szerint fogalmi kép – *phantasia kataleptiké* – amelyről már fennebb szólottunk, mint az igazság kritériumáról.

Az ész – *logos*, *nous* – fejlődés eredménye. Ez a fejlődés körülbelül a 14-ik évig tart és folyamán érzékletek és képek gyűlnek össze a lélekben és ezekből képződik az ész. Az érzéki egyesből kiindulva jutunk el az egyetemeshez, mondják a stoikusok nyilván Aristoteles hatására. Az ész nélkül a világegyetemet megismerni nem lehet. Az egyes és egyetemes viszonyának kapcsán ki kell emelnünk azt a stoikus felfogást, amelyet *nominalizmusnak* nevezünk. A nominalizmus értelmében való léte csak az érzéki

egyeknek van – ez szenzualizmusuk logikus következménye – s az egyetemes csak bennünk levő szubjektív gondolat. Ebből az állásfoglalásból pedig ismét logikusan következik, hogy a Stoa merőben tagadja Platon idea-tanának helyességét: az ideák csak szubjektív gondolatok.

A logikához fűződik a stoikusok *dialektikája* is, amely tulajdonképpen nem egyéb, mint a formális logika. A formális logika két részre oszlik: a *jelentőre* – sémainón – és a *jelentésre* – sémainomenon – vonatkozó tanra. Jelentés-tan a poétika, muzsika és a grammatika; a jelentésre vonatkozó tan a mi formális logikánknak felel meg. Itt találnak a stoikusok helyet a kategóriáknak is, amelyeket azonban ők a „legegyetemesebb fogalmak” – *ta genikótata* – névvel jeleznek. A stoikusok itt is Aristoteles nyomain járnak, de a kategóriák számát csak négyben állapítják meg s bizonyos sorrendbe állítják azokat. Minden kategóriában az előtte való kategória benne foglaltatik s azt egyszersmind közelebbről meg is határozza. A négy kategória a következő: a substantia vagy substratum, - hupokeimenon vagy ousia – a tulajdonság – to poion – amely feloszlik a „koinos poion”-ra és az „idios poion”-ra, állapot, - pós ekhon – és végül a modalitás, - pros ti pós ekhon -. A legegyetemesebb kategória, ami az összes többi kategóriák felé van rendelve, Chrysippos szerint a *Valami* – ti - amely ismét a létre és nem-létre oszlik. Ezek az egyetemes fogalmak vagy kategóriák a stoikus tan szerint nem-teljes fogalmak, mert hiányzik belőlük a magában megálló tökéletes értelem s éppen ezért számtalan alanyról kimondhatók. Pld. nem-teljes gondolatról vagy fogalomról van szó, ha ezt mondom: „ír”, de teljes lesz a tétel, ha azt mondom: „Sokrates ír”. A teljes kifejezés tehát az *ítélet*, a *következtetés* s más retorikai kifejezések. Az ítélet az alanyról mond ki valamit s lehet igaz vagy nem-igaz; a következtetés az ítéletek összefűzéséből ered s három alkotórészből áll: főtételtől, altételtől, zárótételtől. Az ítéletek egyszerűek (kategorikusak) és összetettek, amelyek közül különösen a feltételes ítéletekkel foglalkoztak tüzetesen a Stoa követői. Igazi következtetéseknek pedig valójában csak a hipotetikusakat azaz feltételeseket és diszjunktívakat azaz a szétválasztókat tartották. Tagadhatatlan, hogy úgy ítélet- mint következtetés-tanuk sok finom részletben bővelkedett, de sok esetben a finomkodás határait érintő fejtegetések a dolog lényegének megértéséhez semmivel sem járultak.

A logika azzal foglalkozik, hogy miféle utakon és miféle eszközökkel juthatunk az igaz ismeret birtokába. Az igazsághoz vezető főutak: fogalom, ítélet, következtetés s a bennük rejlő gondolatokat szavakkal fejezzük ki. Érthető tehát, hogy a Stoa nemcsak a logikára helyez súlyt, hanem kitér a retorika és különösen a grammatika kérdéseinek fejtegetésére is. A grammatikát – amint már említettük – egyenesen a logika részéül tekinti s idevágó vizsgálatai igen nagy hatással voltak a grammatika kialakulására. A stoikus tanítás megállapítja, hogy a szavak hangokból állanak, hang pedig az, ami csak a fül által hallható. Az emberi hang – szemben az állattal – tagolt azaz artikulált hang, amely értelemről fakad és értelem által kísértetik. Az olyan tagolt hang, amely le is írható: az ó. Vannak szavak, amelyek csak pusztán hangok és vannak olyanok, amelyek jelentéssel bírnak. Ilyen jelentéstelen szó pld: „bliktri” (ebből a magyar „bliktri”!) amelynek semmiféle értelme nincs. A jelentéssel bíró szavak jelentése a természettől való, - tanítja a Stoa Platon hatása alatt.

A szó-tanban a Stoa egyenesen Platon tanához kapcsolódik s követi őt abban is, hogy minden betűnek sajátos erőt tulajdonít, amely által képes az illető tárgy bizonyos tulajdonságait kifejezni, azé a tárgyét, amelyet a belőle alkotott szó jelez. Az így értelmezett szót a stoicizmus jól megkülönböztette a fogalomtól és a rajtuk kívül fekvő dologtól, amelyet jelez. Az ami jelez vagy jelent: a szó; az, ami jeleztetik vagy jelentetik: a szóval egybekötött fogalom; a rajtuk kívül levő dolog pedig nem bennünk, hanem kívülünk létezik s fogalmát a szó jelenti. A dolog fogalmát nevezték „lekton”-nak s így határozták meg azt: a „lekton” az, ami az eszes képezőerőben – a fantáziában – létezik. Tehát a „lekton” nem a lélekben lévő gondolat, hanem a szóhoz kötött és a szó által kifejezett gondolat. Még jobban tisztába jöhetünk a „lekton” értelmével, ha azt vesszük figyelembe, hogy a „lekton” középhelyet foglal el a dolog fogalma – *noéma* – és maga a dolog – *pragma* – között. A „lekton” tehát nem jelenti sem a pusztán szót, sem a pusztán dolgot, hanem a kettőnek egymásra való viszonyulását. A mondat különböző fajainak, a meghatározásnak, felosztásnak részletes fejtegetése a Stoa logikájának lényeges ismeretéhez hozzá semmit sem tesz s éppen ezért bátran mellőzhető.

## 5.4. A Stoa fizikája és lélektana

Történetünk folyamán láttuk, hogy a görög bölcselet idealista iránya az anyagot úgy tekintette, mint nem-létezőt. Ebben megegyeztek Aristoteles és Platon. A Stoa ezzel szemben híven a maga szenzualista álláspontjához, az anyagot testi valaminek tekintette s anyagból állónak hirdette úgy a legfőbb világelvet, az istent, mint az emberi lelket. Sőt ennek a materialista felfogásnak érvényesítésében annyira ment, hogy még

a testi tulajdonságokat is bizonyos anyagi áramlásképp fogta fel. Ezeket az áramló anyagokat „pneumata” névvel jelölte. Innen már csak egy lépés volt ahhoz a felfogáshoz, amelynek értelmében minden szellemi tulajdonság, erény, vitézség, stb. anyagi természeti dolgok. Általában véve a stoikus filozófia csak a testnek tulajdonított valóságot, mert való csak az lehet, ami hatást gyakorol vagy hatást szenved. Hatást pedig csak test gyakorolhat testre, de semmiképpen sem gyakorol hatást – így érvelt Kleanthes a lélek testisége mellett – testi nem-testire vagy nem-testi testire.

Ezen általános anyagi testiség alól csak az *idő*, *tér* és a *lekton* képeznek kivételt. De hogy miért képeznek kivételt? – erre a kérdésre feleletet a Stoa nem ad. Más feleletet nem adhatunk mi sem csak azt, hogy a stoának ez az állítása az eredeti álláspont megtagadása és a gondolkozásban való következetlenség. Vagy minden anyagi, ha az anyagi a szellem minden tevékenysége, vagy alaptalan minden olyan tanítás, amely ezen állítás alól kivételezéseket teremt. Ezen következetlenség alól nem lehet kibújni azáltal, hogy a teret – amint ezt a Stoa teszi – csak úgy tekintjük, mint ami a világegyetemen kívül esik, lévén merőben *üres*, az időt pedig úgy fogjuk fel, hogy az voltaképpen a világegyetem változásainak egymásutánja. Miért kell kivételt képezni ennek a „kívül-valóság”-nak és ennek az „egymásután”-nak, ha nem képez alóla kivételt még a halál sem, amelynek tényét Chrysispos arra használja fel, hogy vele a lélek anyagiságát bizonyítsa eképpen: a halál a léleknek elválása a testtől; de egy testtől semmi nem-testi el nem válhatik; mivel pedig a lélek a testhez van kapcsolva, tehát a lélek is testi. – És továbbá, miért kellene kivételt képeznie a „lekton”-nak, hogyha a harag, gyűlölet, erény, szemérem, érzés, stb. mind egytől-egyig testi és anyagi természetűek? Ez a nagy következetlenség és hasadás a Stoa tanában, legnagyobb és reparálhatatlan gyengéje annak.

Ha így áll a dolog, akkor az anyagnak kell annak a létezőnek lennie, amelyből minden egyéb lesz. És ebből ismét arra kell következtetnünk, hogy az anyag valójában semmiféle határozott tulajdonsággal nem bír csak azzal, hogy mindenféle tulajdonság felvételére képes. Ha pedig minden ami van, belőle lesz, akkor ő maga változásnak van alávetve; amint az egyik stoikus kifejezte e tényt: az anyag engedelmes. Az anyagnak nincs semmiféle formája sem s állandó változásnak lévén alávetve, maga semmiféle öntevékenységre nem képes. Az anyag tétlen s önmagától mozogni nem tud. Mennyisége sem nem apad sem nem nő, hanem ugyanaz marad minden időben.

Az anyaggal, mint szenvedő, tétlen elvvel, szemben áll a cselekvő, aktív alapelv. Ezt az alapelvet a Stoa úgy tekinti, mint érző lényt, amely minden érző és érzékelő, gondolkodó lényt önmagából teremt ezen a világon. Ez az érzékeny lény azonban ésszel is fel van ruházva, amelynél fogva ez a lény, amely nem más mint isten - már t.i. a Stoa értelmében vett isten – bizonyos meghatározott módon hat és működik. Miután már most a Stoa tanában a teremtő elv természetnek - *physis* – is nevezetik az általános görög felfogás értelmében, az isten, mint teremtő erő és a természet, amely szintén teremtő erő, egybeesnek. Azt mondjuk hát, hogy a Stoa értelmében vett isten a *világész*, amit a stoikusok Herakleitos tana alapján a *világtűzzel* azonosítanak. A világtűz teremt mindent s természetesen maga is testi-anyagi természetű: „meleg, száraz lehellet”, amely átjárja az egész világegyetemet. Ez a kétségtelenül testileg felfogott isten, mint világész tartalmazza magában a „logoi spermaticoi”-t azaz csíraszerű formákat, amelyek szerint szükségképpen keletkezik minden, ami keletkezik. Nevezhetjük ezeket a „logoi spermaticoi”-t formáknak, törvényeknek, normáknak, amelyek benne foglaltatnak istenben, mint világészben s szerintük épül fel a világegyetem roppant épülete.

A világész a maga törvényei és szabályai szerint teremtette a világot, amely határokkal bír és gömbformájú. Célszerűség uralkodik benne és szép minden részében, mert hiszen ésszel felruházott fölény teremtette, aki a maga *előrelátásával* – *pronoia* – úgy teremtett mindent, hogy az az embernek jó és szép legyen. Egy más fordulattal: a világtűz – *pyr tekhnikon* – mindent a legművészibb módon teremtett erre a világra és a legművészibb módon is tart fenn. Az isteni világtűzből szakadnak ki azután az elemek, amelyeknek száma a stoában négy: tűz, levegő, víz, föld. Ezek az elemek minél közelebb állanak a világtűzhöz, ahonnan erednek, annál tevékenyebbek s minél távolabb állanak attól, annál passzívabbak. Minden, ami a világon van, ebből a négy elemből van formálva s vegyülésük soha meg nem szűnik. A világ azonban időnként tökéletesen a tűzbe bomlik fel, hogy azután ismét újból teremtődjék. A világnak ezt a tűzre való felbomlását nevezik a stoikusok „ekpyrosis”-nak s azt tanítják róla, hogy annak folyamán a „logoi spermaticoi” is visszatérnek az ősi világészbe. Ezekből teremt azután a kozmikus isteni ész újra a világot. Ezt az újjáteremtést nevezi a Stoa „apokathastasis” szóval, amely az Újszövetség terminológiájában is előkelő helyet foglal el.

Ha ezek után az emberi *lélek* stoikus fogalmának fejtegetésére térünk, előtérbe azt a tételt kell állítanunk, hogy e tan értelmében az emberi lélek is testi jellemmel bír. Anyagi természetű tehát s voltaképpen az istennek egy része belőle áramlik ki s vele örökös kölcsönviszonyban áll. Meleg lehellet az, amely a testnek formát ad. Túléli ugyan a testet, de azért nem halhatatlan, mert csak a legközelebbi világégésig él maga is.

Nyolc részből áll. Középpontjában van az uralkodó erő – to hégémonikon – amelynek székhelye a szívben van. Azután van az öt érzék úgy, amint azt Aristoteles megállapította, a beszélés képessége és a nemző erő. Ez a nyolc részből álló lélek abban különbözik a többi testtől, hogy sokkal finomabb anyagból van formálva.

A növényeknek nincs lelkük, de van az állatoknak. Tudnunk kell azonban, hogy a Stoa az anorganikus természeti dolgok vizsgálatát sem zárja ki fizikájából. Az anorganikus dolgokat az jellemzi, hogy lelkük ugyan nincs, de a bennük levő „hexis” – arravalóság – összetartja részeit. Ez a „hexis” a növényekben már mozgatóerővé lesz s uralkodik bennük a „physis”. Az élőlények általában – mondják a stoikusok itt is Aristoteles nyomán – bírnak lélekkel, amely abban különbözik a két másik elvtől, a hexistől és a physistől, hogy benne megvan a képezőerő – *phantasia* – és az ösztön – *hermé* -. Ehhez a két elvhez az embernél még hozzájárul az ész, a szellem – *logos*. Az ember tehát három részből áll: a testből, lélekből és szellemből vagy észből, amely a gondolkodás felsőbb fokát jelenti.

Minden élőlény a természettől fogva nem csak arra képes, hogy érzékeljen és észrevegyen, hanem ezzel össze van kötve a *synthesis* – az együtt való észrevét – amely azt jelenti, hogy minden élőlény képes mindazoknak a folyamatoknak is észrevevésére, amelyeket a külső érzékelés indított meg benne s jelenti az önmagáról, részeiről, tevékenységeiről való tudatot. Ez a tisztán intellektuális tevékenység szolgál alapjául egy olyan magatartásnak, amely átterjed az élőlények érzés- és akaratvilágába is. Ez a magatartás pedig abban áll, hogy az élőlény önmagával a hozzátartozás viszonyába lépik. Ez az ún. „oikeiosis”, amely tehát önmagához való tartozást jelent s a stoikus tanban igen előkelő szerepet visz. Az önmaga érzését jóérzés állapota kíséri – *eyarestesis* – amely érzés aztán úgy nyilatkozik meg, mint önmagunk felé fordulás, a saját Énünk felé való kiállás, amely által ezt az Én-t önmagunkhoz tartozónak érezzük és ismerjük. Ebből az *oikeiosis*-ből ered azután minden vágy és törekvés önmagunk fenntartására s keresése annak, ami az önfenntartásnak hasznára van és elkerülése annak, ami ártalmas arra. Ez a saját magunkról való kép, kezdetben szétfolyó és halvány, lassan-lassan azonban meghatározottá és világossá válik. Ez az *oikeiosis* azonban az egyén határainál nem áll meg, hanem tovább terjed a gyermekekre, családtagokra, s még tágabb körű közületekre, végül a politikai közösségre, sőt az egész emberiségre. A stoikus bölcselők egy része – pld. Hieroklés – ebből az *oikeiosis*-ből vezeti le az ember egész erkölcsi magatartását. Az önfenntartás a tudatos Én közvetítésével kiterjed az államra és az emberiségre. Tudjuk azonban, hogy ez a tan a Stoa által általánosan elfogadott és Crysippos is határozottan foglalt állást mellette. Ez a fogalom könnyen és logikusan vezet át a stoikusok erkölcsstanának előadására.

## 5.5. A Stoa erkölcsstana

Az *oikeiosis* fogalma tehát az etika alapja és kiindulási pontja. Ez az *oikeiosis* teszi lehetővé azt, hogy a cselekvő ember a külső javakat és dolgokat megbecsülni, a maga önfenntartása szempontjából megítélni tudja. Ha nem lenne ez a magatartás lehetséges az egyesre nézve, akkor lehetetlenné válna részére nem csak az, hogy a maga önfenntartása szempontjából ítélje meg a dolgokat, hanem lehetetlen lenne minden viszony közte és embertársai, sőt hozzátartozói között is. A stoikus filozófia szerint ez az az alapösztön, amelynek tevékenységével az egész élet a maga folyamában kiteljesedhetik s egyúttal ez az alap is, amelyből a helyes s tehát erkölcsös magatartás szabályai levezethetők. Ha az önszemlélés útján nem fordulhatna lelkünk az Én felé s nem látnók meg, hogy ez az Én a miénk s miénk annak minden mozdulása, akkor nem törekedhetnénk annak fenntartására. Az *oikeiosis* nyomán fakadó önfenntartás tehát minden élőlénynek s az embernek is célja. Ez az önfenntartás s annak akadálytalanságával együtt járó boldogság az emberi tevékenység célja. Erre a boldogságra azonban csak azok tehetnek szert, akik a természetnek megfelelően élnek, - „*kata physin zén*”. De ez a természet szerint való élet éppen azt jelenti, hogy az ember a maga belső természetének megfelelő tevékenységet folytat. Erre mutat Zenon követelése is: „megfelelően élni” – „*homologoumenos zén*” azaz a magunk természetének megfelelően élni; ezért Zenon nem is tartotta szükségesnek hozzátenni a későbbi stoikus tétel „a természettel” kifejezését.

Ennek megfelelően értéke – „*axia*” – csak annak van, ami az önfenntartást, a legeredetibb ösztönt elősegíti. Mivel pedig az ember a maga természeténél fogva eszes lény, azért csak azoknak az értékeknek megvalósítása okoz neki boldogságot, amelyek az ész tevékenységéből fakadnak és az ész természetének megfelelnek. Miután az eszes lélek tulajdonsága *erény*, azért a boldogságnak egyetlen feltétele az erényes élet. És ezzel ellentétben *rossz* – „*kakia*” mindaz, ami önfenntartásunkat akadályozza. Mindaz, ami az

önfenntartás és erény szempontjából se nem hasznos se nem káros, *közömbös*, - „*adiaphoron*”. Ilyen közömbös dolgok pld: az élet, a dicsőség, a vagyon, stb.

A stoikus etikának kiemelkedő vonása, amelyen mindenesetre Aristoteles és Platon hatását kell látnunk, az *ész uralmának hirdetése és követelése*. Az erkölcsös cselekedetnek eszes cselekedetnek kell lennie. Ha a lélek törekvései – „hormé” – észszerűek, úgy boldog lesz az egyén élete, mert az ember természetes vezetőjére bízta magát. Az eszes törekvés különbözteti meg az embert az állattól és teszi őt istenhez hasonlatossá. Az ész az egyetlen eszköz, amelynek segítségével a világegyetem nagy törvényszerűségét átlátni képesek vagyunk és észrevesszük a benne uralkodó s mindent átfogó rendjét. – Merő tévedés tehát azt hinni és tanítani, hogy az ember cselekedeteinek célja az *élvezet*. A stoikusok igen tisztán látják az élvnek helyét az ember ökonómiájában. Az élvezetet nem kell keresni s még kevésbé célul kitűzni, mert az élv magától előáll és jelentkezik mindannyiszor, valahányszor az emberi alapösztön azaz az önfenntartás megvalósul. Eképpen az élv semmiképpen sem számítható az értékek sorozatába s még kevésbé állítható főjónak. Az élvezet nem alkotó része az erénynek, nem alkotó része a jónak, hanem pusztá *következmény* és járulék, - epigennéma – s ezért a stoikusok a bölcs ember élvezetét nem is az élvezet – hédoné – hanem az *öröm* – *khara* – szóval jelölik. A „khara” a bölcsök gyönyörűsége, a „hédoné” a balgák élvezete. Amaz szellemi, emez érzéki jellegű állapot.

Az erkölcsös élet az ész uralmában áll. De mi felett kell az észnek úrrá lennie az emberi lélekben? A léleknek minden „észellenes mozgása”, azaz az *affektusok* felett kell az észnek uralmat vennie, hogy ezáltal az önfenntartást a káros elemek legyőzésével az ember számára biztosítsa. Zenon négy fajta ilyen affektust különböztetett meg: az *élvet*, a *vágyat*, az *aggodalmaskodást* és *félelmet*. Az erényes azaz a bölcs embert éppen az jellemzi, hogy *belátása* segítségével távol tartja az affektusoknak minden fajtáját, mert belátása arra képesíti, hogy megismerje mi a jó és mi a rossz az emberi önfenntartás szempontjából. Ebből következik, hogy az alaperény a Stoa felfogása szerint is tulajdonképpen a belátás – *phronésis* – amely, mikor adakozás és részosztásról van szó, mint igazságosság jelentkezik, a célratörekvésben megfontolásnak, a tevékenység terén vitézségnek. Ezek az erények egymástól el nem választhatók s mint egy szerves egység tagjai, egyszerre jelentkezik is. A bölcs ember, amikor bír a belátással, bír az erények minden fajtájával. – Az erény és a rosszság között középút nincs. Az ember vagy bölcs és erkölcsös, vagy balgatag és erkölcstelen. A bölcs és balga között átmenet nincs; egyik osztályból a másikba mintegy átugrani kell.

A stoikus irodalom bele nem fárad a *bölcs és erkölcsös ember képének* rajzolásába. A bölcs férfiú a belátás birtokában jól tudja, hogy az ő lényege éppen úgy, mint a teremtett mindenségé az egyetemes ész s tudja azt is, hogy ennek segítségével uralkodnia kell önmaga és a dolgok felett, hogy a boldog élet ajándékában részesülhessen. A bölcs férfiú éppen bölcsessége által király, pap, mindig szabad és soha lekötve szenvedélyek által nincs, mindig kész a barátságra s mások megbecsülésére. Létezik-e valahol ilyen bölcs férfiú vagy fog-e létezni valaha? – ez a kérdés a stoikusokat nem érdekli. A bölcs ember követendő *ideál*. Ha már most az erkölcsi *jó* fogalmát tüzetesebben szemléljük, mindenek előtt azt kell megállapítanunk, hogy az értékre vonatkozó kutatásokban a stoikusokat igen előkelő hely illeti meg. Értéktanuk az európai gondolkodás egész történetében szinte szakadatlanul hatott s azt mondhatnók, hogy az *értékfogalom* az ő indításukra kerül az érdeklődés előterébe s az értékre vonatkozó felfogásuk szinte egyedül uralkodott az európai bölcseletben, míg azután Kant az egész tan új alapokra helyezésére és kialakítására a határozó lökést meg nem adta. – *A jó a stoikus filozófiában kétségtelenül a haszonnal azonosul*: jó az, ami az önfenntartásnak használ. Erre a hasznossági jellegre mutatnak azok a jelzők is, amelyekkel a jót Diogenes Laertius szerint (VII. 98-99) a stoikusok illették. A jó ezek szerint:

- 1) „lysiteles” azaz nyereséges,
- 2) „khrésimon” azaz hasznot hajtó,
- 3) „eukhrésion” azaz használható,
- 4) méltó arra, hogy kívánjuk,
- 5) igaz, - dikaion – mert megegyezik a természeti és emberi törvényekkel, és végül
- 6) „kalon” azaz szép.

Ez a jellemzés azonban arra is mutat, hogy a stoikusoknál *a jó voltaképpen az értékek összességét magában foglalja*, az igazat és szépet is, amelyek tehát csak azért becsültek, mert az emberi



önfenntartás szempontjából hasznosak. Az összes értékeknek ez az egységbe fogása egészen következetes, ha emlékezünk arra, hogy a stoikus tanítás szerint az erény is elválaszthatatlan egység: egyik erény a másik nélkül éppen olyan kevésbé lehet, mint egyik érték a másik nélkül. Innen még csak egyetlen lépés hiányzott annak világos megállapítására, hogy az érték, mint önérték, egyetlen, mert egyetlen a szellem, amelyből fakad. Ezt a lépést azonban a hasznosság álláspontjára helyezkedő stoicizmus éppen álláspontjának korlátoltsága miatt megtenni képes nem volt.

Amint fejtegetéseink elején láttuk, a stoikus tan az oikeiosis magatartását kiterjeszti végső eredményben az egész emberiségre: *a stoikusok szociális etikája a görög filozófia egyik legszebb hajtása*. Minden ember, de főleg a bölcs és jó ember minden emberrel közösségben van. Az egyén számtalan koncentrikus kör középpontjában áll. A legszűkebb kör magában foglalja az egyén testét s annak gondozását; a legközelebbi körbe tartoznak ezután gyerekei, családja, rokonai; majd a falu és város; legtágabb kör az, amelyben az egész emberiség foglal helyet. Az volna az ideális állapot, amikor éppen oly szorosan alkalmaznók az oikeiosist embertársainkra, mint ahogyan alkalmazzuk magunkra és hozzátartozóinkra; ebben az esetben az oikeiosis körének kerülete és középpontja egybe esnének. De még tovább is terjed ez a végtelen közösség: az emberek és az istenek közössége – *systema* – egy végtelen egységet képez; ezért igazaknak kell lennünk még ellenségeink iránt is és jó akaratot kell mutatnunk mindenki iránt, aki ennek a nagy egységnek a maga eszes természete által tagja. Minden ember a nagy világegyetemnek született polgára: íme, a Stoa sokat emlegetett kozmopolitizmusa, amely a legnemesebb talajból fakadt.

A bölcs ember az ész szavára hallgat és a világész törvényeinek engedelmeskedik tudván, hogy ez a törvény mindent jól és célszerűen rendez. Voltaképpen ebben a hitben áll a stoikusok *vallása*. A stoikus filozófia megveti azokat az emberformájú mítoszokat, amelyek az istenek keletkezését igyekeznek leírni. Ők a természetes magyarázat által akarták ezeket a mítoszokat megérteni az allegórikus módszer segítségével, ami sok erőltetett és tarka értelmezésre vezetett. A kegyesség isten tiszteletének ismerete. Ez az ismeret pedig abban áll, hogy helyes képet alkotunk magunknak az istenekről, azokat őszintén tiszteljük, akaratuk előtt meghajlunk és tiszta szívvel közeledünk feléjük. A tiszta és meleg istentiszteletnek kíváló megnyilatkozása Kleanthes imája Zeus-hoz, a mindenség örök urához, a természet főkormányzójához, aki a világegyetemet törvényei szerint kormányozza, Zeushoz, aki egyedül képes az embert az esztelenség setéjtéből kivezetni s részeltetni a világbölcsességben.

## 5.6. Epikuros és az epikureizmus

Epikuros tana éppen úgy, mint a Stoa egész bölcselete, gyakorlati életfolytatás szolgálatában áll s az elméletet csak annyiban méltatja figyelemre, amennyiben az az élet kérdéseinek megoldásában segítségünkre tud lenni. Ismeretelméletét is a határozott szenzualizmus jellemzi s Epikuros is, mint a stoikus bölcselők, szoros viszonyt lát a fizika és az etika között. Fizikája a Demokritos materialista tanán alapul s azt egyetlen ponton előbbre nem viszi, problematikáját egyetlen kérdés felvetésével nem gazdagítja. Amíg azonban Zenont s követőit a világegyetem szemlélete az isten iránt való igaz tiszteletre serkenti, addig Epikurosnál ennek a tiszteletnek nyomával sem találkozunk.

Epikuros Samosban született Kr.e. 342 december havában vagy 341 januárjában. Az athéni Neokles fia és filozófiát Demokritos követőjétől Nausiphanestől tanult, de hallgatta a platonikus Pamphilost is. 306-ban Kr.e. Athénban telepedett le és a filozófia tanítására szánta magát. Tanításának színhelye athéni kertje volt, ahol főként az ioniai szigetéről származó első tanítványai gyülekeztek körébe. Iskolájához tartoztak: *Metrodoros* és *Polyainos*, a Mytilinéből való *Hermarkhos*, aki később az iskola vezetésében Epikuros utódja lett. Személyes tanítványai voltak rajtuk kívül: *Kolotes* és a historikus *Idomeneus* és *Polystratos*, a Hermarkhos utóda.

Epikuros személyisége, amint az a reánk maradt feljegyzésekből kitűnik, méltán ébresztette fel a lelkekben a meleg tiszteletet és nagyrabecsülést. Mindenki iránt jóakaratot mutatott és készen állott mindenki megsegítésére. Mintaszerű, rendezett életet élt s a nagy fájdalmakat, amelyek végül halálára vezettek, türelmesen és derült kedéllyel viselte el. A kertjében folytatott orgiákról és dőzsölésekről szóló elbeszélések a mesék világába tartoznak. Meghalt 270-ben Kr.e. Amilyen közbecsülésben részesült személyisége és tana, éppen olyan kevés népszerűségnek örvendettek művei, melyeknek stílusa és előadásmódja száraz és unalmas vala. Iskolája, amelyhez a latin költő Lucretius Carus is tartozott, az alapító halála után sok ideig fenn állott: Kr.u. a negyedik században oszlott fel.

### 5.6.1. Epikuros kanonikája

Epikuros is megtartja a filozófiának immár hagyományos hármas felosztását logikára, amelyet ő *kanoniká*-nak nevez, mivel az az ismerés normáit azaz kanonjait adja kezünkbe, fizikára és etikára. Ezek közül érték dolgában az etikát illeti az elsőség, a másik két tudomány az ő szolgálatában áll.

A kanonika tehát az ismerés szabályaival ismertet meg és felállítja az igazság kritériumát. Ide vonatkozó fejtegetései azt bizonyítják, hogy teljesen hű ahhoz a tételéhez, amely szerint a filozófia feladata merőben gyakorlati: el kell vezetnie az embert a boldog életre. Ismeretre csak azért van szükségünk, hogy világosan lássuk, mi az, ami az emberi boldogságot elősegíti. Ezért elsősorban az a kérdés érdekli, hogy mi teszi az ismeretet igazzá vagy hamissá, és honnan származik az ismeret világossága, és pedig a szembeszökő világossága, - „*enargeia*” - ? Erre vonatkozólag három kritériumot állít fel: az igazság kritériumai az észrevét - „*aisthéseis*” -, az észrevétekből keletkező fogalmak, - „*prolepseis*” -, és végül az affektusok - „*pathé*” - amelyeket a stoikusok, amint fennebb láttuk, merőben elvetettek, Epikuros azonban nagyra tartott azzal az indokolással, az affektusok adják kezünkbe a kritériumot, hogy mire kell törekednünk és mit kell kerülnünk boldogságunk érdekében.

Igazságról vagy annak ellentétéről csak akkor lehet szó, ha már egy ítélet segítségével a dologról véleményt - *doxa* - mondottunk. A vélemény pedig akkor igaz, hogyha észrevéti képek tesznek mellette tanúságot vagy ha már ilyen közvetlen tanuskodás lehetetlen, akkor legalább nem tanuskodnak ellene. Egy toronynak alakjára vonatkozólag közvetve tanuskodhatik az észrevétel, hogyha azt a tornyot közelről megnézzük. De csak közvetett a tanúság az atomok esetében, mikor is az észrevétel nem szól ellenük. A fogalmak az előző észrevéti képek nyomán fakadnak: a többször megismétlődő kép az emlékezetben megmarad. Mivel ezek a fogalmak az észrevéti képekből erednek, igazak. Az affektusok végül mint az élv és a fájdalom érzései normául azaz kanonul szolgálnak arra, hogy mit kell választanunk és mit kell kerülnünk, ha boldog életet akarunk élni.

E kanonok tanával Epikuros logikája ki is merül: őt csak annyiban érdeklik az ismerés eszközei, amennyiben a praktikus élet szolgálatában állanak.

### 5.6.2. Epikuros fizikája és theológiája

Epikuros fizikája is tisztán gyakorlati célt szolgál: a természet összefüggésének ismerete megszabadítja a lelket a félelemtől, amely a nyugtalan és boldogtalan élet egyik okozója. A fizika éppen ezért sehol sem tűnik ki sem problematikájának sem megfajtéseinek eredetisége által. Merőben Demokritos tanához fűződnek alaptételei s a materializmus álláspontját érvényesítik a fizika minden kérdésének magyarázatában. Minden fejtegetésének alapja és kiindulási pontja ez a meggyőződés: a mindenség végtelen számú atomok mozgásából alakul a végtelen üres térben. Valósággal csak az bír, ami hatni képes; a hatás azonban a testi dolgokhoz van kötve; tehát minden, ami van, anyag és anyagból származik. A nem-létből való teremtés gondolatáról Epikuros természetesen tudni sem akar. Nem-létezőből létező nem ered s megfordítva, létező nem-létezőbe át nem mehet. A létező anyagon kívül még csak egy létező van t.i. az *üres tér*, amely végtelen, mert ha nem lenne az, akkor kellene lennie valaminek, amivel szemben magát elhatárolnia kell.

Az anyag s tehát minden test *atomok*-ból áll, amelyeknek száma végtelen, ők maguk nem láthatók és részekre nem bonthatók. Semmiféle tulajdonsággal nem bírnak, s amint azt Epikuros Demokritostól tanulta, akivel szemben pedig semmiféle hálát nem mutatott, csak alakjuk, nagyságuk és súlyuk van. Az atomok fentről lefelé eső mozgást végeznek, mégpedig aként, hogy mozgásukat teljesen önkényesen végzik és egyforma gyorsasággal esnek. Erre a felvételre azért volt szüksége Epikurosoknak, hogy a szabad akarat érdekei veszélyeztetve ne legyenek a megkötött és okok által szabályozott mozgás tana által. Ez azonban az oktörvény uralmának megsértését jelenti; ha u.i. az atomok mozgása okokhoz kötve nincs, akkor a természet okozatos összefüggéséről sem lehet beszélni. Ez a teoretikus elmélkedés szempontjából alapvető hiba azonban Epikurost nem érdekelte, aki különben is a fizika és a matematikai tudományok terén teljesen járatlan volt.

Végtelen a tér és végtelen az abban levő világok - kosmos - száma is. Ezen végtelen sok világ között levő teret Epikuros „*metakosmia*” - intermundia - névvel jelöli s azt tanítja, hogy itt laknak a világoktól elvonult istenek. Az istenek száma is végtelen. Testük finom fényatomokból áll s formájuk a legszebb forma t.i. az emberi alak. A világgal nem törődnek, mert nem csak halhatatlanok, hanem a világ miatt való gondoktól teljesen szabad boldogságban élik életüket. Miután ezt a tétlen boldogságot a világ teremtése vagy a világ

dolgaival való törődés csak zavarná, ezért az epikureusok szerint az istenek nem vettek részt a világ teremtésében s nem is törődnek a világgal. Miután azonban az istenek derék lények, az emberek tisztelik őket s a boldogságban példaadójukat szemlélik bennük.

Atomokból áll az ember is, a lélek is, amely szintén test, de végtelenül finom részecskékből áll. Azok az atomok, amelyeken az érzés és akarat alapul, nem állanak mechanikus törvények uralma alatt, hanem merőben szabadon mozognak. Ez természetesen egészen következetes gondolat, mert hiszen ha az atomok nem mozognának szabadon, akkor vége lenne az akarat szabadságának is. Az Epikuros által hirdetett akaratszabadság voltaképpen az okság törvényének teljes felfüggesztését jelenti. És mégis, ez a részeiben legalább szabad lélek nem halhatatlan: halál után feloszlik a test is s vele együtt azok a finom atomok, amelyekből az emberi lélek összetéve van. Ez vígasztaló lehet az emberre nézve, mert amíg élünk, addig nincs a halál s ha itt a halál, akkor már mi nem vagyunk. Ha halandó a lélek, nem kell félnünk a Hades kínjaitól sem.

### 5.6.3. Epikuros etikája

Mindaz, amit Epikuros a kanonikában és a fizikában tanított, az etika érdekében és kedvéért tanított. Meg kellett ismerkednünk az ismerés kritériumaival, hogy kellőleg tudjunk különböztetni jó és rossz között; be kellett pillantanunk a természet nagy összefüggésébe, hogy megismerkedjünk az ember és természet alapvető tulajdonságaival. Minden tudás csak eszköz az önfenntartás és boldogság érdekében.

Epikuros, amikor fenntartás nélkül a boldogságot vallja minden cselekedet s az emberi élet főcéljává, ezt a boldogságot az élvezetteljes életben találja meg. Azt lehet mondanunk, hogy ő volt a hedonista életfelfogás legkövetkezetesebb kodifikátora, aki az élvezet filozófiáját bölcsészeti rendszerbe szedte. Alaptétele: minden állat s tehát az ember is, születése óta arra törekszik, hogy kellemes érzésekre tegyen szert és meneküljön a kellemetlentől. Ez a tétel merőben Aristippos tanát ismétli. Ezeket a kellemes érzéseket az jellemzi – szemben a Stoa felfogásával – hogy nemcsak eszközi jelentéssel bírnak, hanem egyenesen *céljai* az ember minden cselekedetének. A jó azaz a boldogság a lélek kellemes állapota. Ámde – s itt Epikuros merőben eltér az Aristippos felfogásától – ez az élvezetes állapot nem csupán pillanatig tartó, nem „*mozgásban lévő élv*”, hanem a léleknek tartós állapota, amely percek hangulatától független. *Az igazi boldogság s egyben az igazi bölcsesség az élet egész tartamára kiterjed.*

Az élvezetek között hát különbséget kell tennünk aszerint, hogy mely élvek alkalmasok a lélek tartósan kellemes állapotának előidézésére és melyek nem. Epikuros okosan különböztet itt de nem az emberi méltóság, hanem a jól felfogott boldogság érdekében. Az epikurosi bölcs ennek a boldogságnak s nem az emberi méltóságnak érdekében, elmulaszt olyan élvezeteket, amelyek nagy erejűek, de csak pillanatig tartanak, olyan élvezetek kedvéért, amelyeknek ereje csekély, de tartama hosszú. Sőt kész fájdalmak elviselésére is, hogyha ezzel majd valamiféle élvezet van összekötve.

Ha Epikurosra az élvezetről szóló tanát közelebbről tekintjük, világosan látjuk, hogy az élvezet gyökere nála is a test élvezete. Egyik feljegyzése szerint azt tanította volna, hogy minden jónak kezdete és gyökere a gyomor élvezete. Ehhez csatlakoznak az ízlés, tapintás, a nemi érintkezés és a látás élvezetei. Ámde mégis élesen különböztet Epikuros a *testi* és *szellemi* élvezetek között. A szellem és lélek élvezetei becsesebbek, mert amíg a test élvezetei a jelenre vannak korlátolva, addig a szellemi élvezetek átölelik a múltat és a jövőt. – De különbséget tesz Epikuros az élvezetek között abból a szempontból is, hogy vajon tartósak-e azok és akadályba nem ütköznek-e, vagy pedig valamely akadály elhárításához vannak kötve és ezen elhárítás által keletkeztek. Vannak *állandó* élvezetek – „*hedoné katastématiké*” – ilyen például a nem-éhezőnek vagy a nem-szomjazónak állapota; és vannak „*mozgásban lévő élvezetek*” – „*hedoné en kinése*” -, pld. az éhező állapota, ha már éhségét kielégítette. Az élvezetek első fajtája a becsesebb, mert a lélek tartós állapotában gyökeresik.

Mit kell hát boldogságon értenünk? – ez a kérdés Epikuros etikájának is alapproblémáját képezi. A boldogság olyan állapot, amelyben a testnek fájdalmai nincsenek és a lélek nyugalma zavartalan, - „*hygieia tou sómatos kai ataraxia psykhés*”. *A lélek ataraxiá-ja*, - ez a bölcs ember kitüntető birtoka. Ez alatt azonban Epikuros nem értette a lélek tétlenségét és mozdulatlanságát, nem értett semmiféle modern passzivitást, hanem értette a lélek azon állapotát, amelyben a lélek bölcs nyugalma nem zavarják erőszakos érzések, emóciók és szenvedélyek. Boldogságot s a lélek nyugalma csak a szelíd, csendes, nagy lelki háborgással nem járó élvezetek okoznak.

Az *erény* maga nem egyéb, mint eszköz, amely biztosan segít a boldogság állapotába. Az olyan erénnyel, amely nem okoz élvezet s nem forrása boldogságnak, nem is kell törödnünk. Nála is a *belátás* a tulajdonképpeni és alaperény, amely lehetővé teszi számunkra, hogy mérlegelven az élvezeteket, a közeli, de kisebb élveztről a távolabbi, de erősebb élvez kedvéért lemondjunk. A bölcs mérlegelés kellő különbséget tud tenni a vágyak és sóvárgások között, amelyekkel szemben Epikuros semmiképpen sem mutat olyan közönyösséget, mint amilyent a Stoa bölcselei mutattak. Vannak *természetes és szükségszerű* vágyak, mint pld. az éhező vágya kenyér után; vannak *természetes de nem szükségszerű* vágyak, pld. a lakomázó ember vágya ínycenc falatok iránt; és végül vannak olyan vágyak, amelyek *se nem természetesek, se nem szükségszerűek*, ilyen például a hiú ember vágyakozása dicsőség után.

A lélek zavartalan állapota megköveteli, hogy az ember minden külső viszonytól távol tartsa magát. Úgy látszik, Epikuros ebből a szempontból tekintette a házasságot is, amelyet nem ajánlott. De nagyra becsülte az igazi és önzetlen barátságot, amelyet minden híve és tanítványa az elvonult bölcs ember legnagyobb javai közé sorolt. A bölcs ember lelke nyugalmanak megóvása céljából jól elvonul az emberi közületek minden teréről s még az állami élet tevékenységeiben sem vesz részt. Ez az elvonult s magányos bölcs ember, az epikureizmus ideálja, békeességben él magányában, jobban örvend, ha adhat a szűkölködőknek, mintsem másoktól kapjon; nem törekedik hír és dicsőség után, nem veti meg az élvezeteket, de válogat közöttük; még az életet sem becsüli fölöttebb, ha úgy tartja jobbnak, kész megválni tőle a maga jószántából. Epikuros az öngyilkosságot is megengedte híveinek.

## 5.7. A szkepticizmus bölcselete

A stoikus filozófia, jóllehet maga is gyakorlati célokra fektette a fősúlyt, még szeretettel merült el elődeinek gondolkozásában és szívesen járt iskolába Platonhoz és Aristoteleshez. Epikuros szinte dogmatikus éleséggel tartotta magát az őt előző hedonista bölcselek tanához s életfelfogásához anélkül, hogy elődeinek bölcselete iránt magának a bölcseletnek kedvéért érdeklődött volna. A szkeptikusokról pedig egyenesen azt kell mondanunk, hogy náluk a gondolkozás energiája annyira erőt veszített, hogy ennek az iránynak hívei egészen elvesztették maguk alól a talajt a filozófia birodalmában. Magát a kételkedést ültették uralkodói székbe. A kételkedésnek megvan a maga jogosultsága, sőt szükségszerű szerepe az emberi gondolkozásban. De ezt a kételkedést öncélul és végső alapul venni mégsem lehetséges, hogyha gondolkozásunk a maga egészségét el nem veszítette.

Ennek a gondolkozást és életet mozgatni akaró kételkedésnek első hirdetője *Pyrrhon* vala, aki Ellisben született s talán a megarikus Stilponak volt tanítványa. Bizonyára hatással volt reá Demokritos tanítása és a sophistika a maga relativizmusával s elfogadta a kyreneikusok azon tételét is, hogy számunkra csak érzeteink világosak, de ami mögöttük van s őket okozza, az reánk nézve megismerhetetlen. Kételkedésében annyira ment, azt állította, hogy a valóságban nincs sem szép sem rút, sem rossz, sem jó, sem igaz, sem nem-igaz. Nála is felújul hát a természet és a törvény között való az a különbségtétel, amellyel találkoztunk már a sophisták tanításában s amely arra az állításra vezetett, hogy az igazság, szépség, jószág csak az emberi törvények által létesülnek, de nem a természettől fogva vannak: „nomó” és nem „physei”.

Ha így áll a dolog, akkor természetesnek kell találnunk Pyrrhon-nak azt a tanítását, hogy mi a dolgokhoz ismerés céljából hozzáférni sem tudunk s így más teendőnk nincs is, mint magunkat minden *ítélkezéstől* távol tartani. Ezt nevezik a szkeptikus bölcselek egyetlen szóval „epokhé”-nak. Fel kell függesztenünk ítélezésünket, mert minden dologról el lehet mondani az ellenkező ítéletet is. A bölcs ember tehát semmi felett ítéletet nem mond. Annyira megy a szkepticizmus ezen az úton, hogy végül a gyökeres kételkedést még a saját állításaival szemben is érvényesíteni kész, ami természetesen az egész szkepszis megsemmisülését jelenti.

A kételkedésnek érvényesülnie kell a gyakorlati élet mezején is. A pyrrhoni bölcs teljes egykedvűséggel szemléli a külvilág minden jelenségét s nincs semmi, ami lelkének közönyét megindítani képes lenne. A zavartalan nyugalom természetes velejárója az ítélettől való tartzkodásnak. Amint a szkeptikusok mondták, ez az ataraxia úgy követi az ítélettől való tartzkodást, mint a testet árnyéka.

A Pyrrhon-féle szkepszistől meg kell különböztetnünk az ú.n. fiatalabb azaz későbbi szkepszist, amelynek alapítójául a kyrénei *Ptolaemeus*-t kell tekintenünk, aki Kr.e. 100 körül működött, de nagy hatást tanai nem tettek.

Említésre méltó alakja a görög szkepticizmusnak a knossosi *Aenesidemos*, aki valószínűleg a keresztyénség első éveiben alapított akadémiát Alexandriában s a Pyrrhon szellemében írta műveit. Ő is szívesen ragaszkodott ahhoz a tételhez, hogy az igazság megismerhetetlen, mert – úgy mond – különbözőek az élőlények általában, különbözőek az emberek, különbözőek az érzékelés szervei és berendezése, különbözők az alany állapotai, különböző minden tárgy helyzete, távolsága és környezete, minden fajta vegyül más fajtával – *epimixia* –, különböző a tárgyak hatása nagyság és kompozíciójuk szerint, relatív minden jelenség, a benyomások gyakorisága vagy ritkasága, különböző a nevelés, szokás, filozófiai és vallásos meggyőződés. Ez az ú.n. 10 „*topos*” vagy „*logos*” vagy „*tropos*” azaz *szempont*, amellyel Aenesidemos a maga szkepticizmusát támogatta.

A szkeptikus filozófia követői közül megemlíthetjük még *Sextus Empiricus*-t, az orvost, aki Kr.u. 200 körül működött s művei azért érdemelnek említést, mert nem csak a szkepticizmus felfogására nézve nyújtanak sok és becses anyagot, hanem az előző bölcselők tanára vonatkozólag is számtalan feljegyzést tartalmaznak, - Sextus Empiricus szkepticizmusa különösen megnyilvánul az *okozati* viszony magyarázatában. Voltaképpen az egész törvényt elveti. Érvei a következők: mindenekelőtt lehetetlen, hogy az ok és okozat egyidőben legyenek, mert ebben az esetben a kettőt felcserélni lehetne; de továbbá épp ily kevésbé és ugyanezen okból az ok nem követheti az okozatot; és végül az ok nem előzheti meg az okozatot, mert az ok mindig valaminek az oka, tehát a hatást már feltételezi.

## 5.8. Az eklekticizmus filozófiája I.: Cicero

Ezt a rövid paragrafust csak a teljesség okából illesztjük bele a görög filozófia történetéről írott munkánkba. Az eklektikusok tana u.i. minden eredetiség híján különböző iskolák hatása és illesztgetése által keletkezett s az emberi gondolkodás szempontjából semmiféle jelentősége nincs. Legfennebb hatásaiért s a benne rejlő szellemtörténeti alakító erőként becsülendő. Mint tünet érdemel figyelmet. Ennek az eklekticizmusnak halvány nyomaival találkozunk ugyan már a Stoa és az Epikuros bölcséletében, de a filozofálás voltaképpeni formájaként itt nyilvánul meg igazán. Ennek a módszerének köszönheti népszerűségét, amely minden eklekticizmusra nézve jellemző vonásképpen tekinthető.

Az eklektikus bölcsélet minden követőjének megbeszélésére nem vállalkozhatunk, csak éppen a legjellemzőbb alakját, Cicero-t mutatjuk be röviden, mert az eklektikusok élén kétségkívül a római szónok, politikus, író Marcus Tullius *Cicero* halad, aki Kr.e. 106. év január hó 3-án született; változatos és eseményekben dús életét Kr.e. 43. esztendő december 7-én fejezte be. Politikai gyilkosság áldozata lett. Cicero a görög filozófia talajából nőtt ki s mint ügyes író a gyakorlati élet kérdéseit népszerű formában fejtegette, ami által számtalan műve közkelettségnek örvendett nem csak kortársai körében, hanem mély hatást gyakoroltak azok az utókorra is. Középiskolai tanulóink most is ezekből a művekből próbálgatják kóstolgatni az antik bölcsélet általuk nem igen érzett ízét-illatát. Eredetiség benne semmi. S valóban nem is készültek nagy gonddal ezek a munkák s csak szavakat adott hozzá Cicero az eltanult s másolt gondolatokhoz; szavakat, amelyekben oly bámulatos mértékben bővelkedett. *Problematikája nincs; csak világnézete van.*

A szellem, amely Cicero munkásságát meghatározza, egyfelől az enyhe szkepticizmus, amely léptenyomon felénk áramlik fejtegetéséből s másfelől az a jótékonykodó eklekticizmus, amely minden egyenlenséget és különbözőséget eltüntetni szeretne a felületen járó egyeztetés által. Írásainak tartalma főként etikai természetű és merőben a stoikus irányba mutat. Mélyen meg van győződve arról, hogy minden ember lelkében már természetnél fogva ott él az igazság szeretete, amely az érzéki észrevétel mellett minden meggyőződésünknek forrása és alapja. Mint hithű stoikus hisz isten hatalmában és az ő célszerű tevékenységének díszes nyomait látja a világegyetemben mindenütt. Hirdeti a lélek halhatatlanságát, amelyet nemcsak a *consensus gentium*-mal indokol, hanem Platon tanából való bizonyítékokkal is támogat. Az akarat szabadságáról is meg van győződve, mert az erkölcsi tudat tesz mellette bizonyosságot éppen úgy, mint az erényről is. Igaz ugyan, hogy tisztelettel és bámulattal hajol meg Cicero az erkölcsi erény fensége előtt, de bizonyos az is, hogy a boldog életfolytatáshoz szívesen látja az érzékiség bizonyos külső javait is, mint amilyenek például az egészség, vagyon, jókedv, stb. Tiszteli a stoikus bölcs ideálját, de ennek az ideálnak megvalósíthatása felől kétségei vannak. Bármint vélekedjünk is tanáról s annak következetességéről, tagadnunk nem lehet, hogy hatása által az európai szellemtörténetben előkelő hely illeti meg ezt a kiválóan eklektikus elmét.

## 5.9. Az eklekticizmus filozófiája II.: Philo alexandrinizmusa

A filozófiai eklekticizmusnak jellegzetes és sajátos terméke az alexandriai zsidó bölcselet legkiválóbb alakjának, *Philo*-nak tana. Alexandriát Nagy Sándor alapította és utódai, a három első Ptolemeus uralkodása alatt (Kr.e. 331-221) a város a műveltség és tudományos élet igen magas fokára jutott. Lakosai között szép számmal voltak zsidók, akik itt nem csak tekintélyes vagyonra, de tekintélyes műveltségre is szert tettek. Műveltségüknek kettős kifejezése volt: hűek maradtak az Ótestamentum tanaihoz, de össze tudták azt egyeztetni a görög filozófia s elsősorban a Platon bölcseletével. Hogy ez az összeegyeztetés milyen úton-módon sikerült nekik? – éppen erre a kérdésre ad feleletet Philo tanának megismerése.

Philo vagy ahogyan gyakran emlegetik Philo Judeus, a Zsidó Philo, Kr.e. 30-ban vagy 20-ban született Alexandriában. Apja vagyonos és előkelő zsidó férfiú volt. Tanulmányainak tárgya az Ótestamentum mellett a görög filozófia s különösen Platon és a Stoa tana voltak. Széleskörű irodalmi tevékenységet fejtett ki, de ügyesen forgolódott a politikai élet mezején is, főként a zsidók helyzetének enyhítése ügyében. A zsidó üldözések enyhítését kérő küldöttségben, amelyet Caligula császárhoz küldöttek az alexandriai zsidók, maga is részt vett és egyik művében szemléletesen írja le azt a kedvezőtlen fogadtatást, amelyben a császár a könyörgő küldöttséget fogadta. A sok üldöztetés és nyomorgatás között Philo meg tudta őrizni lelke nyugalmát, mert lelkének szeméit megnyitotta a bölcsesség fényessége előtt.

Irodalmi működése tekintélyes vala. Üres idejében minden percet az irodalomnak szentelt. Műveit az a meggyőződés hatja át, hogy Mózes és általában az Ótestamentum műveiből ugyanaz az igazság sugárzik felénk, mint amely oly gazdagon áramlik a Parmenides és az Empedokles, Pythagoras és a Platon, Zenon és Chrysippos műveiből. Az egyezést bizonyítani is akarja. Az Ótestamentum és a görög filozófia egyezését Philo mindenek előtt azzal dokumentálja, hogy a görög filozófusok – természetesen Parmenides és Platon is – az Ótestamentum iratait már ismerték, mielőtt azok a görög nyelvre lefordítottak volna. Nincs u.i. a földnek egyetlen népe, amelyhez az Ótestamentum irata és igazságai el ne kerültek volna. Látszik ez abból is, hogy a hétnek minden népénél hét napja van s hogy a böjtölés is mindenütt szokásban van. Arra is van érve, hogy Herakleitos is ismerte a Mózes iratait.

Philo *módszere* arra szolgált, hogy segítségével ezt az egyezést mutassa ki. Láttuk már a Stoa bölcseletének magyarázatánál, hogy a stoikus bölcselet a mítoszok értelmezésében gyakorta használt allegóriát. Philo módszere is ez az allegóriai magyarázat vala, amely abban állott, hogy Philo az Ótestamentum minden eseményét és minden személyiségét allegóriai értelemben vette és magyarázta. E magyarázat szerint pld. Ádám a földi ész, akinek segítségül isten Évát teremtette, aki nem más, mint az érzéki észrevétel. Az érzéki észrevételnek köszönheti Ádám, hogy bűnbe esett miután az észet megfertőztette az élv (a kígyó). A Genesis könyve nem egyéb, mint azoknak az eseményeknek elbeszélése, amelyeknek során az embernek a tiszta szellemi állapotba visszatérnie kellene. E visszatérésnek van három eszköze: az aszkézis gyakorlása (Jákob), a tanítás (Ábrahám) és az önkényes kegyelem (Izsák). De nincs miért tovább folytatnunk. Ez a módszer kétségkívül gyakran egészen groteszk magyarázatokat eredményezett és a sajátos színvetet sem nélkülözte.

Philo tanának középpontjában isten és az ember viszonya áll. Isten a valósággal létező, aki csupa szellem, aki teremtette a világot s benne az embert. A benne levő ész kormányoz mindeneket. Hasonló ez az ész a szem pupillájához, amely a szem legkisebb része s mégis áttekinteni tudja a létezés minden területét, a végtelen tengert, a roppant levegőt, s a mennyben is mindent, amit határol kelet és nyugat. Mi ez ész által látjuk azokat a dolgokat, melyek méltó tárgyai az elmélkedésnek. Ő teremtette az eszet, illetve az ész eszméit s ő teremtette az észrevételt azaz az észrevétel eszméit. Az ész szimbóluma az ég, a menny, az értékelés szimbóluma a föld. Az ész gyümölcse a gondolkodás aktusának tárgyai, az érzékelés gyümölcsei az érzékelés aktusának tárgyai. Az ész és értelem – „nous” – úgy öntözi meg az érzéketeket, mint forrás. A lelkes teremtmények három tehetsége, illetve három dynamisa: ész – „nous” -, érzékelés – „aisthéseis” -, és az érzékelt – „to aisthétón” – közbül pedig az érzékelt van; a lánc két végén az ész és az érzékelt. Az ész sem tudna akcióba lépni, ha isten nem teremtette volna az érzékeltet és az érzékeltnek „esője” sem érne semmit, ha az ész forrása ezt a tehetetlen érzékeltet mozgásba nem hozta volna. Így a lelkes lény két dologban különbözik a lelketlentől; van fantáziája azaz képalkotó ereje és van törekvő ösztöne azaz „hormé”-ja, - tanítja Philo a Stoa tana értelmében. A kép abban áll, hogy a külső tárgy benyomást gyakorol az észre az érzékelés által s az érzékek közvetítésével, az ösztön pedig a kép testvére az észnek az a feszülőereje – „toniké dynamis” – amellyel nekifeszül az érzékeken át, hogy érintse a külső tárgyat.

Az embereknek is két fajtája van: *égi* és *földi* emberek. Az égi ember az Isten képmása, nincs része a romlandó szubsztanciában; a földi ember anyagból született s bele nem lehelte isten a valódi élet leheletét. Mert isten a mennyei emberbe lehelte a leheletet azaz a „pneuma”-t s ezáltal közölte vele a maga ismeretét. Ha az isten az embert nem inspirálta volna, soha sem lett volna képes arra, hogy őt megismerje. Isten vonta őt maga felé s adta belé a gondolkodás képességét. Isten ültette az *erény fáját* is az emberi lélekbe. Az erény teoretikus is, praktikus is egyszerre. Együtt jár a teóriával, mert ez az út, amelyen vezet a filozófia a maga három részével: logikával, fizikával és etikával; de vele jár a gyakorlattal is, mert az erény maga az élet művészete, az életé, amelyben foglaltatnak a cselekedetek mind. A teória erénye nagyon szép – „pagkalé” – a gyakorlat erénye azaz az elméleti erény gyakorlása és használása felettébb kívánatos. A fej erénye az okosság, a mell erénye a bátorság, a has erénye a mértékletesség. A háromnak egyesülése a jobb uralmának forrása. Ennek erénye az igazságosság. A négy erényt szimbolizálja Éden kertjének négy folyója. S a négy erénynek megfelelően – látjuk, hogy itt mindenütt a Stoa és Platon nyomain járunk – a négy affektus: élvezet, vágy, aggodás és félelem. Ezek felett nem uralkodni kell, hanem el kell nyomni azokat. Philo bölcs embere az, aki elveti az élvezeteket. Aki azonban csak halad a bölcsesség felé, az olyan férfiú helyet ad a természetes és szükségszerű élvezeteknek is. A bölcs ember távol tartja magát az élvezet minden fajtáját s mikor eszt az affektusok felett való uralomra szoktatja, úgy támaszkodik a nevelésre, mint Mózes, isten szeretett embere a kezében lévő botra. Legbölcsebb ember Mózes.

Philo valóban megragadta korának minden bölcséleti kérdését s tana valóban gyűlhelye az eklekticizmus minden tanának. Stílusa hol magyarázó és fejtegető, hol oktató és buzdító, hálaadó és kegyelemkérő. Ami benne eredeti, valóban sajátos és bizarr, amint az allegorizálás, ha túlon túl gyakorolják, bizarrá és szárazzá teszi mindazt, amihez az író a legjobb szándékkal közeledik. Tana az elfáradt gondolkodás minden hibáját és korlátját tükrözi.

## 5.10. Az újplatonizmus bölcsellete: Ammonius Sakkas és Plotinos

Platon filozófiája az Akadémiából szétáradva már Platon életében megtermékenyítette a görög gondolkodást. Ez a megtermékenyítő munka azután mind nagyobb mértékben haladt előre s az eklektikus bölcsélet egyik legértékesebb része is az volt, amely Platon tanából szállott ez irány követőinek drága örökségévé. A tan maga itt változást alig szenvedett, csak, mint ilyenkor egyáltalán történni szokott, kisebb-nagyobb mértékben vérszegényebb lett.

A platonizmus ezirányú terjeszkedése mellett azonban észlelhetjük Platon tanának egy más érvényesülését is – Platon tanának alapjai itt is érintetlenek maradtak, de a kutató szellem most arra tört, hogy megszüntesse azt a bántó ellentétet, amely a szellem és az anyag világa között tátongott s a dolgok egyetemét egyetlen őselvből vezesse le. Ez voltaképpen a platonizmus egy új magyarázata akart lenni, de ez a magyarázat a *neoplatonizmus* legfőbb képviselőjének tanában valójában új rendszernek lett forrásává. A határozatlan és megismerhetetlen ősléte, vagy ha úgy tetszik, őslényből fokozatosan alakul ki a lét egész világa s innen az eksztázis folyamata által lehet ismét ebbe az ősi létezőbe visszatérni.

A neoplatonizmus tulajdonképpen megalapítója, Plotinos tanítója, *Ammonius Sakkas*, aki keresztyén szülőktől származott, de visszatérve a görög gondolkodás világába Kr.u. 200 körül tevékenykedett a filozófia s elsősorban a platonizmus terjesztése körül. Nem írt semmit, de amit tanaiul emlegetnek a feljegyzések, abból az derül ki, hogy Platon és Aristoteles tanának bizonyos egyeztetése alapján formálta ki filozófiai meggyőződését. Bizonyos tekintetben Platont Aristotelesből és Aristotelest Platontól igyekezett megérteni. Azt tanította, hogy Platon és Aristoteles nem mondanak ellen egymásnak, hanem ellenkezőleg, egyeznek egymással. A dialektikai művészetet ismét feltámasztotta s talán Platon hatására tanában a filozófia poézissal és vallással párosul, hogy az élet mélységeit annál világosabban megérteni és magyarázni tudja.

Egyébiránt Ammonius életéről és tanáról bővebb értesüléseink nincsenek s munkái nem maradtak reánk. A hagyomány úgy tudja, hogy élete vége felé visszatért a politeizmushoz. Bármint is álljon a dolog, az újplatonizmus megalapítójának Ammonius Sakkast kell tekintenünk, kinek legkiválóbb tanítványa *Plotinos* vala. Rajta kívül ismeretesek tanítványai köréből a pogány *Origenes*, *Herrenius* és *Longinus*, aki Plotinossal szemben azt hangsúlyozta, hogy az eszmék az észen kívül léteznek, ami arra mutat, hogy a nous-t azaz az eszt az őslétezőtől nem különböztette meg. E magatartásáért Plotinos nem is tekintette őt filozófusnak: egyszerűen úgy emlékezett meg róla, mint Longinosról, a filológusról, aki „semmiképpen sem filozófus”.

Az újplatonizmus legnagyobb bölcseleje, aki az emberi gondolkodás történetében is előkelő helyet foglal el, *Plotinos*, aki Platon tanának hűséges magyarázója óhajtott lenni, de a filozófiai problémák megoldása terén új utakat mutatott és új szellemet inaugurált. Merőben a szellem szolgálatába állította egész életét s azt mondják róla, szégyelte, hogy teste van. Nem szeretett beszélni sem szülőföldjéről, sem szülőiről, sem születési napjáról s azt a kérést is visszautasította, hogy festesse le magát. Az egyiptomi Nikopolisban született Kr.u. 204-ben és meghalt 66 éves korában Kr.u. 270-ben. Életéről és élete körülményeiről keveset tudunk. Tudjuk azt, hogy a filozófia iránt való szeretet 28 éves korában ébredt fel lelkében és az Alexandriában akkor tanító filozófusok tanításaival elégedetlenkedve, egy barátja utasítására jutott el Ammonius Sakkas-hoz, akinek tanítása és bölcselete mélyen megragadta és megtermékenyítette szellemét. Kr.u. 243-ban az indok és perzsák filozófiájával megismerkedni akarván a Gordianus hadseregéhez csatlakozik (243-244). Gordianus hadjárata azonban Sapores perzsa király ellen kudarcot vallott s maga Plotinos is nehezen tudott Antiochiába menekülni. Innen Rómába ment és itt 244-269-ig filozófiai előadásokat tartott. Gallienus császár uralkodása alatt (259-268) az a terv foglalkoztatta, hogy Campaniában egy filozófusvárost alapít. Tervét a császár felesége is támogatta s a császár is kedvezően fogadta azt; később azonban a mindig áskálódó udvaroncok a császár kedvét elvették a tervtől s így az egész terv dugába dőlt. Pedig milyen érdekes lett volna látni, hogy miként fest egy város, amelynek lakói egytől-egyig filozófusok?! A reánk maradt értesítésekből azt látjuk, hogy Plotinos a nép széles köreiben is nagy szeretetnek örvendett. Augustinus azt mondja, hogy őt tartották Platon legkiválóbb magyarázójának. – Sokáig betegeskedett anélkül, hogy orvos segítségét igénybe vette volna. Egy barátja campaniai birtokán halt meg Kr.u. 270-ben. Utolsó szavai ezek lettek volna: „megkísérlem a bennem élő istenséget ismét egyesíteni a világegyetem istenével”.

Plotinos gyengéd és szelid lelkű ember volt, aki embertársai javát tartotta minden cselekedetében szem előtt. Tiszta lelkű, tanulni és tanítani vágyó férfiú, aki örökösen az istennel való egyesülésre törekedett s a szellem minden erejével fordult feléje. Tanát eleinte csak bizalmasan és szóbelileg közölte, majd azonban 10 esztendei tanítás után barátai kérésére hozzáfogott bölcseletének megírásához. El is készült belőle 21 könyv, amelyeket azonban csak bizalmasainak adott oda tanulmányozásra. Idők folyamán így készült el összesen 54 könyv nagyon különböző tartalommal. E könyveket Plotinos azután tanítványára és barátjára Porphyriosra bízta, aki a rosszul olvasható szöveget javította, rendezte és ki is adta. Az 54 könyvet aként rendezte, hogy 6-6 könyv képezett egy csoportot s az így nyert 9 csoportból a mű az Enneas elnevezést kapta. Ezek a könyvek, amint már mondtuk, igen különböző tartalmúak, de Plotinos egész bölcseletét magukban foglalják. Van közöttük olyan, amely stílusának és előadásának könnyebbsége miatt bevezető jelleggel bír és vannak közöttük olyan könyvek, amelyek mély és tömör stílusban adják elő Plotinos bölcseletét. Ez a bölcselet kétségtelenül Platon mély és energikus hatását mutatja: Plotinos teljes lélekkel merült el az eszmék tanában s éppen abból következik, hogy nem utánczója vagy éppen másolója, hanem továbbképzője volt Platon filozófiájának. Ő is teljes meggyőződéssel vallja, hogy az érzéki, anyagi, múlandó világ nem az igazi világ és nem örökkévaló hazája az embernek. Ez a világ csak homályos árnyéka az igazi, örökkévaló és maradandó létnek, ahol nem az érzékek, hanem a tiszta szellem uralkodik és árasztja a maga éltető fényét. Amíg azonban Platon a két világ között határozott kapcsolatot teremteni nem tud vagy nem is akar, addig Plotinos, kétségtelenül a keleti vallások és misztériumok hatása alapján, az egész mindenséget egyetlen őselvből, az *Egy*-ből vezeti le azaz a belőle való *emanatioval* magyarázza. Legfőbb elv s mindennek alapja az *Egy* – *to hen* – amelyből ered a szellem – *nous* – a maga ideáival, az észből folyik a lélek – *psyché* – és a lélekből az anyag – *hylé*. Hogy ez a filozófiai emanáció éppen a filozófia szempontjából minő értékkel bír? – ezen a kérdésen lehet vitatkozni. Annyi azonban kétségtelen, hogy Plotinos ezáltal a kifejtés által egyfelől különbséget statuál a három elv: szellem, lélek és anyag között, de másfelől világos kifejezésre juttatja azt aényt is, hogy e három elv szoros összefüggése és összetartozása minden vitán felül áll.

Plotinos tanának előadásában is talán akkor járunk el a leghelyesebben, hogyha e négy alapelvet: az Egyet, a szellemet, a lelket és végül az anyagot, illetve ezek jelenségeit rendre és egymás után vesszük szemügyre. Előbb azonban kissé közelebről kell megtekintenünk Plotinos ismeretelméletét.

### 5.10.1. Plotinos ismeretelmélete

Plotinos éppen olyan kevéssé kételkedik az emberi ész erejében, amely képessé teszi azt a világ megismerésére, mint akár Platon, akár Aristoteles. A szellem tevékenysége éppen az, hogy megismer: olyan szellem, amely nem ismer meg semmit, tiszta ellenmondás. Plotinos legfőbb ismerő tevékenységül a



szellemet – nous – vallja, amelynek ismerése igaz és távol áll attól minden kétely. A következtetés és az érzékelés egyformán tőlük nyerik erejüket. Amíg u.i. az érzékelés minden körülmények között egy magán kívül való tárgynak a képét szolgáltatja, és a következtetés már feltételez egy már őt megelőző és magában véve bizonyost, addig a szellem nem vonatkozik rajta kívül álló tárgyra és nem is tételez fel egy őt megelőző bizonyosságot, mert tárgya mindig saját maga. Azaz: a szellem soha sem tudná a szellemi megismerni, hogyha az rajta kívül lenne s őt megelőzné. Ebben az esetben ő maga is csak képekkel rendelkezne, de soha az igazság birtokába jutni képes nem lenne. A szellemet éppen az jellemzi, hogy az igazság *benne* van változatlanul és örökké. A szellem léte és az igazság egybeesnek tehát. Ezért Plotinos rövid, de határozott szavakban utasítja vissza azt a tanítást, hogy az igazság valamivel való egyezést jelent. Az igazság nem valami rajta kívül állóval egyezik meg, hanem megegyezik mindig saját magával. Vagy így is mondja Plotinos: az igazság a második isten, aki megjelenik előttünk, mielőtt az első istent megpillantanánk. Így hát a szellem, a lét és az igazság egybeesnek.

Ezekből az alapállításokból következik a többi mind. Mindenek előtt következik az, hogy a szellem, amikor megismer, mindig önmagát ismeri meg tulajdonképpen, mert hiszen az ismeret célja az igazság s az igazság maga a szellem. És ismét: amikor a szellem a létet ismeri meg, önmagát ismeri meg, mert a lét maga a szellem. Ezt a tanítást Plotinos több összefüggésben bőségesen magyarázza és bizonyítja. Mindenik fejtegetésének eredménye azonban ez a tétel: a szellem mindig önmagát ismeri meg, mert ő maga egyfelől a gondolkodás – nous – azaz a tevékenység, de másfelől ő a gondolt – tó noéton – is azaz a tevékenység eredménye, azaz a maga tevékenysége által megismeri e tevékenység eredményét: önmaga mint gondolkodó önmagát gondolja, mint gondoltat. Külömben is, a szellem csak a nyújtott képeket és a gondolkodás által elérhető tudná megismerni, de önmagát nem?

Ha így áll a dolog és ha bizonyos az is, hogy a lélek voltaképpen a szellemből fakad, akkor világos, hogy az a gondolkodás, amely a lélek sajátja, a maga erejét voltaképpen a szellem gondolkodó tevékenységétől nyeri. De nem is nyerheti a lélek a maga ismereteit máshonnan, csak a szellemből; hiszen igazi megismerés csak az eszmék útján lehetséges és ezek az eszmék nincsenek a szellemen kívül, hanem benne vannak magában a szellemben. És ha az emberek tekintetüket mégsem a szellem és az eszmék felé fordítják, annak oka az, hogy születésük óta érzékeiket gyakorolják s van sok olyan ember, aki egész életén át nem tud a szellemhez és a benne lakó eszmékhez és igazsághoz eljutni. Hasonlítanak ezek azokhoz a nehéztestű madarakhoz, amelyek a sok földi anyagtól terheltetve és lenyomatva, magasba repülésre képtelenek, habár természetből szárnyakkal vannak ellátva. Az ilyen emberek nem is tudják, hogy igazán létező csak a szellem s ami rajta kívül létezik, csak a szellem hozzájárulása által bír léttel. Csak az ismer igazán, aki a szellem magasságaiba repülni képes.

### 5.10.2. Az Egy, mint az ősi és alaphypostasis

A szellem hát önmagát ismeri meg s miután benne az ismeret alanya s tárgya egybeesnek, a világelvek sorában előkelő hely illeti meg. De nem őt illeti meg a legelőkelőbb hely. Platonnál is láttuk, hogy van egy eszme, amely minden más eszmének oka és szülője, mert csak annyiban eszme valamely eszme, amennyiben ebben a legfőbb eszmében részt vesz. Ez a legfőbb eszme a *jó eszméje*, amelynek méltósága akkora, hogy Platon az istenséggel azonosította. Plotinos bölcséletében is van egy ilyen feltétlen és fő világelv, amely oka és alapja mindennek, ami van és létezik. Láttuk, hogy az eszmék Plotinos bölcséletében is szerepet játszanak, de nem a szellem felett állanak, hanem magában a szellemben léteznek. Plotinosnál az eszméknek éppen úgy felette áll ez a feltétlen és fő világelv, mint amiként felette áll magának a szellemnek. Ez a feltétlen és ősi világelv az *Egy* azaz a *Hen*. Ezt az Egy-et logikai úton meghatározni alig lehet. Az Egy – mondja Plotinos – minden, de a minden mégsem Egy; az Egy minden dolognak alapja és elve – arkhé – de ő maga nem lehet ezek a dolgok, csak abban az értelemben, hogy minden dolog az övé. Benne még *nincsenek* a dolgok, hanem csak *lesznek*. Már most ebből az Egy-ből, amely egyszerű és nem foglal magában semmiféle különbözőséget, sem kettősséget, mimódon eredhet a dolgoknak különbözősége és sokasága? Mivel semmi sem volt *benne*, ezért lehet minden *belőle*, s éppen azért, hogy belőle keletkezzék minden létező, ezért nem lehetett maga az Egy a létező, hanem kell lennie a létezők *teremtőjének*. Mivel az Egy tökéletes, mivel semmit sem keres, semmire szüksége nincs, semmi felett nem rendelkezik, éppen ezért mintegy önmagán *túlömlve*, hozott létre mást. Így ömleszté ki az Egy önmagából a szellemet, a *nous*-t, amelynek ismerő tevékenységeivel fennebb foglalkoztunk. Az önmagát így kiömlesztő Egy kívül van időn és teren, mert sem tér sem idő a sokféle nélkül nem létezhetik: a tér részek és dolgok egymásmellettisége, az idő állapotok egymásutánja. De mégis azt kell erről az őselvről állítanunk, hogy ott

van az mindenütt és mindenkor. De még tovább kell mennünk: az Egy maga minden ismeretre képtelen, egyszerűen annál az oknál fogva, mert az ismeréshez kettő kell, alany és tárgy, a kettősség pedig távol áll az Egy-től. De nincs az Egy-ben sem akarat sem tevékenység, mert az akarathoz kell az akaró és az akart, a cselekvéshez pedig a cselekvő és a cselekedett.

Amint látjuk, eddigelé Plotinos csupa negatívumokkal határozta meg az Egy-et. Vannak azonban az Egy-nek pozitív vonásai is. Ott van mindjárt az, hogy ő teremtett mindent, ami létezik. Ő teremtette, amint már többször mondtuk, a szellemet, amely önmagát gondolja és amelyben keresnünk kell a létet és az igazságot. Miután pedig ő teremtett mindent, azért ő a legkiválóbb valami és minden értéknek ő a forrása. Mivel pedig minden, amit teremtett csak utána következik, tehát a második sorban áll, azaz az Egy minden másnál *jobb* azaz amint látjuk majd, ő a *főjő*. Ezért Plotinos egyenesen ezt a kifejezést is gyakorta használja: az Egy *vagy* a jó. Azonban már most – az Egy fogalmi tisztaságának érdekében – meg kell jegyeznünk jól, hogy a jó az Egy-et nem mint állítmány illeti meg, mert ebben az esetben az Egy bizonyos hiányt mutatna, hanem ő maga mint mindent megelőző *jó*, a *jó önmagában*, amellyel összeesik az *Egy önmagában*.

Az Egy-nek egy másik nevezetes pozitív tulajdonsága az, hogy ő mindennek *oka*. Azért oka mindennek és megelőz minden okságot, mert egyben megelőz mindent, ami létezik. Jó ezt összevetni Anaxagoras tanával, amely szerint az ész – *nous* – mindent megelőz és mindeneknek felette áll éppen azért, hogy minden felett uralkodni tudjon. Ha az Egy mindennek oka, mert általa lesz minden, akkor kell bizonyos tevékenységgel is bírnia, amelyet Plotinos nevez ugyan energiá-nak is az Aristoteles értelmében, de inkább szeret arról úgy beszélni, mint „kimondhatatlan, kifejezhetetlen erő”-ről. Úgy van benne minden, amit úgy is kifejezésre akar juttatni Plotinos, hogy ezt tanítja: az Egy-ben benne van minden, de kifejeletlenül. Használjon azonban Plotinos akármiféle analógiát az Egy okozó tevékenységének magyarázatára, azzal tisztában kell lennünk, hogy itt az okiság semmiképpen sem ugyanaz, mint a mi dialektikai értelemben vett kauzalitásunk. Ezt maga Plotinos is bevallja: „ha mi itt okról is beszélünk, ezáltal nem valami olyant jelzünk, ami az Egy-gyel történik, hanem olyant, ami velünk történik”.

Ha mindezeket észbe vesszük, meg kell vallanunk, hogy az Egy, amint Plotinos mondja, megismerhetetlen csoda, amelyről még a létet sem lehet állapítani, nehogy egy más dolog attribútumát alkalmazzuk reá; sőt valójában még névvel sem illethető. Méltóságából és hozzáférhetetlenségéből következik, hogy az Egy nem törekedik az emberek felé, hanem az emberek törekednek feléje s ennek ellenére mégsem függesztjük tekintetünket állandóan reá: olyan énekesek karához vagyunk hasonlatosak, akik ugyan mindig a karvezető köré sereglenek, azért mégis állandóan másfelé, ide-oda tekintgetnek és hamisan énekelnek; ha azonban a karvezető felé figyelünk, azonnal szépen énekelünk s vele egyesülünk. A nyomorult ember mindig az Egy körül van még akkor is, hogyha eltávolodik tőle és nem ismeri őt többé.

Vajjon már most az Egy és az ember között nincs semmi közelebbi viszony? Vajjon az Egy ott áll hidegen az ember fölött s az ember az Egy-et minden kár nélkül elhanyagolhatja? A felelet ezekre a kérdésekre világos és határozott, ha meggondoljuk, hogy az Egy, mint őselv „a lélek forrása”, „a szellem forrása”, „a lét forrása”, „a jó gyökere”. Ezzel az Egy-gyel az embernek egzisztenciális viszonya van: az Egy maga az isten s az ember feladata az, hogy ehhez az istenhez ismét felemelkedjék, hozzá hasonló legyen. De hogyan érhetünk el ehhez a mindenek felett álló istenhez? Vágy, törekvés, cselekedet által nem lehet istenhez hasonlóknak lenni és ezáltal visszatérni hozzá. Az Egy-et csak *szemlélés* által ragadhatjuk meg a szellem segítségével, amely amikor szemeit reá fordítja, fényt szemlél és pedig a maga fényét, amely hirtelen tiszta valóságban fénylik fel előtte. A szellem ekkor a szemhez hasonlít, amelyre anélkül, hogy valami külső, idegen fényt látna, hirtelen oly világosság csap le, amely voltaképpen a saját maga világossága vagy olyan sugár, amely belőle árad, hogy megjelenjen előtte az éjszakában. S ekkor a szem tovább fogja látni ezt a világosságot akkor is, ha szemeinket kezünkkel már eltakartuk. Ezt a fényt azonban kergetni nem szabad, hanem nyugodtan kell várnunk, amíg maga megjelenik. Csak arra kell törekednünk, hogy már készen legyünk akkor, amikor hirtelen megjelenik az, elő kell magunkat készítenünk a szemléletre, miként a szem is megvárja a nap felkeltét, mikor az megjelenik a látóhatár felett vagy felbukkan az óceán öléből.

### 5.10.3. A szellem és az eszmék

Az Egy első teremtménye a szellem. Hogy miként teremtette? Erre a kérdésre Plotinos többféle feleletet ad. Mondja azt is, hogy az Egy a maga bőségében mintegy kicsurrán, kiömlik s így jön létre a szellem. Azt is mondja, hogy az Egy önmagára visszatekint *megfordulván* s ez a tekintet a szellem. Ismét más helyen azt tanítja, hogy a szellem valójában az Egy-nek képmása, melyet ő maga teremtett s mihelyt megteremtett, ez

az ő teremtménye azonnal teremtője felé fordult, amely *odafordulás* által megteremtődött az a kettősség, amely az ismeréshez szükséges és amely *odafordulás* által a szellem megszületett. Vagy azt is olvashatjuk, hogy a szellem úgy viszonylik az Egy-hez, mint a fény a naphoz.

Ebből a szellemből ered a lét, amely nem egyéb, mint a szellemnek állandó bennmaradása az Egy-ben, és belőle származik az ismerés, amely voltaképpen nem más, mint a szellem önszemlélete. Benne, amint már egyszer kifejtettük, a lét és a gondolkozás egybeesnek, mert gondolkozásban nyilvánul meg léte és léteben gondolkozása. A benne lévő gondolatok tulajdonképpen az *eszmék*, amelyek tehát nem bírnak önálló, független léttel, mint Platon eszméi, hanem *benne* vannak magában az ismerő szellemben. A szellem már most, amikor a dolgokat megismeri, ezeket a benne lévő eszméket ismeri meg s éppen ezáltal különbözik a lélektől, amely a rajta kívül való tárgyakat ismeri meg ítélet és következtetés által. A lélek gondolkozásának tárgyai külső tárgyak, a szellem gondolkozásának tárgyai belső tárgyak azaz az eszmék.

Itt az eszmékről szóló tannál ajánlatos egy kissé hosszabban elidőznünk, mert e tan igen fontos Plotinos egész bölcselete, de különösen ismerettana szempontjából, - Egy nézet szerint – úgy mond Plotinos – az ismeret az eszméknek a szellemmel való egybekötéséből származik. Ámde felmerül az a kérdés, hogy mit kell ezen „egybekötésen” értenünk? Az előbb említett nézet szerint az ismeretek, amellyel a szellem az eszmékről bír, voltaképpen a valóságnak lenyomatai, - typoi. Itt azonban ismét új kérdés merül fel: mik ezek a lenyomatok és miféle formával bírnak? Mivel a róluk való ismeret a külső dolgokra vonatkozik, nem olyanok-e ezek is, mint az érzékek? És továbbá, ha ezek a benyomások a külső dolgokra vonatkoznak, akkor mi lesz a széppel, a jóval, az igazzal? Hogyan ismerhetné meg ezeket a szellem, ha ezek egytől-egyig mások, mint ő? Hol venné a szellem az alapot ezeknek megkülömböztetésére, ha ezen alap nincs magában a szellemben? De a kérdések árja itt még nem ér véget. Az eszmék, ideák u.i. vagy nem érzékelhetők s így szükkölködnek életben és szellemben, vagy pedig szellem-szerűek. Ha az utóbbi eset az igazi, akkor az eszmék egybeesnek a szellemmel s ekkor azt kell megvizsgálnunk, hogy minő viszony áll fenn a szellem, a gondolat és az igazság között.

E kérdések felvetése kapcsán jut Plotinos arra az eredményre, hogy az eszmék hát nem lehetnek sem ítéletek, sem alapelvek, sem logikai felvételek. Mert, ha ezek volnának, akkor állíthatnók őket más dolgokról is és ők maguk nem lennének létezők. Ha pedig valamiféle egyszerű dolgok lennének, akkor elkülönült valami lenne az igaz is, a szép is, a jó is s ebből az következne, hogy a szellem maga nem lenne egy, hanem szét lenne tépve egy sereg egyes dologra s ha ez az eset állana fenn, akkor azt kel ismét kérdeznünk, hogy a szellemnek ezek az elkülönült részei és elemei hol vannak s miként fogná egybe őket a szellem, miként maradhatna bennük a szellem s milyen lenne akkor a szellem egyáltalán? Olyan lenne-e, mint az aranyból készült és berakott képek, amelyeket a fészto készít? És végül a legnagyobb nehézség. Ha az ideák a szellemtől kívül lennének, akkor róluk a szellem igazi ismerettel nem bírhatna és csalódnia kellene moindabban, amit szemlél. Mert ily módon igazi valóság a szellemtől kívül lenne s a szellem szemlélne azt anélkül, hogy bírná őket, t.i. az igazi valóságot alkotó ideákat, és csak képeiket tudná megragadni, de nem őket magukat s tehát nem az igazi valóságot. Mi következne ebből? Az következne ebből, hogy a szellem soha sem tudna az igazság birtokába jutni, mert mindig csak a valóság képe állana rendelkezésére. A szellem nem juthatna soha az igazság birtokába és csalódna, hogyha ebben a hitben élne. Ha tehát az ideák és az igazság a szellemtől kívül lennének, akkor a szellem nem lehetne az igazság, a szellem nem lehetne igaz, a szellem nem lehetne szellem s az igazság sem lehetne igazság sehogyan sem.

Ha a szellemet megfosztjuk az igazság birtokától, azt állítva, hogy az ideák a szellemtől kívül vannak, akkor megfosztjuk őt az ideáktól, az ideák ismeretétől, de megfosztjuk az ideákat is a létezésétől és magát a szellemet is a maga lététől. Ha azonban azt állítjuk, hogy az eszmék magában a szellemben vannak, akkor a szellem is az igazi ismeret birtokában van s bizonyosságával bírna a valóságnak azaz az igazság is birtokává lenne. Ez pedig azt jelenti, hogy a szellem székhelye a valóban, él és gondolkodik, s ezáltal lenne értékes és fenséges a maga erejében és hatalmában. Így állván a dolog, a szellemnek nincs szüksége arra, hogy léte bizonyíttassék, vagy hogy létezésében higgyünk. Mert a szellem tudja, hogy ő maga az igazi valóság. Ezt az igazságot senki megcáfolni nem tudja, mert nem egyéb az, mint a szellemnek egyezése önmagával. Ez az egybeesés maga az igazság s az igazságnál magánál igazabb nincs semmi. A szellem maga lévén az igazság, senki bizonyítására nem szorul.

*Ha a szellem és az eszmék, valamint az igazság viszonyával tisztába jöttünk, keresnünk kell, hogy vajjon Plotinos nem igyekezett-e a szellem lényegéhez még közelebb férközni? Feleletünk igenlő. Plotinos, különösen Anaxagoras tanait tartva szem előtt, igyekezik a szellem lényegét minél világosabbá tenni*

tanítványai és barátai előtt. Mindenekelőtt azt állapítja meg a szellemről, hogy az semmiképpen sem jelenti a léleknek valami állapotát, hanem éppen magát a szellemet, minden egyéni jelentkezésre való tekintet nélkül. Nem jelenti hát azt a lelki tulajdonságot sem, amelyet a lélek magától a szellemtől nyert osztályrészül. De azért ez a szellem megvan bennünk is, mint minden emberrel közös – koinon – vagy pedig, mint minden emberre nézve sajátos – idion. És megvan végül úgy is, mint minden emberrel közös, de némelyik emberben sajátos. A szellem ezen létformájának megfelel természetesen az ideák létezésének módja is. Az eszméket, ideákat is kétféle módon bírhatjuk azaz kétféleképpen léteznek azok. Megvannak azok az egyes lelkekben külön kifejlődve és elkülönözten, és megvannak a szellemben egyszerre, elkülönületlenül.

A szellem lényegének kapcsán kell röviden szemügyre vennünk Plotinosnak az *isten-ről* alkotott fogalmát. Láttuk már s később még tüzetesebben fogjuk látni, hogy az emberek célja más nem lehet, mint törekedni a *felfelé haladásra*, amely felfelé haladás célja az *istenhez való hasonlóság*. Az isten maga szellem ugyan, de felette áll a szellemnek, mint életelvnek. Ha ettől az istentől való távolságunkat akarjuk megmérni s ezáltal látni azt a viszonyt, amely van az isten s az ember között, akkor tudnunk kell azt, hogy Plotinos szerint az ember istentől a harmadik fokon állva, részt vesz a világlélekben, amely – amint látni fogjuk – oszthatatlan, mert részt vesz a szellemvilágban, de másfelől osztott, miután részt vesz a testi világban is. Ez a világlélek is egy, mert az egész világegyetemben ott van, de *több* is, mert a testi világban is részt vesz éppen az emberi lélek révén. Ez a részvétel azonban úgy történik, hogy a világlélek *maga* nem oszlik meg, hanem csak képét közli a testi világgal s úgy látszik meg ebben a testi világban, mint egy arc sok tükörben. Ezen a lelki elven keresztül istenhez jutnunk nem lehet, mert minden intelligibilis formának el kell tűnnie az isten iránt való forró szeretetben: az emberi lélek csak akkor tud istenhez felemelkedni, hogyha már maga is szellem lett s egy szellemi, intelligibilis térben levetkezi magáról a léleknek minden formáját, hogy így teljesen felkészülve fogadja az isteni erőt, amely őt megvilágítja. Itt hát nem használ sem érzéklet, sem gondolkodás, mert istenben csak úgy vehetünk részt, ha benne lényegünkkel együtt elmerülünk. Ezt nevezi Plotinos *parusía*-nak, amely kibeszélhetetlen és megmagyarázhatatlan, mert egyedül az istennek műve. Ezért nevezi Plotinos az istennek ezt a megragadását, amelyben voltaképpen nem mi ragadjuk meg istent, hanem isten világít meg a maga fényével, *ekstásis*-nak. Nevezi *haplosis*-nak is, amely görög terminust magyarra talán *megüresedés* szóval lehetne a legtalálóbban fordítani, mert azt jelenti, hogy a lélek saját minden tartalmát elhagyva és levetve, menekül istenhez, minden lét és érték forrásához.

#### 5.10.4. Idő és örökkévalóság

Mielőtt a lélek fogalmának tüzetesebb tárgyalására térnénk, a következő fejtegetések megvilágítása s a szellem és lélek viszonyának mélyebb megértése céljából, nem lesz haszon nélkül való Plotinos egyik legklasszikusabb tanát, az *időről* és az *örökkévalóságról* szólót közelebbről kifejtenuk, annyival is inkább, mert ez a tan Augustinusra és rajta keresztül a keresztyén gondolkodásra nem csekély hatással volt.

Ide vonatkozó fejtegetéseinket annak a kérdésnek felvetésével kezdjük, hogy vajjon az örökkévalóság maga a szellemi szubsztancia-é s vele szemben az idő nem más, mint az egész érzéki világ? Úgy látszik, hogy a pythagoreusok ebben a véleményben voltak. Erre a felfogásra Plotinos siet megjegyezni: igaz ugyan, hogy úgy az örökkévalóság, mint a szellemi szubsztancia tiszteletreméltó dolgok, de ez még nem jelenti azonosságukat is. E nézet hívei úgy is szoktak okoskodni, hogy az örökkévalóság és a szellemi szubsztancia azonosak, mert hiszen ugyanazokat a dolgokat foglalják magukban. Azonban ez az azonosság nem áll fenn, mert a szellemi szubsztancia – úgy mond Plotinos – a dolgokat, mint részeket öleli magába, míg az örökkévalóság a mozgásban lévő időt öleli fel.

Kérdés továbbá: vajjon az örökkévalóság a szellemi szubsztancia nyugalomban áll-é, míg az idő az érzéki világban a mozgásban? Ha az örökkévalóság azonos volna a nyugalommal, akkor éppen olyan kevésbé beszélhetünk örök nyugalomról, mint ahogyan nem beszélhetünk örök örökkévalóságról, mert örök csak az, ami részt vesz az örökkévalóságban. De e nézet értelmében még örök mozgásról sem beszélhetnénk, mert akkor ez is nyugalom lenne. És különben is, hogyha az örökkévalóság a szellemi szubsztancia nyugalomával lenne azonos, akkor minden más dolog ki lenne zárva az örökkévalóságból. Végül: az örökkévalóság az egységben van, tehát része van ugyan a nyugalomban, de maga nem nyugalom.

Ha ezeket a nézeteket mellőzzük, kiindulhatunk abból a megállapításból, hogy az örökkévalóság mindenesetre egységes valami, de emellett mégis sok elemből összetett fogalomnak kell lennie, olyan természetnek – *physis* – amely minden szellemit kísér vagy azzal összekötve van vagy azon pillantatik meg. Ilyformán a szellemi általában egységes örökkévalóság, de ez az egység erőnek és elemeknek a

komplexuma. Ha ezeknek az erőknek szempontjából tekintjük, lehetne a szelleminek szubsztrátuma; ha életnek tekintjük, úgy csupa mozgás, ha úgy tekintjük, mint ami magával mindig egyenlő marad, nevezhetnők nyugalomnak, ha mint sokszerűnek egységét nézzük, akkor differencia és azonosság. Ha azonban mindezekről a különbözőésektől eltekintünk s úgy nézzük az örökkévalóságot, mint azonost, mindig változatlan, életében és gondolkozásában szakadatlan, akkor az örökkévalóság úgy mutatkozik, mint élet, amely azonos marad és az Egész-et mindig, mint jelenlévőt foglalja magában azaz nem egymásutánban először az egyiket, utána a másikat és így tovább, hanem mindent egyszerre; nem is úgy mutatkozik soha, mint egyszer ez, másszor az a sokféleség, hanem osztatlan totalitás, amely mindent, mintegy pontban tartalmaz anélkül, hogy abból, amit tartalmaz, már kicsurrant volna; mindig ugyanazon a helyen marad, azaz önmagában áll és semmiféle változásnak alávetve nincs; az örökkévalóság örök jelen, mert belőle nem múlt el semmi és nem lesz belőle semmi, csak a jövendőben; az örökkévalóság mindig és örökké az, ami.

Mindezek pedig azt mutatják, hogy az örökkévalóság nem maga a szellemi szubsztrátum, hanem az abból kisugárzó fény, amelynek azonossága kizár minden jövendőt s egyedül való, mert ő maga a hatékony, az ilyen és nem más existencia azaz létezés. Jelenlegi állapotához nem tudunk semmit hozzáadni, de elvenni sem tudunk abból, mert nem adhatunk hozzá a jövőben semmit, ami ne lenne ő, de nem tartalmazhat olyat sem, ami a múlthoz tartoznék. Így hát más nem marad hátra, mint azt mondani, hogy az örökkévalóság a maga létezésében az, ami. „Ami tehát se nem volt, se nem lesz, hanem csak van, amihez tehát a lét teljes nyugalomában járul hozzá, minden átmenet nélkül a múltból és a jövőbe, az az örökkévalóság.” Az örökkévalóság ezek szerint a létező élete a létben, a maga teljes, szakítatlan, változhatatlan totalitásában. Az örökkévalóság hát nem külső, véletlen tulajdonsága a szellemnek, hanem benne, belőle és vele van, éppen úgy, amint az igazság és szépség; ezért nincs benne sem múlt, sem jövő, mert ő maga már hiánytalan Egész és tökéletes birtokában van annak az életnek, amelyre joggal tart igényt.

Az örökkévalóság fogalma után sorra kell vennünk az *idő* fogalmát, amint az Plotinos bölcséletében megjelenik. Itt ismét többféle megoldási kísérlettel találkozunk, amelyeket Plotinos lelkiismeretesen előad és megvizsgál. Az első nézet szerint az idő *mozgás*. Plotinos igen világosan mutat rá arra, hogy az idő már csak azért sem lehet mozgás, mert hiszen minden mozgás az időben történik. A mozgás megszakadhat, az idő azonban soha. Még kevésbé lehet az idő – amint a másik nézet vallja – a mozgatott, mert ami mozog, tehát a mozgatott, az időben mozog. A harmadik nézet hívei abban a véleményben vannak, hogy az idő a mozgásnak valami relációja. Ámde – úgy mond Plotinos – a mozgás tartama vagy kiterjedése sem lehet az idő, mert nem minden mozgás bír ugyanazzal a tartammal; az egyik gyorsabb, a másik lassúbb. Hogy a lassúságot, illetve a gyorsaságot megmérhessük, arra szükséges valami mértékkel bírnunk s ez a mérték éppen maga az idő.

Ha ezek a nézetek helyteleneknek bizonyultak, vajjon lehet-e azt mondanunk, hogy az idő a mozgás száma vagy mértéke? Itt az a kérdés vetődik fel, hogy a rendezetlen és szabálytalan mozgás miként mérhető s mi lehet ennek a mérésnek száma és mértéke? Ha u.i. a gyorsabb és lassúbb mozgást ugyanazzal a mértékkel mérjük, akkor nem cselekedünk másként, mint mikor ugyanazzal mérjük a szárazat és a nedvest. De nincs is miért tovább szaporítanunk azoknak a nézeteknek a cáfolását, amelyek az időt a mozgás mértékének mondják. Térjünk rá annak megállapítására, hogy mi az idő *valóban*. – Az idő – úgy mond Plotinos – mielőtt lett volna az „előbb” és az „utóbb”, ott pihent a lét ölében, de mivel a lét természeténél fogva élénk tevékenységi ösztönnel bírt s ezért a maga ura akart lenni, mozgásba jött s vele együtt mozgásba jött az idő is. Ezáltal az idő, amely voltaképpen eddig nem létezett, a lét körébe lépett és lett az *örökkévalóság képmása*. A világlélek u.i. – amelyről később többet fogunk mondani – amit ebben a világban látott mindig másra akarta ráruházni s a látottak teljességét nem akarta önmagában túrni. Ezért először teremtette magát idővé – ekhronóse – ahelyett, hogy mindjárt örökkévalósággá tette volna magát s teremtette magát idővé azáltal, hogy a látható világot az örökkévalónak utánzójául képezte. Ezt a látható világot azután az idő szolgálatába állította s jelenségeit az idő keretébe foglalta. Mivel hát a világ a világlélekben mozog, az időben is mozog, amely időt a világlélek magában hordoz. A világlélek u.i. amikor az erőket egymásután bocsátotta ki szakadatlan sorban, nemzette ezáltal a „következőt” s egy másik tevékenység által megelőzte az előbb még nem létezőt. A lélek életének kiterjedése szülte tehát az időt s a lélek életének haladása az idő folytonossága, előbbi élete pedig az, amit múlt-nak szoktunk nevezni. *Az idő tehát a lélek élete*, amely lélek a maga mozgásában az élet egyik megnyilatkozásáról halad a másikra. Nincs tehát az idő a lelken kívül, éppenúgy amiként az örökkévalóság sincs a szellemen kívül. Ebből az következik, hogy ha megszűnik a lélek, megszűnik az idő, de megszűnik maga a világegyetem is, amelyet a világlélek magával az idővel együtt hozott létre.

Az örökkévalóság és az idő viszonya világosan tükrözteti azt a viszonyt, amely van a világlélek, illetve a lélek és a lélek felett álló szellem között: a lélek a maga erejét éppenúgy a szellemtől nyeri s éppen úgy képmása a szellemnek, amiként az örökkévalóságnak képmása az idő. Ha a lélek élete és összefüggő tevékenysége megszűnne, akkor mi értelme lenne az „előbb”-nek és „később”-nek, a rövidebb-hosszabb tartamnak? De ebben az esetben a világegyetem se léteznék, mert ő is az időben létezik és benne él. Felmerülhet a kérdés, hogy miért vezetjük vissza a világegyetem mozgását az idő mozgására s miért helyezzük azt az időbe, míg magát a lelket, illetve a lélek mozgását, amely az időben van és örökösen hatva az egyik tevékenységről a másikhoz halad, a lelket nem helyezzük az időbe? Erre e kérdésre könnyű a felelet, hogyha tudjuk, hogy a lélek tevékenységeit az örökkévalóság előzi meg és az örökkévalóság van felettük, amely nem osztozik a lélek kiterjedésében és mozgásában. Ezért a lélek első mozgása mindjárt az időt teremtette és a maga örökös tevékenységére utalta. És honnan van, hogy az idő mindenütt jelenvaló? Onnan, mert a lélek mozgása a világegyetem minden részében ott van. Világos, hogy az az idő, amely benne van a világlélekben, benne van minden egyes lélekben is, amelyek együttvéve egyetlen lelket képeznek.

### 5.10.5. A világlélek és az egyéni lelkek világa

A világ elveinek sorrendje ez: a test előtt a lélek, az egyes lélek előtt az őslélek, az őslélek előtt a szellem, a szellem előtt az Egy. Az Egy-ről és a szellem világáról az előbbieken tüzetesen szóltunk. Szólanunk kell most az őslélekről vagy világlélekről és a belőle kiáradó egyéni lélekről, amely a testtel összeköttetésben létezik.

Az első kérdés ez: *van-e különbség az őslélek és az egyes, egyéni lelkek között?* Mert, ha az őslélek és az egyéni lélek azonos, akkor a lélek egy forma, amely nem fogékony a benyomásokra, hanem éppen ellenkezőleg, éppen ő gyakorol benyomásokat másokra. A maga saját veleszületett tevékenysége – *energeia* – pedig benne, önmagában van, amelyet nekünk a *logos* nyilvánít ki. Ebben az esetben a lélek, halhatatlan lévén, se nem fél, se nem bátor, se nem remél, se nem vágyik, stb. Az ilyen lélekhez nem férhet hozzá semmi, mert ez a lélek mindig az, ami. De nem járulhat hozzá sem az érzékelés, sem a gondolkodás, sem a vélekedés, mert az érzéklet mindig valamely formának felvételét jelenti, a gondolkodás és vélekedés pedig az érzékletre vonatkozik.

Ámde a lélek bizonyos viszonyban áll mindig a testtel s azt eszközéül használja, de nem kénytelen felvenni a test benyomásait éppen úgy, amint a művész nem kénytelen érzéklni anyagának benyomásait. A lélek azonban az érzékletre reá van szorulva, mert a külső benyomásokat ezen érzékletek nélkül megismerni nem tudja, amint nem tudunk látni, ha szemünket nem használjuk. Ennek azonban hátrányait is éreznie kell a léleknek: amiként a test érez fájdalmat és élvezet, aként kell az érzékelő léleknek is élvezetet és kínt éreznie. S miután eszközének, a testnek hiányait ő is pótolni szeretné, ezért kell vágyakoznia és törekednie erre a pótlásra és a test gyógyulására. Ebből látható, hogy az az élet, mely az élőlények sajátja, nem a lelket illeti meg, hanem a lélek és a test viszonyát: ahol élet van, ott kell lennie testnek és léleknek.

Másként áll azonban a dolog a *gondolkodással*, amely kizáróan a lélek segítségével történik. A gondolkodás csak annyiban illeti meg az embert, amennyiben a lélek maga gondolkodik. A gondolkodás reánk nézve egy magasabb világot jelent s a lélek élvezi ezt a magasabb életet akkor, amikor gondolkodik, de akkor is, amikor a szellem a maga tevékenységeit az emberre is kiterjeszti. Mert, amint láttuk, a szellem is egy részünk s a gondolkodás útján mi fel tudunk emelkedni hozzá. És ezen a ponton visszatérhetünk e cikk legelején felvetett kérdésünkhöz: vajjon van-e az egyes, egyéni lelken kívül egy ősi lélek is, amely az egyéni lelkeket megelőzi? Plotinos felfogása szerint az igazi lényeket – amint azt fennebb láttuk – az intelligibilis világban – en tó kosmo tó noéto – kell keresnünk s nem egyéb az, mint a szellem. Ebben az intelligibilis világban kell keresnünk a lelkeket is, amelyek ebből a világból lépnek a mi érzéki testi világunkba. Az intelligibilis világban a lelkek test nélkül vannak; mihelyt azonban ebből a világból az érzéki világba szállanak alá, testbe öltöznek s tehát egyéni formát öltenek, amíg a szellemi, intelligibilis világban mind együtt és egyszerre vannak és benne vannak magában a szellemben, mert hiszen ez az intelligibilis világ merő szellem.

Amíg az érzéki és testi dolgok kivétel nélkül oszthatók, addig a lélek nem osztható és el sem képzelhető, hogy térben létezzék. Ott lebeg mintegy minden dolog felett: úgy aránylik a dolgokhoz, mint a középpont a hozzátartozó körhöz. Másfelől *sokság* is, mert hiszen sok a létező dolog is, de – éppen ez a lélek egyik *apóriája* – *egység* is a lélek, mert a sokféle, elkülönzött dolgot egységbe fogja össze. Soksága által kölcsönöz életet mindennek és egysége által vezet minden dolgot belátással. Ha tehát az egyéni, egyes lelkeket tekintjük, azok mind egyfajtajú lelkek, de részei egy oszthatatlan és egységes ősléleknek; innen,

hogyan az egyes lelkek minden funkciójában: érzékelésben, ismerésben, gondolkozásban ugyanez az elv tevékeny: az egyes lélek éppen úgy gondolkozó, mint az őslélek.

Még világosabbá lesz az őslélek vagy világlélek és az egyes lélek viszonya, ha elmondjuk, hogy a világlélek az egész lélekben maga egészében részt vesz, mert nem csak időtlen, hanem tértelen is az őslélek. Ebből következik, hogy az egyes lélek sem lehet osztható s ezért Plotinos különösen hangsúlyozza, hogy nem a lélek van a testben, hanem fordítva, a test van a lélekben. Tévedés volna azonban azt hinnünk, hogy az őslélek hatása csak az emberre korlátolódik. Minden dolog képes elfogadni az őslélek hatásait, ami által bizonyos csekély mértékben erejéből is része van. A dolgok, mint tükrök, vehetik föl a nekik juttatott alakot – eidos – mert az őslélek csodálatos módon tud mindent a benne lévő fogalmak képére alakítani.

Láttuk, hogy Plotinos tana szerint nem a lélek van a testben, hanem a test a lélekben. Meg kell vizsgálnunk most, hogy mit tanít közelebbről erről a viszonyról, amely a lélek és a test között fennáll. Ha azt állítjuk – úgy mond Plotinos – hogy a lélek oly módon van a testben, mint a kormányos a hajóban, ez a hasonlat találó, ha azt akarjuk általa kifejezni, hogy a lélek a testtől elválasztható, de nem talál annak kifejezésére, hogy *miként* van jelen a lélek a testben. Ha úgy van jelen a testben, mint az utas a hajóban, akkor sem teljesen találó a hasonlat, mert a kormányos csak a hajónak egy részében foglal helyet és nem, mint a lélek az egész testben. Azt is lehetne mondani, hogy úgy viszonylik a lélek a testhez, mint a művészet valamely eszközhöz. Ámde ez a hasonlat sem állja meg helyét, mert a művészet valami kívülről jövő. Legjobb tehát azt mondanunk, hogy úgy van jelen a lélek a testben, mint a fény a levegőben. Mert a lélek is jelen van mindenben anélkül, hogy bármivel elegyednék; ha a fény eltűnnék, úgy megszűnnék minden élet, amíg azonban a levegő a fény hatásának van kitéve, addig át is van világítva. A testet is átvilágítja a lélek s ebben a világításban a test minden része egyformán részesül. Minden szervünk elnyeri a lélektől azt az erőt, amely az ő tevékenységéhez szükséges: a szem a látó erőt, a fül a hallási erőt, a nyelv az ízelést, az orr a szagló erőt, stb. Mindezek ellenére – jegyezzük meg jól – a világlélek minden lélekben és annak minden erejében osztatlanul, a maga egészében vesz részt.

Plotinos is, miként mestere Platon, a *lélek halhatatlanságát* tanítja. A test maga, mivel összetett dolog, maradandóságot nem élvezhet: látjuk, hogy elpusztul, felbomlik, elrothad s így életre többé nem kelhet. Ha pedig a test az embernek egyik alkotórésze, ebből az következik, hogy az ember a maga egészében nem lehet a halhatatlanság részese. Lényege azonban nem a test, hanem a lélek. Igaz ugyan, hogy ez a lélek is él, sőt valójában a lélek él, de testtel nem bír, mert ha bírna, akkor – említsük meg csak a legerősebb érvet – a lélek képtelen lenne a gondolkozásra. Hiszen a gondolkozás lényege éppen abban nyilvánul meg, hogy a maga tevékenységében nem szorul semmiféle közvetítőre, miként az érzékelés, hanem képes ismeretre vezetni minden testi közvetítőre nélkül. Ha hát maga a gondolkozás tevékenysége sem szorul ilyen érzéki azaz testi közvetítőre, mennyivel kevésbé szorul az, ami gondolkodik. Mivel a testre reászorulva nincs, természete isteni és örök. A lélek tehát örök és elpusztíthatatlan étellel rendelkezik.

### 5.10.6. Az anyag és az anyagi világ

Amíg az intelligibilis világban, ahol a szellem kormányoz s éltet mindeneket, csupa összhang és harmónia minden, mihelyt ebből a világból a jelenségek és az érzékek világába szállunk alá, mindenütt a sokfélelvel és összhangtalannal találkozunk. Ki szüli ezt a sokféleséget és mi az akadálya annak, hogy ebben a mi földi világunkban is az egység és a harmónia nyerjen uralmat? Plotinos Platonnal és Aristotelessel egyezően vallja, hogy ennek a szomorú ténynek oka az *anyag*. Mi hát az anyag?

Plotinos elvetvén azt a felfogást, hogy az anyag szubsztrátum, amely képes bizonyos formák felvételére, mindenekelőtt azt állapítja meg, hogy az anyag határozatlan és alaktalan s mivel a szellemi világ merő tökéletesség, anyaggal a szellemi világban nem találkozunk. Anyagra különben is csak ott van szükség, ahol valami keletkezik és létesül, a szellemi világban pedig minden van és pedig örökké, egyszerűen és változatlanul van. Ámde a dolog valójában úgy áll, hogy a meghatározatlan és alaktalan nem megvetendő valami, mert hiszen a lélek is a szellemhez való viszonyában reászorul a *logos*-ra, amely neki határozottabb és jobb formát ad. Külömbőség van azonban az örök dolgok és folyton létesülő dolgok anyaga között, mert a keletkező és folyton létesülő dolgok anyaga minduntalan újabb és újabb formákat ölt, az örök dolgok anyaga pedig mindig örök és ugyanazon formával bír.

Az anyag pontos ismerete szempontjából tudnunk kell, hogy Plotinos tana szerint is vannak formák, amelyek nélkül a létező nem létezhetik. Sok forma lévén, kell bennük lennie valami közös vonásnak, de kell lennie különös vonásnak is, valami sajátosságnak, amely által egymástól különböznek. Ez a sajátosságuk éppen

az alak: tehát a forma – eidos – alakja - morphé – által különbözik egymástól. A forma azonban még nem elegendő ahhoz, hogy létező álljon elé; a forma feltételez valami alanyt is, amely őt magára ölti és amelyen a forma különbözősége azaz az alak láthatóvá lesz. És ez az örök alap vagy ha úgy tetszik: alzat, éppen az anyag – hylé. A földi világban hát minden formából és anyagból áll. Azonban a földi világ olyan-amilyen mása ugyan, de mégis csak mása a szellemi világnak s tehát a szellemi világban is ott van a forma mellett az anyag. Külömben is, hogy lehetne beszélni formáról, ha nincs anyag és anyagról, ha nincsen forma?

Az anyag és forma viszonyát közelebbről megtekintve azonban a dolog úgy áll, hogy a forma és anyag között csak a *gondolkodás* tesz különbséget, amikor addig választ és különít, amíg valami egyszerűhöz nem jut, amely egyszerűt már tovább bontani nem képes. A gondolkodás addig meg nem áll, amíg minden dolog őstalajára – bathos - nem talál s ez éppen az anyag. Az anyag, szemben a gondolkodással, merő setétség, minden fény és értelem nélkül. Minőségét és alakját a forma adja meg. Miután alakja nincs és sohasem határozott, mindig új és új alakot ölt a dolgokban s ezért a lélek is mindjárt a dolgok alakjául látja el az anyagot, mert előtte minden határozatlanság fájdalmas, szinte fél, hogy ezáltal a határozatlanság és alaktalanság által kilépi magának a létnek területéről. Az anyagnak azonban nem kell tömegnek lennie, mert ő a nagyság kvalitásával együtt felveszi a többi kvalitásokat is mind. Anyag nem bír nagysággal, sem alakkal s ha már ezekkel vegyült, akkor felvette a testiséget is, amellyel eredettől fogva szintén nem bírt. Ha pedig testté lett, akkor már nem tiszta anyag.

Ezekből az következik, hogy az anyagról semmi mást állítani nem lehet, csak ezt: „valami más”, sőt még helyesebben, csak ennyit: „más”, mert a „valami” hoozzátétele már a határozottság látszatát kelti. Az anyagnak ezt a természetét jelzi Plotinosnak az a kedvelt kifejezése, hogy az anyag „megfosztott” valami – ez az ú.n. *sterésis*. Ezért még azt sem állítja az anyagról Plotinos, hogy „határtalan”, hanem azt mondja, hogy az anyag *maga* a határtalan. Az anyag természetének további magyarázata szempontjából tisztába kell jönnünk, hogy mit is értünk voltaképpen a *lét*en? Amit létezőnek nevezünk – úgy mond Plotinos – az valóban létező minden tekintetben azaz semmi sincs benne abból, ami nem-létező, hanem éppen ellenkezőleg, minden más neki köszönheti az ő létezésének látszatát. Az így értelmezett lét bír tökéletes étellel, ő maga szellem és abszolút gondolkodás, határozott és alakos és nincs semmi benne, ami csak lehetőség lenne, ezért örökkévaló és végtelen, azonos és nem képes már semmit sem magába ölelni még vagy valamivel kapcsolatba lépni, ha tudna még valamit magába felvenni, akkor olyan valamit venne fel, ami rajta kívül álló lenne azaz nem-létező volna. Ha így értelmezzük a létet, akkor hogyan mondhatjuk azt, hogy az anyag, amely a hegyeket és a sziklákat és az egész földet azaz mindazt képezi, ami ellenállásra képes, hogyan mondhatjuk, hogy ez az anyag nem-létező? Vajjon éppen ellenállása nem tesz-e arról bizonyosságot, hogy ő *van*? S ezzel szemben éppen az a létező, ami semmiféle ellenállást ki nem fejt, semmiféle érezhető nyomást nem gyakorol, sőt éppenséggel nem is látható, éppen ez lenne az igazi és valódi lét? És mégis azt kell állítanunk, hogy az anyag nem-létező és merőben érzéketlen. Mindenekelőtt nem test, mert ahhoz, hogy test legyen, szükség van még a formára. Nem lélek, nem szellem, nem élet és nem forma, nem fogalom és nem határ, s nem is erő; éppen csak nem-létező azaz csak árnyképe a mozgásnak s csak sóvárgás a lét után. *Az anyag minden létező hiánya.*

Ebből az következik, hogy az anyagnak minden nyilvánulása hazugság és csalás. Ha nagynak látszik, akkor kicsiny; ha többnek látszik, akkor kevesebb; olyan, mint a tűnékeny árnyék s tűnékeny árnyék az is, ami rajta mozgásnak látszik; a rajta végbemenő folyamatok csak képek egy képen, olyanok, mint dolgok egy tükörben, amelyek egy bizonyos helyen vannak, de más helyen látszanak; ami az anyagban visszatükröződik, teljesen különbözik attól, aminek képe, ebből is következik, hogy ez a hatása az anyagban csak pusztá csalódás. Ily módon, ha az anyag valóban nem-létező, egészen igazolt a kérdés: vajjon, *ha az anyag nem lenne, nem léteznék semmi sem*? Éppen olyan kevésbé nem, mint ahogyan nem léteznék a tükörkép, ha nem léteznék a tükör. Mert ami természeténél fogva arra van rendelve, hogy más valamiben létezzék, nem létezhetnék, hogyha nem léteznék ez a másik, mert minden kép természete abban nyilvánul, hogy egymásban létezik. Ha valami a létből áramlana ki, akkor léteznék anélkül, hogy egy másban kellene léteznie; de mivel a lét önmagában marad, azért kell lennie valaminek, amiben az ő képe megjelenhetik, egy valaminek, ami jelenléte által állandóan koldul és mégis állandóan vágyakozik és csak vágyakozik s mint a koldus, kénytelen megelégedni azzal, amit éppen kap. Az anyagban lévő képek mind-mind merőben különböznek a valódi létezőtől.

Mindezek summája: az anyagban nincs semmi a létből, sem igaz sem nem-igaz; nincs benne semmi, ami által ő magát láthatni képes lenne; az anyag a mindentől megfosztott valami, csak más dolgok látszóságának alapja ő; önmagáról még azt sem képes elmondani: íme, itt vagyok. Az anyagnak ebből a



természetéből következik, hogy az érzéki világ dolgai *középhegyet* foglalnak el a magában vett anyag és a magában vett forma között, látszanak, mert a szellemi világból erednek, de csalókká, mert az, amin megláthatókká lesznek, nem-létező. A nem-létező és csalóka anyag forrása minden rossznak s magának a gonosznak. A testi természet rossz, amennyiben az anyagban részt vesz. Mert a rossz a díszes formában nem is bír alakkal, nem lét és a gondolkodásban is gátolva van, vakká teszik a szenvedélyek és az anyag setétsége s általában minden erejét veszi az, hogy a rossz soha sem tör a tiszta lét felé, hanem tekintetét az örökös mozgásra és létesülésre függeszti. A létesülés elve pedig az anyag, amelynek nincs része a jóban, sőt ellenkezőleg, éppen a jónak tagadása ő és attól való megfosztottság. Erről azonban bővebben Plotinos etikájában fogunk szólni. Itt csak azt kellett megmutatnunk, hogy Plotinos bölcseletében milyen fontos helyet foglal el az anyag elve, mint az élettől és léttől azaz a szellemtől való megfosztottság.

### 5.10.7. Plotinos etikája

Plotinos egész bölcseletét az etika motívumai szövik át oly szerves erővel, hogy nincs tanának egyetlen pontja, amelyen etikai kérdések minduntalan elő ne bukkanának. Már fennebb láttuk a lélek és világlélek tárgyalásánál, hogy az őslélek maga igazi létében semmiféle testivel vagy anyaggal nem vegyül, az anyag tárgyalásánál pedig arra mutattunk rá, hogy a rossz az anyagból fakad. Ebből következik, hogy a lélek a maga természete szerint szabad a rossztól s a rossz csak az élőlények gyászos privilégiuma, kikben az anyag a lélekkel vegyülve van. Mi magunk s általában minden élőlény azáltal adják magukat az anyag s a rossz hatalma alá, hogy szenvedélyeinknek, vágyainknak és árnyképeinknek engedelmessékedünk. Az értelem is nem várva meg az eszes rész döntését, cselekvésbe rohan s engedelmessékedve az anyagnak, szüli a rossz cselekedetet.

Egészen más az *igaz ember*, aki szenvedélyei, vágyai csalóka képei felett uralkodni tud, mert engedelmessékedik az ész parancsának. Az igaz ember bír az *erényekkel*, amelyeknek alapját és forrását a tiszta szellemben kell keresnünk. Az ember rendet, szabályszerűséget, összhangot, amelyek az erény részei, onnan a felső, szellemi világból nyer, holott ott fenn nincs szükség sem rendre sem szabályosságra sem összhangra, mert úgy az isten, mint a tiszta szellem nagyobb és felségesebb, mint az erény. Az erények voltaképpen a lélek tisztulását jelentik: kiszabadítják a lelket a szenvedélyek, vágyak és csalóka képek uralma alól. Ami egészen platonai gondolat. Ha a lélek az erények segítségével megszabadul a test nyomorúságaitól, nincs alávetve az affektusoknak azaz meggondolt, nem fél a testtől való elszakadástól azaz bátor, az értelem és az ész uralkodik benne, azaz igaz. A léleknek azt az állapotát, amelyben az ész uralkodik rajta a szenvedélyek ereje nélkül, nevezi Platon az *istenhez való hasonlóságnak*. Ez azonban éppen nem azt jelenti, hogy az isten maga is bírna az igaz ember tulajdonságaival s az igaz ember ezért lehet hozzá hasonlatos. Az istennek nics szüksége semmiféle tulajdonságra; tulajdonságai csak a léleknek vannak.

Az emberben azaz a lélekben való jó nem egyéb, mint a *léleknek a szellemmel való összefüggése*. A tisztulás éppen ennek az összefüggésnek, kapcsolatnak a helyreállítására, amelynek következtében a lélek szemlélni fogja a szellemet s ennek következtében előáll benne a szellemnek képe. Ez a kép ott volt már a lélekben előbb is, de szunnyadó és homályos állapotban. Ez a homályos kép világossá csak akkor lehet, hogyha a lélek ismét *hőzőfordul* a szellemhez. Ez az ú.n. *epistrophé*, amely a Plotinos tanában nagy szerepet játszik. A tisztulás u.i. a szellemhez való visszafordulás lévén, oly fokú, mint amilyen fokú az anyagtól és a szenvedélyektől való elfordulás. A gonosz és rossz uralmát ezen a földi világon letagadni nem lehet. Bizonyos az is, hogy a lélek a gonosztól megszabadulni akarván, menekül előle, de csak úgy lehet ennek a menekülésnek eredménye, hogyha az ember kimenekül a világból. *Ez a menekülés voltaképpen az istenhez való hasonlóság elnyerése*. Ez a hasonlóság akkor valósul meg, hogyha az eszes gondolkodás lesz urrá a lélekben.

E ponton kell bekapcsolnunk Plotinos tanának magyarázatába a *boldogság*-ról szóló felfogásának ismertetését. Mindenekelőtt visszautasítja Plotinos azok nézetét, akik a boldogság okát az érzékekben és az élvben keresik. Teljesen egyetért Aristotelessel: a boldogságot az eszes életben kell keresnünk, mert a boldogság forrása és alapja a futó benyomás nem lehet, hanem csak az értelem igaz ítélete. Teljes, tökéletes és igazi élet csak a szellemben lehetséges, minden más élet csak árnyéka a szellemben való életnek. A tökéletes életnek birtokában lévő ember maga részére már semmit sem kíván, mert ő maga a legjobbal, a szellemmel egyesült s így élete teljes autarkéiával bír: elég önmagának. A tökéletes életet élő ember számára nem létezik olyan jó, amellyel ő már nem bírna. Az igaz ember akaratának a külső és hasznos dolgok nem is lehetnek tárgyai, mert ha jelen vannak azok és bírnak velük, nem becsültetnek, s

fájdalmat csak akkor okoznak, ha hiányzanak. Az ilyen dolog pedig észszerűleg nem is nevezhető jónak, hanem csak *szükségesnek*.

*A tökéletes élet birtokában lévő ember bölcs ember még akkor is, ha erről magának tudomása nincs.* A bölcsesség a szellem tevékenységében áll, a szellem pedig mindig tevékeny azaz mindig gondolkodik, - az igaz ember mindig a boldogság állapotában van, mert a szellem útján járva mindig gondolkodik. Az igaz ember az örömet sem kívánja, mert az öröm neki a boldogsággal együtt már adva van. A bölcs és igaz ember boldog, tekintet nélkül arra, hogy vannak-e külső, érzéki javai vagy nincsenek. A boldogságnak ebből a fogalmából következik, hogy a lélekre nézve, amely megőrzi a maga tisztességét azaz a szellem felé fordul, rossz nincs; ha azonban ezt a tisztességet nem őrzi meg, akkor reá nézve nem a halál és a pusztulás rossz, hanem az élet. A lélek hát az erénnyel védekezik a bűnnel szemben.

*De hol van a rossz?* Előbb már láttuk, hogy a rossz gyökere és forrása az anyag. Aki ismeri a jót, az ismerni fogja a rosszat is, ami nem egyéb, mint a formától való megfosztottság. Aki ismeri a jót, az ismeri a rosszat is, - mondotta Plotinos. A jót pedig mármost közelebről így jellemzi. A jó az, amitől minden függ, amire minden törekedik, minden létnek az alapja, amely nélkül nem lehet meg semmi, ami létezik, ő maga hiány nélküli s ezért nincs szüksége semmire, minden dolognak mértéke és határa, önmagából ajándékoz szellemet, értelmet, lényegét, létet, életet. A lélek, amely jó és reá tekint a szellemre, magát az istent látja, ahol nincs semmi rossz. A jóval szemben álló rossz nincs tehát sem a létben, sem a létfelettiben, mert ez mindkettő jó és szép. *Ott van azonban a nem-létezőben* s közelebről: benne van a nem-létezőben, mint annak bizonyos *formája*. Ámde ez a nem-lét nem olyan valami, ami nem létezik – mondja már most közelebről Plotinos – hanem valami olyan, ami más mint a lét; nem különbözik úgy a létől, mint a mozgás és nyugalom, hanem árnyképe a létnek, sőt még távolabb van a létől, mint ez az árnykép. Nem-lét, tehát rossz, az egész érzéki világ. És még közelebről: a nem-lét mértéknélküliség szemben a mértékkel, a határtalan azzal szemben, aminek van határa, alaktalanság azzal szemben, aminek van alakja, örökké szűkölködő azzal szemben, ami mindig elégséges önmagában, nem állandó és mindig szenvedő, ki nem elégíthető, mert telve mindig hiánnyal. Ami benne részt vesz, az rossz és gonosz.

A rosszak között bizonyos sorrendet állapít meg Plotinos. Az *első rossz a jó hiánya és a lélek sötétsége; a második rossz maga a setétség*. A rossz azonban nem ebben vagy abban a hiányban van, hanem magában a hiányban. Teljesen rossz tehát csak az, akiben a jó teljesen hiányzik, mint az anyagban. Ezért az ősszoss még mindig nem maga a rossz, hanem csak eredhet belőle a rossz a lélek megtartása szerint. Ebben az értelemben azt is mondja Plotinos, hogy első rossz a mértéktelen, második rossz, ami ebben a mértéktelenben részt vesz; vagy ismét: első rossz a setétség, második rossz a setét. Nyilvánvaló ezekből a fejtegetésekből, hogy Plotinos bölcséletében a jó és a rossz a szó legteljesebb értelmében vett metafizikai fogalmak, amelyek az ember életére éppen mint ilyen egyetemes, az egész kosmos átátható hatalmak bírnak fontossággal. Ez az etikai felfogás az embert a maga teljességében a kosmos Egészébe tagolja s értékességét vagy értéktelenségét éppen attól teszi függővé, hogy milyen álláspontot foglal el ezekkel a kozmikus hatalmakkal vagy elvekkel szemben; attól teszik függővé erkölcsi értékét, hogy képes-e a testtől és az anyagtól távolodva, felemelkedni a szellem világába, hogy azután itt az istennel való hasonlóságra tegyen szert. Ily módon kapcsolódik azután bele a metafizikába a teológia, azaz az istenről való tan: isten úgy jelenik meg, mint az emberi vágyakozás és törekvések legmagasabb és főcélja.

Az a kérdés azonban, hogy van-e az embernek akarata arra, hogy *szabadon* törhessen ezen fő- és legmagasabb cél felé? Mit gondolunk mi ezen tétel alatt: valami a mi hatalmunkban áll? – kérdi Plotinos. Ha mostoha sors és szükségszerű kényszer, ha szenvedély és vágy uralkodik felettünk, bizonyára felvetjük a kérdést magunkban, vajjon vagyunk mi egyáltalában valakik s van-e nekünk szabad akaratum? Szabadnak u.i. azt az akaratot nevezzük, amely engedelmeskedik elhatározásunknak és képessé tesz minket arra, hogy valami történjék vagy ne történjék, ha mi azt akarjuk. Mert szabad mindaz, amit kényszer nélkül és tudatosan teszünk. További kérdés: melyik az a tehetség bennünk, amelynek a szabad akaratot tulajdonítjuk? Élnek, haragnak, vágnak semmi esetre sem tulajdonítjuk azt. Szabad akaratot csak az észnek és az eszes megfontolásnak tulajdoníthatunk. Az érzékelés u.i. amely pusztán csak felveszi a külső dolgokról eredő benyomásokat, nem tehet minket tetteink urává. A haladás sora tehát a szabad akarat terén a következő: a szabad akarat az elhatározáson alapul, az elhatározás a megfontolás következménye és pedig a helyes megfontolásé, amelynek forrása az igaz ismeret.

A szabad akaratot Plotinos eképpen *a legfőbb ételre, a szellemre vezet vissza*: szabad az a megfontolás, amely a szellemből fakad és szabad az a vágy, amelynek forrása a szellem. Ez a szabadság illeti meg az isteneket, mert azok a szellemmel egyezőleg élnek. Ha megfontolásunkat a szellem vezette, akkor a

cselekedet jó és szabad cselekedet lesz, eltekintve attól, hogy a cselekedet miféle eredményre vezet; az eredmény u.i. nem áll az ember hatalmában. Ebből pedig még világosabbá válik, hogy a cselekedetekben való szabadság soha sem vonatkozik a külső tevékenységre, hanem a belsőre azaz a gondolkodásra s magára az erény szemléletére. E szabadság által valósul meg a jó, amelyből következik minden érték felett való uralmunk s valójában a szabad akarat maga azért tulajdona a léleknek és a szellemnek, hogy általa a jó valósuljon meg. Ez a jó foglalván el az első helyet, hozzá kell felemelkednie mindennek, mert tőle függ minden. Ha a jó mindenek felett áll és minden erő belőle származik, nincs semmi értelme, hogy rajta kívül, vagy felette valami más jót is keressünk. A szép is, a tiszteletreméltó is csak utána következik, mert végeredményben éppen ez a jó maga a szabadság és függetlenség. Ily értelemben a jó, mint az első, megelőzi magát a szellemet is és magasabb, mint a szellem. S ha első, akkor nem is lett, hanem egyszerűen van s azt lehet kérdezni, hogy lettek az utána következő dolgok; de nem lehet kutatni, hogy miként lett a jó, amely nem lett, hanem van. Ő maga nem is bír létezéssel, létezéssel csak azok a dolgok bírnak, amelyek mind utána lettek. Nem lehet hát róla még az egzisztenciát sem állítani.

Mi azonban ez az elv, amely az Első és amelyről még az egzisztenciát sem lehet állítani? Miután ez az első elv, amely mindent megelőz s amelynek létezésére csak az utána következő dolgok létezéséből lehet következtetni, miután az az első elv maga isten, ezért minden utánavaló kérdezősködésnek el kell némulnia. Elég tudnunk azt, hogy első elv ő, amely van úgy, amint van. Az őselv azaz az isten azaz a jó olyan, amilyen lenni akar. Önmagának ura és tőle függ a lét a maga teljességében. Ha a jó az őselv azaz az isten azaz az Első, akkor a jó azonos az Egy-gyel. Ebből világos, hogy az etika ezen a ponton is szorosan egybeforrt Plotinos metafizikai szemléletével. Ha u.i. a jó az Egy s a jó iránt való törekvés az ember természetes törekvése, akkor a lélek a maga felmenő útjában nem állapodhatik meg az ősszellemnél, hanem el kell jutnia magáig az Egy-ig, ha istenhez hasonlatos azaz boldog ember akar lenni. Minden törekedik ugyan a szellem után, de éppenúgy törekedik minden a jó után is. Akik nem bírnak még a szellemmel, megtörténik, hogy nem is törekednek utána; akik azonban bírnak már a szellemmel, itt meg nem állanak, hanem haladnak az Egy azaz a jó felé. Ha az ember törekvése az élet azaz ha minden ember azt szeretné, hogy mindig legyen és mindig tevékenykedjék, akkor ez nem azért törekvésünk célja, mert az élet szellem, hanem azért, mert az élet jó, jóból való és a jó felé viszen. *Maga a metafizikai lendület visz szabadon és mégis ellenállhatatlanul a jó felé azaz isten felé, akitől függ minden, ami van és létezik.*

A szellem fokára jutott ember észreveszi a fényt, amely a szellemi dolgokat elárasztja, pompás élvezetet talál ebben a fényben és vonzódik feléje. Éppen ezért a dolgokon és testeken megjelenő fényért azaz a szépségért szeretjük a dolgokat és a testeket. Minden szellemi dolog csak azért méltó a tiszteletre, mert az a pompás fény árad felénk és szeretetet kelt bennünk irántuk. A lélek mihelyt a szellemi dolgokról ez a fény hat rá, megmozdul, felújjong és forró sóvárgást érez: felébred benne az eros, amely ímé itt is, nyilván Platon hatására, kozmikus erővel és értékkel bír. Ha azonban a jó ezeket a dolgokat a maga fényével meg nem világítja, a lélek eros-a a test szépsége iránt fel nem ébred, mert még maga a szépség is merőben halott, ha meg nem világítja azt a jó. Ha azonban a jó heve megragadja, szárnyakra kap a lélek és felemelkedik a szellemen túlra egészen a jóig azaz az Egy-ig, amelyen túl azonban már nem repülhet, mert a jó felett semmi sincs. Amíg csak a szellemet szemléli a lélek, addig lát ugyan szépet és tiszteletreméltót, de nincs birtokában az, amit keres, maga a jó.

A jónak ebből a magas, metafizikai fogalmából folyik szükségszerűséggel, hogy balga dolog azután kutatni, miért jó az önmagában vett jó, mintha bizony a jó önmagából kilépni és önmagát, mint jót, szeretni képes lenne. Nem a törekvés teszi a jót – úgy mond Plotinos – hanem a jó a törekvést. A jót nem másért szereti a lélek, hanem önmagáért, mert kezdettől fogva szeretetére indított általa. Az ember ezt a önmagáért értékes jót közvetlenül ragadja meg s ez a legnagyobb dolog az emberi életben. Az eros által egyesül a lélek a jóval s ezen egyesülésben megveti még a gondolkodást is, mert a gondolkodás mozgás, a lélek pedig ebben az egyesülésben pihen és élvez a nagy egyesülést. Az egyesülés által teremtett állapotot Plotinos gyakran írja le és mindig elragadtatott szavakkal. A lélek ebben az állapotban megszűnik lélek lenni, mert már a szellem sem élet többé, hanem felette áll az életnek, nem is szellem, mert a szellemnek is felette áll a jó s ő maga sem gondolkodással ragadja meg az istent, mert nem is gondolkodik.

Plotinos etikája, amint ebből a vázlatos fejtegetésből is világos, amikor szoros összeköttetést létesít a jó és az Egy, az őselv között, szoros összeköttetést létesít, egészen logikusan, a jó és a szép között. Meg kell hát közelebbről vizsgálnunk a szépről szóló tanát, amely a szép metafizikai alapjait tárja fel előttünk.

## 5.10.8. Plotinos tana a szépről

Mivel az első elv azaz az Egy a szeretetnek első és legmagasabb tárgya, ezért ő a teremtője a szép-nek is. Nemcsak forrása, hanem mértéke is a szépnek. Ami magát a szépet azaz az *abszolút* szépet illeti, az – Plotinos tanítása értelmében – teljesen alak nélkül való azaz alakatlan forma, ha ugyan itt a forma szót használunk lehet, lévén az abszolút szépről szó. Ami u.i. alakkal bír, az nem lehet *maga a szép*, a szép önmagában tekintve, mert hiszen ami alakkal bír, éppen azáltal bír alakkal, mert részt vesz magában a szépben. *Az ősszép tehát forma nélkül való és nem egyéb, mint a szellemi jónak a természete.*

Ha széjjeltekintünk, azt látjuk, hogy elsősorban látáson alapul valamely dolog szépsége, de alapul a halláson is, mert szépek a melódiák és a ritmus is. Szép jelzővel szoktunk illetni cselekedeteket, eszközöket, állapotokat, tudományokat, sőt erényeket. Vannak olyan dolgok, amelyek lényegük szerint nem szépek, pld. a testek, mert ezek csak azáltal szépek, hogy részt vesznek magában a szépben. Vannak azonban olyan szép dolgok is, amelyek lényegüknél fogva szépek, pld. az erény.

Első kérdés itt, amelyre Plotinos feleletet keres: *mely elv által lehetnek a testek szépek?* – Némelyek szerint minden dolog szépsége a szimmetriában áll s bizonyos mértékszerűségben. E nézet értelmében azonban az egyszerű dolog soha sem lehetne szép, hanem csak az összetett s az egyes részek sem lehetnének önmagukban véve szépek, hanem csak az összetételben. Márpedig, ha az összetétel szép, szépnek kell lenniük a részeknek is, mert a szép nem állhat a rútból, hanem kell, hogy a szépség minden részt megmagadott legyen. De továbbá: hogyan lehetne megállapítani a szimmetriát a beszédekben vagy a különböző tudományokban? S azután, ha a szimmetria szép lenne, akkor lehetne szép a rútnak szimmetriája és megegyezése is. Szép a lélek és az erény, de hát ezeknek szimmetriája miben áll? Hiszen pld. az erény sem nem nagyság, sem nem szám. És miben áll akkor végül magában és a magára elkülönötten létező szellem szépsége?

Azt kell mondanunk hát, hogy *szép valamely dolog, ha részt vesz az alakot-adó formában.* Mert minden alakatlan dolog, amelynek pedig az lenne a rendeltetése, hogy öltse magára az alakot és formát, rúttól és távol marad az isteni jótól, amíg nélkülözi az észet és az eszmét. Mihelyt azonban a hozzájáruló ész és szellem egységet létesít benne, azonnal jelentkezik rajta a szépség is. *A szép dolog tehát azáltal szép, hogy részt vesz az isteni észben.* A szépséget a lélek veszi észre és pedig egy erre a célra rendeltetett tehetség által, amely teljesen jogosult ítéletet mondani a szépségről, mihelyt a lélek többi része is csatlakozik ehhez az ítélethez. Megítéli pedig a lélek a szép dolgokat az ő mértükhöz mérve őket, amiként a línea segítségével ítéljük meg a vonal egyenességét. De a kérdés az, hogy miként tud a lélek ítéletet mondani azoknak a dolgoknak a szépségéről, amelyek rajta kívül vannak? Úgy, hogy a külvilágban levő ház, mihelyt róla és belőle a köveket elgondoljuk, nem egyéb, mint a belső forma – to endon eidos – amely forma, jóllehet a sokfélén jelentkezik, a külső anyag által megosztottan, mégis osztatlan és egységes. Mihelyt az érzékelés megpillantja a testben lakó eszmét, amint az a vele szemben álló természetet legyőzi és egységbe fogja, alakot lát, amely a sokfélét egybefogja, felemeli és az oszthatatlan eszmével együtt a maga bensejében állítja, mint vele megegyezőt, rokont és barátit; így tesz a nemes ember is, kire nézve örvendetes látvány, amikor egy ifjú tekintetéből az erény nyoma ragyog feléje, amely nyom egyezik az ő lelkében lévő igazsággal. Ha azonban azt a szépet akarjuk felfogni, amelyet az érzéki szemlélet nem láthat, hanem csak a lélek foghat fel az érzékszervek nélkül, akkor fennebb kell haladnunk, magunk alatt hagyván az érzéklet világát. Ezt a szépet csak ott pillanthatjuk meg, ahol a csodálkozás, a kellemes ámulat, a sóvárgás, szeretet, édes megrengés laknak. Ezeket érzi pedig minden lélek, ha oly dolgot lát, amelyet testi szemekkel látni nem lehet, de még nagyobb mértékben azok a lelkek, akikről azt szoktuk mondani, hogy az *eros* tartja fogva őket.

Akikben az érzékfeletti világ szeretete él, azoknál az érzéki észrevétel tárgya nem az alak, vagy a szín vagy a nagyság, hanem maga a lélek, amely színtelen, valamint a bölcsesség és a többi erény színtelen fénye. – Hogy pedig mi az, ami az igazán létezőnek lényegében szép, ezt csak akkor tudjuk eldönteni, ha már tudjuk, hogy mi az a rúttól. *Rúttól lesz a lélek azáltal, hogy összevegyül, egyesül a testtel és sóvárog a test után.* Széppé tehát csak azáltal lesz, hogy ha elválva a testtől, megtisztul a szenvedélyektől és mindattól, amit megtestestülése alkalmával magára vett. A megtisztult léleknek a szellemben a legtokéletesebb szépségben lesz része: a lélek tehát a szellem által lesz, míg minden más: tudomány, beszéd, művészet a lélek által lesz szép. S mivel szép a jó, ismét arra az eredményre kell jutnunk, hogy aki a jót szemléli, az szerelmi lázban égve látni fogja annak csodálatos szépségét is s megvet mindent, amit eddig talált szépnek. Látja pedig ezt az ősszépét a *szellem belső szeme*, - úgy mond Plotinos. És itt következik híres hasonlata, amely oly

mélyen termékenyítette meg *Goethe* szellemét és gondolkozását. Aki látni akar – szól ez a hasonlat – annak oly szemmel kell bírnia, amely a meglátandó tárgyhoz hasonló és azzal rokon; a szem soha sem láthatta volna meg a napot, ha nem lett volna maga is nap-szerű – *hélíooidos* -; így a lélek sem láthatná meg a szépet, ha maga nem lenne szép. Ezért kell annak, aki a jót és a szépet látni akarja, először az istenhez hasonlónak s magának is szépnek lennie. Így hát a jó és a szép voltaképpen azonosak, de először jön a jó s utána a szép.

A szellemen túl levő jóhoz azonban nem mindenki jut el s így nem élvezheti annak szépségét sem. Mert az emberek igen különbözők. Vannak olyanok, akik egész életükön át a szenvedéseket tekintik rossznak és az élvezeteket a jónak; vannak olyanok, akik már képesek fennebb emelkedni az élvezetéstől a széphez, de mivel nincs erejük a szelleminek szemléletére, az erényt a cselekedeteikben és alsóbb dolgokban látják. – És végül vannak az „*isten emberek*”, akik meglátják a felsőbb világ fényét, felhőkön és ködön át oda emelkednek, megvetve földi dolgokat igazi hazájuknak örvendenek, mint az olyan férfiú, aki hosszas tévelygés után végre jól kormányzott hazájába érkezik. Ebbe a felsőbb hazába, az igazi hazába azonban csak a *dialektika* és az *eros* segítségével jut el az, aki igazán *filozófus*; vagy igazi *művész* és az *eros* elragadottja. A filozófus már természeténél fogva kész a felső világba felemelkedni, szárnya van és nincs szüksége arra, hogy elválasszassék a földi világtól és az anyagtól, mint a művésznek és az erotikusnak, akik igen könnyen tapadnak a szép szemlélete által az egyes érzéki képekhez. A filozófus tudománya pedig a *dialektika*, amely készség és képesség arra, *hogyminden dolog felől az ész segítségével fogalmakban gondolkozunk*. A dialektika ezért nem kóborol az érzéki világban, hanem egyenesen a szellemi világ közepébe vezet, itt fejti ki tehetségét és tevékenységét: megszabadít a hazugságtól és az igazság mezején legeltet. A dialektika és a tudomány általában véve, a maga elveit a szellemből meríti, amely tiszta és világos elveket ad s ha a lélek azokat felfogni képes, összeköti és egybefűzi azokat, amíg el nem ér a szellem birodalmába. Plotinos szemében legbecsesebb dolog és a filozófiának legtisztéletreméltóbb része a dialektika, mert *magukról a dolgokról tárgyal és anyaga a valóság. A filozófia a dialektika alapján vizsgálja a természetet, az erkölcsiséget és a szép világát*.

Az eddigi fejtegetések tanúsága szerint a szépről való tanításában Plotinos valóban Platon ügyes magyarázója. Ő is abban a meggyőződésben él, hogy a szellemi, intelligibilis szépséghez s az igazi széphez az érzéki dolgok szemlélete alapján emelkedhetünk fel: az érzéki világ s annak egyes dolgai is magukban hordozzák a szép eszméjét – ezt juttatja kifejezésre a „belső formá”-ról szóló termékeny tana. – A művészileg kialakított alkotásban tehát magát a szépet ragadjuk meg azaz a valóban létezőt. Ha nincs belső alkat és nincs eszme, akkor nincs szépség sem, mert, ha nincs eszme, nincs igazi lét s ahol nincs igazi lét, ott a szépséget hiában is keressük. Mindebből természetesen következik, hogy a szellemi szép felette áll minden érzéki széphez s az a lélek, amelynek sikerült ezt a szellemi szépet megadnia, benne él a szellem örök létező világában: a szellemi szép birtoka a szellemi lét birtokosává teszi a lelket, míg az anyaggal vegyült érzéki szép még mindig az anyaghoz köti. A lélekben lévő szép szebb a természetben lévő szépségnél, de az igazi szépség hazája a szellem birodalma. Az érzéki egyes dolgok szépségétől a szellemi szépségig felemelkedő lélek imigyen a *tisztulás és felemelkedés* útját járja: rendre-rendre megszabadulván az anyag minden bilincsetől, minden lét és minden jószág és minden szépség alapjáig emelkedik fel s visszatér az ősi hazába.

Ide a szellem világába felemelkedett lélek immár megfedkezik mindenről, még a gondolkozásról is s a szellem önszemlélete helyére a szellemen túl levőnek, az *istennek szerető szemlélete* lépik: a gondolkozás helyét a szeretet odaadó ereje és hatalma foglalja el. Itt már nincs alany és tárgy kettőssége, mint a gondolkozás területén, hanem a szemlélet egybeömlik a szemlélttel, sőt maga a lélek is alaktalanná válik, hogy annál könnyebben egyesülhessen a szemlélet tárgyával: istennel. Eltűnik már az öntudat is, mert isten birtokába jutottunk immár anélkül, hogy bírnánk ismeretével. A gondolkozás helyét egy magasabb fajta látás, szemlélet, önátadás, ekstázis, megegyesülés foglalja el, s ezeknek közös vonásuk *az istenhez való ösztönös menekvés*. – Ennek az örök szemléletnek azután a lélek örök békessége az eredménye. *A legmagasabb szemlélet a legfelségesebb békéhez vezet*. Az istenben valós békességhez. Hogy ezen a szemléleten és békességen kívül mit jelent és mit ér a társadalom és közösség élete? – ez a kérdés Plotinost, aki a szó legszorosabb értelmében a teória azaz a szemlélet embere, semmi vonatkozásban nem érdekli.

## 5.10.9. Visszatekintés

Láttuk, hogy Plotinos a maga alapvonalait tekintve merőben Platon tanára utal. Az érzéki, anyagi világ múlandó tények és viszonyok hazája. Örök léttel és maradandósággal csak az érzéki világ felett elterülő tiszta lét és szellem világa bír. Az érzéki jelenségek egyeteme: a világ. A tiszta lét birodalma: az Egy és az isten világa. Eként Platonnak ismeret szempontjából kettős világa Plotinosnál az érzéki lét és a tiszta lét metafizikai kettősségévé alakul. A világ is bír létezéssel – ezt tagadni nem is lehetne – de ez a létezés alacsony, homályos, önmagában véve értéktelen: ami érték van benne, azt mind a tiszta lét világából nyeri. A kisértékű és az alacsony létet a tiszta és igazi lét teremtette és tartja is fenn, hogy ezáltal tanúságot tegyen jóságáról. De ez a teremtett lét mégis csak nem-lét, mert más lét nem lehetséges csak a tiszta lét, amelyen kívül minden más csak nem-lét. Mivel a földi lét a tiszta létből ered, ezért minden, ami földi és érzéki, olthatatlan vágygal eped az után, hogy ismét visszatérjen oda, ahonnan kiindult azaz a tiszta létbe. A tiszta lét az a változatlan, örökkévaló, szilárd pont, ahonnan kiindult minden és ahová visszatér ismét minden.

Az anyag és forma, a tiszta lét és az érzéki lét mesgyéjén áll az ember is. Egyfelől ott áll: forma, tiszta lét, örökkévalóság; másfelől : anyag, érzéki lét, pusztulás. Az ember, kint anyag és forma egyesülése, a két világ határán állva az anyag által a nem-léthez, a forma által a léthez van kötve. Igazi élet reá nézve is csak a felső, szellemi világból fakad, amely felette áll időnek és térnek. Három világ van hát: a szellem, a lélek és a természet birodalma s e három birodalom csak három fokozata a világegyetemet átható végtelen életnek. Az alsó fok már benne van a felső fokban, amely őt hordozza: a természet a lélekben, a lélek a szellemen, a szellem a tiszta létben. Nem a lélek van a testben, hanem a test a lélekben.

Az embernek, amely a természet talaján állva a szellemnek, sőt a tiszta lét fensége magaslatáig emelkedhetik fel, három alaptevékenysége van: az ismerés és szemlélés (theoria), a cselekvés (pratein) és az alkotás (poiein). Igazi élet a gondolkodás és szemlélés, melyek nélkül nincs művészi alkotás s ez nem egyéb, mint egy létezőnek gondolattal való áthatása. Legkevesebb igazi élet a cselekvésben van, s csak annyiban nyilatkozik meg ez az élet is benne, amennyiben általa valamely igaz gondolat ölt testet. A gondolkodás és szemlélés is csak akkor igazi élet, hogyha felolvad egészen tárgyában, azaz ha a szellemmel egyesül, - ami Plotinos tanában kétségkívül misztikus és romantikus vonás. Mindezekből az következik, hogy az ember sem érthető meg a világ nélkül, mert hiszen ő is a világnak egyik tagja, kiben kialakul az egész világ, sőt maga a tiszta lét is. Ezért Plotinos tana szerint az ember istennel egylényegű – *homousios*. Vagy egy más kifejezéssel: minden ember sok és minden, egy láthatatlan világ – *kosmos noëtos*.

A tiszta és világos áttekintés okából hadd ismételjük, hogy az emberi lélek leesett a tiszta lét és a szellem világából s testbe költözvén, kénytelen annak minden terhében és nyomorúságában osztozni. Megtisztulnia csak úgy lehet, hogyha ismét sikerül „felszállania” és visszatérnie a tiszta lét körébe megtisztulás útján. Ha a testtől megszabadulni nem tud, nem is tisztul meg s nem lesz része a tiszta létben, az igazi életben. A megtisztulás csak úgy jöhet létre, hogyha az emberi lélek figyelme a külsőről a belsőre, a testiről önmaga felé fordul s arra törekedik, hogy a szellem szerint intézze egész életét.

Plotinos egyoldalúsága természetesen vezet a valóság, a tények s az adott viszonyok lebecsülésére. De ezen egyoldalúság nélkül, két másfajta világ, a görögség és a keresztyénség között állva, a felvetett problémát megoldani lehetetlenség vala. A történet mutatja, hogy a keresztyén gondolkodásnak és az egyházatyáknak is sokat kellett tévedniök, amíg a helyes utat az érzéki és szellemi világ között végre megtalálták s a jelenvaló világ tagadhatatlan értékét a maga mivoltában megállapítani tudták.

Az egész világegyetemben szétáramló életnek fokozatai vannak. Legelső fok a *természet*, amely azonban maga sincs lelki erők nélkül, mert a lélek ad formát – eidos – minden anyagnak és a formával együtt életet is azaz a természeti élet is részt vesz a lelki életben, mint az életnek legelső foka. A korábbi görög filozófiában is lépten-nyomon találkozunk a gondolattal, hogy a forma és ész rendezi az elemek világát. Plotinosnál azonban a lélek, mint formáló, egyenesen benne van, mint rejtőző és szunnyadó hatalom magában a tárgyokban s azok éppen ezen szunnyadó hatalom révén bírnak az élet bizonyos fokával. Él a természet és pedig a benne lappangó lélek által. *Második* helyen áll a lélek birodalma: a *lélek* a maga ereje által alkot és formál, teremt és él a maga erejéből, amelynek köszönheti, hogy él és teremt. Ezen teremtő és éltető tevékenységéért azonban felelősséggel is tartozik a szellem és a tiszta lét előtt. Tevékenységeiben tudatos. E tudatos lelki tevékenységek felett helyezkedik el az élet harmadik foka a *szellemiség*, amelyet az jellemez, hogy benne magasabb összefüggések, mélyebben gyökerező viszonylatok és örök értékek jelentkeznek: feltáruul itt előttünk az igaz, a jó és a szép örök fényessége s általuk felülemelkedünk a pusztá lelkeségen, a

tudatos és egyéni életen: a szellem világában az *öntudat* uralkodik. A gondolkozás tevékenysége is felette áll az érzékiség benyomásainak, az egyes ember érzékleteinek, külvilágról nyert benyomásainak és készített képeinek. A szellem világában itt az ész és szellem mintegy önmagát ragadja meg, amikor az egyes képekben az egyetemeset, a közöst, a maradandót keresi és találja meg. Így a gondolkozásban a szellem egyetemes formái nyilatkoznak meg s a szellem a maga erejének, értékének, önmagának tudatára jut. Így az igazság területén, a jó az erkölcsiség területén sincs másképpen. Minden jó szándék, elhatározás és akarat az öntudatos szellem talajába bocsátja le gyökereit. Itt is a tiszta lét és a szellem világában járunk, ahol élv, haszon, siker, stb. mind az önértékű jótól nyer jelentést és értéket. Ezért hiában való minden mesterkedés, hogy a gyakorlati élet apró cselfogásaival jussunk a boldogság állapotába. Boldog csak az lehet, akinek lelkében a szellem és a tiszta lét fénye ragyog. A szép fogalma is új megvilágítást nyer Plotinos bölcséletében. A szép voltaképpen a tiszta lét diadalmát jelenti minden felett, ami a nem-lét és az érzékiség körébe tartozik. Szépség születik, hogyha szellem uralkodik a lélek felett, a lélek a test, a forma az anyag felett. És rút születik, hogyha az alacsonyabb vesz erőt a nemesebben, az anyag a formán, a test a lelken, a lélek a szellemen. Miután pedig a magában vett értékes a jó, ezért a szép mindig karöltve jár a jóval, ami ősrégi hellén gondolat.

A szellemi élet tetőfokára hágunk, mikor az *istennel egyesülünk*. Erről a tündöklő oromról értéktelennek, semminek tűnik fel minden, ami a tiszta lét légköre alatt él és isten végtelen világa a maga tökéletességével az alázat, az újjongás és öröm érzésével tölti el a lelkeket. Nem is tudja e tündöklő orom, isten végtelen világa felé vezető utat megmutatni senki, csak a filozófus, aki célokat tűz, irányt jelöl, hogy azután ki-ki a saját erejéből pillantsa meg és szemlélje a tiszta lét örök világát. A földi életnek csak ritka és ünnepélyes pillanataiban tudunk szert tenni arra a páratlan szemléletre, amelyben eltűnik minden, ami múlandó, viszonylagos, rész-szerű, s megállván maga az idő is, örök jelenben élünk. Ezen szemlélet által minden az örök Egy-ben találkozik össze, hogy nyerjen örök életet és jelentést. Ez a szemlélés örök tevékenység s a tiszta lét, az isten lényege éppen ez a szemlélés, ez az örökkévaló és végtelen, meg nem szűnő tevékenység. Az örök szemlélésnek ebben a világában minden szükségképpen és mégis szabadon történik: a tiszta lét világában szabadon történik minden, aminek lennie kell. A tiszta lét önmagának oka s önmagát saját természetéből folyó szükségszerűséggel, és éppen ezért szabadon létesíti, mert létesülésében saját törvényét követi. Ha ugyan itt egyáltalában lehet szó létesülésről.

Eként mutatkozik meg Plotinos tanában a végtelen összefüggés a világegyetem minden része és viszonyai között. Lehetnek ezek a részek és viszonyok egymás között ellentétesek, lehetnek előttünk érthetetlenek, de végtelen és örök összefüggésükben harmónia enyhít és simít el minden ellenkezést, érthetlenséget és megfoghatatlant. A tiszta lét és a szellem világában minden a maga helyén van, minden rész enyhén simul a nagy örök Egészbe. Ha ellentéteket és értelmetlenségeket tapasztalunk, ezek az anyagi és érzéki világ ellentétei és értelmetlenségei. A tiszta lét és szellem abszolút világában minden tisztult lélek, amely az anyagi nem-lét terhes és nyomorúságos világából kiemelkedve ismét őshazájába tér, örök és tiszta nyugalomra lel.

## 5.11. A görög filozófia belső alkata

A görög filozófia története valóban igazolja *Renan*-t, aki méltán beszélt a „görög csoda”-ról, amikor a görög szellem alkotásai felett elmélkedett. „Görög csoda” volt a görög filozófia is, amely az Egyetemesre függesztett tekintettel és minden gyakorlati érdek nélkül állította probléma gyanánt maga elé a lét és ismerés nagy kérdéseit. Ez a bámulatos szellem, a görög nép teremtő szelleme, szabadon lebegett a jól elrendezett kosmos jelenségei felett és kereste azoknak belső összefüggését és örök jelentését. Ez a szellem a világ jelenségei felett meghökkenve, elszánt akarattal merül el e jelenségek teoretikus szemléletébe, hogy megértse azokat és a lét nagy összefüggésébe bele állítson mindent, amihez értelme segítségével hozzáférközni tudott. Mindennek őselvét és alapját kereste, hogy ezekből értsen meg mindent és ezekre vezessen vissza mindent a maga keletkezésében. És mit jelent ez a megértés? Ez a megértés azt jelenti, hogy a görög szellem az ész tevékenységével és funkcióival hatotta át az egész mindenséget, az anyagot az ész uralma alá hajtotta és formát adott annak, ami eleddig formátlan vala. Így indul meg az *emberi gondolat* a kutatás öntudatos alapjain s azokon a határozott utakon, amelyeket az európai ember számára a görög szellem mutatott meg először. Világos célokat és határozott utakat fedezett fel a görög filozófia, amikor *módszeres* kutatások tárgyává tett mindent, ami az emberi ésszel érintkezésbe került és számára kutatás tárgyául ajánlkozott.

Hogy ez az öntudatos filozófia a mitológia és a morál mezejéről indult a maga világhódító útjára, - jelentősége szempontjából mit sem nyom a latban. A fő és értékesebb az a tény, hogy a görög filozófiában az emberi gondolkodás a maga világos tudatára jutva felfedezte a gondolkodás és ismerés önadta törvényeit és világosan reátalált azokra az utakra, amelyeken járva az igazság birtokába jutni lehet. Az sem változtat a dolgon, hogy a görög filozófia olykor-olykor talán a keleti népekhez is átnézett tanulni vágyva. A fő dolog itt az, hogy amíg ezek a népek a gondolkodást a gyakorlat szolgálatába állították – az indusok és a kínaiak is – és csak addig jártak annak útjain, amíg gyakorlati céljaikat megvalósították, addig a görög filozófusnak a filozófia és a szellemi élet legmagasabb formája volt, amelyet önmagáért a gondolkodás kedvéért művelt. Ezért talán nem túlzunk, ha azt mondjuk, hogy a gondolkodást és a filozófiát a görög szellem teremtette. A görög filozófia belső alkatának legmélyebb vonása éppen ez: a szellem minden tevékenységét sorba állította, hogy az öntudatos szellemet kialakítsa és győzelemre vigye. Ezért ment vissza ez a gondolkodás a kezdet kezdetére, mikor az őselvet és ősalapokat kereste az arkhé-ban, hogy azután felülemelkedjék a tiszta lét világába, ahol a szellem fénye világít meg és éltet mindent.

Talán a francia *Lalande* mutat reá először arra a tényre, hogy amíg a keleti bölcs mindig mágus és csodatevő is, addig a görög filozófus egészen új tényező a világmíveltség színpadán: ő az első *gondolkodó*, aki magának a gondolkodásnak kedvéért gondolkodik. Innen, hogy a görög filozófia belső alkatából az ész és a dolgok örök harmóniájának eszméje sugárzik felénk, az az eszme, amely az egész európai gondolkodás alapköve és éltető forrása lett és az is marad mindaddig, amíg az európai ember méltó lesz az európai nevezetre. Mondhatnók azt is, hogy a görög filozófia belső alkatában a gondolkodás *ösztöne* jut uralomra, az az ösztön, amely mindent a logikai tevékenység tüzebe állít, hogy jelentését és értékét felszínre hozza.

A görög filozófia első korszakában a filozófus belső alkatából előtörő erő csak a természet felé fordul, hogy azt kerítse hatalmába. A második korszak filozófusa azonban már magát az embert teszi elmélkedés tárgyává s megnyitja egy új világ kapuját, amelyben a filozófusban az ember lesz az ember gondolkodásának legméltóbb tárgya. Amott a természet és annak erői érdeklik a gondolkodót; emitt az ember természete, rendeltetése, céljai kerülnek az öntudat fényébe, hogy azután Platonnál az eszme átjárja és egybekösse a természetet és az embert, úgy azonban, hogy az ember éppen az eszme segítségével vesz uralmat a kosmos felett.

A görög filozófiai gondolkodás azonban nem marad meg a látható lét határai között, hanem a lét felé emelkedik már Platon tanításában és az isten eszméjének legmagasabb ormára száll fel. Az egész kosmos s benne az isten is alá van vetve az isteni hatalomnak s amint Plotinos bölcseletében különös élességgel láttuk, a tiszta lét voltaképpen istennel azonos. Az emberi lélek éppen a benne lakozó isteninek ereje által emelkedik fel az istenhez: a gondolkodás és szemlélés ereje ragadja fel a sóvárgó és erotikus lelket abba a magasságba, ahol istenhez válik hasonlóvá a halandó ember. A gondolkodásban nyilatkozik meg hát az élet legmagasabb foka: isten csupa élet és tevékenység s ez a tevékenység nem más, mint a tiszta gondolkodás, amelynek tárgya ő maga. A filozófus lelkében élő eszme aként vetitődik szét minden létezőre, amiként a növény magjában tör életre minden, ami benne eleddig alvó állapotban várt a kialakulásra.

Ez a felemelkedő és isten után sóvárgó, erotikus lélek vesz győzedelmet a halál felett is. A görög filozófusok szilárdan kitartanak – némely kivételtől eltekintve – a lélek halhatatlanságának hite mellett s ebben a halhatatlanságban a lélek örök és végtelen tevékenységét hirdetik. Ez a tevékenység természetesen a tiszta gondolkodás, amely az istenhez és az örökkévalóságba vezet. Amiként a magv az anyagföld mélyébe rejtve, onnan emelkedik fel a nap és fény birodalmába, aként tör fel a görög ember lelke is az érzékek és anyag világából ama felső élet felé, nem önsanyargatás, nem kiváltságot adó cerimóniák, hanem egyedül az ész és gondolkodás segítségével száll fel az örök hazába a filozófus, akinek lelke csak itt, a tiszta lét, az eszmék, az Isten birodalmában teljesedik ki.

A görög filozófus lelkének középponti gondolata a *szellem* megbecsülése és megdicsőítése. A szellem a forrása az igazi létnek, jelentésnek, értéknek. A szellem az igaz, a jó és a szép. Szellem maga az istenség, akitől függ a lét és nemlét. Mindez nem jelenti az érzékiség megvetését. Az érzékiségnek is megvan a maga szerepe, de ennek az érzékiségnek szellemmel kell átítatva lennie, hogy részt vehessen az igazi lét világában. Ha nincs anyag, nincs min megmutatkoznia a jónak és szépnek. Ha nincs érzékek útján keletkezett képm, nem alakulhat ki ebben a világban az igazság eszméje. Még Plotinos is kénytelen megvallani, hogy a létnek szükségképpen kiáramlása, vagy tagosodása az anyag világa, azaz a nem-lét. De ezt a nem-létet szigorúan és elválaszthatatlanul oda kell horgonyoznunk a tiszta lét világához, ha valami jelentést akarunk adni neki. Ha az anyagi, érzéki világ az ész hatásának nem enged, kaos lesz uralkodó a



világegyetemen, míg az ész és a szellem hatására minden, ami van, díszes és ékes kosmossá alakul éppenúgy amiként az ész és a gondolkodás teszük kosmossá az emberek életét is az állam keretében.

A görög filozófia a benne lakó szellem erejével küzd egy felsőbb világ jogaiért és az érzékiség köréből felemelkedve egy új és magasabb világot mutat meg nekünk, amely világ a keresztyénség szelleméből teljesül ki és nyer isteni hitet.

