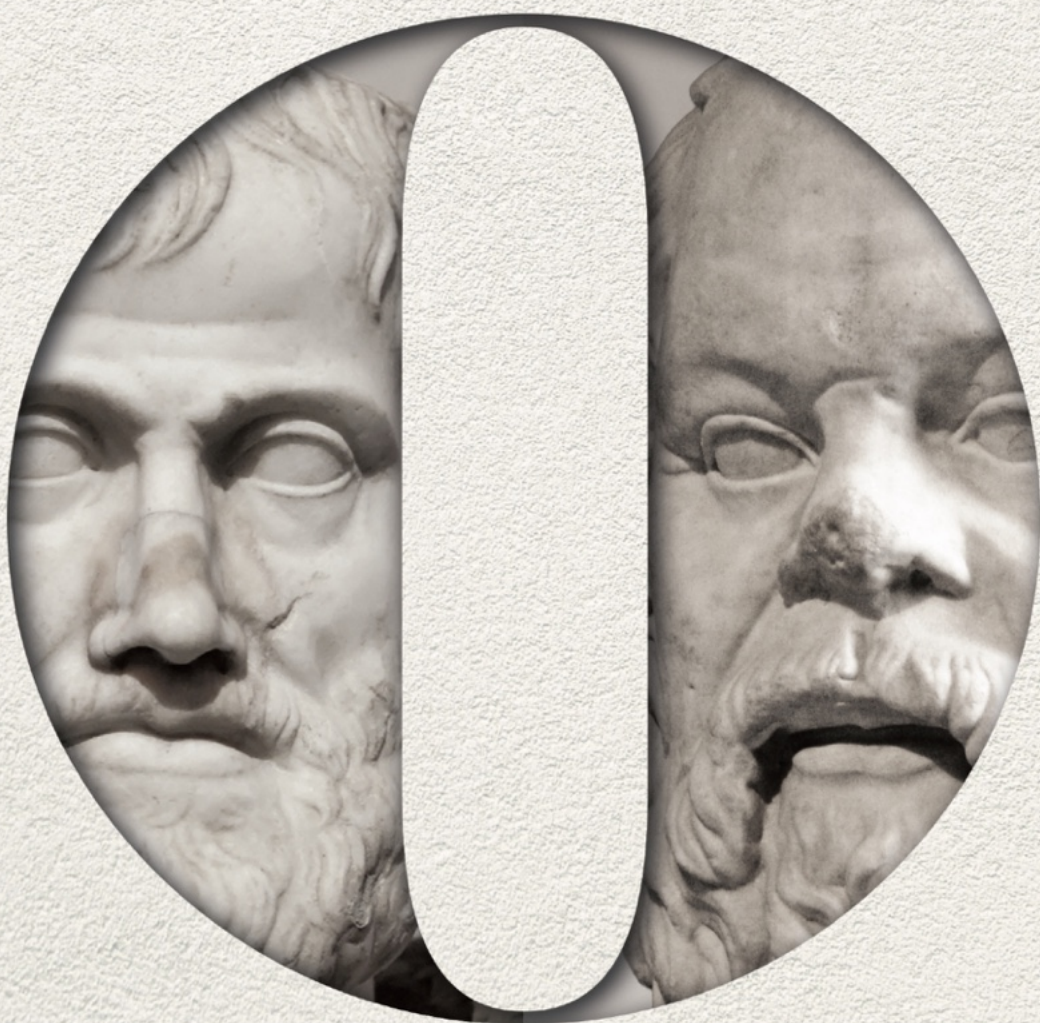


T U R A Y A L F R É D

Az ÓKORI BÖLCSELET



A filozófia története I.

A filozófia története I. • Az ókori bölcsélet

A filozófia története I.

AZ ÓKORI BÖLCSELET

Írta
TURAY ALFRÉD

Írta
Turay Alfréd

Szerkesztette és lektorálta
Bálint Erzsébet

Felelős kiadó
© Turay Alfréd

ISBN 978-615-01-5483-1

E-könyv [PDF]

2022

BEVEZETÉS

A filozófia és a filozófiatörténet fogalma

A filozófia görög eredetű kifejezés. A görög *philia* (szeretet, törekvés) és a *szophia* (bölcsség) szavak összetétele alapján a bölcsség szeretetét jelenti. Tudomásunk szerint először a kis-ázsiai Efezus városának Hérakleitosz nevű gondolkodója (Kr. e. 6-5. sz.) nevezte magát filozófusnak, azaz a bölcsség kedvelőjének. Valójában minden ember filozófus, aki rácsodálkozik a világ dolgaira, kérdéseket tesz fel (honnan van ez a világ? mi az értelme az életnek? stb.), és azokra választ igyekszik találni. Ezért állította Arisztotelész († Kr. e. 322), az ókor nagy görög filozófusa azt, hogy a filozófia kezdete a csodálkozás: mert az emberek „most is, meg régen is a csodálkozás következtében kezdtek filozofálni”.^a A filozófia azonban nem csupán ötletszerűen felvetett kérdésekre találmra adott válaszok sokasága, hanem rendszeres és módszeres vizsgálódás, azaz tudomány is. Erről a tudományról a következő meghatározást adhatjuk: A filozófia az az alaptudomány, amely a létezők érzékfeletti összetevőit, összefüggéseit és végső alapját az ész természetes fényében kutatja. A filozófia alaptudomány. Egyrészt azért, mert megelőzi és megalapozza a szaktudományos vizsgálódást, illetve a különféle tudományokban használt fogalmakat, következtetési módokat és kutatási módszereket. Másrészt alaptudomány azért is, mert a világ valamennyi létezőjének végső alapját keresi.

A meghatározást elemeire bontva a következőket mondhatjuk a filozófia tudományáról:

a) A filozófia tárgya: mindaz, ami van, ami különbözik a semmitől. Mindazt, ami valamilyen módon megvan, azaz különbözik a semmitől, a filozófiában a létező (gör. *on*; lat. *ens*), a létezőség (lat. *entitas*), a dolog vagy valóság (lat. *res*) kifejezéssel jelöljük.

^a Vö. Arisztotelész, *Metaphüszika* 982 b. – Arisztotelész műveit az Immanuel Bekker († 1871) nyelvész által Berlinben készített kritikai kiadás alapján szokás idézni. Az úgynevezett Bekker-szám többnyire három jelből áll: egy szám, amely feltünteti a görög nyelvű kiadás oldalszámát, egy „a” vagy „b” betű, amelyek a kritikai kiadás adott oldalának hasábjaira (oszlopaira) utalnak, és adott esetben egy harmadik szám, amely a hasábon belüli sorszámot jelöli. A *Metaphüszika* 982 b jelzés például arra utal, hogy az arisztotelészi *Metafizika* idézett része a Bekker-féle kiadás 982. oldalán a második (b) hasábjában található.

b) A filozófia abból a szempontból vizsgálja a világ létezőit, hogy e létezők milyen érzékfeletti (görög eredetű szóval metafizikai) összetevőkkel rendelkeznek, és mi a végső alapjuk. – Minthogy a filozófia a létezők érzékfeletti összetevőit, más kifejezéssel lételveit keresi, a filozófia metafizika (gör. *meta ta phüszika*: a fizikain, az érzékelhető szférán túl lévő).

Metafizikai összetevő vagy lételv például az érzékelhető létező léte és lényege. – A lét (gör. *einai*; lat. *esse, existentia*) az a valóság (lat. *actus*), amely az érzékelhető és fogalmilag megragadható létezőt megalapozza, áthatja és felülmúlja. Bizonyos, hogy tudunk a létről, hiszen bármit ismerünk meg, mindig tudjuk, hogy a szóban forgó létező több, mint amennyit pillanatnyilag érzékeltünk és megértettünk belőle. Kétségtelen, hogy erről a többről (a létről), ami magában foglalja azt is, amit érzékeltünk és megértettünk, nem alkothatunk fogalmat, de valamilyen ismeretünk mégis van róla. Ennek az ismeretnek tartalmát a „van” szó fejezi ki. – A lényeg (gör. *ouszia*; lat. *substantia* vagy *essentia*) a létező érthető szerkezete, az a program vagy algoritmus, amelynek alapján az érzékelhető elemek benne összekapcsolódnak. Így például a víz képlete a víz lényegére utaló kifejezés. – A filozófia valamennyi létező végső alapját is kutatja. Ezt a végső alapot is Létnek vagy a Lét teljességének nevezzük. E végső alapra többek között azért kell rákérdeznünk, mert a létezők és a világ egésze sem magyarázza önmagát. Mindig megkérdézhajjuk velük kapcsolatban, hogy miért vannak, s hogy miért éppen ilyenek, mint amilyenek. A létezők és a létezők halmaza esetleges (lat. *contingens*) valóságok: ez azt jelenti, hogy nem hordozzák önmagukban létük és mibenlétük teljes magyarázatát.

c) A filozófia, illetve a filozófus az ész természetes fényében kutat. Ez azt jelenti, hogy igyekszik függetlenedni a vallási, világnézeti előfeltevésektől. Bár tudja, hogy nincs előfeltevések nélküli ismeret, módszertani szempontból megpróbál szabadulni ezektől az előfeltevésektől, s csak azt fogadja el, amit – ahogy mondani szokás – „józan paraszti ésszel” belát az ember. A filozófia így különbözik a valóság végső alapját kutató teológiától. A görög *theosz* (isten) és *logosz* (beszéd, értelem, tudomány) szavak összekapcsolásából származó teológia szó a világ végső alapjának tartott Istenről szóló tudományt jelöli. A teológus is tudós, de a filozófustól eltérően előfeltevések alapján, a hit és a vallási kinyilatkoztatás által megvilágított ész fényében vizsgálódik. A filozófus módszertani szempontból függetlenné szeretne válni a vallási előfeltevésektől, s arra törekszik, hogy csak azt fogadja el, ami természetes ésszel belátható vagy igazolható. – A filozófia és a teológia szerencsés esetben értelmezéstani (görög eredetű szóval: hermeneutikai) kört alkot. Ezt a gondolatot a középkortól kezdve így fogalmazták meg: a filozófia a „teológia szolgálólányaként” (lat. *ancilla theologiae*) segíti és önbírálatra készíti a teológiát, a teológia pedig irányt mutat a filozófiai kutatásnak.

A filozófia és a szaktudományok különbségét és kapcsolatát a következő állításokkal jellemezhetjük: a) A filozófia kerüli a tematikus redukciót. A szaktudományok kutatási területe korlátozott: bár vannak határterületek, a kémia nem azzal foglalkozik, amivel a biológia, a biológia tudományának tárgya más,

mint a szociológiáé, stb. A filozófus nem redukálja, azaz nem korlátozza kutatása témáját egy-egy részterületre, hiszen a létezőkkel foglalkozik, vagyis mindazzal, ami van, ami különbözik a semmitől, ami érzékelhető, elképzelhető és fogalmilag érthető. b) A filozófia kerüli a módszertani redukciót. Minden szaktudománynak sajátos kutatási módszere és műszerparkja van, amelyek eleve megszabják, hogy a tudós mennyit láthat a valóságból (a mikroszkóppal például nem lehet megragadni a lelket vagy a gondolatot). A filozófus csupán az ész „műszerét” használja, s olyan módszert alkalmaz, amely engedi, hogy a létező a maga teljes kimeríthetetlen valóságában megnyilatkozhasson („létezni engedi a létezőt”). c) A filozófia fogalmai, kifejezései gazdagabbak, mint a szaktudományos fogalmak. Az „ember” például a biológus szótárában molekulák, sejtek, szövetek, szervek stb. egysége. Amikor a filozófus a „létező” kifejezéssel illeti az emberi lényt, nem csupán az említett biológiai összetevőkre utal, hanem arra is, hogy a megismerés szempontjából minden ember kimeríthetetlenül gazdag valóság. d) A filozófia figyelembe veszi, hogy a valóság megismerése közben a megismerő alany tevékeny. A zöld szín például látásunktól függetlenül nem létezik: a szemünkre hatást gyakorló atomok vagy az elektromágneses hullámok ugyanis nem zöld színűek! e) A filozófia és a szaktudományok értelmezéstani (hermeneutikai) kört alkotnak. Ez azt jelenti: a szaktudományos kutatást előzetes filozófiai tájékozódás irányítja; a tudományos eredmények pedig az előzetes valóságfelfogást gazdagítják.

A filozófia különbözik a világréptől, a világnézettől és az ideológiától. – A világrép a világról alkotott szaktudományos jellegű leírás (ilyen például a természettudományos világrép). – A világnézet az a horizont, amely megnyit bennünket Istenre és a világra. Másként fogalmazva: Istenről és a világról (a természetről, a kultúráról, a jogrendről, az erkölcsről stb.) alkotott nézeteink összessége, amelyet reflexió (cselekedeteinkre való visszahajlás, visszagondolás) nélkül vallunk magunkénak. Világnézete a tanulatlan embernek, illetve annak is van, aki azt állítja, hogy neki nincs világnézete. – Az ideológia különféle eszmékből (görög eredetű szóval: ideákból) összeállított tanítás a fennálló társadalmi-gazdasági rend igazolása vagy megdöntése céljából. – A filozófia különbözik ezektől: reflektál rájuk, amennyiben bírálja vagy igazolni törekszik őket.

Példa: a „boldogok a szegények” mondásban Jézus vallási értelemben olyan emberekről beszél, akik függetlenül attól, hogy mennyi vagyonuk van, tudják, hogy egyedül Isten teheti őket igazán gazdaggá; csak Ő elégítheti ki a végtelenbe mutató boldogságvágyukat, s ezért szinte koldulják ezt az isteni gazdagságot. A szociológiai szóhasználatot követő ideológia a nincsteleneket vagy a csupán szerény vagyonnal rendelkezőket nevezi szegénynek. A filozófia bírálja azokat, akik összekeverik a szegény szó vallási és szociológiai jelentését.

A filozófia kiindulási pontja a transzcendentális vagy háttéri tapasztalat. Transzcendentális (vagy háttéri) tapasztalaton azt a tényt értjük, hogy valamennyi tudatos tevékenységünkben nyitottak vagyunk a nem érzékelhető és nem tárgy-

szerű énünkre, valamint a létezők titokzatos alapjára, azaz a Létre. Ezt a tapasztalatot azért nevezzük a latin *transcendere* (túllépni, meghaladni valamit) szóból kiindulva transzcendentális tapasztalatnak, mert tartalma túllép az érzéki és a fogalmi megértés világán. A háttéri jelző arra utal, hogy az érzékelésnek és fogalmi ismeretnek mintegy háttérben tudunk a nem érzékelhető énünkről és arról a nem érzékelhető és nem tárgyi jellegű titokzatos alapról, amelyet a filozófia Létnek vagy a Lét teljességének, a vallás pedig Istennek nevez. – A filozófia valójában nem más, mint a háttéri tapasztalat adatainak elemzése és értelmezése.

A filozófia történelmiségén azt a tényt értjük, hogy a történelem folyamán sokféle filozófiai rendszer született. Ezek szemléletmódjuk, mélységük, szakkifejezéseik stb. alapján különböznek egymástól. Abban azonban megegyeznek, hogy ugyanazt a valóságot, illetve a létezők közös alapját, a Létet kutatják. A rendszerek sokszínűségének és sokféleségének magyarázata abban rejlik, hogy a létezők alapja végtelen és kimeríthetetlen valóság.

Egy hindu mesében a vakok falujának bölcsei tapogatnak meg egy elefántot, hogy ismereteket szerezzenek róla. Az a vak bölc, aki az állat fülét tapogatja meg, hatalmas levélnek vagy folyton mozgó gyapjúszőnyegnek véli az állatot. Az elefánt agyaráit tapogató bölc az azt gondolja, hogy az állat olyan, mint egy hatalmas dárda. Az állat ormányát érzékelő bölc kígyószerű lénynek véli az elefántot. Az a bölc, amelyik az elefánt farkát tapogatja végig, azt állítja, hogy az állat olyan, mint egy hosszú kötél. Az állat lábát ölelgető bölc úgy véli, hatalmas fatörzs van előtte. Az elefánt oldalát végigsimító bölc szerint az elefánt olyan, mint egy hatalmas mozgó hegy. A mese így fejeződik be: „A bölcsek egyre nagyobb vitába mélyedtek, mindegyikük védte a maga által tapasztalt valóságot. Szó szót követett, és így eshetett meg, hogy a vak bölcsek bölcsekedés helyett végül ököllet estek egymásnak, hogy érvényt szerezzenek az »igazságnak«! Talán azóta is csépelik egymást, ha közben bele nem haltak. A vakok falujában pedig soha senki sem tudhatta meg, hogy miféle teremtmény az elefánt.”¹ – A filozófiai rendszerek alkotói is ilyen „vakokhoz” hasonlíthatók, akik a kimeríthetetlen valóságot különféle „szempontokból” és mélységekben szeretnék feltérképezni. Nyilvánvaló, hogy csak részleges ismeretekre juthatnak, a valóságról alkotott képeik egymástól különbözni fognak, s a valóság egésze rejtélyes titok marad számukra.

Martin Heidegger († 1976) német bölcsele szerint a létezők alapja a Lét. Ezt az alapot titokzatos erdőhöz hasonlítja, s azt állítja, hogy a filozófiai iskolák olyanok, mint az erdei ösvények vagy fakitermelő utak (ném. *Holzwege*; egyes fordításokban: zsákutcák). Ezek az utak az erdő szélének különféle pontjairól vezetnek az erdő sűrűjébe, s végül a járhatatlan bozótban véget érnek. Aki végigmegy egy-egy ilyen ösvényen, sok mindent megismer az erdő titokzatos világából, de az erdő egésze rejtélyes titok marad számára.² Ezt figyelembe véve a filozófia történetének tanulmányozója akkor jár el helyesen, ha egyetért a különféle filozófiai iskolákat és irányzatokat a vallási szektákhoz hasonlító G. W. Leibniz († 1716) véleményével, aki életrajzában ezt írta: „Azt tapasztal-

tam, hogy a legtöbb szektának nagyrészt igaza van abban, amit állít, s csak abban nincs igaza, amit tagad.”³

Minthogy a filozófiai gondolkodás történelmileg bontakozik ki, a filozófiatörténet az egymást követő, az egymással összefüggésben levő és az egymást kiegészítő eszmerendszerek tanulmányozása, illetve bemutatása. A hagyományos felosztást követve a filozófia történetének négy szakaszát különböztetjük meg. Ezek: I. Az ókori bölcsélet; II. A középkori bölcsélet; III. Az újkori bölcsélet; és IV. A legújabb kori bölcsélet. – A filozófia története I. címet viselő könyvünkben az ókori bölcséletet, pontosabban az európai filozófia ókori görög gyökereit mutatjuk be.

I.

A SZÓKRATÉSZ ELŐTTI BÖLCSELET

I.1 A MILÉTOSZI BÖLCSELŐK

A görög filozófia a Kr. e. 6. században a kis-ázsiai tengerpartról, Milétoszból indult útjára. Az első filozófusok iónok (az ókori görög civilizációt megalapító törzsek egyikéhez tartozó emberek) voltak. Ezek az első bölcselek az érzékelhető természetet (gör. *phüszisz*) és a természet érzékfeletti alapját, illetve eredetét (gör. *geneszisz*) kutatták. Ezért „fizikusoknak” (gör. *phüszikoi*) nevezték őket. A „fizikus” megnevezés egyrészt természettudományos érdeklődésükre utal, másrészt arra a bölcselei tevékenységükre, amellyel a természet ősforrását, őselvét (gör. *arkhé*) keresték. Minthogy ezt az ősforrást isteni természetű lételvnek tartották, joggal mondhatjuk róluk azt is, hogy ők voltak az első gondolkodók, akik Istenről beszéltek, ők voltak az első teológusok.¹

A Szókratész előtti, így a milétoszi bölcselek tanításának csak töredékeit, az őket idéző és értelmező filozófusok közvetítésével ismerjük. Ezeket az idézeteket és értelmezéseket többnyire a DK, az RP és a DL szöveggyűjteményekben találjuk.

DK: H. Diels – W. Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*;^b RP: H. Ritter – L. Preller: *Historia philosophiae graecae et romanae*;^c DL: Diogenész Laertiosz: *Bioi kai gnómai*.^d

^b DK: Hermann Diels német nyelvész először 1903-ban adta ki a *Die Fragmente der Vorsokratiker* (A Szókratész előtti filozófusok gondolatöredékei) című szöveggyűjteményét. Ezt a művet többször átdolgozta. Halála után a mű 6. átdolgozott kiadását 1952-ben Walther Kranz († 1960) jelentette meg. Innen származik a Diels–Kranz (DK) elnevezés. A mű összeállítói számokat adtak az egyes filozófusoknak. A számokon belül az A betű alatt lévő szövegek a szóban forgó filozófus életére és munkásságára vonatkozó utalások. A B betű alatt pedig azokat a gondolatöredékeket találjuk, amelyeket az utókor az említett filozófustól származó tanításnak tulajdonított. Példa: a DK 11 A 1 jelcsoport ezt jelenti: az idézet a 11-es sorszámu Thalészra vonatkozik, illetve azt az 1-es számú utalást tartalmazza, amelyet mások mondtak az életéről és munkásságáról.

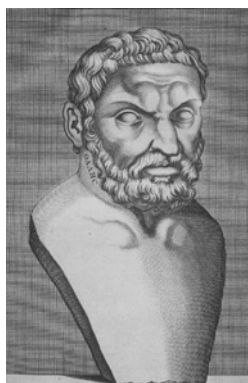
^c RP: H. Ritter († 1869) német filozófus és nyelvész L. Preller († 1861) filológussal együtt 1838-ban adta ki Gotha városában a *Historia philosophiae graecae et romanae* (A görög és a római filozófia története) című, forrásokon alapuló szöveggyűjteményét. A fejezetekre tagolt mű tartalmazza a filozófusok nevét, és a lapszéleken folyamatosan számozza a rájuk vonatkozó utalásokat. A mű idézésekor elegendő a lapszéli számot vagy számokat megadni. A mű 2. kiadását idézzük.

^d DL: Diogenész Laertiosz († 240 k.) görög történetíró *Bioi kai gnómai en philosophia eudokimészantón* című műve. A mű 10 könyvből áll, és az egyes könyvek fejezetekre oszlanak.

I.11 THALÉSZ

1. Élete és munkássága

A milétoszi Thalész (Kr. e. kb. 624–546) életéről kevés megbízható adatot tudunk. A Kr. e. 5. századból tudósító Hérodotosz szerint Thalész föníciai származású volt.² Ezzel szemben a Kr. u. 3. században Diogenész Laertiosz görög történetíró azt állítja, hogy a filozófus előkelő milétoszi családból származott.³ Csillagászattal, geometriával, technikai kérdésekkel is foglalkozott, és jártas volt a kereskedelemben, valamint a politikában is. Arisztotelész a Kr. e. 4. században a filozófia úttörőjének nevezi őt.⁴ Ez az elnevezés azért helytálló, mert Thalész vetette föl először az érzékelhető létezők végső alapjára irányuló kérdést.



THALÉSZ

Az élet felszíni jelenségei mögé néző és a végső összefüggéseket fürkésző filozófus alakját egy ókori anekdota is megörökítette. Az anekdota a Kr. e. 5-4. században élő Platón egyik írásában így fogalmazódik meg: „egy ingerkedő, tréfás trák szolgáló... Thalészt, miközben az a csillagok törvényeit fürkészve s a magasba lesve kútba esett, ekként gúnyolta ki: csak azon buzgólkodik, hogy megtudja, mi van az égben, de azt bezzeg észre sem veszi, mi van az orra előtt s a lába alatt.”^e

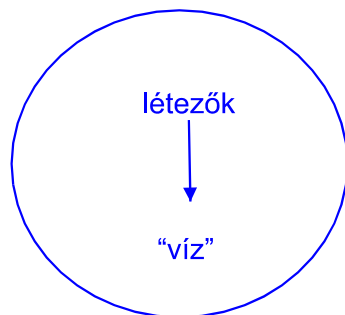
2. A valóság filozófiai értelmezése: a létezők alapja a „víz”

Thalész a természet világát kozmosznak, rendezett univerzumnak tekintette,⁵ és filozófusként e rendezett világ végső alapját kereste. E végső alapot, ősforrást (gör. *arkhé*) vagy őselvet „víznek” nevezte.⁶ Nagyon valószínű, hogy az általa használt víz kifejezést jelképesen kell értenünk. Thalész ugyanis azt állította, hogy „minden istenekkel van tele”.⁷ Platón két évszázaddal később olyan hangsúllyal idézi e mondást, mintha ez az állítás lenne minden filozófia lényege.

Idézési módja a következő: a DL a szerzőt, a római szám a könyvet jelöli, a mellette lévő arab szám pedig a fejezetre utal. Példa: a DL I,1 a diogenészi mű I. könyvének 1. fejezetét jelenti. Vö. Rokay, Z. (ford.): *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei 1-2.*; Diogenes Laertius: *Lives of eminent philosophers*.

^e Platón, Theaitétosz 174 a. – Platón műveit a H. Stephanus († 1598) francia nyelvész és nyomdász által 1532-ben Bázelenben készített kiadás alapján szokás idézni. Platón Theaitétosz című dialógusát illetően ez például a következőt jelenti: a cím melletti szám a Stephanus-féle kiadás oldalszámára utal, a szám mellett lévő „a” betű pedig a hasábot vagy oszlopot jelöli.

Örömmel állapítja meg, hogy a természetfilozófia, amelyet hosszú időn át az istentelenség megnyilvánulásának tekintettek, az ő korában visszatért kiindulási állapotához.⁸ Ez azonban burkolt utalás arra, hogy Thalész korában (a kiindulás állapotában) a filozófiát nem az istentelenség jellemezte. Platon szerint tehát Thalész a „víz” kifejezéssel jelölt őselvet isteni természetű, érzékfeletti alapnak tekintette.



Thalésznek az az állítása, hogy „minden istenekkel van tele”, nagyjából a következőket jelenti: az érzékelhető természet tele van titokzatos erővel; az élő és az élettelen természet megkülönböztetésének nincs létjogosultsága, mert mindennek lelke van, amint ezt a mágnes példája is mutatja.⁹ Ebből a hülözoista (gör. *hülé*: anyag; *dzóé*: élet), azaz az élettelen anyagnak is lelket tulajdonító felfogásból következik, hogy a fizikai értelemben vett víz legfeljebb külső megnyilvánulása a víz jelképezte titokzatos alapnak. Amikor tehát Thalész istenekről beszél, nyilvánvalóan nem a ligetek, a hegyek vagy az Olümposz isteneire gondol, hanem az érzékelhető természet mélyén meghúzódó isteni alapra, amely a filozófiai reflexió számára is elérhető.

Arra a kérdésre, hogy Thalész miért a vizet választotta jelképül, két válasz is kínálkozik: egyrészt a víz az élet és a fejlődés nélkülözhetetlen eleme; másrészt a jelképeket használó mítoszok is Ókeanoszt és Thetüszet (az ősvíz megszemélyesítőit) tették meg a teremtés szülőinek.¹⁰

Megjegyzés: A Thalészt értelmező Arisztotelész a vizet – bizonytalanankodva ugyan, de – anyagi alkotóelemnek tekintette. Szerinte Thalész azt állította, hogy mindennek lényegi alkotóeleme (phüszisze) a fizikai értelemben vett víz.¹¹ Ez a mindent a fizikai anyagból magyarázó (latin eredetű szóval: materialista) felfogást sugalló értelmezés azonban két szempontból is helytelen. Egyrészt: a phüszisz kifejezés nemcsak alkotóelemet (lényegi természetet) jelent, hanem eredetet is; s Thalész a dolgok eredetét kutatta. A phüszisz szó e két jelentéséről egyébként Arisztotelész is tudott.¹² Ha tehát Thalész a fizikai értelemben vett vizet tartotta volna ősforrásnak, ezzel nem adott volna magyarázatot a víz és a többi érzékelhető valóság eredetére. Másrészt: a milétoszi bölcs a víz kifejezés jelölte őselvet isteni természetűnek mondja. És ez elegendő ok arra, hogy a vizet jelképnek tekintsük. Az utóbbi értelmezés mellett szól Cicero († Kr. e. 43) és Aetiosz (1-2. sz.) véleménye is.¹³

3. Thalész szaktudományos jellegű munkássága

Ókori tudósítók megemlítik, hogy a milétoszi filozófus előre kiszámított egy napfogyatkozást, amely Kr. e. 585. május 28-án következett be. – Arisztotelész azt írja, hogy Thalész szerint a föld a vízen van.¹⁴ Ő ezt a thalészi megállapítást szaktudományos jellegű tételként értelmezi, amikor a víz kifejezésen szemmel

láthatóan a fizikai értelemben vett vizet érti. Ám amint láttuk, Arisztotelész tévedhetett, mert Thalész megállapítása filozófiai jellegű kijelentés, amely valójában ezt jelenti: a föld (a világ) a vízzel szimbolizált isteni alapon gyökerezik. Az antik források Thalész matematikai és geometriai ismereteire is utalnak (vö. Thalész-tétel). Az 1. században élő id. Plinius római író és polihisztor arról ad hírt, hogy Thalész megmérte az egyiptomi piramisok magasságát: „mégpedig úgy, hogy megmérte árnyékukat abban az időpontban, amikor árnyékunk hossza egyenlő testünk magasságával”.¹⁵ A milétoszi gondolkodó járatos volt technikai és gazdasági kérdésekben is.¹⁶

I.12 ANAXIMANDROSZ

1. Élete és munkássága

Életéről keveset tudunk. A filozófus és természettudós Theophraszosz († Kr. e. 287 k.) szerint Anaximandrosz (Kr. e. kb. 610–545) a milétoszi Thalész tanítványa és polgártársa volt.¹⁷ A bölcsesség kedvelője, a természettudós és a politikus ötvöződik személyében.

Az ókori bölcs A természetről (gör. *Peri phüszeósz*) című művében foglalta össze tanítását. Ezt a művet is Theophraszosz, illetve más filozófusok közvetítésével ismerjük.

2. A világ filozófiai értelmezése: a létezők alapja az apeiron

A dolgok végső alapját kereső Anaximandrosz elszakad az érzékelhető szférába tartozó képektől, és a létezők alapját, ősforrását apeironnak (gör. *apeiron*: határtalan) nevezi.¹⁸ Az apeiron kifejezésen az ókori kommentárok valamiféle



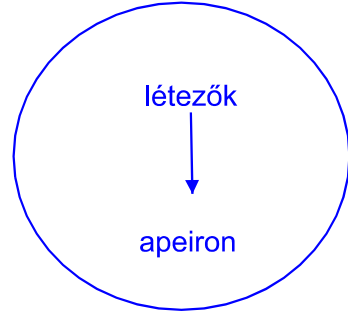
ANAXIMANDROSZ

határtalan, érzékileg megfoghatatlan őselvet értettek, amiből minden létrejön, és amiből minden táplálkozik.¹⁹ A 6. században élő Szimplikiosz szerint Anaximandrosz az apeiront az arkhé (őselv, ősforrás, princípium) kifejezéssel is illette.²⁰

Az apeiron kezdet nélküli, „halhatatlan és romolhatatlan” alap. Ez az alap valamiféle tevékeny elv, mert „körül fog mindent és kormányoz minden dolgot”. Ezért az apeiron „az isteni” (gör. *to theion*) valóság.²¹ Nyilvánvaló, hogy amikor Anaximandrosz az apeiront isteni valóságnak nevezi, nem a mítoszok isteneire gondol. Hésziodosz (Kr. e. 8. sz.) görög költő istenei ugyanis emberi vonásokkal rendelkeznek, s jóllehet halhatatlan

nok, kezdetük van, azaz nem öröktől fogva léteznek. Cicero azt állítja, hogy a milétoszi bölcs az apeironból származó megszámlálhatatlanul sok világot „születő isteneknek” nevezte.²² Ha ez a megállapítás helyes, föl kell tételeznünk, hogy Anaximandrosz időnként a mítoszok beszédmódjához igazodott. Ez azonban nem jelenti azt, hogy több egymással egyenrangú isten létét vallotta. Filozófiájából ugyanis nyilvánvaló, hogy csak egyetlen valódi istenség lehetséges, és ez nem más, mint a kezdet nélküli apeiron.

Megjegyzés: Arisztotelész (és nyomában sok modern gondolkodó) azt mondja, hogy az apeiron nem más, mint az anyag.²³ Ez az értelmezés azonban valószínűleg téves. Az arisztotelészi értelemben vett anyag (gör. *hylé*) ugyanis passzív lételv: az anyag a befogadó, a lehetőségi lét (vö. IV.1.3).



3. Anaximandrosz kozmogóniája

A görög *koszmosz* (rendezett világmindenség) és *geneszisz* (eredet) szavak összekapcsolásából származó kozmogónia kifejezés a világegyetem, az égitestek és rendszereik keletkezésével és fejlődésével foglalkozó filozófiai ág, illetve szaktudomány. Anaximandrosz a kezdet nélküli alapot tette meg a rendezett világmindenség, a kozmosz eredetivé: az apeiron az, amiből minden ered, és amibe minden visszatér.²⁴ A létezők kezdete (gör. *arkhé*) és vége (gör. *teleuté*) a határtalan és isteni természetű alap.

A milétoszi bölcs szerint a dolgok létrejövése és pusztulása a világban érvényre jutó isteni igazságosság szabályozása alatt történik: „Amiből a dolgok létrejönnek, szükségszerűen abba kell pusztulniuk is; mert megbűnhődnek és jóvátételt adnak egymásnak igazságtalanságaikért az idő végzése alapján.”²⁵ Ez a bírói ítéletre emlékeztető kép a világ rendjére és a világban érvényre jutó isteni igazságosságra utal. Ha egyik elem „igazságtalanságot” követ el (azaz túlsúlyba kerül egy másik elemmel szemben, miként nyáron a meleg túlsúlyba kerül a hideggel ellentétben), „jóvátételt” kell fizetnie, azaz át kell engednie területét a háttérbe szorított elemnek. A dolgok létrejövését és pusztulását „az idő végzése”, azaz isteni igazságosság szabályozza. Anaximandrosz kozmogóniája nem csupán a természet leírása, hanem egyúttal filozófiai istentan (görög eredetű szóval: teodicea), vagyis az istenség igazolása (gör. *theosz*: isten, *dikaiószisz*: igazolás).

Anaximandrosz véleménye szerint megszámlálhatatlanul sok világ létezik.²⁶ E világokat az örök mozgás hozza létre.²⁷ Ez az örök mozgás valamiféle kiválás és elkülönülés (gör. *apokriszisz*). Ha a dolgok kiváltak az apeironból és elkülönültek egymástól, örvénylő mozgás (gör. *diné*) hozza létre az egyes világokat:

a nehezebb elemek (föld, víz) az örvény közepén maradnak, a tűz az örvény szélére kerül, a levegő pedig közbülső helyet foglal el. A föld nem korong alakú, hanem hengerhez hasonló.²⁸ Anaximandrosz feltételezése szerint az élet a tengerből ered, és az élőlények különféle formái a környezethez való alkalmazkodásban alakultak ki. Az ember ősei a halak voltak.²⁹ – A biológiai fejlődés (lat. *evolutio*) föltételezése miatt Anaximandroszt sokan Darwin († 1882) előfutárának tartják.

I.13 ANAXIMENÉSZ

1. Élete és munkássága

Életéről (Kr. e. kb. 586–528) szinte semmit sem tudunk. Az ókori források szerint Milétoszban élt, és Anaximandrosz tanítványa volt.³⁰

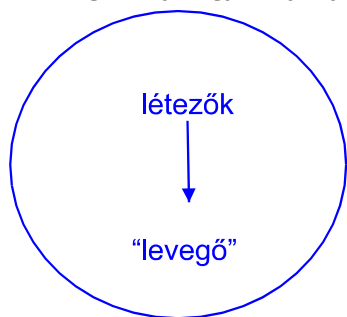
Munkássága: Nagyon valószínű, hogy Anaximenész is írt könyvet a természetről. Diogenész Laertiosz ugyanis megjegyzi róla, hogy ión dialektusban írt.³¹ Tanításának töredékeit a DK és az RP gyűjteményekben találjuk.



ANAXIMENÉSZ

2. A valóság filozófiai értelmezése: a létezők alapja a „levegő”

Anaximenész az érzékelhető dolgok őselvét, az apeiront „levegőnek” nevezi.³² A filozófus Aetiosz (1-2. sz.) azt állítja, hogy Anaximenész szerint a levegő istenség. Majd így folytatja: „Meg kell értenünk, hogy azoknál, akik így beszélnek, az elemeken és a testeken áthatoló erőkről van szó.”³³ A levegő kifejezést tehát jelképesen kell értenünk.



Ennek egyik bizonyítéka az, hogy a milétoszi bölcs a „levegő” kifejezést anyagtalan valóság, azaz a lélek jelölésére is használja: „Amint a lélek, amely levegő, összetart bennünket, éppúgy fogja át a lélek (gör. *pneuma*) és a levegő az egész kozmoszt.”³⁴ A fizikai értelemben vett

levegő legfeljebb külső megnyilvánulása a levegő kifejezés által jelképezett apeironnak. A különféle világok (istenek) a „levegőből” származnak.³⁵

Anaximenész nyilvánvalóan azért használja a levegő kifejezést az apeiron szimbolizálására, mert a fizikai világban a levegő az élet egyik nélkülözhetetlen feltétele.

3. Anaximenész kozmogóniája

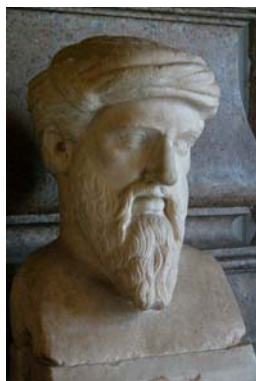
A milétoszi bölcs azt tanítja, hogy a különféle dolgok az apeironból kiváló (fizikai értelemben vett) levegő sűrűsödése (gör. *pūknószisz*) és ritkulása (gör. *manószisz*) által jönnek létre: „A ritkult levegőből lesz a tűz, a sűrűből a szél, majd felhő, s még nagyobb sűrűsödés útján víz, majd föld, majd kő; minden egyéb pedig ezekből létesül.”³⁶ – Ez a tanítás a dolgok minőségi különbségeit mennyiségi különbségekre próbálja visszavezetni.

Anaximenész világképében a föld lapos, és levélhez hasonlóan lebeg a levegőben. E megállapítás azonban úgy is értelmezhető, hogy a földet a levegő jelképezte istenség tartja fenn. A természettudományos témák iránt is érdeklődő gondolkodó a szivárvány jelenségére is magyarázatot próbál adni: a szivárvány annak eredménye, hogy a napsugarak sűrű, vastag felhőbe ütköznek, amelyen nem tudnak áthatolni.

I.2 A PÜTHAGÓREUSOK

A püthagóreusok közössége a Szamosz szigetéről származó Püthagoraszról kapta nevét, aki a Kr. e. 6. században a dél-itáliai Krotónban alapított „iskolát”, azaz szellemi központot. Ez az iskola, illetve a püthagóreusok szövetsége a Kr. e. 4. századig állt fenn. A szövetség tagjait filozófiai, tudományos és vallási eszmék kovácsolták egybe. A vallási eszmék közül elsősorban a mitológiai Orpheusz nevével fémjelzett (aszkézist, misztikát, a lélek túlvilági életét és a lélekvándorlást hirdető) orphizmus tanítása volt hatással az iskola tagjaira. A püthagóreusok a milétoszi bölcselektől eltérően elsősorban nem a dolgok eredetét, hanem a létezők lételveit keresték. Véleményük szerint minden valóság a határtalan (gör. *apeiron*) és a határoló (gör. *perasz*, *perainón*) lételv egy-isége. A határtalan lételvet páros számokkal szimbolizálták, a határolót pedig páratlan számokkal.¹

1. Az iskola jelentősebb tagjai



PÜTHAGORASZ

Az iskola alapítója és vezéralakja Püthagorasz (kb. 580–496), aki a dél-itáliai Krotónban működött. A dél-itáliai közösséghez tartozott többek között: a krotóni Philolaosz és Alkmaión (Kr. e. 5-4. sz.), a tarentumi Eurütosz és Arkhütasz (Kr. e. 5-4. sz.), valamint a szirakuzai Hiketasz (Kr. e. 5. sz.) és Ekphantosz (Kr. e. 4. sz.).

A püthagóreusok művei közül csupán Philolaosznak a *Peri phüszeósz* (A természetről) című műve maradt ránk, ez is töredékes formában. Ezért az iskola tagjainak tanítását csak Platón, Arisztotelész és más filozófusok közvetítésével ismerjük. A püthagóreusok életére és tanítására vonatkozó utalásokat főként a DK és az RP gyűjteményben találjuk meg.

2. A püthagóreusok tanítása az emberi ismerettevékenységről

Tudomásunk szerint a püthagóreusok voltak az elsők, akik ismeretelméletükben különbséget tettek az érzékelő ismeret (gör. *aiszthészisz*) és a fogalmi ismeret (gör. *xüneszisz*) között. Alkmaión szerint az embert az különbözteti meg az állatoktól, hogy az ember fogalmi ismeretre is képes, az állatok ellenben csak

érezkelnek.² Philolaosz azt tanította, hogy az ész fogja fel a dolgokat alkotó számviszonyokat.³

3. A valóság filozófiai leírása: a létezők lételvei a számok

Arisztotelész így jellemzi a püthagóreusok valóságsszemléletét: „a püthagóreusok a matematikára vetették magukat, és az elsők voltak, akik előbbre vitték ezt a tudományt; sőt annyira beleélték magukat, hogy ennek elveit gondolták a létező dolgok elveinek is... S mivel a harmónia természetét és okát is a számokban látták, s mivel a többi dolgok is egész természetükre nézve a számokra látszottak hasonlítani, a számok pedig az egész természetben az elsők: ennél fogva arra a gondolatra jutottak, hogy a számok elemei egyúttal minden létező valóságnak is elemei, és az egész égi világrend harmónia és szám.”⁴

Ez a jellemzés egyrészt arra utal, hogy a püthagóreusok szerint minden matematizálható, másrészt azt fogalmazza meg, hogy a püthagóreusok látásában a számok a dolgok metafizikai (érzékfeletti) alkotóelvei.

Püthagorasz és követői a világban látható harmónia bővületében éltek. Harmónián az ellentétes természetű dolgok arányos és összhangot alkotó egybeilleszkedését értették.⁵ Püthagorasz megfigyelte, hogy a harmóniának mennyiségi, matematikai alapjai vannak (a rezgő húrok például akkor vannak összhangban, ha hosszviszonyaikat egész számok fejezik ki). Ő és tanítványai mindenben a harmóniát keresték, és arra törekedtek, hogy a fölfedezett harmóniát matematikailag jellemezzék. Törekvésüket a szellemi és az eszmei világra is kiterjesztették, és bonyolult számmissztikát fejlesztettek ki: így például az istenséget az 1-es, az igazságosságot a 4-es, a házasságot az 5-ös számmal jelölték. Meggyőződéssel vallották, hogy valójában csak az létezik, s csak az érthető, ami számokkal is leírható.⁶ S mivel érthető valóságok szerintük csak harmóniából származhatnak, a rendezetlen szenvedélyekből fakadó hazugságot és a gyűlöletet például értelmetlennek, a számok ellenségeinek tekintették.⁷

A püthagóreusok szemléletét a valóságot két lételvre bontó dualista felfogás fémjelzi. A létezők egyik lételve a páros számmal jelképezett „határtalan” (ha a térbelileg, pontokkal ábrázolt páros számot kétfelé osztjuk, középen a határtalanra utaló ürességet látjuk: $\bullet\bullet\bullet\bullet$). A valóság másik lételve a páratlan számmal szimbolizált „határoló” (ha a térbelileg, pontokkal ábrázolt páratlan számot kétfelé osztjuk, középen a tökéletességre utaló egyet, azaz a meghatározó elvet látjuk: $\bullet\bullet\bullet\bullet\bullet$). E szemléletben a „határtalan” a homályos, a befogadó és a passzív lételvet jelenti. A püthagóreusok tehát más értelemben használták az apeiron (határtalan) kifejezést, mint a milétosziak. A dolgok érthetőségét, lényegét biztosító elv szerintük a páratlan számmal szimbolizált „határoló” (gör. *perasz*).

A számok püthagóreusi értelmezése:

a) Az egy vagy egység (gör. *monasz*) minden valóság ősforrása.⁸ Az egy nem tartozik sem a páratlan (gör. *perisztosz*), sem a páros (gör. *artiosz*) számok közé, hanem mindkét számtípus tulajdonságait egyesíti (gör. *artioperittosz*). Belőle erednek a páros és a páratlan számok: az egységet önmagához adva jutunk a ketteshez, az első páros számhoz; s az egységet a kettőhöz adva jutunk a hármashoz, az első páratlan számhoz.⁹ Az egy „az első harmonikus valóság”, és ezért az egy az univerzum közepét alkotó központi tűz (vö. I.2.5), illetve az istenség szimbolizálására szolgál.¹⁰

b) A kettes szám (gör. *düasz*) minden valóság alapszerkezetét fejezi ki: mert minden valóság határoló és határtalan lételv egysége.¹¹ Annak alapján, hogy nem minden elem egyformán határtalan, illetve az elemek nem azonos mértékben határolják egymást, a püthagóreusok kezdetleges kategóriarendszert hoztak létre: határoló – határtalan; páratlan – páros; egy – sok; jobb – bal; hím – nő; nyugvó – mozgó; egyenes – görbe; világosság – sötétség; jó – rossz; négyzet – téglalap.¹²

c) A hármas szám (gör. *triasz*) a hármas tagoltságú valóságokat jelöli. Így például az ember erénye és kiválósága három tényezőben áll: ész, erő, szerencse.¹³ A hármas tagoltság egyébként mindenre jellemző: mert mindennek van kezdete, közepe és vége.¹⁴

d) A négyes szám (gör. *tettara*) szent szám, mert a testi valóságok kifejezője: a test (mint negyedik határ) ugyanis pontokból, vonalakból és síkokból áll. Az ember pszichikai és élettani funkcióinak is négy gyökere van: az agy, a szív, a köldök és a szeméremtest.¹⁵

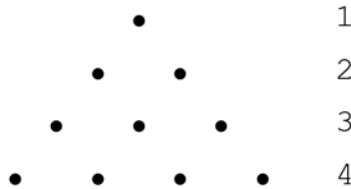
e) Az ötös szám (gör. *pentasz*) azért tisztelendő, mert benne alapozódik a világ öt eleme: a tűz, a víz, a föld, a levegő és a szférák hajója.¹⁶

f) A hatos (gör. *hexasz*), a nyolcas (gör. *oktasz*) és a kilences (gör. *ennea*) is ki-tüntetett számok. A püthagóreusok a lélekkel rendelkező testi valóságot a hatos számmal jelképezték; a szeretetet, a barátságot, az okosságot és a belátást pedig a nyolcas számmal.¹⁷ A kilences számot is szentnek tartották: Arisztotelész beszámolója arra utal, hogy a püthagóreusok szerint a kilences szám feltehetően a kilenc látható égi bolygót szimbolizálta.¹⁸

g) A hetes szám (gör. *heptasz*) Philolaosz szerint mindennek vezére és királya, isten, egy, örökkévaló, maradandó, változatlan, önmagához hasonló, másoktól különböző. Ebben a számban alapozódik az ész, az egészség és a fény.¹⁹

h) A tízes szám (gör. *dekasz*) is tiszteletnek örvend, mert „nagy, mindent beteljesítő, mindent-cselekvő, az isteni, az égi, valamint az emberi életnek őselve és vezére”.²⁰ E szám ereje nélkül minden határozatlan, ismeretlen és homályos maradna.

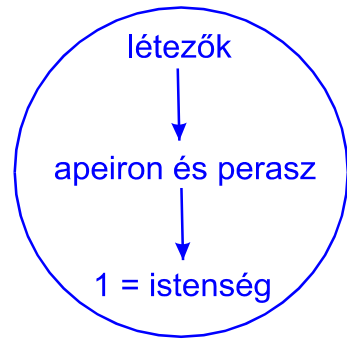
A szent tízes számot a püthagóreusok az első négy szám összegét mutató *tetraktüs* (gör. *tettara* = 4) figurával ábrázolták:



4. A püthagóreusi istentan

A püthagóreusok a számokat isteni eredetű és természetű elveknek tartották. Amint láttuk, a számok közül elsősorban az „egy” jelképezte az istenséget: az „egy” egyszerre határtalan és határoló, az első harmonikus valóság, és minden létező ősforrása.²¹

A központi tűz is az istenség jelképe volt. Ki-fejezett különbséget tettek a központi tűz (mint fizikai valóság) és a világot rendező isten (gör. *ho démiourgosz theosz*) között.²² Az utóbbit isteni tulajdonságokkal ruházták fel. A központi tűzzel jelképezett vagy a központi tüzet közve-títőül használó isten mindent körül fog, és min-dent irányít.²³ Cicero azt állítja, hogy Püthago-rasz az egyetlen istenséget szellemi természetű valóságnak tartotta.²⁴



5. A püthagóreusok kozmológiája

A görög *koszmosz* (rendezett világmindenség) és *logosz* (beszéd, értelem, tanítás) szavak összekapcsolásával alkotott kozmológia kifejezés azt a tudomány-területet jelenti, amelyen a filozófus vagy a szaktudós leíró szinten vizsgálja a világmindenség jellemzőit. Tudomásunk szerint először a püthagóreusok nevezték a világmindenséget kozmosznak, azaz rendezett univerzumnak. E rendezettség alapját az istenségből eredő számokban látták. A határoló és a határtalan lételv kettősségét feltételező és a számok rendező szerepét hangsúlyozó tanításuk a modern fizikában is visszhangra talált. W. Heisenberg († 1976) írja: „az anyag legkisebb részecskéinél mindig matematikai formákba ütközünk. Végül is minden kísérlet a természeti jelenségek sűrű szövedékének felgombolyítására matematikai formák felfedezésétől függ.”²⁵ Ugyancsak ő állítja: „a legmodernebb fizikában az anyag legkisebb végén (a legkisebb dimenziók világában) szintén matematikai formák állnak.”²⁶

Szaktudományos jellegű világképükben a mindenség közepe a központi tűz (gör. *hesztia*), amelyet Philolaosz „isteni lakóháznak” és „istenek anyjának” nevez.²⁷ A központi tűz körül keringenek a gömb alakú égitestek: az Ellenföld (ezt valószínűleg a tízes szám eléréséhez feltételezték), Földünk, a Hold, a Nap, a Merkúr, a Vénusz, a Mars, a Jupiter, a Szaturnusz és az állócsillagok szférája. Az ily módon berendezett mindenség a levegőből lélegzik, és szélső határát is tűz alkotja. – A későbbi püthagóreusi kozmológia a Föld ellenkező oldalát tartja Ellenföldnek, és a központi tüzet a Föld középpontjába helyezi. – A központi tűz körül keringő égitestek hangjainak harmóniája alkotja a „szférák zenéjét”, amelyet a folytonos és egyforma ingerhatás miatt nem veszünk észre.²⁸

A püthagóreusok fejlett csillagászati ismeretekkel rendelkeztek: feltételezték a Föld saját tengelye körüli forgását és a központi tűz körüli keringését.²⁹ Kopernikusz a napközpontú (heliocentrikus) rendszer eszméjét Cicero közvetítésével a püthagóreus Hiketasz tanaiból merítette. – A püthagóreusok matematikai és geometriai ismereteiről árulkodik többek között az úgynevezett Püthagorasz-tétel ($a^2+b^2=c^2$), amelynek fölfedezését a hagyomány Püthagorasznak tulajdonítja.³⁰ Az újplatonikus Proklosz (5. sz.) szerint azonban e tétel már a sumér számításokban is ismert volt.³¹ – Püthagorasz állítólag arról is tudott, hogy a Hold nem önálló fényforrás, hanem a Naptól kapja fényét.³²

6. A püthagóreusok antropológiája

Az antropológia a görög *anthróposz* (ember) és *logosz* (tudomány) szavak összekapcsolása alapján az emberrel foglalkozó filozófiai vagy szaktudományos kutatás neve.

a) A püthagóreusok filozófiai antropológiája szerint az ember metafizikai szempontból test (gör. *szóma*) és lélek (gör. *héghemonikon*, *nousz*, *pszükhé*) egysége. Alkmaion és Philolaosz szerint az értelmes lélek (gör. *nousz*, *héghemonikon*) a fejben székel.³³ A lélek a test harmóniája, pontosabban a test harmóniáját biztosító lételv.³⁴ A lélek isteni természetű valóság, és halhatatlan.³⁵ A püthagóreusok szerint a lélek büntetésből került a test sírvermébe. Valószínűleg erre a hiedelemre utal Platón is a szóma-széma (test-sírverem) szójátékkal.³⁶

b) Szaktudományos, azaz biológiai és lélektani szempontból a püthagóreusok az emberi test négy fő részét különböztették meg: a fej (az agy), a szív, a köldök és a szeméremtest. A fej az értelmes lélek székhelye, a szív pedig az érzéki léleké. A köldök az embrió létrejövésének helye, a szeméremtest pedig a nemzés szerve.³⁷ Az orvosi gyakorlatot is folytató Alkmaion az érzékszerveket az aggyal összekapcsoló idegszálakról is tudott. A püthagóreusok szerint az ember egészségét a különféle erők (nedves, száraz, hideg, meleg, keserű, édes stb.) harmonikus egyensúlya biztosítja.³⁸

c) Etikai és vallási szempontból Püthagorasz követői az ember feladatát az erkölcsi tisztulásban látták. A léleknek, amely büntetésből van a testben, meg kell tisztulnia, hogy az égi hazába juthasson. Ezt a tisztulást segíti az aszkézis, az egyszerű élet, a csendes elmélyülés, a matematika művelése és különféle, nehezen értelmezhető vallási előírások betartása (pl. a babtól való tartózkodás, a leesett tárgyak fölemelésének, a vékára ülésnek stb. tilalma). A lélek a halálban elválik a testtől, és ha nem tisztult meg kellőképpen, új és új élőlényekbe költözik mindaddig, míg el nem jut a teljes tisztaságra. A lélekvándorlás (gör. *metempsychószisz*) tana az orphizmus hatására került be a püthagóreusok eszmevilágába. Diogenész Laertiosz a következő történetet meséli: Püthagorasz egy alkalommal tanúja volt annak, hogy valaki rémesen ver egy kutyát. Álljt parancsolt az illetőnek, mert a kutya ugatásában elhunyt barátjának hangját vélte fölfedezni.³⁹ A püthagóreusok felfogása szerint a lélekvándorlásban megtisztult lélek nem marad végérvényesen az isteni világban: a világfolyamat ugyanis nagyon hosszú időközönként újra és újra megismétlődik. Ezért monddta Püthagorasz tanítványainak: egykor újból előttem fogok állni, pálcácskával a kezemben, és valamiféle előadást tartok nektek.⁴⁰

I.3 A DINAMIKUS LÉTFELFOGÁS

Az a filozófiai szemlélet, amely a görög *on* (létező) szóval jelölt létezők dinamizmusát, állandó változását és egymás elleni harcát hangsúlyozta, illetve a változásokban születő harmónia alapját valamiféle isteni logoszban látta, az efezusi Hérakleitosz nevéhez fűződik.

HÉRAKLEITOSZ

1. Élete és munkássága

Az efezusi Hérakleitosz (Kr. e. 6-5. sz.) előkelő arisztokrata családból származott. Mikor egyik barátját politikai okok miatt száműzték a városból, a filozófus kiábrándult a politikából, és hátat fordított a győzedelmeskedő demokratáknak: „sok a hitvány, és kevés a jó” – hangoztatta.¹ Az Artemisz-templom környékére vonult vissza, és magányosan élt. Egy alkalommal éppen gyerekek társaságában kockázott, amikor városának lakói azzal a kéréssel keresték fel, hogy alkosson számukra törvényeket. Hérakleitosz elutasította a kérést, és gúnyosan kérdezte polgártársaitól: „Mit bámultok, hitványok? Vagy nem többet ér ezt csinálni, mint veletek együtt polgároskodni?”² Emberkerülő életmódja miatt Diogenész Laertiosz embergyűlölőnek nevezte a filozófust.³ Hérakleitosz nemcsak a tömeget és a politikát vetette meg, hanem lenézte a költőket és a filozófusokat is: felszínességgel vádolta őket.⁴ Önmagába forduló és gondolatokba mélyedő életmódját jól jellemzi egyik ránk maradt gondolattöredéke: „elkezdtém keresni önmagamat”.⁵



HÉRAKLEITOSZ

Munkássága: Hérakleitosz műve ókori szerzők szerint a *Peri phüszeosz* (A természetről) vagy a *Mouszai* (Múzsák) címet viselte. E műből több mint 130 gondolattöredék maradt ránk. E töredékek értelmezése nem könnyű feladat. Lapidáris tömörségű (fr. *lapidaire*: kőbe vésni való, tömör) megjegyzései, valamint a képnyelv és a különleges hasonlatok használata miatt Hérakleitoszt már az ókorban is a „homályos” jelzővel illették. Tanításának és életrajzi adatainak

töredékeit a DK és az RP gyűjteményekben, valamint Diogenész Laertiosz művében találjuk.

2. Tanítása az emberi ismerettevékenységről

Hérakleitosz különbséget tesz az érzéki észlelés és az értelmi ismeret között. A pusztá észlelés felszínes ismeret: „rossz tanújuk az embereknek a szemük és a fülük, ha barbár lelkük van.”⁶ Mindazok, akik csupán az észlelésre szorítkoznak, és nem jutnak el a valóság értelmi ismeretére, azokhoz hasonlítanak, akik valamilyen idegen nyelvet hallanak, de nem tudják felfogni annak értelmét: „jóllehet hallanak, mégsem értenek; olyanok, mint a süketek.” Rájuk illik a mondás: „jelenlévően vannak távol”.⁷ Jóllehet állandó kapcsolatban vannak a valóság érthető alapjával (a logossal), nem tudnak vele mit kezdeni: „Amivel legfolytonosabban érintkeznek, a logossal, ezzel meghasonlásban vannak, és amibe naponta belebotlanak, az nekik mintha idegen volna.”⁸ A megismerés két fokozatának, az észlelésnek és az értelmi ismeretnek a valóság két rétege felel meg: a felszíni réteg az érzékelhető világ; a dolgok lényege és alaptörvénye azonban mélyebben van, mert „a természet rejtekezni szeret”.⁹

3. A valóság filozófiai leírása: a változó létezők alapja a logosz

Hérakleitosz a valóság leírásában a változás tényéből indul ki. A világ dolgaiban nincs semmi maradandó, mert minden állandó változásban, fejlődésben, levésben van. „Nem léphetünk kétszer ugyanabba a folyóba”, mert pillanatról pillanatra a folyó is változik, és mi magunk is megváltozunk.¹⁰ A dolgok dinamikus létének, levésének hangsúlyozása miatt Platón az efezusi bölcsnek tulajdonítja a „minden változik” (gör. *panta rhei*) mondást: „minden mozog, és semmi sem áll.”¹¹ A létezők belső feszültsége és egymás közti ellentéte állandó harcot eredményez. Ezért mondja Hérakleitosz: „háború mindenek atyja és mindenek királya.”¹²

A dolgok belső feszültségében és egymás elleni harcában harmonikus valóság születik: „az ellentétesre csiszolt illik össze, és az ellenkezőkből a legszebb harmónia... jön létre.”¹³ Az érzéki észlelésre szorítózkodó emberek „nem értik meg, mint van az, ami ellenkezik, önmagával mégis összhangban: visszacsapódó illeszkedés, mint íjé és lanté.”¹⁴ Az íj szerkezeti egysége és működése azon alapul, hogy az íj fája és húrja ellentétes irányba feszíti egymást. A különbözőségekből eredő egység a lant esetében abban mutatkozik meg, hogy a különféle mértékben feszített húrok különféle hangokat adnak, és ezzel egységes, harmonikus dallamot eredményeznek. Az ellentétekből születő harmónia az élet minden területén megfigyelhető: „betegség teszi az egészséget edessé és jóvá, éhség az elteltséget, fáradtság a megpihenést.”¹⁵ Az egymással ellenkező létezőknek

és e létezők kozmoszt alkotó harcának alapja és szabályozója a logosz: a világban „minden a logosz szerint lesz”.¹⁶ A *logosz* (értelem, beszéd, gondolat, ész, törvény stb.) kifejezésnek Hérakleitosznál három alapvető jelentése van.¹⁷

a) Erkölcsi és társadalmi szempontból a logosz az isteni eredetű erkölcsi és társadalmi törvény. Az ember természetébe írt erkölcsi és társadalmi törvény általános érvényű, jóllehet sokan vannak, akik ezt nem veszik figyelembe: „jóllehet a logosz közös, úgy él a sok ember, mintha külön belátása volna.”¹⁸ Ez a mindenki számára közös törvény isteni eredetű: „Ésszel beszélve meg kell erősítenünk magunkat azzal, ami mindenkben közös, mint törvénnyel a város, sőt még sokkal erősebben. Mert minden emberi törvény egyből táplálkozik: az isteniből. Ez ugyanis annyira érvényesül, amennyire akar, és elég az ereje mindennel szemben, és felül marad.”¹⁹

b) Kozmológiai értelemben a logosz a természet isteni törvénye. Hérakleitosz jelképekkel utal a kozmikus folyamatokat szabályozó logoszra. Egyik állításában a logoszt Diké, az igazságosság istennője személyesíti meg: „a nap nem fogja áthágni mértékét, de ha mégis, az Erinüszek, Dikének poroszloi meg fogják őt találni.”²⁰ Egy másik töredék a villámmal szimbolizálja a természet törvényét: „és mindeneket kormányoz a villám”.²¹ A kozmosz mérhető szabályossággal („mértékre”) ismétlődő eseményeit és a kozmikus folyamatokat szabályozó törvényt (logoszt) a tűz is jelképezi: „ezt a kozmoszt itt, amely ugyanaz mindenkinek, nem az istenek vagy az emberek közül alkotta valaki, hanem volt mindig, és van, és lesz örökké élő tűz, amely fellobban mértékre és kialszik mértékre.”²² Bizonyos, hogy a villámot és a tüzet jelképnek kell tekintenünk, mert a filozófus egyrészt meggyőződéssel vallja, hogy a „láthatatlan illeszkedés a láthatónál erősebb”, másrészt azt is állítja, hogy „a természet rejtekezni szeret”.²³

c) A filozófiai istentan szempontjából a logosz azonos az egyetlen istenséggel. Ezt az egyetlen istenséget Hérakleitosz észnek vagy szellemnek nevezi. Azt mondja, hogy „egy a bölcs dolog: felfogni az eszt, amely kormányoz, áthatva minden mindent.”²⁴ Más töredékekben a mitológiai Zeusz, az „egyetlen bölcs”, a tűz vagy a Diké név szolgál az istenség megnevezésére, illetve jelképezésére.²⁵ Hérakleitosz prófétai látásában minden egy: „nem tőlem, hanem a logosztól hallván, bölcs dolog elismerni, hogy minden egy” – mondja a filozófus.²⁶ Az erkölcsi és a kozmológiai értelemben vett logosz tehát nem különbözik az istenségtől, és az érzékelhető dolgokat is az „egyetlen bölcs” valóság megnyilvánulásainak kell tekintenünk.



4. A hérakleitoszi antropológia

Metafizikai szempontból az ember lélek és anyag egysége. Az irányító szerep a léleké: „amiképpen a pók, hálója közepén állva megérzi, ha a légy egy fonálát átszakítja, és gyorsan odafut, mintha fájna neki a szál elszakadása, ugyanúgy az ember lelke is, ha egy testrészét megérintették, odasiet, mintha nem tudná elviselni teste sérülését, amellyel szilárdan és arány szerint össze van kötve.”²⁷ A lélek részesül az isteni logosz életéből: „a léleknek logosza van, önmagát növelő.”²⁸ Az emberi lélek szellemi természetű, azaz nyitott a végtelen isteni valóságra: „a lélek határait – mehetsz és meg nem találod, bejárj bár minden utat, logosza akkora” – mondja a filozófus.²⁹

Pszichológiai szempontból Hérakleitosz azt tanítja, hogy az ember bölcsessége attól függ, milyen közel van az istenséghez: minél közelebb van a lélek a tűzzel jelképezett istenséghez, annál bölcsebb, s minél távolabb van tőle, annál kisebb a bölcsessége. Az isteni tűz közelében élő lelket „száraz léleknek” nevezi, és megállapítja róla: „a száraz lélek a legbölcsebb és legkiválóbb.”³⁰ Az istenségtől távol élő lelket „nedves léleknek” nevezi, és a lélek nedves állapotát a részességhez hasonlítja.³¹

Erkölcstanában Hérakleitosz azt hirdeti, hogy az embernek a szívébe írt erkölcsöt, illetve magatartásmintát (gör. *éthosz*) kellene követnie. Az erkölcsi magatartásminta fogalmát magyarázva azt állítja: „az ember éthosza a daimón.”³² Minthogy a görög *daimón* szó sorsot, végzetet, isteni rendelkezést jelent, e kijelentést valószínűleg úgy kell értenünk: az ember akkor él erkölcsösen, ha lelkében fölfedezi a reá vonatkozó isteni tervet, és megvalósítja azt. Ezt az értelmezést erősíti az a hérakleitoszi megállapítás, amely szerint „minden embernek osztályrészül jutott, hogy ismerjen magára és józan legyen.”³³ Az embernek nem szabad álomvilágban élnie, hanem a közös logoszhoz, az egyetemes erkölcsi törvényhez kell igazodnia. Ez végső fokon azt jelenti, hogy az embernek az „egy”, vagyis az istenség akaratához kell igazítania életét: mert „törvény ez is: egy akaratának engedelmeskedni.”³⁴

5. A hérakleitoszi kozmológia

A kozmosz a tűz jelképezte isteni valóság mérték szerinti (és érzékelhető módon megnyilvánuló) „fellobbanása”, illetve „kialvása”. Ennek megfelelően a kozmikus folyamatokban különbség van a „lefelé vivő út” és a „felfelé vivő út” között.³⁵ A lefelé vivő úton a tűzből víz, a vízből pedig föld és levegő lesz. A felfelé vivő úton a levegőből és a földből víz lesz, a vízből pedig tűz. A lefelé és a felfelé vivő út periodikusan váltakozik. – Minthogy a tüzet jelképesen kell értenünk, nem valószínű, hogy Hérakleitosz hirdette volna az egyetemes világégés (gör. *ekpurószisz*) tanát.

6. A hérakleitoszi filozófiai istentan

A tűzzel szimbolizált istenség a logosz, az „egyetlen bölcs”. Hérakleitosz elutasítja az istenség antropomorf (az istenséget emberi alakkal és tulajdonságokkal felruházó) vonásait. Ezért mondja, hogy a filozófus „az egyetlen bölcs nevéül elfogadja és nem fogadja el Zeusz nevét.”³⁶ Továbbá: „a legbölcsebb ember is majom az istenhez képest bölcsességben, szépségben és minden másban.”³⁷ Az istenség természetével együtt jár a szellemi belátás, és ez a belátás kormányozza a világot.³⁸ Az istenség világában az ellentétek egybeesnek: „az isten nap, éj, tél, nyár, háború, béke, elteltség, éhség.”³⁹

Az istenség azonos a világgal, de különbözik is tőle. Ezt az azonosságot és különbséget Hérakleitosz hasonlattal szemlélteti: az istenség „változik, miként a tűz, amikor elvegyül füstölőkkel, s nevet kap aszerint, hogy melyik minnek érzik.”⁴⁰ A hasonlatban a szaglószerz számára felfoghatatlan tűz isten világfelettségét jelképezi, a szaglószerzzel felfogott illatok pedig a változó, érzékelhető dolgokat jelenítik meg. Az „egyetlen bölcs” azonos a világgal, mert logoszként jelen van a természetben, a társadalomban és az erkölcsi szférában. Ugyanakkor mégis különbözik a világtól: „ahánynak tanításával megismerkedtem, senki sem jut el annak felismerésére, hogy a bölcs mindentől különböző valóság” – mondja az efezusi filozófus.⁴¹ Az egyetlen istenség világfelettségére (latin eredetű szóval: transzcendenciájára) utal az a töredék is, amely szerint „az istennek szép minden, és jó és jogos; emberek gondolják ezt jogtalanoknak, amaszt meg jogosnak.”⁴² – Jóllehet Hérakleitosz az istenséget különbözőnek tartja a világtól, a világot mégsem különbözteti meg az istenségtől. Felfogását a görög *pan* (minden) és *en theó* (istenben) kifejezések összekapcsolása alapján panenteizmusnak nevezhetjük.

I.4 A STATIKUS LÉTFELEGGŐS

A Nagy Görögországhoz tartozó dél-itáliai Elea (Velia) városának bölcselői (Xenophanész, Parmenidész, az eleai Zénón és a szamoszi Melisszosz) – Hérakleitoszal ellentétben – a statikus valóságfelfogás képviselői: ők a létezők állandóságát, változatlanóságát, a változás látszat jellegét hirdették, és a létezők alapján tartott Létet is maradandó, változatlan valóságnak tekintették.

I.4.1 XENOPHANÉSZ

1. Élete és munkássága

Xenophanész (Kr. e. 6-5. sz.) a kis-ázsiai Kolophónban született. Amikor szülővárosát leigázták a perzsa seregek, a filozófus elhagyta hazáját, és hosszú vándorlásba kezdett.¹ Először Szicíliában állandósult meg, majd a dél-itáliai Eleában telepedett le. Állítólag ő volt Parmenidész tanítómestere.

Munkássága: Xenophanész költeményeiben fejtette ki tanítását. Epikus műveiből, elégiáiból, filozófiai tárgyú gúnyverseiből (*Szilloi*, *Paródiai*) és a természetről szóló alkotásából csak töredékek maradtak ránk (vö. DK és RP).



XENOPHANÉSZ

2. Tanítása az emberi megismerésről

Az eleai filozófus különbséget tett az érzéki és a szellemi ismeret között, és az utóbbit tartotta fontosabbnak. Az egyik gondolattöredék arról tanúskodik, hogy Xenophanész tudatában volt az emberi megismerés határainak: „A bizonyosat még senki sem látta, és senki sem fog biztosat tudni az istenekről és mindarról, amiről beszélek. S ha valaki netán teljességre jut szavával, tudni még ő sem fog, minthogy mindenről csak vélekedés adatik”² – állította. Ezzel azt akarta mondani, hogy a fogalmi ismeret az isteni alapra vonatkozóan mindig csak megközelítő jellegű. Ez részéről nem a valóság megismerhetőségében kételkedő (szkeptikus) álláspont, mert a filozófus az emberi ismeret fejlődéséről is beszélt, és azt állította, hogy a vélekedés is közelíthet az igazsághoz.³

3. A valóság filozófiai leírása: az őselv az egyetlen istenség

Xenophanész, aki állítólag elsőként jelentette ki, hogy „minden születő pusztuló”,⁴ a mulandó létezők maradandó alapját kereste. Ezt az alapot az egyetlen őselvben jelölte meg,⁵ és ezt az őselvet istennek nevezte: „Egyetlen az isten, legnagyobb az istenek és emberek között; nem hasonlít sem a halandók alakjára, sem gondolataikra.”⁶ A maradandó isteni alap szellemi természetű: „mindestül ész és gondolat; és örök.”⁷ Ő „a szellem erejével ráz mindent.”⁸

Platón és Arisztotelész azt állítja, hogy Xenophanész az istenséget a világgal azonosító „minden-egy” tételét hirdette.⁹ Ez az értelmezés valószínűleg helytelen, mert a ránk maradt töredékek erőteljesen hangsúlyozzák az istenség világlelettségét.

4. Xenophanész antropológiája

Az eleai filozófus szerint az emberi létező anyag és lélek egysége. A lélek lehetszerű valóság.¹⁰ Az ember földből és vízből származik: „földből és vízből eredünk ugyanis valamennyien.”¹¹ A tenger és a föld periodikusan keveredik egymással, majd elválnak egymástól. A keveredés időszakában az emberiség elpusztul, az elválás idején újjászületik.¹²

5. A xenophanészi kozmológia

A filozófus szerint a létezők négy elemből vannak. A világok száma határtalan, jóllehet ezek nincsenek együtt az időben.¹³ A létezők a földből származnak, és a végén a földbe térnek vissza.¹⁴ A kozmikus eseményeket az isteni szellem irányítja minden fáradság nélkül.¹⁵

Szimplikiosz azt állítja, hogy Xenophanész világunkat gömb alakúnak és végesnek tartotta.¹⁶ Arisztotelész ezzel szemben azt mondja, hogy az eleai bölcsek szerint a föld a határtalanba terjeszkedik lefelé, és a levegő a mérhetetlenbe nyúlik fölfelé.¹⁷ Arisztotelész értelmezése feltehetően téves. A föld és a levegő végtelenségére vonatkozó megjegyzéseket ugyanis nem biztos, hogy szó szerint kell vennünk. Lehet, hogy a satíra eszközeivel élő Xenophanész e megjegyzésekkel csupán a mitikus képzeteket (Gaia, földanya istennő; Ouranosz, az ég istene és Tartarosz, az alvilág istene) akarta nevetségessé tenni.¹⁸

6. Xenophanész filozófiai istentana

A filozófus vándorlásai során észrevette, hogy minden nép a maga mintájára képzei el az isteneket: „lám, míg a négernek fekete s lapos orrú az isten, addig a trákoknál íme kék szemű, rőt valamennyi.”¹⁹ Szerinte a népi vallásosság

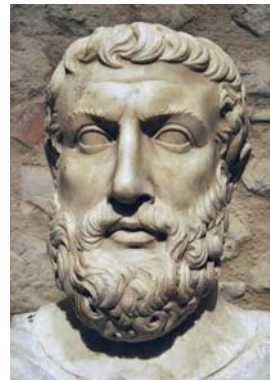
istenei antropomorf kivetítések: „ám, ha a (lónak), ökörnek, oroszlánnak keze volna, s festeni tudna kezük, s vele azt tennék, mit az ember, akkor a ló is a lóra, ökör meg ökörre hasonlóan mintázná meg az isteneket, testük meg olyanná alkotná, amilyen formát épp önmaga hordoz.”²⁰ A filozófus kritikusan megjegyezte azt is, hogy a homéroszi vallás még az ember rossz tulajdonságait is rávetíti az istenekre: „rákent isteneinkre Homérosz Hésziodosszal minden olyant, ami gáncs vagy szégyen az emberi nemnél: lopni, paráználkodni, s amellet csálni is egymást.”²¹

A népi vallásosság sokistenhitével (politeizmusával) szemben Xenophanész az isten egyetlenségét hirdette: „egyetlen az isten, legnagyobb az istenek és emberek között, nem hasonlít sem a halandók alakjára, sem gondolataikra.”²² Ő egészen más, mint az ember, s róla csak felsőfokban szabad beszélni: ő a legnagyobb, a legtökéletesebb. S ha legnagyobb, akkor egyetlen, mert a legnagyobb mellett nem lehet másik legnagyobb. Az „istenek” kifejezés csak a mítosz nyelvéhez igazodó beszédmód irodalmi jellegzetessége. Az egyetlen istenség szellemi tevékenység: „csupa szem, csupa szellem, csupa fül”,²³ aki mozdulatlanul és fáradság nélkül mozgatja a mindenséget.²⁴

I.42 PARMENIDÉSZ

1. Élete és munkássága

Életéről nagyon keveset tudunk. A filozófus Eleában élt (Kr. e. 6-5. sz.), de születésének és halálának időpontja bizonytalan. Diogenész Laertiosz beszámolója alapján Kr. e. 540 körül született. Platón azonban azt állítja, hogy az öreg Parmenidész az ifjú Szókratészszel is találkozott. Eszerint Parmenidész Kr. e. 515 körül született, és 445 táján halt meg.²⁵ Állítólag egy püthagóreus keltette fel a filozófia iránti érdeklődését. A hagyomány szerint ő volt az eleai iskola alapítója.



PARMENIDÉSZ

Munkássága: Parmenidész verses formában adta elő tanítását. Tankölteményének később a *Peri phüszeósz* (A természetről) címet adták. E tanköltemény részleteit Theophrasztosz, Szextosz Empeirikosz (2. sz.), Diogenész Laertiosz s főleg Szimplikiosz (6. sz.) őrizte meg számunkra (vö. DK és RP).

2. Parmenidész tanítása a megismerésről

Az eleai bölcs tankölteménye misztikus tapasztalathoz hasonló élmény leírásával kezdődik: a harci szekéren „utazó” költőt égi magasságokba emelik a

szekeret húzó paripák. Az elragadtatás csúcsán egy istennő így szól Parmenidészhez: „Mindent meg kell tudnod, mind a jólkerekített igazság rendületlen szívét, mind a halandók vélekedéseit, amelyekben nincs igaz bizonyosság.”²⁶

A misztikus élmény hatása alatt álló filozófus a megismerés két módját különbözteti meg: az egyik az igazság (gör. *alétheia*) útja, a másik a vélekedés (gör. *doxa*) ösvénye. Az első út a gondolkodás (a szellemi ismeret), a másik az érzéki észlelés. Minthogy bizonyosságot csak szellemi ismeret nyújthat, a valóságot nem szemmel, füllel és az érzéki ismeretre reflektáló nyelvvel kell megközelíteni, hanem logosszal, azaz értelemmel, szellemmel.²⁷

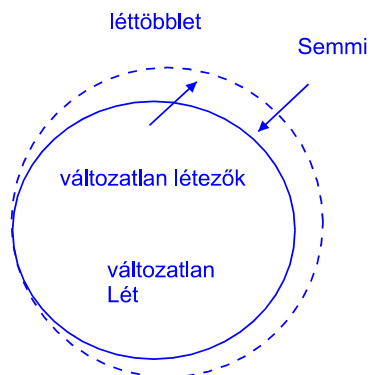
Parmenidész ismeretelméleti alaptételként állítja, hogy a gondolkodás (gör. *noein*) és a lét (gör. *einai*) ugyanaz.²⁸ Ez egyrészt valószínűleg azt jelenti, hogy a megismerő szellem mindig azonosul ismeretének tárgyával, másrészt azt, hogy csak az ismerhető meg, ami van. Ezért a nemlétet nem tudjuk megismerni.²⁹

Arisztotelész és Theophrasztosz azt állítja, hogy Parmenidész nem tett határozott különbséget a szellemi ismeret és az érzékelés között.³⁰ Ez a kritika talán annyiban helytálló, hogy az eleai filozófus időnként valóban a *doxa* útjára téved, mert nem mindig ragaszkodik következetesen ahhoz az alapelvhez, hogy különbség van a két megismerési mód között.

3. A valóság filozófiai leírása: a létezők alapja a lét

Parmenidész az ontológia (gör. *on*: létező; *logosz*: beszéd, tudomány, értelmes alap stb.) atyja, aki a létezők (gör. *ta onta*) alapját a létben (gör. *einai*) jelölte meg. A lét általánosságban az a valóság, amely a létezőt (érzékelhető és érthető adottságaival együtt) megalapozza, áthatja és felülmúlja. A lét az, ami a létezőt a nemlétezőtől (= semmitől) különböztetővé teszi.

Az igazság útján járó (azaz a logosszal ítélő) ember számára nyilvánvaló, „hogy a lét létezik, és hogy nincs nemlét.”³¹ Ennek az alapelvnek megfelelően a lét sajátosságai a következők: 1. A lét nem keletkezett: „nem született”. Ennek



magyarázata az, hogy nem jöhetett létre a semmiből, mert a nemlétből nem lehet lét: „Mert miféle kezdetét tudnád kinyomozni, hogyan és honnan növekedett volna? Nem fogom megengedni, hogy a nemlétből mondd vagy gondold keletkezését, mert nem gondolható és nem mondható, hogy a nemlét van.”³² Ugyanakkor a létből sem jöhetett létre, mert ami lét, az már megvan. 2. A lét tökéletes: „egész, egyetlen, rendületlen és teljes”.³³ 3. A lét változatlan: „nem volt, nem lesz, mivel most tel-

jességgel van.” Nem változhat, mert a változás (növekedés, fejlődés) nemlétet feltételez. A nemlét azonban nincs, s belőle nem lehet lét.³⁴ 4. Minthogy a létén kívül nem lehet valami, a szellemi ismeret (amely létezik) azonos a léttel: „mert ugyanaz a gondolkodás és a lét.”³⁵ 5. Mivel a lét változatlan és szükségszerű, nem válhat nemlétté, azaz romolhatatlan is.³⁶

A vélekedés útján járó halandók (az érzéki ismeretre hagyatkozó emberek) úgy gondolják, hogy „a nemlét van, s szükségszerűen kell lennie nemlétnak.”³⁷ Ennek következtében a nemlétet feltételező változást (a keletkezést, a fejlődést, a pusztulást) éppúgy valóságosnak tartják, mint a létet. – Parmenidész szerint ez a felfogás tarthatatlan. A nemlét ugyanis nem létezik, és így a nemlétet föltételező változó létet látszatnak kell tekintenünk. Ezt a tételt a következő módon próbálja igazolni: csak az létezik, ami megismerhető;³⁸ minthogy a nemlét nem ismerhető meg,³⁹ nem létezik.

Parmenidész szerint a létezők az egyetlen és változatlan létben gyökereznek, vagyis azonosak a homogén lét teljességével. E feltételezett azonosság miatt az eleai filozófus nem többes számban beszél a létezőkről, hanem egyszerűen a létező (gör. *to on*) kifejezéssel illeti azokat. Minthogy a lét változatlan, és a létezők azonosak a változatlan léttel, Parmenidész úgy gondolja, hogy a változó létet (a nemlétet föltételező sokféleséget, a keletkezést, a fejlődést stb.) látszatnak kell tekintenünk. A létezők keletkezésének, mozgásának, fejlődésének stb. élménye az érzékelő ismeret tökéletlenségéből adódik.

Kritika: A lét teljességét és a véges létezők létének kapcsolatát leíró filozófus a vélekedés (doxa) útjára téved, amikor azonosítva a véges létezőket és a lét teljességét úgy gondolja, hogy ami a lét teljességére érvényes, az érvényes a véges létezőkre is. Az igazság (az ész) útján járva jól látja, hogy a lét teljessége nem változhat, nem növekedhet, mert a lét teljességén kívül nincs semmi, amiből növekedéséhez létet meríthetne. Ám amikor a véges létezők változását, növekedését látszatnak tartja, már a vélekedés, az érzékelő ismeret útján jár. Tagadja a változás, a fejlődés valóságát, mert azt hiszi, hogy a fejlődésben jelentkező lét-többletnek a véges létező esetében is a semmiből kellene erednie. Nem gondol arra, hogy a véges létező esetében a „nemlét” csak az érzékelés szempontjából semmi, de az ész szempontjából éppen nem semmi, hanem az érzékek számára nem látható lét teljessége. A véges létező esetében ugyanis a léttöbblet eredetére magyarázatot ad a részesülés (gör. *methexisz*) tana: a fejlődő létezők a lét teljességéből részesülnek anélkül, hogy ez a lét teljességének fogyatkozását eredményezné (ahhoz hasonlóan, mint ahogy a tanuló is részesül az igazságból az igazság csorbulása nélkül). Az eleai filozófus nem jut el a lét analógiájának felismerésére. Megtéveszti őt az a tény, hogy ugyanazt a „van” szót állítjuk a létezőkről és a lét teljességéről; s nem veszi észre, hogy ezt a „van” szócskát nem azonos, nem is teljesen különböző, hanem analóg (hasonló, átvitt) értelemben mondjuk róluk. A létteljesség és a véges létezők helytelen azonosítása következtében tagadja a változás, a fejlődés valóságát.

Parmenidész téved akkor is, amikor általános érvényűen jelenti ki, hogy a lét és a gondolkodás ugyanaz. Az igazság útján járva eszével jól sejtí, hogy a változatlan létteljesség a lét és a gondolkodás tökéletes egysége.⁴⁰ Ám téved, amikor azt állítja, hogy az ember esetében is

ugyanaz a helyzet. Jóllehet a megismerő emberi szellem bizonyos szempontból mindig azonosul a megismert valósággal, ez az azonosság sosem teljes. Az ember legfeljebb fogalmi ismeretének háttérében tud a lét és a gondolkodás tökéletes egységében fennálló lét teljességéről, de a tényleges fogalmi ismeret szintjén sosem azonosulhat tökéletesen a gondolkodással azonos és változatlan lét teljességével. Az emberi létező véges lét, aki ismeret-tevékenységében fölfedezi a hiányt, törekedhet a tökéletességre, fejlődhet, de sosem juthat el a lét és a gondolkodás tökéletes egységének állapotára.

A filozófus a nemlét megismerhetetlenségének állításában is összekeveri az igazság (az ész) és a vélekedés (az érzék) útját. Igaza van abban, hogy gondolkodásunk mindig valamire irányul, a semmit valóban nem ismerhetjük meg. Ám amint láttuk: ami az érzékelés szempontjából „semmi”, az az ész szempontjából éppenséggel lehet az érzékeink számára felfoghatatlan lét vagy létteljesség is.

4. A parmenidészi kozmológia

Tankölteményének második részében Parmenidész azt mutatja be, hogy a halandók hogyan vélekednek a kozmoszról. A filozófus szerint a kozmosz csupán látszat: a keletkezés, a pusztulás, a nemlét, a helyváltogatás, a növekedés stb. csupán nevek, amelyeket a halandók találtak ki a látszatok jelölésére.⁴¹ Az emberi vélekedés szerint a kozmosz két elemből épül fel: a világos, tüzes elemből és a sötét, hideg elemből.⁴² A létezők e két elem keveredéséből származnak.⁴³ A világmindenség koncentrikus körökként elhelyezkedő és egymásba fonódó „koszorúkból” áll.⁴⁴ – Szaktudományos szempontból Parmenidész a következő figyelemre méltó megállapításokat teszi: a Hold a Naptól kapja fényét;⁴⁵ a hajnalcsillag azonos az esthajnalcsillaggal;⁴⁶ a Föld gömb alakú.⁴⁷

5. A parmenidészi antropológia

Az elemek keveredését a lét isteni hatalmát megszemélyesítő mitikus istenek, Daimón és Erósz (gör. *erósz*: törekvő szeretet, szerelem stb.) szabályozzák.⁴⁸ Az ember erkölce, karaktere és ismeretmódja az őt alkotó tüzes, illetve hideg elem túlsúlyának megfelelően változik. Az emberi létező legfontosabb része az értelem, amely a tüzes elem túlsúlyának köszönhető.⁴⁹ A filozófus szaktudományos jellegű megállapítása szerint az emberi lény a férfi és a nő magjának keveredéséből jön létre.⁵⁰

6. A parmenidészi istentan

Parmenidész a létet nem nevezte kifejezetten istennek. Minthogy azonban a létre vonatkozó tudnivalókat égi „kinyilatkoztatásként” mutatta be, nagyon valószínű, hogy a lét teljességét isteni valóságnak tartotta. Ezt az értelmezést erősíti az a tény, hogy a filozófus szerint a létnek isteni tulajdonságai vannak:

örök, romolhatatlan, tökéletes, változatlan, azonos a gondolkodással stb. A lét nem anyag, mert azonos a gondolattal, és csak a gondolkodás (szellemi ismeret) érheti el.

Megjegyzés: Az eleai filozófus a lét teljességét gömbhöz hasonlítja és anyagi valóságra utaló kifejezésekkel írja le: jólkerekített gömb, mindenütt egyformán intenzív és mindenütt teljesen az, ami.⁵¹ Ezért Parmenidészt többen a materializmus atyjának tekintik. Ez az értelmezés azonban véleményünk szerint helytelen. Minden okunk megvan ugyanis annak föltételezésére, hogy a püthagóreusi hatás alatt álló Parmenidész a gömbbel csak a lét tökéletességét akarta szimbolizálni.⁵² Ha az eleai filozófus a létet gömb alakúnak tartotta volna, önmagával került volna ellentmondásba, mert a gömb korlátozott valósággént a lét tagadása, azaz a nemlét állítása. Bizonyosra vehető, hogy a gömbhasonlattal Parmenidész nem a lét anyagságát akarta állítani. Amikor ugyanis a létet anyagnak kezdték tekinteni, a Parmenidészt követő Melisszosz azonnal kiiktatta a gömbhasonlatot, és a lét teljességét apeironnak nevezte.⁵³

I.43 ELEAI ZÉNÓN

1. Élete és munkássága

Életéről keveset tudunk. A dél-itáliai Elea városában született, és itt tevékenykedett. Kr. e. 430 körül halt meg. Szoros szálak fűzték Parmenidészhez, aki nemcsak mestere volt Zénónnak, hanem állítólag fiává is fogadta őt. A hagyomány szerint Athénben is járt, ahol Parmenidész tanait védelmezte. A zsarnokság ellen küzdő filozófust egy összeesküvés részeseként valószínűleg az eleai türannosz (gör. *türannosz*: zsarnok), Nearkhosz uralma alatt végezték ki. Halála előtt példamutató bátorságról és lelkierőről tett tanúságot.⁵⁴



ZÉNÓN

Munkássága: Platón említést tesz Zénón munkásságáról, és így értékeli a filozófus írását: „ez a mű támogatni akarja Parmenidész tételét azokkal szemben, akik gúnyt akarnak belőle űzni azon az alapon, hogy ha egy a létező, sok nevetséges és önmagának ellentmondó dolog következik a tételből. Ez a mű tehát szembeszáll azokkal, akik a sokat állítják (létezőnek), és kamatostul visszaadja a kölcsönt, azt akarva megvilágítani, hogy még nevetségesebb dolgok következnek az ő feltevésükből, hogy sok a létező, mint abból, hogy csak egy, ha az ember kellően a végére jár.”⁵⁵ A műben található apóriák (azaz megoldhatatlan, belső ellentmondásokat tartalmazó gondolatmenetek) miatt Arisztotelész a dialektika feltalálójának nevezi Zénont.⁵⁶ A görög *dialektika* vagy *dialektiké tekhné* kifejezés a vitatkozás művészetét jelenti.

2. Zénón tanítása a megismerésről

Ismeretelméletében Zénón Parmenidészhez hasonlóan különbséget tesz az érzékelés és a szellemi ismeret között. Az érzékek megbízhatatlanságát és korlátait a következő paradoxon (látszólagos ellentmondás) keretében mutatja be: Ha egyetlen szem köles a földre esik, ez nem okoz zajt. Ha azonban egy véka kölest öntünk a földre, ennek már halljuk hangját. Ebben azonban ellentmondás rejlik. Mert, ha a földre hulló egyetlen szem köles nem okoz zajt, akkor a földre öntött véka kölesnek (a kölesszemek összegének) sem lenne szabad hangot adnia. És fordítva: ha a földre öntött véka köles hangot ad, akkor egyetlen szem kölesnek is zajt kellene keltenie. Érzékeink becsapnak bennünket.⁵⁷ – Ezzel az érveléssel kapcsolatban már Arisztotelész megjegyezte, hogy jóllehet egyetlen szem köles is megmozgatja a levegőt és hangot ad, annyira mégsem tudja mozgásba hozni a levegőt, hogy a mozgó levegő érzékelhető hangot eredményezzen.⁵⁸ Ez a „megoldás” azonban nem cáfolja az érzékek korlátaira vonatkozó zénóni tanítást. Mert azt, amit Arisztotelész mond, nem az érzékek teszik nyilvánvalóvá, hanem a szellemi ismeret.

3. A valóság filozófiai leírása

Ontológiájában Zénón Parmenidész lételméletét védelmezi.⁵⁹ Ezért föltételezhetjük, hogy a létről, valamint a lét és a létezők kapcsolatáról ugyanúgy vélekedett, mint mestere. A lét egyetlen, változatlan, örök, tökéletes, isteni valóság. Minthogy a végesnek látszó létezők mindegyike azonos a léttel, a létezők világában tapasztalt sokaság, hiányosság és mozgás csak látszat. A változó létezők ellentmondásosságát, azaz az érzékelhető világ látszat jellegét a zénóni aporiák hivatottak igazolni.

4. A kozmosz látszatszerűsége

A parmenidészi tant védelmező Zénón szellemes aporiák segítségével próbálja bizonyítani, hogy a sokaság, a tér és a mozgás ellentmondásos fogalmak. Ebből azt a következtetést vonja le, hogy az érzékek mutatta kozmosz csak látszat.

1. A sokaság paradox jellege:

Tegyük fel, hogy minden létező egységekből áll. Ezeknek az egységeknek vagy van kiterjedésük, vagy nincsen. – Ha az egységek kiterjedéssel rendelkeznek, akkor maguk is kisebb egységekre bonthatók, amelyek szintén kiterjedéssel rendelkeznek: az eljárást folytatva minden egység a végtelenségig osztható, és így bármely kicsiny egységnek is végtelenül sok kisebb egységből kell állnia. Ebből azonban az következik, hogy minden létezőnek egyidejűleg végtelen nagynak és végtelen kicsinynek kell lennie. Végtelen nagynak kell lennie, mert

végtelen sok részből tevődik össze; és végtelen kicsinynek kell lennie, mert végtelenül kicsiny részekből áll. – Ha az egységeknek nincs kiterjedésük, minden létezőnek végtelen kicsinynek kell lennie, mert a kiterjedés nélküli részek összege nem eredményezhet nagyságot.⁶⁰ – Zénón azt javasolja, vessük el az alternatíva mindkét tagját, és lássuk be, hogy a részek sokaságából összetevődő létező ellentmondásos: a sokféle létezőből álló kozmosz csak látszat.

Megjegyzés: Az eleai filozófus abból az előfeltevésből indul ki, hogy minden létező ténylegesen végtelen számú részből tevődik össze. Ez nyilvánvalóan nem Zénón előfeltevése, hanem feltehetően püthagóreusi nézet. És ha valaki ezt az előfeltevést elfogadja, Zénónnak igaza van: az aporia feloldhatatlan.

Az arisztotelészi filozófia azzal vádolja Zénónt, hogy az eleai filozófus fölcseréli a létező gondolati oszthatóságát a létező tényleges osztottságával. Arisztotelész szerint a kiterjedt test ténylegesen véges számú részből tevődik össze, és csak lehetőségileg vagy képességileg áll határtalanul (lat. *indefinite*) sok részből. Az infinitézimális számítás nyelvén ez a gondolat úgy fogalmazódik meg, hogy a test véges számú képességi infinitézimumból (meghatározatlan, változtatható és minden adott értéknél kisebb tehető mennyiségből) áll. – De ontológiai szempontból ez a „megoldás” sem oszlatja el a homályt: ha ugyanis a képességi infinitézimum ténylegesen véges és ugyanakkor határtalanul kisebbíthető kiterjedés, lényegében újra a zénóni aporiához jutunk, és nem tudunk megfelelő magyarázatot adni a kiterjedés képzetére.

2. A tér paradox jellege:

Parmenidész tagadta az üres tér valóságát: szerinte a lét folytonos, önmagával telített valóság, és ezért az üres tér a nemlét, illetve a látszat világába tartozik. Zénón a következő módon próbálja igazolni mesterének álláspontját: a hely vagy semmi, vagy valami. Ha a hely semmi, a dolgok nem lehetnek valamiféle helyen. Ha a hely valami, akkor a helynek is valamilyen helyen kell lennie, és így tovább a végtelenségig. Minthogy ez képtelenség, a hely és a helyek együtteséből adódó tér a nemlét, illetve a látszat világába tartozik.⁶¹

Zénón nyilvánvalóan olyan hely- és térfogalmat tart szem előtt, amely a helyet és a teret a testektől függetlenül létező valóságnak (a testeket befogadó tartálynak) tekinti. Minthogy az ilyen hely és tér a képzelet szüleménye, az eleai filozófus okfejtése helyes. Ugyanakkor Zénón többet is „bizonyít” a kelletnél, mert a fizikai tér valóságát is tagadja. – Arisztotelész szerint a hely „a körülzáró (test) első mozdulatlan határa (a körülzárttal szemben)”.⁶² A tér a részleges helyek együttese. Hely és tér csak ott van, ahol egymást határoló testek vannak; és ahol nincs határoló, ott megszűnik a hely és a tér. Ezért nem szabad azt mondanunk, hogy a világmindenség valamilyen helyen van.⁶³ A hely és a tér magyarázatához tehát nem szükséges a végtelenbe mennünk.⁶⁴

3. Zénón érvei a mozgás ellen:

a) A sztadion bejárása lehetetlen.⁶⁵ A stádiumnyi távolság (a sztadion vagy stádium görög hosszmérték: 177,6 m) megtétele előtt ugyanis e távolság felét kellene megtenni, a fél stádiumnyi távolság megtétele előtt ennek a felét, és így

tovább a végtelenségig. A sztadion bejárása lehetetlen, mert a mozgó testnek végtelen számú pontot kell érintenie véges idő alatt.⁶⁶ Sőt, el sem lehet indulni: hiszen bármely rész megtételének feltétele e rész első felének megtétele, és a feltételek így felépített visszafelé haladó végtelen láncolatában nincs első feltétel, így az nem is teljesíthető. – Azt, hogy érzékeink tanúskodnak a mozgásról, nyilvánvalóan Zénón sem tagadta. Aporiájában a mozgás fogalmi magyarázatának nehézségeire akart rámutatni. Ha föltételezzük, hogy a mozgó testnek ténylegesen végtelen számú pontot kell érintenie, lehetetlen megérteni a mozgást. De ha azt föltételezzük, hogy a mozgó testnek ténylegesen csak véges számú térpontot kell érintenie, akkor sem oldódik meg minden probléma. Egyrészt a ténylegesen véges számú térpont elméletileg továbbra is osztható (és ezzel újra a sokaság aporiájához jutunk). Másrészt a mozgást csak úgy tudjuk magyarázni, ha föltételezzük, hogy adott időpillanatban a mozgó test a tér meghatározott pontján van, és ugyanakkor még sincs a térnek ezen a pontján. Mint-hogy a mozgást nagyon nehéz (Zénón szerint lehetetlen) megérteni, az eleai bölcs arra a következtetésre jut, hogy Parmenidésznek van igaza: a mozgás fogalma ellentmondásos, ezért valódi léte sem lehet, s így a látszat világába kell sorolnunk.

b) Akhilleusz nem érheti utol a teknőst.⁶⁷ Először ugyanis el kell jutnia arra a helyre, ahonnan a teknőc elindult. Az állat időközben azonban előbbre megy, és már egy távolabbi ponton van. Akhilleusznak most erre a pontra kell eljutnia, miközben a teknőc ismét előbbre jut. Akhilleusz egyre közelebb jut az állathoz, de sosem érheti utol.⁶⁸ – Ez az aporia lényegében ugyanazt az előfeltevést tartja szem előtt, mint az első: ha Akhilleusznak ténylegesen végtelen számú pontot kell érintenie, sosem érheti utol a teknőst (sőt valójában el sem indulhat). Ez az előfeltevés természetesen nem Zénón előfeltevése, hanem azoké, akik ellenében érvel. Ám az aporiának van egy másik előfeltevése is, és ez már tipikusan eleai gondolat: Zénón számára elgondolhatatlan a lét növekedése (például a gyorsulás) vagy csökkenése. Ezért a teknőcnek mindig meg kell tartania előnyét, ha egyszer rendelkezett vele. Ez az eleai előfeltevés természetesen éppúgy helytelen, mint az, hogy adott útszakasznak ténylegesen végtelen számú pontból kell összetevődnie. Ám ha valaki elfogadja ezt az előfeltevést, igazat kell adnia Zénónnak, és Parmenidésszel együtt kell vallania, hogy a mozgás csak látszat.

c) A repülő nyílvevő nyugalomban van.⁶⁹ Mindaz ugyanis, ami önmagával azonos nagyságú helyet foglal el, nyugalomban van. A kiröpített nyílvevő a repülés valamennyi pillanatában önmagával azonos nagyságú helyet foglal el, azaz minden pillanatban nyugalomban van. A nyugalmi állapotok összege azonban nem lehet mozgás.⁷⁰ – Ez az aporia azon a helytelen előfeltevésen alapul, hogy az idő (és a mozgás) egymástól különböző, oszthatatlan és mozdulatlan

egységekből áll.⁷¹ Ha valaki ezt az előfeltevést elfogadja, igazat kell adnia Zénónnak és a mozgás látszatszerűségét hirdető Parmenidésznek.

d) Meghatározott időtartam fele egyenlő ugyanennek az időtartamnak egészével – hirdeti Zénón a mozgás ellen szóló negyedik aporiában.⁷² Ezt az aporiát, amelyet Arisztotelész közvetítésével ismerünk, nehéz rekonstruálni. E nehézség egyik oka Arisztotelész homályos nyelvezete, a másik pedig az, hogy az aporia szövege eléggé megromlott.⁷³ Ebben az érvelésben a filozófus a következőket mondja: képzeljünk el egy stadiont és benne három futócsoportot. Az A csoport álló helyzetben van, a B és a C futócsoport egymással ellentétes irányban mozog azonos sebességgel:

A A A A
B B B B →
← C C C C

A három csoport egy idő után a következő alakzatot fogja mutatni:

A A A A
B B B B →
← C C C C

Ennek az alakzatnak eléréséhez a B csoport első tagjának az A csoport két tagja mellett kell elhaladnia, míg a C csoport első tagja elhalad a B csoport mind a négy tagja mellett. Minthogy a mozgó csoportok tagjai időegységeként azonos utat futnak be, a B csoport első tagjának feleannyi idő kell az alakzat eléréséhez, mint a C csoport első tagjának. Másrészt: minthogy a B csoport első tagja a C csoport minden tagja mellett elhalad, és a C csoport első tagja is elhalad a B csoport minden tagja mellett, azonos időtartam alatt kell megvalósítaniuk az alakzatot. Így ahhoz a képtelen eredményhez jutunk, hogy adott időtartam fele azonos ugyanennek az időtartamnak egészével.

Ez az aporia a vonatkoztatási alap felcserélésére épül: a B csoport mozgását Zénón az álló A csoporthoz viszonyítja, a C csoportét ellenben a mozgó B csoporthoz méri.

Megjegyzés: Az eleai bölcs szellemes és olykor szemfényvesztő okoskodásai tudomány- és filozófiatörténeti szempontból nagy jelentőséggel bírtak: a lehetőségi lét (lat. *potentia*) és a valós lét (lat. *actus*) megkülönböztetésére (vö. IV.1.3), a lét analóg voltának fölfedezésére, nyelvfilozófiai problémák tanulmányozására, a különféle vonatkoztatási rendszerek vizsgálatára és az infinitezimális számítás kidolgozására készítették a későbbi gondolkodókat.

A zénóni aporiák egyik fontos tanulsága az, hogy nem szabad megelégedni csupán az érzéki bizonyossággal, hanem lehetőleg meg kell érteni a dolgokat. A közismert adoma

szerint a szinópei Diogenész (Kr. e. 4. sz.) azzal „cáfolta” Zénónnak a mozgás ellen szóló érveit, hogy felállt, és járkálni kezdett.⁷⁴ De Hegel († 1831) szerint az adomának folytatása is van: „mikor egyik tanítványa meg volt elégedve ezzel a cáfolattal, Diogenész elverte őt abból az okból, hogy mivel a tanító érvekkel vitázott, a tanítvány is csak érvekkel való cáfolatokat fogadhat el. Azaz nem szabad megelégedni az érzéki bizonyossággal, hanem meg kell érteni a dolgokat.”⁷⁵

I.44 SZAMOSZI MELISSZOSZ

1. Élete és munkássága

A görög történetíró, Plutarkhosz († 125 k.) szerint Melisszosz azonos azzal az admirálissal, aki a szamoszi hajóhad vezéréként Kr. e. 441-ben legyőzte az athéni flottát.⁷⁶ Tekintettel arra, hogy Melisszosz szamoszi származású volt, elképzelhető, hogy eredetileg a kis-ázsiai ión bölcselők tanait követte, és csak később csatlakozott az eleai filozófusokhoz.



MELISSZOSZ

Munkássága: Melisszosz gondolatainak töredékeit Szimplikiosz közvetítésével ismerjük. Filozófiai jellegű írása valószínűleg a *Peri phüszeosz* (A természetről) vagy a *Peri tou ontosz* (A létezőről) címet viselte. A mű töredékeit a DK és az RP gyűjteményekben találjuk.

2. Tanítása a megismerésről

Melisszosz különbséget tesz az érzéki és a szellemi ismeret között, és azt állítja, hogy a dolgok sokféleségéről és mozgásáról tanúskodó érzékek becsapnak bennünket. Úgy gondolja, a valódi lét felfoghatatlan az érzékek számára.⁷⁷

3. Ontológiája: a látszatvilág alapja a lét

A látszatszerű létezők alapja az „egy”, azaz a változatlan lét. Ez a lét örök. Ha ugyanis létrejött volna, a semmiből kellett volna létrejönnie, és ez lehetetlen.⁷⁸ A nem keletkező és nem pusztuló létnek nincs kezdete és vége, ezért a lét az apeiron, azaz a határtalan.⁷⁹ A határtalan létnek egynek kell lennie, mert ha két lét lenne, kölcsönösen határolnák egymást, és egyik sem volna határtalan.⁸⁰ Ez az egyetlen és egységes lét változatlan. A változás ugyanis sokaságot és nemlétet feltételezne a létben.⁸¹ A lét anyagtalan valóság: „Feltéve, hogy létezik, egynek kell lennie. De ha egy, nem lehet teste. Ha ugyanis teste lenne, részei lennének, és akkor nem lenne egy.”⁸²

Megjegyzés: Miként Parmenidész, Melisszosz sem tud a lét analógiájáról. A véges létezőket kritika nélkül azonosítja a változatlan létalappal, és azt állítja, hogy a létezők sokfélesége és változása csak látszat: „nem látunk helyesen, és tévesen hisszük, hogy mindezek a dolgok sokfélék; ha valóságosak volnának, nem változnának” – mondja.⁸³

4. Melisszosz filozófiai istentana

Jóllehet Melisszosz az egyetlen és változatlan létet nem nevezi istennek, mégis isteni tulajdonságokkal ruházza föl. Ezért valószínű, hogy a létet nála is isteni alapnak kell tekintenünk.

Ezzel az értelmezéssel szemben Arisztotelész azt mondja, hogy Melisszosz a létet anyagi egységnek tartotta.⁸⁴ Arisztotelész véleményét látszik erősíteni az a tény, hogy a szamoszi filozófus a létet „nagyságára” nézve is határtalannak tartja, és arról beszél, hogy a lét nem mozoghat az üres térben.⁸⁵ Ám az is lehet, hogy Arisztotelész tévesen értelmezi a filozófust. Mert abból a tényből, hogy Melisszosz a létet apeironnak nevezi, nem következik a lét anyagisága: a milétoszi bölcselek sem anyagnak, hanem isteni ősforrásnak tartották az apeiront! Ehhez hasonlóan a lét „nagyságára” és a térbeli mozgásképtelenségére utaló állítások sem jelentik szükségszerűen azt, hogy a lét anyagi természetű. Nem szabad elfelednünk azt, hogy Melisszosz kifejezetten állítja: a lét nem testi valóság.⁸⁶

I.5 A MECHANISZTIKUS SZEMLÉLET: AZ ATOMISTÁK

A görög *mékhané* (gép) szóról elnevezett mechanisztikus szemlélet vallói tagadják a dolgok közti minőségi (lényegi) különbségeket, és a létezők változatosságát az egymástól csak mennyiségileg különböző elemek véletlenszerű keveredésére vezetik vissza. E felfogás fő képviselői voltak a görög *atomosz* (oszthatatlan) szóról elnevezett atomisták: Leukipposz és Démokritosz a Kr. e. 5. században.

1. Az atomisták élete és munkássága

Leukipposz életrajzi adatai már az ókorban is annyira ismeretlenek voltak, hogy volt, aki arra a következtetésre jutott, Leukipposz nevű filozófus nem is létezett.¹ Az újabb kutatások azonban azt igazolják, hogy valós történelmi személy volt. Valószínűleg Milétoszban született a Kr. e. 5. század első felében. A dél-itáliai Eleában Zénón tanítványa volt, majd a trákiai Abdérába települt át, ahol filozófiai iskolát alapított.

Démokritosz (Kr. e. kb. 460–370) a trák-görög (ma Albánia területén lévő) Abdérából származott. Leukipposz tanítványa és barátja volt. Sokat utazott: járt Keleten, Egyiptomban és Etiópiában. Széles látókörű ember volt, aki szinte megszállottként művelte a tudományt. Tudományos érdeklődését tanúsítja az a ránk maradt töredék is, amely szerint Démokritosz „inkább akar egy oksági magyarázatot találni, mint a perzsa királyság birtokába jutni.”² Nevető filozófusnak nevezték, mert gyakorta nevetett az emberi hiúságon és üresfejűségen.³

Munkásságuk: A források többnyire együtt említik a két filozófust, és a kutatók között nincs egyetértés abban, hogy a ránk maradt gondolattöredékek közül melyek származnak Leukipposztól, és melyek Démokritosztól. Írásaik számáról és címeiről nincsenek pontos adataink. A *Megasz diakoszmosz* (A nagy világrend) és a *Peri*



LEUKIPPOSZ



DÉMOKRITOSZ

nou (Az észről) címen ismert műveket a kutatók általában Leukipposznak tulajdonítják, a *Mikrosz diakoszmosz* (A kis világrend) és a *Peri euthümiész* (A lelki derű) című munkákat pedig Démokritosznak. A töredékek a DK és az RP gyűjteményekben találhatók.

2. Az atomisták ismeretelmélete

Az atomisták különbséget tesznek az érzéki és a szellemi ismeret között, jóllehet e különbséget csak fokozati különbségnek tartják. Démokritosz az érzéki ismeretet homályos ismeretnek nevezi, a szellemit pedig valódinak: „Az ismeretnek két alakja van: az egyik valódi, a másik homályos; a homályoshoz tartoznak mindezek: látás, hallás, szaglás, ízlelés, tapintás. A valódi pedig el van választva ettől... Midőn a homályos ismerés már nem képes sem belelátni a kisebb méretű tárgyba, sem hallani, sem szagolni, sem ízlelni, sem tapintással érzékelni, hanem a kutatást már a finomabb arányok (méretek) felé folytatni, akkor lép fel a valódi ismeret, amely a megismerésnek finomabb eszközével rendelkezik.”⁴ Minthogy a szellemi ismeret az érzékelésre támaszkodik, a szellemi ismeret sem mentes a tévedésektől. Erre utal Démokritosz, amikor így szólaltatja meg az értekeket az értelemmel szemben: „Szegény értelem, tőlünk veszed a bizonyítékokat, és így akarsz bennünket leteríteni? Bukásod lesz biz’ ez a győzelem.”⁵ – Az atomisták anélkül, hogy a világ megismerhetőségében kételkedő szkeptikusok lennének, tudatában vannak az emberi ismeret határainak: „Valójában semmit sem tudunk, mert a mélyben van az igazság elrejtve” – mondja Démokritosz.⁶

Az atomisták az emberi ismeret tevékeny jellegéről is tudnak. A mennyiségi jellegű adatokat az észlelő alany teszi minőségi jellegűvé: „csak konvenció folytán van szín, édes és keserű, a valóságban azonban csak atomok és űr” – hirdeti Démokritosz.⁷ Az atomista filozófusok megsejtik, hogy az úgynevezett objektív világ valójában a megismerő alany és a valóság találkozásának „eredménye”.

Megjegyzés: Ezt a gondolatot a 20. század fizikája az elemi részecskékre is kiterjeszti: „Az elemi részecske objektív realitására vonatkozó elképzelés... különös módon elillant, mégpedig nem valamilyen új, homályos vagy kellően még meg nem értett valóságelképzelés kódébe, hanem egy olyan matematika átlátszó világosságába, amely többé nem a részecske viselkedését, hanem erre a viselkedésre vonatkozó ismereteinket írja le. Az atomfizikusnak bele kellett törődnie, hogy tudománya az emberi természetmagyarázat végtelen láncolatának csupán egy tagja, mely azonban nem beszélhet egyszerűen a természetről mint olyanról. A természettudomány az embert mindig már előfeltételezi, s tudatára kell ébrednünk annak, hogy – miként ezt Bohr kifejezte – nemcsak nézői, hanem velejátszói vagyunk a természet színjátékának” – írja W. Heisenberg.⁸

Az atomisták az érzékelő megismerést az atomok mozgásával magyarázzák. Szerintük az észlelés azon alapul, hogy a tárgyakból állandóan atomok áramla-

nak ki, és ezek találkoznak érzékszerveinkkel. A látási érzetek például a következő módon jönnek létre: A tárgyak finom képmásokat (gör. *eidóla*) bocsátanak ki magukból. E képmások a szemből kiáramló atomokkal és a levegővel együtt újabb képeket alkotnak, és ezek a képek jutnak be a pupillába.⁹ Nemcsak az anyagi dolgoknak, hanem a lélek mozgásainak (szokásoknak, érzelmeknek) is vannak eidólonjai. Az istenek is képeken keresztül adnak hírt magukról.

3. Az atomisták ontológiája: az atomok és az űr

Az atomista filozófusok a valóság leírásában a parmenidészi és a hérakleitoszi filozófia, azaz a statikus és a dinamikus létfelfogás közti ellentétet akarják áthidalni. Egyetértenek Parmenidésszel abban, hogy a nemlétből semmi sem keletkezhethet, és a létező nem sülyedhet vissza a nemlébbe: „semmi sem keletkezik a nemlétből, sem el nem múlik a nemlébbe.”¹⁰ Ellenben Hérakleitoszt követik abban, hogy a változás valóságát is elismerik. A létezők keletkezésének és pusztulásának magyarázatára két lételvet feltételeznek: „Démokritosz úgy véli, hogy az örökkévaló dolgok természetes lényege határtalan sok kicsiny valóság, ezek alá pedig másik létezőül a helyet teszi, amely nagyságát illetően határtalan. Ezt a teret még űrnek, semminek és határtalannak is nevezi, viszont a lényegeket (atomok) mindegyikét ‘valaminek’, ‘szilárdnak’ és ‘létezőnek’ hívja. Ezeket a lényegeket oly kicsiknek tartja, hogy elkerülik érzékelésünket” – írja Arisztotelész Démokritoszról.¹¹ A változást az űrben (térben) mozgó, különféle alakzatokká kapcsolódó és szétváló oszthatatlan egységek, az atomok magyarázzák: „Démokritosz és Leukipposz, akik az alakzatokat (atomokat) kitalálták, ezek-



ből magyarázzák a változást és a keletkezést: a keletkezést és pusztulást egysülésük és szétválásuk által, a minőségi változást pedig rendjük és helyzetük segítségével.”¹² Az azonos minőségű atomok keveredéséből épülnek föl a különféle létezők, mint ahogy „ugyanazokból a betűkből lesz a tragédia és a komédia” – mondja Arisztotelész.¹³

Az atomok, amint nevük is mondja, oszthatatlan kicsiny valóságok. Áthatolhatatlanok: „tömörek és teljesen híjával vannak az ürességnek.”¹⁴ Nincs közöttük minőségi különbség, hanem csak alakjuk (mint például az A és az N betű), helyzetük (mint a Z és az N), valamint sorrendjük (mint az AN és a NA) alapján különböznek egymástól.¹⁵ Minthogy különféle nagyságúak, különféle súllyal rendelkeznek.¹⁶ Az atomok örök és elpusztíthatatlan „részecskék”.

Megjegyzés: Az atom a kiterjedés és az oszthatatlanság fogalmának összekapcsolása miatt problematikus fogalom. Valószínűleg Démokritosz is tudott arról, hogy ami kiterjedéssel bír,

az nem lehet matematikailag oszthatatlan. Talán ezért is tett különbséget a fizikai és a matematikai szemléletmód között: annak ellenére, hogy oszthatatlan testeket föltételezett, megengedte, hogy ezek matematikailag (képességileg) határtalanul oszthatók.¹⁷ Oszthatatlan testeket kellett fölvennie, mert a matematikai oszthatóság határa a kiterjedés nélküli pont, és ez nem lehet kiterjedt testek végső alkotóeleme.

Leukipposz és Démokritosz „azt állítja, hogy az általuk feltételezett elemi testek, az atomok, örökké mozognak a határtalan űrben, kényszerűségből.”¹⁸ Az atomok mozgása örök, magától való és szükségszerű. Mozgásuk örökkévalósága azt jelenti, hogy mozgásuknak nincs kezdete. A magától való (gör. *apo tautomatou*) mozgás valószínűleg azt jelenti, hogy az atomok mozgását és mozgásuk változását kívülről semmi sem irányítja.¹⁹ Szükségszerűségen (gör. *ananké*) az atomisták a természeti okságot, azaz „az anyag lökését... és visszapattanását” értik.²⁰ Azokkal szemben, akik a véletlent ok nélküli eseménynek tartják, Leukipposz azt hangsúlyozza, hogy „semmi sem történik vaktában, hanem minden érthető okból és szükségszerűség (ananké) folytán.”²¹ – Arisztotelész azt mondja, hogy Leukipposz és Démokritosz könnyelműen mellőzte a mozgás eredetének és módjának magyarázatát.²² Szerinte azonban nem elegendő kijelenteni a mozgás örökkévalóságát: ami ugyanis örök, nem biztos, hogy egyben alap nélkül való.²³ Arisztotelész, aki az automatikus mozgást véletlenszerű mozgásnak tartotta, úgy véli, hogy az atomoknak a külső irányítást kizáró automatikus mozgása nem magyarázza kellőképpen a világ rendjét.²⁴

4. Az atomisták kozmológiája

Az atomelmélet képviselői szerint a világ örvénymozgásban jön létre, amely az atomokat nagyság szerint szétválasztja: „mint ahogy látni lehet a rostált magvak esetében és a hullámtöréseknél levő kavicsoknál: emitt a rosta forgása folytán elkülönülve helyezkednek el lencseszemek a lencseszemekkel, árpaszemek árpaszemekkel, búzaszemek búzaszemekkel együtt, amott pedig a hullám mozgása folytán a hosszúkás kavicsok a hosszúkásokkal egy helyre sodródnak, a gömbölyűek viszont a gömbölyűekkel egy helyre, mintha a dolgokban levő hasonlóságnak valami vonzereje volna.”²⁵ Az atomok örvénylő mozgásában a nagyobb részecskék középen maradnak, s létrehozzák a Földet, a kisebbek pedig kifelé repülnek, és belőlük jönnek létre az égitestek.²⁶

Az atomok mozgásának eredetére és az örvény létrejöttére az atomisták nem adnak megfelelő magyarázatot. Valószínűleg arra gondoltak, hogy az atomok lefelé esnek az űrben, s eltérő sebességük folytán összeütközve örvénylő komplexummokká alakulnak. E föltevessel kapcsolatban már Platón és Arisztotelész is azt az ellenvetést hozza föl, hogy a gömb alakú vagy a kiterjedésében határtalan mindenségben nincs értelme „lentről” vagy „fönről” beszélni.²⁷ Emellett e föltevés az atomok egymásától eltérő sebességére sem ad magyarázatot.

Minthogy az üres tér és az atomok száma határtalan, Leukipposz és Démokritosz nemcsak kiterjedésben, hanem számban is határtalanul sok világot föltételez, amelyek szakadatlan folyamatban jönnek létre és pusztulnak el.²⁸

A természetben előforduló különféle anyagfajták súlya az egyes fajtákat alkotó atomok közti távolság függvénye. A szilárd anyagok olyan atomokból állnak, amelyek alakjuk révén szorosan egymáshoz kapcsolódnak, a lágy anyagok pedig olyan atomokból, amelyek könnyen eltávolodnak egymástól.²⁹ A dolgok minőségi adottságai (az úgynevezett másodlagos minőségek: a szín, az íz, a hőmérséklet stb.) az atomok mennyiségi adataira (súly, alak, mozgás) és különbségeire vezetendők vissza.³⁰ Így például a savanyú dolgok éles szélű atomokból állnak, a fehér színű dolgok pedig sima atomokból.³¹

5. Az atomisták antropológiája

Az ember lélek és anyag egysége. A lélek a tűzatomokhoz hasonló, majdnem testetlen jellegű finom részecskékből áll: e részecskék gömb alakúak és nagyon mozgékonyak.³² A lélek eredményezi a test mozgását.³³ A lélekatomok a lélegzéssel kerülnek az emberbe,³⁴ és a lélek a test halálával elpusztul.³⁵ – Démokritosz az embert kis világrendnek, mikrokozmosznak nevezte.³⁶

Az ember történelmi fejlődésében az atomisták fontos szerepet tulajdonítottak az utánzásnak: „Mi, emberek a legfontosabb dolgokban az állatok tanítványai vagyunk: a szövés és foltozásban a póké, a házépítésben a fecskéé, énekben pedig az énekes madaraké, a hattyúé és a fülemiléé, – utánzás révén.”³⁷ Az atomisták a nevelés problémái iránt is érdeklődtek. Rámutattak, hogy a nevelés „második természetet” hoz létre az emberben: „A természet és a nevelés hasonló. Ugyanis a nevelés átalakítja az embert, de ezen átalakítás által természetet teremtet.”³⁸ Minthogy az ember léte és kibontakozása csak jól berendezett államon belül lehetséges, az államügyek intézése az ember legfontosabb feladatai közé tartozik: „Az államügyeket kell legfontosabbnak tartani minden egyéb között, hogy jól intéztessenek: nem szabad sem az illő mértéken túl becsvágyónak lenni, sem a közjó ellenére magunknak hatalmat szerezni. Hiszen a jól kormányzott állam a legnagyobb mentsvár, s ebben minden benne van: ha ez egészséges, akkor minden egészséges, – ha viszont ez tönkremegy, minden tönkremegy.”³⁹ Az állam biztonsága érdekében az állam ellenségeit halálbüntetéssel kell sújtani.⁴⁰ Démokritosz helyesli a rabszolgaság intézményét. Erre utal a következő megjegyzése: „szolgádat úgy használd fel, mint testrészeidet: egyiket erre, a másikat arra.”⁴¹ Politikai szempontból a filozófus a demokrácia híve: „a demokráciában leélt szegénység a kényurak környezetében uralkodó úgynevezett boldogságnál annyival kívánatosabb, mint a szabadság a szolgaságnál.”⁴²

A démokritoszi erkölcsstanról tanúskodó töredékek hitelessége és eredete bizonytalan: a DK gyűjteményben említett gondolattöredékek „Démokratész” neve alatt maradtak ránk. Azt sem tudjuk bizonyosan, hogy az atomisták erkölcsstana összeegyeztethető-e atomelméletükkel: etikájuk ugyanis föltételezi az emberi szabadságot, atomelméletük azonban szigorú meghatározottságot, determinizmust hirdet.

Az élet célja a lelki derű (gör. *euthümia*), a jó közérzet és a kiegyensúlyozottság, valamint a félelmektől és az érzelmi ingulatoktól való szabadság.⁴³ Démokritosz a mértéktartás és a megfontoltság etikáját hirdette: az embernek nem szabad túlbecsülnie önmagát, hanem a lehetséges felé kell fordulnia, és a meglévővel kell megelégednie.⁴⁴ A megfontoltság örömhöz vezet, és távol tart az érzéki gyönyörtől, amelynek kedvetlenség a következménye.⁴⁵ Az embernek a törvényeknek megfelelően kell élnie, mert ezek az ő javát szolgálják.⁴⁶ A törvények külsődleges megtartása önmagában azonban nem elegendő, mert az erkölcs belső világunkat is érinti: „Egyáltalán ne szégyenkezzünk jobban más emberek előtt, mint önmagunk előtt, és éppúgy ne kövessünk el semmi rosszat, ha senki sem tudhatja meg, mint ha mindenki megtudhatja: hanem önmagunk előtt restelljük legjobban magunkat, és az a törvény álljon ott lelkünkben, hogy semmi illetlen és rosszakaratú dolgot ne tegyünk.”⁴⁷ Démokritosz határozottan vallotta: nem az a jó, hogy nem követünk el igazságtalanságot, hanem az, hogy nem is akarjuk elkövetni.⁴⁸ Minthogy „a hibák oka a jobb nemismerése”,⁴⁹ az ember erkölcsi fejlődésében fontos szerepe van a nevelésnek. A nevelésben nem kényszerrel kell alkalmazni, hanem meggyőzéssel kell élni: „az erény felé külön vezetőnek fog mutatkozni az, aki buzdít és rábeszélést alkalmaz, mint aki törvényt vagy kényszert.”⁵⁰

6. Az atomisták filozófiai istentana

Jóllehet az atomisták rendszeréből hiányzik a világot kormányzó ész vagy szellem (gör. *nousz*), az isteni világ, a jó- és a rosszindulatú démonistenek (gör. *daimonesz*) létezését mégis elfogadták. Az egyik töredék arról tanúskodik, hogy „Démokritosz az istent gömb alakú, tűzben rejlő észnek tartja.”⁵¹ Szextosz Empeirikosz (2. sz.) úgy vélte, hogy Démokritosz a félelmetes égi jelenségek alapján következtetett az istenek létére: „Vannak, akik azt gyanítják, hogy a világban végbemenő csodás jelenségek folytán jutottunk az istenekről való képzeinkhez, s Démokritosz is – úgy látszik – ezen a véleményen van: a régi emberek ugyanis – úgymond – látván a magasságokban lejátszódó jelenségeket, mint a mennydörgést, villámlást, mennykőcsapást, továbbá a csillagok együttállásait, a nap- és holdfogyatkozásokat, félelemmel teltek el abban a hitben, hogy mindezeknek istenek az okai.”⁵² Ez a magyarázat azonban valószínűleg helytelen: Démokritosz ugyanis határozottan vallotta, hogy nem kell félni az

istenektől: „Az istenek adnak minden jót az embernek úgy most, mint hajdan. Azonban mindazt, ami rossz, káros és haszontalan, azt nem az istenek ajándékozzák az embereknek sem hajdan, sem most, – hanem ők maguk botorkálnak bele ezekbe elméjük vaksága és balgasága folytán.”⁵³ A Szextosz Empeirikosz-i vélemény ellen szól az a tény is, hogy az atomisták szerint az istenek nem avatkoznak bele az atomok mozgásába.

Valószínűbbnek látszik az az értelmezés, mely szerint Démokritosz az eidólon-elmélettel alapozta meg a démonistenek létébe vetett hitet. A démokritoszi elgondolás szerint ugyanis a „képek” az objektív valóság hírnökei. E képek között vannak olyanok, amelyek isteneket jelenítenek meg.⁵⁴ Az isteneket megjelenítő képek nagyok, légiesen finomak, nehezen elpusztíthatók, hangokat adnak ki, és előre jelzik az ember jövőjét. E vonások az istenek természetéről árulkodnak. Minthogy az isteni világról hírt adó képek közül némelyek jó hatásúak, mások pedig kártékonyak, Démokritosz állítólag azért imádkozott, hogy jó hatású képekben részesüljön.⁵⁵

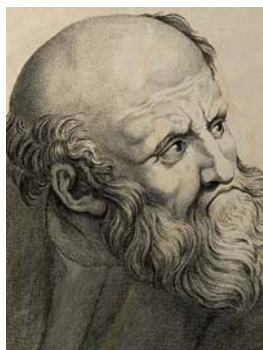
I.6 A TELEOLOGIKUS SZEMLÉLET

A görög *telosz* (cél, befejezettség) és a *logikosz* (észszerű) szavak összetétele alapján elnevezett teleologikus vagy célirányossági szemlélet képviselői felismerték a létezőkben a minőségi (lényegi) különbségeket, és a természeti folyamatokban felfedezték az isteni irányítóra utaló célirányosságot, valamint a célszerűséget (a hasznosságot). Ezt a felfogást képviselték a Kr. e. 5. században: a szicíliai Empedoklész, a kis-ázsiai Anaxagorasz és a Fekete-tenger vidékéről származó Apollóniai Diogenész.

I.61 EMPEDOKLÉSZ

1. Élete és művei

Empedoklész a szicíliai Akragaszban (Agrigentum) született Kr. e. 500 körül. Előkelő családból származott. Az ókor színes egyéniségei közé tartozott: a filozófus, a természetkutató, a demokrata politikus, a teológus és a költő ötvöződik alakjában. Életét, tevékenységét és halálának körülményeit legendák övezik.¹ Az egyik legenda szerint a filozófus úgy halt meg, hogy beugrott az Etna kráterébe. Ezzel állítólag azt szerette volna elérni, hogy „távozásának” ne maradjon nyoma, és a nép istenként tisztelje. Balszerencséjére azonban bronzveretű papucsá fennmaradt a kráter szélén, és így kiderült az igazság.² Más források arra utalnak, hogy Empedoklész Peloponnészoszon halt meg.³



EMPEDOKLÉSZ

Művei: Két tankölteménye töredékekben maradt ránk. Az egyik A természetről (gör. *Peri phüszeósz*), a másik a Tisztulások (gör. *Katharmoi*) címet viselte. A természetről szóló költemény egyes értelmezések szerint materialista és mechanisztikus világszemléletre utal.

A *Katharmoi* ezzel szemben mitikus és vallási valóságmagyarázatot ad. A két mű közötti látszólagos ellentét feloldásához figyelembe kell vennünk, hogy az ókori görögöknél a mitikus valóságsszemlélet és a valóság racionalisztikus, filozófiai értelmezése szerves egységet alkot: a racionalisztikus magyarázat nyomai föllelhetők a mítoszokban is, ugyanakkor a mítosz elemeit és kifejezőeszközeit a filozófia is használja. – A töredékeket a DK és az RP gyűjtemény őrzi.

2. Tanítása a megismerésről

Arisztotelész azt állítja, hogy Empedoklész nem tett különbséget az észlelés és a gondolkodás között.⁴ Ez az értelmezés azonban helytelen, mert Empedoklész az érzéki észlelést a gondolkodáshoz vezető útnak nevezi,⁵ és arra is utal, hogy az érzékfeletti valóságot ésszel kell megközelíteni, és nem a szemünkkel.⁶ E megállapítások az érzéki és a szellemi ismeret különbségének, illetve a szellemi ismeret magasabbrendűségének tényét rögzítik.

Az érzéki ismeret magyarázatában abból a feltevésből indul ki, hogy érzékszerveink a világ dolgaihoz hasonlóan négy „elemből” (föld, víz, tűz és levegő) tevődnek össze. Azt állítja, hogy a hasonlót a hasonlóval ismerjük meg: „földdel látjuk a földet, vízzel a vizet..., aztán tűzzel a megsemmisítő tüzet...”⁷ E kijelentés háttérében az a föltevés húzódik, hogy a testekről elemkombinációk áramlanak érzékszerveink felé. Különbőféle érzékszerveink különbőféle méretű pórusokkal rendelkeznek, és az egyes elemek csak a nekik megfelelő méretű pórusokon juthatnak érzékszerveinkbe. Ezért van az, hogy az érzékek nem tudják felfogni egymás tárgyait.⁸

A gondolkodási képességet a filozófus szemmel láthatóan a szív körül áramló vérrel azonosítja,⁹ de az is lehet, hogy a vér kifejezést jelképnek kell tekintennünk. Az a tény, hogy Empedoklész a Múza sugallatait követve¹⁰ az érzékek számára elérhetetlen valóságegésről beszél, arra utal, hogy a filozófus az emberi ismeretnek arról az irányáról is tudott, amelyet háttéri vagy transzcendentális tapasztalatnak nevezünk. Boldognak mondja azokat, akik az isteni gondolatokból szereznek gazdagságot.¹¹

3. A mindenség „gyökerei”

Empedoklész Parmenidész statikus és Hérakleitosz dinamikus filozófiáját akarja összhangba hozni egymással. Egyetért Parmenidésszel abban, hogy a létalap, vagyis a lét teljessége nem keletkezhet és nem pusztulhat el: „Mert lehetetlenség, hogy keletkezzék valami is az (egyáltalán) nem létezőből, és hogy a létező elpusztuljon, az lehetetlen és soha nem hallott.”¹² Ugyanakkor a keletkezést és az elmúlást nem akarja látszatnak tekinteni, ezért Hérakleitosssal együtt elfogadja a változás valóságát is.

A változó létezők alapja a gömbbel (gör. *szphairosz*) szimbolizált változatlan lét. A változatlan létalap négy egymástól minőségileg különbőző „elemből” áll, melyek: a föld, a víz, a tűz és a levegő.¹³ Ezeket az „elemeket” Empedoklész a mindenség gyökereinek (gör. *hridzómata pantón*) nevezi.¹⁴ Jóllehet az empedoklészi tanítást sokan materialista tanként értelmezik, egészen bizonyos, hogy a négy „elem” esetében nem csupán fizikai elemekről van szó. A filozófus az

elemeket mitikus istennevekkel is illeti: a föld Aidóneusz, a víz Nésztisz, a tűz Zeus és a levegő Héra. Ez annak mutatója, hogy isteneknek vagy isteni természetű elveknek is tekintette ezeket.¹⁵ Ezt az értelmezést erősíti az a tény, hogy a „gyökereknek” isteni tulajdonságaik vannak: az elemek nem születtek, örökké változatlanok és mozdulatlanok.¹⁶

Változás csak a külsővé (vagyis láthatóvá) váló lét, azaz az isteni lét érzékelhető megnyilvánulásában van. Empedoklész ezt a gondolatot úgy fejezi ki, hogy csak a gömbpalástban (gör. *kata küklon*) van mozgás. A gömbpalásttal jelképezett érzékelhető létrétegben azonban a változás nem abszolút jellegű, hanem csupán keveredés és szétválás: „Mást mondok neked: nincs születése egynek sem az összes halandók közül, sem rettenetes halálú vége, hanem keveredés létezik csupán és átalakulása a keveredetteknek. Ezekre alkalmazzák az emberek a születés nevet.”¹⁷ A láthatóvá váló elemek keveredése és szétválása, illetve keveredési arányuk változása nem csökkenti és nem növeli a lét teljességét.¹⁸ Az elemek keveredése és szétválása viszonylagos változást jelent: „amennyiben az állandóan változók sosem pihennek meg, annyiban örökké mozdulatlanok a körforgás során a gömbpalást mentén.”¹⁹

A gömbpalástban lezajló változást két isteni erő, a Szeretet (gör. *philia* vagy *philotész*) és a Viszály (gör. *neikosz*) szabályozza. A láthatóvá váló elemek véget nem érő ciklikus folyamatokban keverednek és válnak el egymástól. Valamennyi ciklusban négy állomás van: A) A Szeretet uralmának idején a gyökök „homogén gömböt” (szphairoszt) alkotnak, amelyben tökéletesen áthatják egymást.²⁰ B) A Viszály hatására a szphairosz feloldódik.²¹ C) A gyökök teljesen elválnak egymástól. D) Megjelenik a Szeretet az örvénylés közepén, és fokozatosan legyőzi a Viszály hatalmát.²²

4. Empedoklész kozmológiája

Az univerzum a látható elemek szétválásából és egyesüléséből keletkezik a ciklusok B és D fázisában.²³ Arisztotelész szerint mi a B fázisban élünk.²⁴ Empedoklész az elemeket színes festékanyaghoz hasonlítja, amelyeket a festő harmonikusan összekever, hogy különféle alakzatokat alkosson.²⁵

Az élőlények több lépcsőben jöttek létre.²⁶ Az elemek meghatározott arányú keveredésének eredményeként először a homogén anyagok, a vér, a hús és a csontok alakultak ki.²⁷ Ezután a keveredésből összefüggéstelen tagok jöttek létre: „Sok állkapocs sarjadt itt nyakatlan, mezítelen karok bolyongtak váll nélkül, magányos szemek kószáltak homlokoktól megfosztva.”²⁸ A véletlenszerűen egyesült tagokból torzszülemények alakultak ki: kétarcú lények, tehénfejű emberek stb.²⁹ A tagok harmonikus egyesüléséből jöttek létre az élőlények, s csak a célszerű alkotások maradtak fenn a létért folytatott küzdelemben.³⁰ – Jóllehet

az elemek egyesítése az Aphroditének vagy Küprisznak is nevezett Szeretet műve,³¹ a fejlődés irányításában a véletlen is szerepet kapott.³²

5. Tanítása az emberről

Empedoklész az embert lélek és anyag egységének tekinti, a lelket pedig az elemek harmonikus keveredésének, harmóniának vagy arálynak tartja.³³

Az orphikus-püthagóreusi tanok is hatással voltak Empedoklész gondolkodására. Ennek egyik mutatója a lélekvándorlás tanának átvétele. A filozófus úgy véli, hogy az emberek eredetileg nagyon hosszú életre szánt, isteni természetű lények (daimónok) voltak, akik a vétkezés lehetőségével rendelkeztek. S mint-hogy vétkeztek, büntetésből kerültek a világba, hogy különféle dolgokban és élőlényekben vándoroljanak mindaddig, míg meg nem tisztulnak, és újra isteni-vé válnak.³⁴ Empedoklész is a bukott daimónok közé sorolja önmagát: „Mert én egykor voltam már fiú is, leány is, bokor, madár és tengeri néma hal.”³⁵ – A bukás „az élőkből holtat csinált, alakjukat megváltoztatva.”³⁶ A lélekvándorlás során a halandók szerencsétlen állapotban vannak: nem lelnek otthonra, mert minden elem kitaszítja őket.³⁷ Ezért kiált fel fájdalmasan Empedoklész: „Ó jaj, ó halandók nyomorult neme, ó igen szerencsétlen, micsoda viszályokból és jajveszékelésekből származtok!”³⁸

Minthogy a földi lét büntetés és bűnös állapot, az embernek az a feladata, hogy megtisztuljon. Az erkölcsi tisztulás programját a filozófus a Tisztulások című művében hirdeti meg. Az erkölcsi tisztulás három lehetséges útja: a mágikus út, az erkölcsös élet és az eszmények követése. A mágikus út a lélekvándorlás tanával van összefüggésben, és különféle előírások, valamint tilalmak figyelembevételében áll. Tilos például az állatok megölése és húruk elfogyasztása, nehogy valaki saját apját ölje meg, vagy anyja húsát fogyassza el.³⁹ Az erkölcsös élet lényege a rossztól való tartózkodás.⁴⁰ Az eszményi emberek követése hasonlóképpen a lélek tisztulását szolgálja. A tisztulási folyamat végén az emberek tiszteletre méltó istenekké válnak: „Más halhatatlanokkal egy tűzhelynél ülők, asztaltársak, az emberi bajokban nincs részük, győzhetetlenek.”⁴¹

6. Empedoklész filozófiai istentana

A filozófusnak nincs szüksége racionális istenbizonyítékokra, mert számára az isteni valóság jelenléte közvetlen bizonyosság. A „gyökerek”, a Szeretet és a Viszály isteni tulajdonságokkal rendelkeznek, és ez annak mutatója, hogy a filozófus szerint az isteni valóság áthatja a mindenséget.⁴²

Az egyik értelmezés szerint Empedoklész a szphairoszt tartotta istennek, akit nem lehet szemmel látni vagy kézzel érinteni.⁴³ Ezt az értelmezést támasztja alá az a tény, hogy a filozófus a szphairoszt kifejezetten istennek nevezi,⁴⁴ és

határtalannak, végtelennek tartja.⁴⁵ A szphairosz leírásában Xenophanészt követi, azaz elutasítja az antropomorf képeket.⁴⁶ A gömbpaláستtal jelképezett univerzumhoz képest a szphairosz transzcendens valóság: „Nem ékeskednek tagjai emberi fővel, nem rezeg hátából két ág, nincs lába, se gyors térde..., hanem szent, kimondhatatlanul hatalmas értelem ő csupán, mely gyors gondolataival az egész kozmoszra lezúdul.”⁴⁷ Ez a transzcendens istenség azonban csak azokban az időszakokban éri el teljességét, amelyekben tökéletesen áthatja a gömbpalást mentén kavargó világot.

A másik értelmezés szerint a filozófus a Szeretetet azonosította az istenséggel. A Szeretet hozta létre az elemekből a halandók különféle alakzatait, és ő kapcsolta egybe „szeretet-szögekkel” a különböző tagokat.⁴⁸ Harmoniét gyanánt ő enyvezte össze a világ létezőit.⁴⁹ A Szeretet az életadó Aphrodité, aki Küpris királynőként uralkodott az ősbűn elkövetése előtt.⁵⁰ A Szeretet valamiképpen a szphairoszhoz viszonyítva is transzcendens, mert ő hozza létre a szphairosz tökéletes állapotát. Ám a Viszály uralma idején a Szeretet „visszahúzódik” a gömbpalást mentén kavargó világból.

I.62 ANAXAGORASZ

1. Élete és munkássága

Anaxagorasz a kis-ázsiai Klazomenai-ban született. Előkelő családból származott. Kr. e. 462 körül elhagyta hazáját, és Athénbe költözött. Nevelője, barátja és tanácsadója volt Periklésznek († Kr. e. 429), a nagy államférfinak.⁵¹ Tekintélyes tanító hírében állt. Athéni pályafutásának az vetett véget, hogy istentelenséggel vádolták. A vád alapja az volt, hogy



ANAXAGORASZ

Anaxagorasz a Napot nem istennek, hanem csupán tüzes ércömegnek tartotta. Valószínűleg csak Periklész közbenjárása mentette meg őt a halálos ítélettől.⁵² Ekkor a filozófus az Athéntől északra fekvő Lampszakovszba költözött, ahol filozófiai iskolát alapított. Diogenész Laertiosz beszámol arról, hogy egy alkalommal a város vezetői megkérdezték tőle, mit tehetnének érdekében. Azt felelte: minden évben tanítási szünnapkal emlékezzenek majd halála hónapjára.⁵³

Munkássága: Anaxagorasz több részből álló prózai műve valószínűleg a *Peri phüszzeósz* (A természetről) címet viselte. A könyvre többek között Platón is utal.⁵⁴ A Szimplikiosz közvetítésével ismert gondolattörédekeket (latin eredetű szóval: fragmentumokat) a DK és az RP gyűjteményben találjuk.

2. Tanítása a megismerésről

Jóllehet Anaxagorasz különbséget tesz az érzéki és a szellemi ismeret között, e különbségtétel nem mindig határozott. A filozófus azt állítja, hogy az érzékek gyengeségük miatt nem képesek az igazság feltárására.⁵⁵ Az ész (gör. *nousz*) ellenben mindent áthat és mindent megítél.⁵⁶ Anaxagorasz az érzékelést Empedoklésszel ellentétben abból az alapelvből kiindulva magyarázza, hogy „az ellentétet ellentétével” (a hideget a meleggel, a meleget a hideggel stb.) ismerjük meg. Az érzékeinkkel azonos minőségű dolgok hatását ugyanis nem fogják fel érzékszerveink.⁵⁷

3. A valóság filozófiai leírása: a „csírák” és a nousz

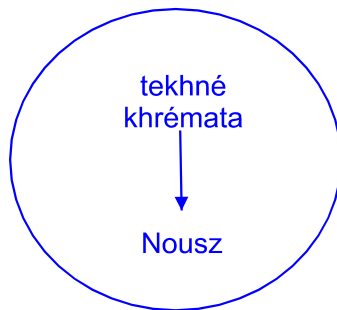
Anaxagorasz Empedoklészhez hasonlóan a parmenidészi (statikus) és a hérakleitoszi (dinamikus) filozófia közti ellentétet akarja áthidalni. Egyetért Parmenidésszel abban, hogy a lét teljessége nem növekedhet és nem csökkenhet.⁵⁸ Minthogy azonban Hérakleitoszhoz csatlakozva a változás valóságát is elfogadja, a dolgok keletkezését és pusztulását az elemek keveredésével és szétválásával magyarázza: „A keletkezésről és az elmúlásról a görögök helytelenül vélekednek. Mert semmi sem jön létre, és semmi sem pusztul el, hanem csak összeáll a már létező dolgokból vagy kiválik azokból. Ezért a létrejövést helyesen keveredésnek, az elmúlást felbomlásnak nevezhetnők.”⁵⁹

Anaxagorasz szerint nem csupán négy, hanem végtelenül sok minőségileg különböző elem van a világban.⁶⁰ Ilyen elemek például a víz, a tűz, a haj, a hús stb.⁶¹ Ezeket az elemeket a filozófus csíráknak, magoknak (gör. *szpermata*) vagy egyszerűen dolgoknak (gör. *khremata*) nevezi.⁶² E csírákat vagy magokat Arisztotelész később a görög *homoiomereia* (hasonló részekből állók) névvel illeti.⁶³ A csírák az érzékek számára hozzáférhetetlen, végtelenül kicsiny, örök és változatlan elemek, amelyek soha nincsenek teljesen elkülönülve egymástól. A tapasztalati világ létezői a csírák különféle mérvű keveredéséből állnak elő. Valamennyi dolog valamennyi csírát tartalmazza, és a dolog sajátosságait a benne túlsúlyban levő csíra sajátosságai szabják meg: az látszik például arany-nak, amiben sok az arany, jóllehet az arannak nevezett érzékelhető dolog nem csupán az „arany-csírákat”, hanem a többi magot is tartalmazza.⁶⁴

A filozófus a tapasztalati világot a kézműves célszerű és értelmes alkotásához (gör. *tekhne*) hasonló adottságnak tekinti. Ezért feltételezi, hogy a csírák keveredését és a keveredés mértékét az isteni nousz (az ész és az akarat őseredeti egysége) irányítja. Az isteni ész indítja el a csírák örvénylő mozgását, és ő rendezi kozmoszá az elemek világát.

Az isteni nousz transzcendens az elemekhez képest: „Minden dolog részeleme benne van a többi dologban, az ész (nousz) azonban végtelen, önálló és semmi-

lyen dologgal nem keveredik, hanem egyedül van és önmaga által önmagában. Ha ugyanis nem volna önmaga által önmagában, hanem mással keverednék – ha valamivel is keverednék –, benne lenne minden dologban. Mert, amint az előbbiekben mondtam, mindennek a részeleme benne van mindenben. Ha nem volna önmaga által önmagában egyedül, akadályoznák őt az összekeveredett dolgok, és így egyetlen dolgon sem tudna uralkodni. Ő a legfinomabb és a legtisztább valamennyi dolog közül; mindenről pontos tudomása van, és a legnagyobb erővel rendelkezik. Az ész kormányoz mindent, aminek lelke van, akár nagy, akár kicsi. Az ész igazgatja a mindenség körforgását is, tehát ő az őselve ennek a forgásnak. Legelőször ő indította el egy kis helyen ezt a körmozgást, amely aztán egyre tovább és tovább terjedt. Az ész mindenről tudott: az összekevert, az elkülönült és a szétvált dolgokról. Mindent az ész rendezett el, mindent, ami eljövendő volt és ami már eljött, mindent, ami már elmúlt, ami van, és ami lesz, valamint azt a körforgást is, amelyet most elkülönülve folytatnak a csillagok, a Nap, a Hold, a levegő és az éter. Éppen ez a körforgás az, ami létrehozta az elkülönülést. A ritkábból kiválik a sűrű, a hidegből a meleg, a homályosból a fényes, a nedvesből a száraz. Sok dologban sok részelem van. Teljességgel azonban egy dolog sem válik ki és különül el a másik dologtól, kivéve az észet.”⁶⁵



4. Anaxagorasz kozmológiája

A kozmoszt felépítő csírák vagy magok (szpermák) mennyiségi szempontból a végtelenségig oszthatók: bármilyen kicsiny résznél még kisebb is gondolható.⁶⁶ A szpermák eredetileg egymással keveredett és mozdulatlan állapotban voltak.⁶⁷ Az isteni ész, a nousz rendezte őket kozmosszá.⁶⁸ A nousz örvénylő mozgást indított el a csírákban: e gyors mozgású örvényből vált ki a levegő (a sűrű, a nedves, a hideg és a sötét) és az éter (a finom, a meleg és a száraz). A levegő arra a helyre került, ahol most a Föld van, az éter pedig az örvénylő tömeg szélén helyezkedett el. A levegőből, illetve a felhőkből vált ki a víz, a vízből a föld, és a földből a hideg hatására a kövek.⁶⁹ A nagy tömegeken belül keveredés útján jöttek létre a különféle létezők, amelyeket attól függően, hogy melyik típusú szperma van bennük túlsúlyban, aranynak, vasnak, hajnak stb. nevezünk.

Megjegyzés: Anaxagorasz valószínűleg a valóság kimeríthetetlen gazdagságát akarja érzékelteni, amikor megállapítja, hogy a magok a végtelenségig oszthatók. E kijelentéssel azonban beleütközik a Zénón-féle sokaság-apóriába.

Anaxagorasz szaktudományos jellegű föltevései: A Föld lapos korong, amely az univerzum közepén van, és amelyet a levegő tart fönn. A csillagok nem

isteni lények, hanem élettelen testek.⁷⁰ A Nap izzó érctömeg.⁷¹ A Holdnak síkságai, hegyei, völgyei vannak, s lakott, miként a Föld.⁷² A Hold a Naptól kapja fényét, s a holdfogyatkozás jelenségét a Föld árnyékoló hatása okozza. Az élőlények az égből a földre hulló magokból keletkeztek nedvesség és hő hatására, majd nemzéssel szaporodtak tovább.⁷³

5. Tanítása az emberről

Az ember azok közé a lények közé tartozik, amelyekben benne lakozik a nousz.⁷⁴ Anaxagorasz az ember leírásában a „homo sapiens” (értelmes ember) kritérium mellett a „homo faber” (alkotó ember) kritériumot is figyelembe veszi. Azt állítja, hogy az élőlények közül azért az ember a legértelmesebb, mert egyedül neki van keze.⁷⁵ E megállapítással a filozófus valószínűleg nem a szellem elsőbbségét akarta tagadni, hanem arra kívánta felhívni a figyelmet, hogy a kézzel végzett műveleteknek fontos szerepük van az emberi szellem kibontakozásában.

Anaxagorasz az emberi élet célját a tudásban és a szemlélődésben jelöli meg. Arra a kérdésre, hogy miért választaná az ember inkább azt, hogy megszületés, mint hogy ne szülessék meg, így válaszol: „Azért, hogy szemlélhesse az égboltot és az egész világmindenség rendjét.”⁷⁶ A szemlélődő és erkölcsös életet boldog életnek tartja. Arisztotelész beszámolója alapján „Anaxagorasz véleménye valószínűleg az volt, hogy aki fájdalomtól mentesen, a joghoz híven ragaszkodva, vagy valami isteni szemlélődés részeseként él, az – amennyire az emberről elmondható – boldog.”⁷⁷

6. Anaxagorasz filozófiai istentana

Anaxagorasz a teleologikus szemlélet első jelentős képviselője: a világ rendjéből és a létezők célirányos tevékenységéből következtet az értelmes rendezőre, az istenségre. Platón ezért elismeréssel szól Anaxagoraszról. Egyik dialógusában Szókratész ajkára adja a következő szavakat: „Amikor pedig azt hallottam egyszer – egy könyvből olvasta fel, azt mondta: Anaxagoraszról, és idézte valaki –, hogy bizonyny az ész mindennek az elrendezője és indítóoka, megörültem ennek az oknak, és azt gondoltam, valamiképpen jól van az, hogy az ész mindennek az indítóoka.”⁷⁸ Arisztotelész hasonló módon dicséri a filozófust: „Amikor tehát valaki azt mondta, hogy a természetben is benne rejlik az ész, mint az élőlényekben, és ez a világnak és az általa mutatott egész rendnek az oka, – akkor ez az ember úgy tűnt föl a megelőzők között, mint az egyetlen józan a sok találomra fecsegő között.”⁷⁹ E dicséreték értékét nem kisebbíti a tény, hogy Platón és Arisztotelész is kiábrándult Anaxagorasz tanításából: azt vetik szemére, hogy időnként a jelenségeket csak mechanikus okokkal magya-

rázza, és az észet sehol sem szerepelteti, vagy csak ritkán emlegeti.⁸⁰ E bírálatokra Anaxagoras valószínűleg azt válaszolta volna, hogy elegendő egyszer rámutatni a világ értelmes létalapjára, s a jelenségek közelebbi magyarázatánál nem kell minduntalan rá hivatkozni.

A filozófus a nouszt sehol sem nevezi kifejezetten istennek. Valószínűleg attól félt, hogy félreértik őt, és az isteni ész az uralkodó vallási képzetek valamelyik istenével fogják azonosítani. Az is igaz, hogy a nousz leírásában néha anyagra utaló kifejezéseket is használ (például: az ész a legfinomabb az összes dolog közül). Ennek ellenére a nousz isteni vonásokkal rendelkezik: végtelen, önálló, önmaga által önmagában van, mindenről pontos tudomása van, a legnagyobb erővel rendelkezik, igazgatja a mindenséget, stb.⁸¹

I.63 APOLLÓNIAI DIOGENÉSZ

1. Élete és munkássága

Életéről keveset tudunk. A krétai vagy a kis-ázsiai Apollóniából származott, és Anaxagoras kortársa volt.⁸² Athénben bizonyára jól ismerték, mert Arisztophanész athéni költő (Kr. e. 5-4. sz.) a *Nephelai* (Felhők) című vígjátékában megemlíti őt,⁸³ és a tragédiaköltő Euripidész († Kr. e. 406) is utal tanítására.⁸⁴

Munkássága: Művei közül csak a *Peri phüszeósz* (A természetről) című írás töredékeit ismerjük. A töredékeket a DK és az RP gyűjteményben találjuk. Diogenész orvosi munkásságáról is ismert volt. Az ő nevéhez fűződik az emberi test vénarendszerének első leírása.

2. Tanítása

A filozófus Anaximenész és Anaxagoras tanítását ötvözi. Anaximenésszel együtt vallja, hogy az ősforrásnak, az apeironnak egyetlennek kell lennie. Azt állítja, hogy ha vannak is egyszerű elemek (miként a föld, a víz, a tűz, a levegő stb.), ezek nem keveredhetnének egymással és nem tudnának hatni egymásra, ha nem ugyanabból az alapból származnának.⁸⁵ Ezt az alapot a milétoszi bölcs-höz hasonlóan ő is a levegővel jelképezi.⁸⁶ A tapasztalati világ dolgai az ősalapnak különféle megnyilvánulásai és módosulásai.

A természetet a kézműves célszerű és érthető alkotásához (gör. *tekhné*) hasonlítja, és mint Anaxagoras, ő is arra következtet, hogy a természetnek értelmes létalapja van.⁸⁷ A dolgok „mértéktartása” és lehető legjobb elrendeződése értelmes rendezőre utal. Diogenész a természet rendjét és célszerű berendezettségét többek között az emberi testről olvassa le. A szemhéj a szem védő ajtaja, a szempillák védőszítául szolgálnak, a szemöldök párkányként magasodik a szem

fölé, hogy a homlok verítéke ne ártson a szemnek, stb. Mindez nem lehet a pusztá véletlen műve, hanem értelmes szándék alkotása.⁸⁸

A teleologikus szemléletet képviselő Diogenész a levegővel szimbolizált értelmes létalapot istennek nevezi.⁸⁹ Ebből az alaptól részesülnek a különféle dolgok. Maga az alap isteni vonásokkal rendelkezik: örök, halhatatlan, sokat tudó, és ő irányítja a világot.⁹⁰

1. Irodalom A Szókratész előtti bölcselet című fejezethez

- Burnet, J.: *Early greek philosophy*. London, 1971, Black
- Caminero, N. G.: *Historia philosophiae*. Roma, 1960, PUG
- Copleston, Fr.: *A history of philosophy I-III*. New York, 1985, Image
- Cornford, F. M.: *Before and after Socrates*. Cambridge, 1972, University
- Falus, R.: *Görög harmónia*. Bp., 1980, Gondolat
- Görög gondolkodók* (sorozat). Bp., 1992, Kossuth
- Guthrie, W. K. C.: *The greeks and their gods*. Boston, 1971, Beacon
- Guthrie, W. K. C.: *Die griechischen Philosophen von Thales bis Aristoteles*. Göttingen, 1950, Vandenhoeck
- Hegel, G. W. Fr.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Werke in 20 Bänden*. Frankfurt am Main, 1986, Suhrkamp
- Heidegger, M.: *Holzwege*. 8. kiadás. Frankfurt am Main, 2003, Klostermann
- Heisenberg, W.: *Válogatott tanulmányok*. Bp., 1967, Gondolat
- Heisenberg, W.: *A rész és az egész*. Bp., 1975, Gondolat
- Hirschberger, J.: *Geschichte der Philosophie I-II*. Freiburg, 1976, Herder
- Jaeger, W.: *The theology of the early greek philosophers*. Oxford, 1967, University
- Jaeger, W.: *Die Theologie der frühen griechischen Denker*. Stuttgart, 1953, Kohlhammer
- Kecskés, P.: *A bölcselet története főbb vonásaiban*. Bp., 1943, SZIT
- Kerferd, G. B.: *A szofista mozgalom*. Bp., 2003, Osiris
- Kirk, G. S. – Raven, J. E. – Schofield, M.: *A preszókratikus filozófusok*. Bp., 1998, Atlantisz
- Kuznyecov, B. G.: *Filozófiatörténet*. Bp., 1983, Gondolat
- Leibniz, G. W.: *Eine Biographie*. Breslau, 1846
- Mathieu, V.: *Storia della filosofia e del pensiero scientifico*. Brescia, 1969, La Scuola
- Nyíri, T.: *A filozófiai gondolkodás fejlődése*. Bp., 1977, SZIT
- Pais, I.: *A görög filozófia*. Bp., 1988. Szerzői kiadás.
- Ricken, Fr.: *Philosophie der Antike*. Stuttgart, 1988, Kohlhammer
- Rigby, S.: *The Babylonians were using Pythagoras' Theorem over 1,000 years before he was born*. BBC Science Focus, 2021. Online:
<https://www.sciencefocus.com/news/the-babylonians-were-using-pythagoras-theorem-over-1000-years-before-he-was-born/>

Russell, B.: *A nyugati filozófia története*. Bp., 1994, Göncöl
 Steiger, K.: *A lappangó örökség*. Bp., 1999, Jászöveg Műhely
 Steiger, K.: *Parmenidész és Empedoklész kozmológiája*. Bp., 1998, Áron
 Thomson, G.: *Az első filozófusok*. Bp., 1975, Kossuth
 Ueberweg, Fr. – Heinze, M.: *Geschichte der Philosophie I-III*. Berlin, 1909, Mittler
 Weischedel, W.: *Die philosophische Hintertreppe*. München, 1984, DTV
 Zeller, E.: *Die Philosophie der Griechen*. Leipzig, 1919–20, W. Nestle

Forrásmunkák:

Diels, H.: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, 1960, Walther Kranz kiadása.
 Online: <https://archive.org/details/diefragmenteder/mode/2up>
 Diels, H. – Kranz, W.: *Die Fragmente der Vorsokratiker I-III*. Zürich, 1971, Weidmann
 Diogenes Laertius: *Lives of eminent philosophers*. London, 1972, Heinemann. Online:
<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0258:book=1:chapter=1>
 Diogenész Laertiosz: *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei 1*. Bp., 2005, Jel
 Diogenész Laertiosz: *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei 2*. Bp., 2007, Jel
Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény. Bp., 1966, Tankönyvkiadó
 Geréb, J. (ford.): *Herodotos történeti könyvei*. Bp., 1892, Franklin. Online: http://real-eod.mtak.hu/3270/1/MTA_Konyvek_460807_01_000807601.pdf
 Kássa, L. (szerk.): *Püthagorasz Aranyversei. A püthagóreusok*. Miskolc, 2002, Hermit
 Plutarkhosz: *Párhuzamos életrajzok*. Bp., 1978, Helikon. Online:
<https://mek.oszk.hu/03800/03892/html/02.htm#16>
 Ritter, H. – Preller, L.: *Historia philosophiae graecae*. Gotha, 1913, Perthes
 Steiger, K. (szerk.): *A szofista filozófia. Szöveggyűjtemény*. Bp., 1993, Atlantisz
 Steiger, K.: *Parmenidész – Empedoklész – Töredékek*. Bp., 1985, Gondolat

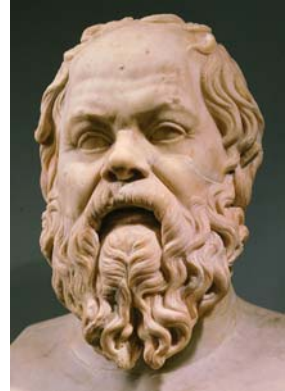
II.

SZÓKRATÉSZ ÉS KORA

II.1 SZÓKRATÉSZ BÖLCSELETE

1. Élete és munkássága

Szókratész Kr. e. 470-ben született Athénben. Apja, Szóphroniszkosz szobrász volt, anyja, Phainaraté bába-asszony. Az ifjú Szókratész egy darabig apja mester-ségét űzte, de hamarosan más irányba fordult érdeklődése: élete céljául tűzte ki, hogy embertársait az igazság keresésére ösztönzi, és az élet értelmének megtalálásához segíti. Humanizmusa és vonzó egyénisége segítségére volt céljának megvalósításában. A filozófiát bevitte az emberek mindennapi életébe, vagy amint Diogenész Laertiosz írja, kivitte „a köz-térre”.¹ Ismerte a „természetbölcselek” tanait, és kapcsolatban állt korának szofista bölcselekkel is. Meditáló, problémáztató, mélyen gondolkodó ember volt.



SZÓKRATÉSZ

Azt mondják róla, hogy katonai pályafutása idején egy alkalommal 24 órán keresztül állt egy helyben a táborban, és töprengett valamin.² Feleségét és gyermekeit kissé elhanyagolta. Nem csoda, hogy felesége, a „házsártos” Xanthippe, a boldogtalan asszony megtestesítője lett.

Szókratész erkölcsi szilárdsága példaszerű. Kr. e. 406-ban az arginouszai admirálisok porében (akiket, jóllehet győztek a spártaiak felett, halálra akartak ítélni, mert a háborgó tengeren nem tudták összeszedni halottaikat) a vádlottak pártjára kelt, és ezzel sok ellenséget szerzett magának. Az ókori Görögország birtoklásáért folytatott peloponnészoszi háború (Kr. e. 431–404) után, amelyben a spártaiak és szövetségeseik legyőzték Athént és szövetségeseit, Athénben harminc zsarnok került uralomra. A „harmincak” zsarnoki uralma idején Szókratész nem volt hajlandó együttműködni egy politikai gyilkosságban. 399-ben perbe fogták a filozófust. A vád: az athéni istenek megtagadása és az ifjúság megrontása.³ Elmarasztaló ítélet helyett önértzetesen jutalmat követelt. A bírák halálra ítélték. A bölcselet művelésének tilalmával összekötött menekülési lehetőséget lelkiismeretére hivatkozva visszautasította: „Szeretlek is, kedvellek is benneteket, athéni férfiak, engedelmeskedni azonban inkább fogok az istennek, mint nektek, és amíg csak lehelek és képes vagyok rá, nem hagyom abba a bölcselekedést, sem azt, hogy ne intsem és ne világosítsam föl, akivel csak éppen

találkozom közületek, a szokott módon ekképpen szólva hozzá: »Ejnye, te legderekabb ember, athéni polgár vagy; a bölcsességben és hatalomban legnagyobb és legkiválóbb város polgára; nem szégyelled hát, hogy mindig csak a vagyoned lehető legnagyobb gyarapítására van gondod, meg hírnevedre, meg becsültetésedre, de a belátásról, az igazságról és arról, hogy lelkedet a lehető legjobbá tedd, nem is gondoskodik, nem is gondolkodik?«⁴ A haláltól nem félt, mert hitt a lélek továbbélésében: barátaival a lélek halhatatlanságáról társalogva önként itta ki a méreg poharat. Szókratész az életet betegségnek, a halált gyógyulásnak tekintette. Erre utal az a barátaihoz intézett kérése, hogy halála után kakasáldozatot mutassanak be Aszklépiosznak, a gyógyítás istenének.⁵

Minthogy Szókratész életrajzaiban tanított, életművének megítélésében mások beszámolóira, idegen forrásokra vagyunk utalva. E források közül a legfontosabbak a következők: Platón Apológiája, valamint a Kritón, az Euthüphrón és a Phaidón című dialógusai; Xenophón athéni történetíró (Kr. e. 5-4. sz.) *Apomnēmoneumata Szókratousz* (Emlékeim Szókratészről = lat. *Memorabilia*) című műve; Arisztophanész *Felhők* című alkotása és Arisztotelész utalásai.⁶ E források egymástól erősen eltérő szempontok alapján ítélik meg a szókratészi életművet. Ezekből az írásokból az sem derül ki egyértelműen, hogy mi volt Szókratész eredeti tanítása, és melyek azok a tanok, amelyeket értelmezői adtak ajkára.

2. Szókratész tudományelméleti tevékenysége és módszere

Szókratész tudományelméleti törekvéseit Arisztotelész e szavakkal értékeli: „Két dolog... az, amit méltán tekinthetünk Szókratész érdemének: az induktív bizonyítás és az általános meghatározása. Mindkettő a tudomány alapvetésére vonatkozik.”⁷

Induktív érvelésen olyan eljárást értünk, amelynek során a részleges, konkrét esetek elemzéséből és egybevetéséből kiindulva jutunk az általános fogalomhoz (lényeghez) vagy tételhez. Szókratész elsősorban etikai kérdések vizsgálatában alkalmazza az indukciót. Rámutat például arra, hogy az erény meghatározásához nem elegendő példákat felsorolni (az államügyek derék intézése, az otthonról való gondoskodás, az igazságosság, a bátorság stb.), hanem föl kell fedezni a felsorolt magatartási formákban rejlő közös vonást, a mindegyikben közös lényegét.⁸ – Szókratész az indukcióval elért általános fogalom (lényeg) meghatározására, lényegi körülírására is törekedett. Így például az igazságtalanságra (méltánytalanságra) a következő meghatározást adta: az igazságtalanság olyan tett, amely barátunk ellen irányul azzal a céllal, hogy ártsunk neki.⁹ Az általános fogalom meghatározásának ismeretében a részleges dolgok és esetek (így például az igazságtalanság különféle megnyilvánulási formái) is meghatározhatók.

Arisztotelész szerint „Szókratész nem fogta föl az általánost önálló gyanánt” (azaz nem jutott arra a felismerésre, hogy a fogalmainkban megragadott érthető szerkezet, „forma”, program vagy idea a fogalmainktól függetlenül is létezik): Szókratész megmaradt a fogalmi meghatározásnál, amelyet a közmegegyezés igazságkritériumára alapozott.¹⁰ Azt, hogy ez a bíráló mennyiben helytálló, nem tudjuk eldönteni. Mindenesetre Szókratésznek a közmegegyezésre alapozott meghatározás is elegendő volt ahhoz, hogy felülemelkedjék a valóság megismerhetőségét megkérdőjelező, illetve az igazság viszonylagosságát hirdető gondolkodók felfogásán.

Szókratész tanítási és kutatási módszerének ismérvei: a dialektika, az ironia (gör. *eiróneia*) és a bábáskodás művészete.

A dialektika a dia-logoszt (a két egymást átható logoszt), azaz a párbeszédet, a társalgást jelenti. Szókratész nem előadásokat tartott, hanem párbeszéd keretében beszélgetőpartnerével együtt próbálta megtalálni az igazságot. Párbeszédeit a tanítvány gondolkodásmódjának, ismereteinek kivizsgálásával kezdte. E kérdések többnyire valamilyen hétköznapi dolog (erény, igazságosság, jó hadvezér stb.) lényegének meghatározására ösztönözték beszélgetőpartnerét.¹¹

Ha a tanítvány nem adott megfelelő válaszokat, Szókratész zavarba ejtő, olykor kihívó kérdésekkel próbálta felfedni védencének tudatlanságát; és ez volt a szókratészi *eiróneia* lényege. Szókratész ironiája nem öncélú gúnyolódás volt, hanem eszköz a hamis ismeretek kiküszöbölésére és a valódi tudás vágyának felkeltésére. A filozófus tudatában volt saját „tudós tudatlanságának” is. Egy alkalommal, amikor egy önmagát bölcsnek tartó emberrel beszélgetett, erre a következtetésre jutott: „ennél az embernél csakugyan bölcsőbb vagyok; mert nagyon valószínű ugyan, hogy egyikünk sem tud semmi szépet és jót, csakhogy ő azt képzei, hogy tud, pedig nem tud semmit, én pedig nem tudok semmit, de nem is képelem, hogy tudok.”¹²

Szókratész a lélek bábájának tartotta magát, aki „bábáskodó művészetével” (gör. *maieutiké tekhné*), azaz ügyes kérdéseivel napvilágra segíti a beszélgetőpartnerben szunnyadó igazságot. Minthogy a kérdések célja nem volt más, mint rávezetés (gör. *epagógé*) az igazságra, a bábáskodás művészetét az indukcióval is azonosíthatjuk. A bábáskodás művészetének szép példája található a Menón című platóni dialógusban: Szókratész kérdései a tanulatlan rabszolga szellemi gyermekeként napvilágra segítik a Pitagorasz-tételt.¹³

3. A szókratészi kozmológia

A szókratészi filozófia középpontjában nem a kozmosz, hanem az ember áll: ő elsősorban „erkölcsi kérdésekkel foglalkozott, nem pedig a természet egyetemével” – írja róla Arisztotelész.¹⁴ Ez azonban nem jelenti azt, hogy a kozmológiai kérdések egyáltalán nem érdekelték.¹⁵

Szókratész a kozmoszt célirányosan kibontakozó és célszerű (az ember számára hasznos) alkotásnak látja. Meggyőződéssel vallja, hogy a célszerűen berendezett világ az istenek emberszeretetéről tanúskodik: „Az is ezt az emberszerete-

tet bizonyítja, hogy amikor a nap túljutott téli fordulóján, egyre közelebb kerül a földhöz, és a növényeket megérleli vagy elszáritja, ha már lejárt az idejük, de ezután már nem közeledik tovább, hanem elfordul, őrizkedve tőle, hogy a kel-lőnél nagyobb hősséggel ártalmunkra legyen. Ezután távolodni kezd, s amikor már mi is tisztán látjuk, hogy megfagynánk a hidegtől, ha még messzebbre kerülne, ismét megfordul, és közeledni kezd. Így aztán mindig ott kering az égen, ahol leginkább hasznunkra van.”¹⁶

A filozófus tudatában van annak, hogy a világ rendjére és célszerű működésére fizikai magyarázatot is lehet adni. A végső okot fürkésző Szókratész azonban a fizikai magyarázatot elégtelennek, pontosabban egyoldalúnak tartja: „Mert aki így okoskodik, nem látja a különbséget: hogy másvalami egy létező dolognak az oka, és másvalami az, ami nélkül ez az ok nem lehetne ok.”¹⁷ A fizikai és a filozófiai magyarázat különbségét hasonlaltat szemlélteti. A filozófiai magyarázatot mellőző gondolkodó „olyanformán jár el, mint az az ember, aki azt mondja: Szókratész mindent, amit csinál, az értelmével csinál, de azután amikor megpróbálja kifejteni az okát minden egyes dolognak, amit csinállok, elsősorban azt fejt ki, hogy azért ülök itt, mert a testem csontokból és inakból van összetéve, és a csontok tömörek, és ízületek választják el őket egymástól, az inak pedig megfeszülhetnek és fellazulhatnak; ... és a veletek folytatott beszélgetéssel kapcsolatban ugyanígy, más efféle okokat hozna fel, ... és közben épp az igazi okokat nem mondaná meg: hogy miután az athéniek jobbnak látták, ha elítélnék engem, én is jobbnak láttam, ha itt ülök, és igazságosabbnak, ha bevárom és alávetem magam a rám mért büntetésnek; mert, a kutyára mondom, azt hiszem, ezek az inak és ezek a csontok már valahol Megara táján járnának, ... ha nem tartottam volna igazságosabbnak és szebbnek, hogy ahelyett, hogy megszöknék és elfutnék, alávetem magam a város büntetésének, amit kiszabott rám.”¹⁸

Szókratész tudatában van annak, hogy az ember célirányos viselkedésére a véletlen és a természet törvényei nem adnak teljes magyarázatot. Ehhez hasonlóan a világ rendjére sem adhatunk teljes magyarázatot a véletlennel vagy a fizika törvényeivel (a dolgok természetével): „az a benyomásom, hogy a legtöbb ember, mintegy sötétben tapogatózva, másra használja valaminek a nevét, amikor ezt nevezi oknak. Ezért aztán az egyik ember örvénnyel veszi körül a földet, úgy éri el, hogy megmaradjon a föld az ég alatt, a másik pedig talapzatul helyezi alá a levegőt, akár egy széles teknő alá; azt az erőt azonban, aminek jóvoltából most úgy helyezkedik el minden, ahogy a lehető legjobban van elhelyezve, azt nem is keresik, és nem is gondolják, hogy valamilyen isteni hatalom nyilvánul meg benne, hanem azt hiszik, találnak majd egy ennél erősebb és halhatatlanabb és mindeneket jobban összetartó Atlaszt, és hogy valójában a jó és a szükségszerű köt össze mindent, az egyáltalán meg se fordul a fejükben.”¹⁹

4. Szókratész filozófiai istentana

Szókratész két úton bizonyítja az istenség létét: az egyik út az erkölcsi kötelezettség tényéből indul ki, a másik a világ rendjéből és célszerű alkotásaiból.

Az erkölcsi kötelezettségből kiinduló istenérvben a filozófus a lelkiismeret szavára hivatkozik. A lelkiismeret szavát Szókratész feltétlen felhívásként éli meg, és ezt a feltétlen felhívást az istenségtől eredezteti: „bennem egy isteni, egy démoni hang szokott megszólalni, ugyanaz, amelyről vígjátéki csúfolódással Melétosz is megemlékezik a vádiratában. Már gyermekkorom óta megvan bennem ez a szózat, és ahányszor csak megszólal, mindig lebeszél arról, amit tenni szándékozom, rábeszélni pedig soha nem beszél rá.”²⁰ Tudatában van annak, hogy a lelkiismeret szavában nem a társadalom elvárása jelentkezik, hanem az isteni útmutatás. Ezért mondja polgártársainak: „engedelmeskedni inkább fogok az istennek, mint nektek.”²¹

A második bizonyításában a filozófus a teleologikus szemléletet képviseli: a világ rendjéből és célszerű képződményeiből az értelmes rendezőre, az istenségre következtet. Ezt a következtetést éppoly helytállónak tartja, mint azt, hogy cselekedeteinkből az értelmes lélekre következ-tetünk: „Ugye, te azt gondolod, hogy van benned értelem? ... Azt hiszed, hogy máshol nem létezik értelem? ... Úgy véled, hogy az egyébként sehol sem létező ész te valahogy szerencsésen elcsípted, ez a hatalmas és tágas végtelenség pedig valamiféle értelmetlenség révén rendeződik el ilyen szépen?”²² A mesterember érthető és hasznos alkotásához (a tekhnéhez) hasonló természeti műveket nem szabad a véletlennek tulajdonítani: mindaz, ami hasznos, értelmes szándék műve.²³ A célszerűen alkotott emberi test értelmes alkotóra utal: „Nem gondolod, hogy aki egykor megteremtette az embereket, hasznukra adta azokat a szerveket, amelyekkel mindent érzékelhetnek: szemet a látható dolgok látására, fület a hallható dolgok hallására? Mire volnának a szagok is, ha nem volna orrunk? Hogyan lehetne érzékelni az édest, a fanyart, és egyáltalán mindent, ami csak kellemes a szájnak, ha nem volna nyelvünk meg-ítélni? ... Minden élőlény metszőfogai harapásra vannak, a leharapott falatot meg az őrlőfogak őrlik meg... Minthogy mindez ennyire gondosan teremtetett meg, habozol-e, hogy a véletlen vagy inkább az értelmes szándék alkotásának tekintsd?”²⁴ Az univerzum rendje hasonlóképpen értelmes rendezőt feltételez: „Barátom, ... gondold meg, hogy testedet a benne lakó ész úgy irányítja, ahogy csak akarja! Azt kell tehát gondolnunk, hogy a mindenségben lakozó értelem is úgy tesz mindent, ahogy neki tetszik.”²⁵



Szókratész az istenség tulajdonságai közül a láthatatlanságot, a mindentudást, a mindenütt jelenvalóságot és a gondviselést említi. Arra az ellenvetésre, hogy az istenséget nem lehet látni, ezt válaszolja: „A saját lelkedet sem látod, amely tested úrnője, úgyhogy bízvást mondhatnók: mindent véletlenül és nem megfontolás alapján teszel.”²⁶ A láthatatlan istenségnek mindenről tudomása van: „ne hidd, hogy csak a te pillantásod érhet el sok sztadionnyi messzeségre, az isten tekintete viszont képtelen egyszerre mindent átfogni; ... az istenség hatalmas és olyan természetű, hogy mindent egyszerre lát és hall.”²⁷ Jelenléte nem korlátozódik valamiféle helyre, mert ő „mindenütt jelen van.” Szókratész meggyőződéssel vallja, hogy az istenség „mindennel törődik”.²⁸ Az érzékek és a valóság összhangjában, az emberi test célszerű elrendezetségében, a kéz, a nyelv és a lélek ajándékában a filozófus a gondviselés működését látja.²⁹

Megjegyzés: Szókratész az „isten” szót gyakorta többes számban használja. Ám amikor a világ megformálásáról és kormányzásáról van szó, elkerüli a többes számot: azt mondja például, hogy „aki egykor megteremtette az embereket, hasznukra adta azokat a szerveket, amelyekkel mindent érzékelhetnek.”³⁰ Hasonlóképpen: az élőlények világa „olyasvalaki művének tűnik, aki megfontolta az élőlények létét.”³¹ – A probléma megoldására két válasz kínálkozik. Az egyik válasz szerint Szókratész egyistenhívő (monoteista) felfogást vallott, de időnként átvette a mítosz nyelvét, és a többes számú „istenek” szóval jelölte az isteni világot. A másik válasz szerint a filozófus egyetlen alkotó és kormányzó isten létét hirdette, de hitt az alacsonyabb rendű istenek léteiben is, akik tevékenységükkel a főisten segítségére vannak. Ezt az értelmezést támasztja alá a szókratészi intelm: „gondold meg, hogy maguk az istenek is műveik által adnak útmutatást. Hiszen ők, akik a jót ajándékozzák nekünk, nem nyíltan, körünkben járva-keve nyújtják át adományaikat. Az pedig, aki az egész kozmoszt, amelyben minden szép és jó benne foglaltatik, úgy rendezi és fogja össze, hogy sértetlenül, épen és elévülhetetlenül tartja fenn állandó működésében, s az a gondolatnál sebesebben, kezesen hajlik szavára, nos, ez az isteni lény hatalmas művei révén jelenik meg, és maga az alkotó láthatatlan számunkra.”³²

5. Szókratész antropológiája, erkölcstana és esztétikája

Az ember test és lélek egysége. A test célirányos és célszerű isteni alkotás.³³ A lélekre vonatkozó szókratészi tanításból kiviláglik, hogy a láthatatlan lélek szellemi valóság: „Nem elégedett meg az isten a testről való gondoskodással, hanem – s ez a legnagyobb dolog – az emberbe felülmúlhatatlan lelket ültetett. Mert van-e másik élőlény, amelynek lelke inkább felfogja, hogy az istenek, a leghatalmasabb és legcsodálatosabb jelenségek renddé szervezői léteznek? Melyik faj tiszteli az isteneket, ha nem az ember? Az emberi léleknél melyik tud erősebb védelmet nyújtani az éhség, a szomjúság, a fagy és a hőség ellen, melyik tudja jobban meggyógyítani a betegségeket, edzeni a testi erőt, melyik tud szívósabban törekedni a tudásra, melyik tud pontosabban visszaemlékezni a hallottakra, látottakra, tanultakra?”³⁴ Szókratész nem becsüli le a test valóság-

gát, de fontosabbnak tartja a lelket: „Ha valakinek teste egy szarvasmarhái volna, szelleme azonban emberi, nem tudná véghezvinni, amit elhatározott, és viszont, azok az állatok, amelyeknek keze van, de értelme nincs, nem érnek vele semmit.”³⁵

Szókratész a lélek halhatatlanságát hirdeti. A lélek halhatatlanságának tételét filozófiailag azzal indokolja, hogy a lélek egyszerű, oszthatatlan valóság, amely nem bomolhat alkotórészeire, miként a test: „ahhoz, ami isteni és halhatatlan és gondolkodással megközelíthető és egyalakú és feloszthatatlan és mindig ugyanaz és ugyanolyan, hasonlít legjobban a lélek; ahhoz pedig, ami emberi és halandó és sokalakú és gondolattal meg nem közelíthető és felbomló és soha nem egyforma, hasonlít legjobban a test... S ha ezek így vannak, vajon nem a test sajátossága-e, hogy gyorsan feloszlik, a léleké viszont, hogy teljességgel feloszthatatlan, vagy valami efféle?”³⁶ „Nemde, ha a lélek ilyen, önmagához hasonló láthatatlanhoz távozik, az istenihez és halhatatlanhoz és bölcshez, ahova megérkezve boldog lesz, mert elszakadt a bolyongástól és az esztetenségtől és a félelmektől és a vad vágyaktól és az összes többi emberi bajoktól, és miként a beavatottak mondják, a hátralévő időt valóban az istenekkel tölti?”³⁷

A szókratészi filozófia középpontjában erkölcsi kérdések állnak. Xenophón beszámolója szerint Szókratész „folyton az emberi dolgokról beszélgetett, megvizsgálva, mi a jámbor és mi az istentelen, mi a szép, mi a rút, mi az igazságos és mi az igazságtalan, mi a józanság és mi az örjögés, mi a bátorság és mi a gyávaság stb.”³⁸

A filozófus a delphoi Apollón-szentély feliratának (az „ismerd meg önmagad!” jelmondatnak) szellemében az értelmes emberi természetből akarja kihámozni az erkölcs kritériumát. Elutasítja a hedonizmust, az utilitarizmust és a szofista relativizmust.

A görög *hédoné* (gyönyör) szóról elnevezett hedonizmus azt tanítja, hogy az az erkölcsös, ami érzéki gyönyört eredményez. Szókratész elutasítja ezt az álláspontot.³⁹ A latin *utilitas* (hasznosság) szóról elnevezett utilitarizmus az erkölcsösség kritériumát a hasznosságban látja. A filozófus egyes megnyilatkozásai azt sugallják, hogy ő is elfogadja ezt az álláspontot.⁴⁰ Valójában azonban sosem rendeli alá a tisztes jót a hasznos jónak. Utilitarizmust sugalló megnyilatkozásainak helyes értelmezéséhez figyelembe kell vennünk, hogy felfogásában (mint ahogy általában a görög szemléletben) a szép (gör. *kalon*), a jó (gör. *agathon*) és a hasznos (gör. *óphelimon*) egybeesik: s innen érthető, hogy a hasznosságot is a tisztes jó kritériumának tarthatjuk. Ez nem úgy értendő, hogy azért tisztességes valami, mert hasznos, hanem azért hasznos, mert tisztességes. S arra is gondolnunk kell, hogy amikor Szókratész haszonról beszél, nem részleges értékekre (például anyagi javakra) utal, hanem a teljes ember kibontakozását, „hasznát” tartja szem előtt. A filozófus a viszonylagosságot (lat. *relativus*: viszonylagos) hirdető erkölccstanokat, köztük a szofista erkölccstant sem fogadja el: „íratlan törvényekre” (az istenek tisztelete, a szülők iránti tisztelet stb.) hivatkozik, amelyek nem emberek alkotásai, és amelyek nem tűrik a relativizmust.⁴¹

A filozófus az értelmes emberi természet egészének figyelembevételével transzcendens megalapozottságú eudaimonisztikus etikát hirdet. A görög *eudaimonia* (boldogság, öröm) szó az embernek a városállamon belül megvalósuló boldogságát, azaz az emberi képességek és törekvések harmonikus kibontakozását jelenti. Az eudaimonizmus szerint erkölcsös mindaz, ami ezt a harmonikus kibontakozást szolgálja. A filozófus azért foglalkozott a fiatalokkal, „hogy részesüljenek a szépséggel párosult kiválóságban, és hogy hasznára lehessenek házuknak, rabszolgáiknak, rokonaiknak, barátaiknak, az államnak és a polgároknak.”⁴² Az erkölcsi értékeket mégsem rendelte alá az e világi értelemben vett boldogságnak. Az erkölcsi élet transzcendens alapját keresve kora ifjúságától figyelt a daimónionra, a lelkiismeretében fölhangzó isteni szózatra.⁴³ Meggyőződéssel vallotta, hogy inkább kell engedelmeskedni istennek, mint az embereknek, és e meggyőződésért e világi boldogságát is föláldozta.⁴⁴

Szókratész az etikai intellektualizmus képviselője, aki az erkölcsi cselekvésben eltúlozza az ész (lat. *intellectus*) szerepét, s elhanyagolja az akaratét. Azt hirdeti, hogy „senki sem vét szándékosan”.⁴⁵ Szerinte a hibák oka a jó nem ismerése. Az a véleménye, hogy ha az ember világosan látná, mi az igazi java, azaz ha pontosan tudná, hogy az erényes élet a leghasznosabb számára, nem követne el bűnt. Ennek megfelelően az erény azonos az erényre vonatkozó tudással.⁴⁶ Ebből pedig az következik, hogy az erény tanítható és tanítandó. Szókratész a mesterember tekhné-modelljében gondolkodik: aki ért valamilyen mesterséghez, az jó mesterember, és gyakorolja mesterségét. Ehhez hasonlóan, aki ismeri az erényt (azaz aki tudja, mi az ő igazi java), az erényes ember, és gyakorolja az erényt.

Megjegyzés: A szókratészi felfogásnak ellene mond a tapasztalat (vö. Ovidius: „Látom, mi a jobb, jól látva helyeslem; és ami rossz, követem.”⁴⁷; Pál apostol: Róm 7,19). Szókratész túlzó etikai intellektualizmusának élét tompítja az a tény, hogy a filozófus elkötelezett ismeretre gondolt: azt állította, hogy aki elkötelezett módon, teljes meggyőződéssel ismeri a jót, az ezt meg is fogja tenni.

Az erény annak belátása, hogy mi az ember igazi java. Ebből a szempontból tekintve csak egyetlen erény létezik. Ennek az egyetlen erénynek azonban különféle megnyilvánulási formái lehetnek. Ilyen megnyilvánulási forma a valóság és az isteni szóra odafigyelés készsége. Hasonlóképpen az erény megnyilvánulásának kell tekinteni a barátságos és segítőkész magatartást: „aki olyan embert tanít, akit nemes hajlamúnak ismer, és átadja neki mindazt a jót, aminek birtokában van, és ezt azért teszi, hogy a másikat barátjává tegye – nos, az ilyenről azt tartjuk, hogy szép és kiváló polgárhoz méltóan cselekszik.”⁴⁸ Szókratész a szerénységet és igénytelenséget is dicsérő szavakkal illeti: „én úgy tartom, hogy semmire sem szorulni: istenhez méltó, a lehető legkevesebbre szorulni: megközelíteni az istenit, minthogy pedig az isteni a legtökéletesebb, az istenihez közel állni annyit tesz, mint a tökéletesség közelébe jutni.”⁴⁹ Az

állapotbeli kötelességek teljesítését, a megfelelő ismerettel és becsülettel végzett tevékenységet ugyancsak az erény megnyilvánulásának kell tekintenünk: „A földművelésben például azok a legkiválóbbak és az istenek előtt a legkedvesebbek, akik jól művelik földjeiket, az orvosi mesterségben a jó orvosok, a politikában pedig a jó politikusok. Aki semmit sem végez kiválóan, az nem hasznos, és az istenek előtt sem kedves.”⁵⁰ Az erény jóvá teszi birtoklóját, és az erényes ember másoknak is hasznára van.⁵¹

A szókratészi esztétika a szépet a jóval, az igazzal és a „hasznossal” azonosítja.⁵² A művészi alkotás a valóság utánzása és sűrített formában történő megjelenítése: az ember művészi ábrázolásában a művész több emberi egyedből válogatja össze a legjobb vonásokat, és ezekből alkotja meg remekművét.⁵³ Az igazi művész az érzékelhető vonásokon keresztül a belső világot is ábrázolja: a szobrásznak például „a lélek rezdüléseit a test alakjának segítségével kell kifejeznie.”⁵⁴ A művészi szép fontos ismérve az arányosság.

II.2 A SZOFISTÁK

A szofista mesterség vagy művészet (gör. *szofisztiké tekhné*) egy filozófiai irányzat, amely Görögországban, főleg Athénben bontakozott ki a Kr. e. 5. századtól kezdődően. Az irányzat ismertebb képviselői közé tartozott: Prótagorasz, Prodikosz, Hippiasz, Gorgiasz, Traszümakhosz, Antiphón, Kritiasz és Kalliklész. Érdeklődésük középpontjában nem a természet, hanem a társadalom, a nyelv, az erkölcs és a vallás állt.

Tanításuk fő jellemzői: az ismeretelméleti relativizmus, a szenzualizmus, a vitatkozás művészetének művelése és tanítása, a természeti és az emberek által hozott törvény különbségének hangsúlyozása és a vallási agnoszticizmus.

a) A relativizmus (lat. *relativus*: viszonylagos) az emberi megismerés viszonylagosságát és szubjektivitását hangoztató filozófiai felfogás. A szofisták szerint minden ember a maga nézőpontjából ismeri meg a valóságot, s nem lehetséges az objektív és abszolút megismerés. Az ismeretelméleti relativizmus egyik szélsőséges irányát azok a szofisták képviselték, akik szerint minden embernek igaza lehet. A másik szélsőséghez azok tartoztak, akik szerint senkinek sincs igaza, mert a valóság hiteles megismerése és közlése lehetetlen.

b) A latin *sensus* (érzék, érzékelés) szóról elnevezett szenzualizmus az a filozófiai irányzat, amely az emberi megismerés magyarázatában eltúlozza az érzékek szerepét, és elhanyagolja az értelmi, illetve a szellemi tevékenységet. A szofisták Prótagorasz nyomán azt hirdették, hogy mindennek mértéke az ember. Az ember kifejezésen azonban a világot csak az érzékei által megismerő embert értették.

c) A vitatkozás művészetének (gör. *erisztika*) művelése és tanítása azt jelenti, hogy a szofisták az objektív igazságra vezető érvelés helyett többnyire a vitatkozás és a meggyőzés művészetére akarták megtanítani az embereket. A cél, mondja például Prótagorasz, „a silányabb érvet erősebbé tenni.” Ha valaki pénzre akart szert tenni a görög demokráciában, akkor ezt többnyire pereskedés útján tehetette, s a szofisták megtanították az embert arra, hogy hogyan kell a pert megnyerni (adott esetben, hogyan lehet a jogtalanságot a jogosság látszatában feltüntetni).

d) A szofisták figyeltek a természeti törvény és az ember által alkotott szokásjog (gör. *theszei*: közmegegyezésen alapuló törvény) különbségére és adott esetben ellentétére. Ám természeti törvényen nem a Hérakleitosz által emlegetett, isteni eredetű, az isteneket és embereket egyaránt kötelező logoszt értették, hanem azt, ami megmutatja, közvetlenül mi a hasznos (gör. *xümpheron*), illetve mi felel meg az ember érzéki vágyainak. Kalliklész szerint például természetszerű az, hogy az erősebbnek több legyen, mint a gyengének. Véleménye szerint az emberi törvény a gyenge emberek, illetve a tömeg alkotása.

e) A görög *agnosztosz* (ismeretlen, megismerhetetlen) szóról elnevezett vallási agnoszticizmus egy olyan filozófiai ismeretelméleti nézet, amely szerint a valóság végső, isteni

alapja kifürkészhetetlen titok, megismerhetetlen az ember számára. – Prótagorasz szerint az istenekről semmit sem tudhatunk: sem azt, hogy vannak, sem azt, hogy nincsenek. Kritiasz úgy vélte: a vallást egy okos ember találta ki a városállam (gör. *polisz*) rendjének védelmére.

A szofisták működésének fény- és árnyoldalai egyaránt voltak. Hirdették az emberi egyenlőség gondolatát. A szétagolt görög városállamok világában a görögség egységesítését célzó eszme hirdetőivé váltak, oktatták az ifjúságot, s népművelő előadásokat tartottak a városokban. Sok olyan ismeretelméleti, nyelv- és vallásfilozófiai problémát vetettek föl, amelyek kutatási irányt szabtak a későbbi korok gondolkodói számára. Negatívumaik közé tartozott az, hogy eltúlozták a relativista és a szenzualista felfogást, miközben túlzásba vitték a szórszálhasogató gondolatmenetekkel tarkított vitatkozás művészetét. Tanításukért pénzt fogadtak el, ami nem volt jellemző a korábbi korok bölcseire. Platón ezért „szellemi áruval kereskedő szatócsoknak” nevezte a szofistákat.¹ Arisztotelész is azok közé tartozott, akik rossz hírét keltették az irányzat tagjainak. Így a szofisztika rossz hírű kifejezéssé vált. Manapság rendszerint azt jelenti, hogy valaki önkényes módon hamis érvekkel vagy megcáfol, megingat valamit, vagy bebizonyít, valószínűvé tesz valamit, ami egyébként téves.

1. Prótagorasz

Prótagorasz Kr. e. 480 körül született a trákiai Abdérában.² Valószínűleg a század közepe táján került Athénbe. Periklész jóindulatát élvezte, aki megbízta őt a 444-ben alapított dél-itáliai Thurioi görög kolónia alkotmányának megszerkesztésével. A peloponnészoszi háború kitörésekor (431), valamint a 430-as pestis idején is Athénben tartózkodott. Diogenész Laertiosz számol be arról, hogy Prótagoraszt istenkáromlással vádolták az istenekről írt műve miatt, de ő megszökött a bírák elől, s a Szicíliába való átkelés közben vízbe fulladt. Könyvét a főtéren elégették. Ez Kr. e. 410 körül történhetett.



PRÓTAGORASZ

Prótagorasz leghíresebb állítása fő művében, a *Lesújtó vélemények* (gör. *Katallontón*) című munkájában található. Eszerint: „minden dolog mértéke az ember (gör. *pantón khrématón metron esztin anthróposz*), a létezőnek abban, ahogy van, s a nemlétezőnek abban, ahogy nincs.”³ E híres tételének értelmezése körül komoly vita kerekedett a tudósok körében, akik közül sokan azt vallják, hogy Prótagorasz itt nem az egyedi emberről beszél, hanem az emberi fajról. Ha így áll a dolog, akkor azt a mondását, hogy „amilyennek látszik minden dolog énnekem, olyan is az énnekem, s amilyennek látszik neked, olyan is az

neked”,⁴ úgy kell értelmezni, hogy az igazság kritériuma a közösség vagy az egész emberi faj.

Platón mindenesetre az egyedi emberre és az érzéki észlelésre vonatkoztatva értelmezi Prótagorasz mondását.⁵ Szerinte a filozófus arról beszél, hogy például ugyanazt a szelet az egyik ember hidegnek, a másik kevésbé hidegnek érzi, s ennyiben igaza is van Prótagorasz-nak. Nyilvánvaló, hogy itt az egyedi emberről és az érzékelés viszonylagosságáról van szó. S ha valaki azt állítaná, hogy a geometria vagy asztronómia tételei mindenki számára egyformán érvényesek, akkor Prótagorasz azt a választ adná, hogy „az égitestek mozgásai és fordulatai nem azonosak az asztronómia fogalmaival, valamint a csillagképek sem egylényegűek a csillagokkal”,⁶ azaz a dolog és a rá vonatkozó tudás (fogalmi modell) különbségére hivatkozna.

Platón a Theaitétosz című dialógusában úgy véli, hogy Prótagorasz az erkölcsi ítéletek és értékek viszonylagosságát hirdette. Ezeket a szavakat adja Prótagorasz ajkára: „amíg egy városállam valamit igaznak és jónak tart, az olyan is neki mindaddig, amíg így gondolkozik felőle.”⁷ A bölcs pedig meg tudja tenni, hogy jónak tüntesse fel azt, ami rossznak látszott a polgárok szemében. Vagyis itt nem arról van szó, hogy az egyik erkölcsi szemlélet igaz, a másik meg hamis, hanem hogy az egyik egészségesebb, hasznosabb, mint a másik: „Így lesz hát egyik ember bölcsebb a másikinál, és senkinek sem lesznek téves gondolatai.”⁸

Prótagorasz természetesen észrevehette volna, hogy ha valaki nincs meggyőződve valami féle abszolút igazság érvényéről, aligha jogosult annak állítására, hogy senkinek sem lesznek téves gondolatai.

A Prótagorasz című platóni dialógusban a szofista filozófus a mítosz nyelvezését használva azt az álláspontot képviseli, hogy minden embert elláttak az istenek a szégyenérzet (becsületérzés), illetve a társadalmi szokásokhoz igazodó lelkiismeret (gör. *aidosz*) és az igazságérzet (gör. *diké*) képességével. Ezt az állítását így indokolja: „mert nem jöhetnek létre államok – miként a többi mesterségek esetében –, ha csak kevesen részesülnek belőlük.”⁹ Kérdés, hogy ez az állítás különbözik-e Prótagorasz-nak a Theaitétosz-dialógusban bemutatott nézetétől. Valószínűleg nem! Úgy tűnik ugyanis, hogy Prótagorasz a következőket akarja mondani: a törvény általánosságban a minden emberbe beleoltott etikai irányulásokra alapozódik, de a törvénynek a részleges államokban megnyilvánuló egyedi változatai viszonylagosak. Így egyik állam törvénye sem igazabb a másikinál, legfeljebb arról lehet szó, hogy egyik jobb abban az értelemben, hogy hasznosabb, jobban megközelíti az eszményt, mint a másik. Az általános törvény (gör. *nomosz*) viszonylagosan, azaz egyénenként vagy államoként egyedi színezetben nyilvánul meg.

A hagyomány és a társadalmi szokásjog védelmezőjeként Prótagorasz hangsúlyozza a nevelés fontosságát és az állam erkölcsi hagyományai elsajátításának jelentőségét. Azt is állítja, hogy a bölcs ember jobb törvényekhez is vezetheti az államot. Az állampolgárt illetően azt hangsúlyozza, hogy a polgár ragasz-

kodják a hagyományhoz, a közösség által elfogadott törvényrendhez, hisz egyik út sem igazabb a másiknál. – Prótagorasz relativisztikusnak látszó tanítása csak az első látásra forradalmi, hiszen ő valójában a hagyomány és a tekintély védelmezője: mivel egyik törvényrend sem igazabb a másiknál, azért egyéni ítéleteinknek nem szabad szembekerülni az elfogadott állami renddel.

Megjegyzendő, hogy az aidoszra és a dikére vonatkozó tanításával lényegében az íratlan törvényre vagy természeti erkölcsi törvényre (gör. *phüszai dikaion*: amit a természet jogosnak mutat) utal, s ezzel hozzájárul a görög erkölcsfilozófia gazdagodásához.

A *Peri theón* (Az istenekről) szóló munkájában a filozófus azt mondja: „nem tudhatok semmit az istenekről: sem azt, hogy vannak, sem azt, hogy nincsenek, s hogy milyen a formájuk; mert sok minden van, ami e biztos tudást akadályozza, a dolog homályossága s az élet rövideje.”¹⁰ E műből csak ezt a töredéket ismerjük. Ez az egy idézet arra engedne következtetni, hogy Prótagorasz az igazság megismerhetőségében kételkedő és destruktív (romboló szándékú) gondolkodó, aki kritikájával a kialakult etikai és vallási hagyomány ellen támad. Ez a kép azonban nem egyezik a platóni dialógusban (Theaitétosz) kirajzolódó Prótagorasz-képpel, s minden bizonnyal helytelen is. Nézete minden valószínűség szerint az volt, hogy miként az erkölcsnél általában a városállamok relatív törvényrendjéhez kell tartani magunkat, ugyanígy a vallásban is a városállam hagyományos (relatív) vallásához kell igazodni. Ha ugyanis nem lehetünk bizonyosak az abszolút igazságban, akkor miért utasítanánk el azt a vallást, amelyhez őseink ragaszkodtak? Emellett megjegyzendő az is, hogy Prótagorasznak és általában a görögöknek a vallással kapcsolatos állásfoglalása nem olyan destruktív, mint ahogyan azt a vallásához szűklátókörűen ragaszkodó ember gondolná. John Burnet († 1928) megállapítása szerint a görög vallás nem „teológiai állításokból” vagy „tagadásokból” áll, hanem az imádásban.¹¹ Kétségtelen, hogy a szofisták általában gyengíteni igyekeztek az emberekben a hagyományba vetett hitet, de e tekintetben Prótagorasz kivételnek látszik, midőn konzervativizmusra hajlik, s nem forradalmárokat, hanem jó polgárokat akar nevelni. A társadalmi hagyomány szerinte sem abszolút igazság, de a jó polgárnak ehhez kell alkalmazkodnia.

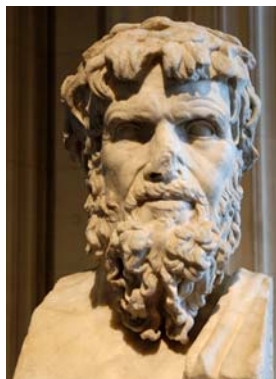
A filozófus relativisztikus felfogásából következik az az állítása, miszerint egy és ugyanarra a dologra vonatkozóan többféle vélemény alakulhat ki. Prótagorasz az ezzel kapcsolatos nézetét az *Antilogiai* (Ellentmondások) című művében fejti ki. A dialektikusnak s a retorika (szónoklattan) művelőjének a különféle vélemények és érvek kifejtésének művészetében kell gyakorolnia magát, s igazi eredménye akkor van, ha sikerül neki a silányabb érvet erősebbé tenni (gör. *ton héttó logon kreittó poiein*).¹² A szofisták ellenségei ezt a mondást úgy értelmezték, hogy a szofizmus művelői az erkölcsileg rosszat akarták győzelemre juttatni.¹³ Az erisztika, a vitatkozás művészete azonban nem szükségszerűen

így értendő: hiszen például, amikor az ügyvéd egy nehéz, de igaz ügyet sikeresen véd meg, nem erkölcstelen a cselekedete. Prótagorasz nem tartozott azok közé, akik erkölcstelenül kiforgatták a szavak értelmét, s csúrték-csavarták a szót. Ettől eltekintve igaz azonban, hogy számára is a dialektika és az erisztika, illetve az ezekből fakadó eredmény volt a fontos, s nem annyira az igazság vagy igazságosság.

Prótagorasz a grammatikai tudományok tanulmányozásának is egyik úttörője. Osztályozta a különféle mondatokat,¹⁴ és a főnevek neveit jelölő szakkifejezéseket is ő alkotta meg.¹⁵ A „Felhők” című vígjáték egy szórakoztató részlete a szofistát abbeli tevékenységében mutatja be, midőn a hímnemű *alektrüón* (kakas) szóból nőnemű *alektrüaina* kifejezést alkot.¹⁶

2. Prodikosz

Prodikosz († Kr. e. 400 k.) az égei-tengeri Keósz szigetéről származott. Többször járt követként Athénben. Vándorszónokként és -tanítóként tartott nyilvános ünnepi szónoklatokat, illetve magánelőadásokat polgári házakban. – Keósz



PRODIKOSZ

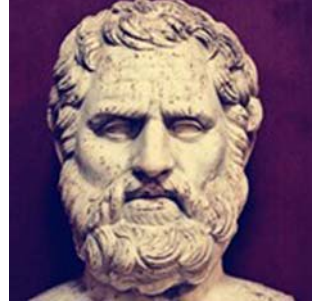
szigetének lakói borúlátó emberek hírében álltak, s ez a borúlátás Prodikoszra is jellemző volt. Az egyik, Platónnak tulajdonított dialógusban azt a nézetet képviseli, hogy a halál kívánatos, mert ezzel megszabadulunk az életben tapasztalható rossztól. A halálfélelem értelmetlen dolog, mert a halál sem az élőket, sem a holtakat nem érinti: az előzőket azért nem, mert azok még élnek, az utóbbiakat pedig azért nem, mert ezek többé már nem élnek.¹⁷

A vallás eredetéről a következőket mondta: Kezdetben az emberek istenként tisztelték és imádták a Napot, a Holdat, a folyókat, a gyümölcsöket stb. – vagyis azokat a dolgokat, amelyek hasznosak voltak számukra, vagy éppen táplálékul szolgáltak nekik. Példája ennek a Nílus-kultusz Egyiptomban. Ezt a fázist követte egy másik, amelyben a különféle művészetek (földművelés, szőlőtermesztés, fémművesség stb.) feltalálói Déméterként, Dionüszoszként vagy Héphaisztoszként tisztelték.¹⁸ „Azt mondták mindig isteninek, ami jó és hasznos volt az embereknek.”¹⁹ Prodikosz a vallást ideológiának tartotta, vagy legalábbis felismerte azt, hogy a vallásból alkotott ideológiával legitimálni lehet a város-állam rendjét. Az imát mindenestre feleslegesnek ítélte. A vallással kapcsolatos nézetei miatt gyűlt meg a baja az athéni vezetőkkel.²⁰

A filozófus Prótagoraszhoz hasonlóan nyelvi, stilisztikai kérdések elemzésével is foglalkozott, és a szinonimákról is írt egy tanulmányt.

3. Hippiasz

Hippiasz az ókori Görögország északnyugati részén lévő Élisz városállamból származó szofista filozófus volt a Kr. e. 5. században. Platón három művében is (A kisebbik Hippiasz, A nagyobbik Hippiasz, Prótagorasz) Szókratész vitapartnereként szerepelteti őt. A filozófust a matematikában, az asztronómiában, a grammatikában, a retorikában, az irodalomban és a mitológiában való jártassága miatt igazi polihisztornak tekinthetjük. Jártas volt a politikában is. Fontos diplomáciai feladatokat kellett ellátnia városa nevében: politikai tevékenysége miatt sokat utazott Athénbe, Spártába és Szicíliaba. Az olimpiai győztesekhez írt levele szolgált alapul ahhoz a későbbi görög gyakorlat-hoz, amely az olimpiákhoz igazítja az időszámítást.



HIPPIASZ

Társadalom- és erkölcsfilozófiájában a filozófus az emberek egyenjogúságát hirdette: „szerintem a természet szava, nem pedig a törvény betűje szerint, mi valamennyien rokonok, egymáshoz tartozók és polgártársak vagyunk.”²¹ Különbséget tett az emberek által alkotott törvény és az íratlan vagy természeti törvény (gör. *phüszei dikaion*) között. Azt állította, hogy a városállam (gör. *polis*) sokszor zsarnoki jellegű, és eltér az íratlan törvényektől: „a törvény pedig az emberek zsarnoka, sok esetben erőszakot követ el a természeten.”²²

4. Gorgiasz

A szofista filozófus a szicíliai Leontino városának szülöttje volt. Diplomáciai tevékenységet is folytatott: Kr. e. 427-ben városának követeként Athénbe utazott, hogy segítséget kérjen Szirakuza ellen. Utazásai során a valamennyi görög egyesítését célzó (pánhellén) eszmét hirdetett. Az ékesszólás tanáraként kiváló szónok hírében állt. Először valószínűleg Empedoklész tanítványa volt, s természettudományos jellegű kérdésekkel is foglalkozott (optikai problémákról írt egy munkát).



GORGIASZ

A tudományos szkepticizmust képviselte, vagyis annak az állásfoglalásnak híve volt, amely megkérdőjelezi a tudományos módszerrel kellőképpen nem igazolt állítások igazságtartalmát. Híres munkája „A nemlétezőről vagy a természetről” (gör. *Peri tou mé ontosz é peri phüszeosz*). E műnek mélyenszántó gondolatait elsősorban Szextosz Empeirikosz őrizte meg számunkra. Ismeretelméletében Prótagoraszról eltérően gon-

dolgodott, amennyiben nem fogadta el, hogy mindenkinek igaza lehet a maga nézőpontjából. Ő a kételkedést a végletekig vitte, midőn azt állította: „Nem létezik semmi, ha léteznék is valami, az nem ismerhető meg, s hogyha volna is, és meg lehetne ismerni, mégsem lehetséges a megismert közlése.”²³

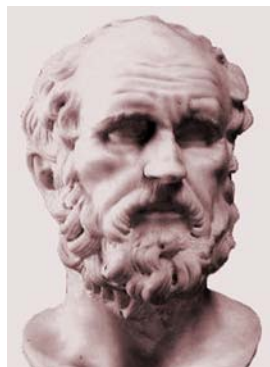
Három tétele tehát a következő:

a) Semmi sem létezik, mert ha lenne valami, akkor annak vagy öröknek kellene lennie, vagy létre kellene jönnie. De nem jöhet létre, mert sem a létezőből, sem a nemlétezőből nem jöhet létre. Nem lehet azonban örökkévaló sem, mert akkor végtelennek kellene lennie. Ám a végtelen lehetetlen, éspedig a következő megfontolás alapján: nem lehet másban, nem lehet önmagában, s így sehol sem lehet. Ami azonban sehol sincs, az semmi.

b) Ha lenne is valami, az nem ismerhető meg. Mert a létező akkor lenne megismerhető, ha az emberi gondolat és a valóság azonos lenne. Ha viszont így állna a dolog, akkor vagy minden gondolatunknak lenne objektív megfelelője, vagy nem lenne mindegyiknek ilyen megfelelője. Az első esetben minden elgondolásunknak objektív megfelelője kellene, hogy legyen (pl. tengeri szekércsata), a második esetben nem tudnánk megkülönböztetni az igaz megismerést a hamistól. – Az egyik platóni dialógus Szókratésze bírálatként jegyzi meg, hogy aki azt állítja, hogy nem ismerhető meg és nem közölhető semmi, az éppen az ezt állító kijelentésével ismeri el, hogy állítása téves.²⁴ Az ilyen állítás ugyanis performatív ellentmondást tartalmaz. A latin *performare* (átformálni) igéről elnevezett performatív ellentmondás azt jelenti, hogy egy állítást burkoltan átformál egy vele ellentétes előjelű állítás. Gorgiasz azt állítja, hogy semmi sem ismerhető meg, ugyanakkor ezt az állítását megismert és közölhető igazságnak tartja.

c) Ha lenne is ismeretünk, ez közölhetetlen lenne: Minden jel különbözik a jelölt dologtól. Hogyan közölhetnénk a színekre vonatkozó ismereteinket szavakkal? Hisz a fül hangokat hall, és nem színeket. S hogyan lehet ugyanannak a dolognak a képe két személyben egyszerre, amikor azok különböznek egymástól?²⁵

Elképzelhető, hogy három tételében Gorgiasz csak arra akart rámutatni: a retorika mennyire alkalmas arra, hogy a legképtelenebb gondolatokat is tetszetőssé tegye. Ezt az értelmezést támasztja alá, hogy a filozófus retorikával is foglalkozott. A retorikát a meggyőzés művészetének tartotta, s ez szükségszerűen lélektani tanulmányokra is sarkallta őt. Gyakorolta a szuggesztív művészetét, s művészetfilozófiával is foglalkozott.



TRASZÜMAKHOSZ

5. Traszümakhosz

A Kr. e. 5. században működő Traszümakhosz a kisázsiai Khalkédónból származott, és főleg Athénben tevékenykedett. Életéről és munkásságáról csak kevés megbízható adatunk van. Társadalom- és erkölcsfilozófiájában azt tanította, hogy igazságos az, ami az erősebb érdekeit szolgálja: „én azt állítom, hogy igazsá-

gos dolog az, ami az erősebb érdekét szolgálja.”²⁶ „Mindenféle államformában egyazon dolgot tekintenek igazságosnak: az uralkodó kormány érdekét; márpedig a kormány képviseli az erőt, úgy, hogy ebből a helyesen gondolkodó ember számára az következik, hogy mindenütt ugyanazt tartják igazságosnak, tudniillik azt, ami az erősebb érdekét szolgálja.”²⁷

6. Athéni Antiphón

Antiphón a Kr. e. 5. század szofista filozófusa volt Athénben. A történészek mindmáig nem tudták eldönteni, hogy személye azonos-e az attikai Rhamnosz településről származó azonos nevű szónokkal.

Ismeretelméletében azt tanította, hogy „az egyedi dolgok sokasága csak látszat, akár az érzékek, akár az értelem állítja is ezt.”²⁸ Társadalom- és erkölcsfilozófiájában megkülönböztette az ember által alkotott és a természeti törvényt: „A törvény parancsai közmegegyezésen alapulnak...; a természet parancsai ellenben természettől fogva vannak, nem közmegegyezésen alapulnak.” E megkülönböztetés alapján hirdette: „A törvények önkényesek, a természeté azonban szükségszerű.”²⁹ Úgy gondolta, hogy a természeti törvény megszegése esetén „a kár nem a látszaton, hanem az igazságon alapul.”³⁰ A szofista bölcselő az emberek egyenlőségének hirdetőjeként azt vallotta, hogy a művelt görögök a műveletlennek tartott népekkel (a barbárokkal) egyenértékűek: „természet szerint s minden szempontból egyenlők vagyunk, görögök és barbárok egyaránt.”³¹ – A geometriai kérdésekkel is foglalkozó Antiphón úgy vélte, hogy megoldotta a kör négyyszögesítésének, azaz a kör területével egyenlő területű négyzet szerkesztésének problémáját. A körbe belerajzolt egy sokszöget, majd növelte az oldalak számát. Úgy vélte, hogy ha ezt az eljárást állandóan folytatja, akkor elérkezik egy olyan körbe írható sokszöghöz, amelynek oldalai kicsinyiségük folytán egybevágóak a kör kerületével. Antiphón az alexandriai Eukleidész (Kr. e. 300 k.) megelőzve felismerte: minden sokszögre érvényes az, hogy meg lehet szerkeszteni a vele egyenlő területű négyzetet. Ezért arra gondolt, ha megvan a sokszög, amely egybevágó a körrel, akkor meg lehet szerkeszteni a körrel egyenlő négyzetet is.³²

7. Kritiasz

Az athéni származású Kritiasz († Kr. e. 403) görög politikus, filozófus, költő, a peloponnészoszi vesztes háború után az Athénben hatalomra jutó harminc zsarnok egyike. Véleménye szerint a vallás csak ideológia, amelyet egy okos ember talált ki a polisz rendjének védelmére. A valás eredetéről ezt tanította: az ember élete kezdetben ren-



KRITIASZ

dezetlen volt, mint az állaté. Később az emberek kitalálták a törvényt, s így lett zsarnokká a jog. De ha nyíltan nem is, titokban az emberek továbbra is vétkeztek. „Azután, amikor törvények tiltották a nyílt erőszakot, s titokban rejtezett a bűn, úgy vélem, egy bölcs, nagy tudású férfiú akkor találta ki azt, hogy vannak istenek az emberek számára, – hátha félnek így titokban vétket elkövetni.”³³

8. Kalliklész

Platón a Gorgiasz című dialógusában a Kr. e. 5. század Athénjének szofista bölcselőjeként és Szókratész beszélgetőpartnereként ábrázolja Kalliklészt. Mivel a filozófus életére vonatkozóan a platóni utaláson kívül nincs történeti adatunk, elképzelhető, hogy nem is volt történelmi személy, és alakja csak irodalmi fikció. Platón valószínűleg azért találta ki személyét, mert olyan szofista bölcselők „tolmácsává” akarta tenni, mint akik a műben szereplő Kalliklészhez hasonlóan gondolkodtak.

A természeti törvényt és az emberek által hozott törvényt megkülönböztető Kalliklész így vélekedett az emberi törvény eredetéről és a természeti törvényhez való viszonyáról: „a gyöngé embereket s a tömeget tartom a törvény szerzőinek. A maguk javára s saját hasznukra hoznak törvényeket, s határozzák meg, hogy mit kell dicsérni, s mit kell megakadályozni.”³⁴ „A természet és a törvény viszont többnyire ellenkezik egymással.”³⁵ Természetszerű például, hogy az erősebbnek több legyen, mint a gyengének,³⁶ ugyanakkor az emberi törvény ezt nem tartja helyesnek.

II.3 SZÓKRATIKUS ISKOLÁK

Jóllehet Szókratész nem alapított iskolát, eszméi visszhangra találtak más gondolkodóknál, akik tanait részben átvették, módosították vagy más eszmékkal ötvözték. A Szókratész fő gondolkodási irányait követő, de tanításai között válogató és eszméit átalakító gondolkodók csoportjait nevezzük szókratikus filozófiai iskoláknak. E csoportok közül jelentősebbek voltak: a megarai, a régi cinikus és a kürenaikai iskola.

II.31 A MEGARAI ISKOLA

1. Eukleidész

Megara ókori görög város volt az attikai régióban. A város filozófiai iskolájának, szellemi központjának megalapítója Eukleidész (Kr. e. 5-4. sz.) volt, aki nem tévesztendő össze a Kr. e. 3. századi alexandriai Eukliddésszel, a geometria atyjával. Kapcsolatban volt Szókratésszel, és a megarai hatóságok tilalma (Kr. e. 431) után is fenntartotta ezt a kapcsolatot: állítólag álruhában, női öltözkében érkezett Athén városába, hogy találkozhasson vele.¹ Jelen volt Szókratész halálánál, aztán Platónnal és más szókratikusokkal együtt Megarában talált menedéket.



EUKLEIDÉSZ

Eukleidész a platóni „jó” fogalmát (vö. III.1.3) Isten fogalmával azonosította. Azt hirdette: „a jó egyetlen, de sokféle neve van; némelykor ugyanis Értelemnek, máskor Istennek, megint máskor Észnek nevezik.”²

2. Eubulidész

A Milétoszból származó Eubulidész (Kr. e. 4. sz.) szónok és filozófus több komoly (bár néha szofisztikus jellegű) logikai nehézség felfedezője. Nyelvfilozófiai kérdésekkel is foglalkozott. Diogenész Laertiosz szerint ő is tárgyalta azt a problémát, amelyet az ókorban a „hazug paradoxonja” néven ismertek.³



EUBULIDÉSZ

Cicero úgy tudja, hogy Eubulidész így fogalmazta meg a hazug paradoxonját: „Valaki azt mondja magáról, hogy hazudik. Igaz, amit mond, vagy hazudik?”⁴ Ez a kijelentés paradox (ellentmondást tartalmazó, nem várt jelentést hordozó) állítás. A paradoxon ebben áll: ha a mondását hazugnak nevező ember igazat mond, akkor az igaz, hogy hazudik, és ha hazudik, akkor nem igaz, hogy hazudik, vagyis igazat mond; tehát akkor lesz az állítás igaz, ha hamis, és akkor lesz hamis, ha igaz. Eubulidész a nála 200 évvel korábban élt krétoi filozófus, Epimenidész nyomdokain járt, aki a „minden krétoi hazudik” mondatban fogalmazta meg először a hazug paradoxonját. Ha valóban igaz az, hogy minden krétoi hazudik, akkor a „minden krétoi hazudik” állítás egy krétoi ajkáról elhangozva egyszerre igaz és hamis. Ha ugyanis állítását hazudozó krétaiként igaznak tartja, akkor kijelentése hamis, hiszen burkoltan azt állítja, hogy ő bár krétoi, most mégsem hazudik. Márpedig, logikánk szerint nem lehet valami egyszerre és azonos szempontból ténylegesen igaz és hamis is.

A paradoxon feloldásának egyik módja az lehetne, hogy különbséget teszünk a tárgynyelv (a kijelentés) és az annak igazságtartalmát minősítő metanyelv között. A köznapi beszédben a tárgynyelvi kijelentés (példánkban: a „minden krétoi hazudik”) burkoltan mindig a metanyelvhez tartozó „igaz” minősítést is tartalmazza. A „minden krétoi hazudik” kijelentéssel az a probléma, hogy benne a hazudik szó zavaró módon kapcsolja össze a tárgynyelvet és az azt minősítő metanyelvet: ezért a tárgyi nyelv tartalmilag éppen az ellenkezőjét állítja annak, mint amit a metanyelv általában igaznak minősít. – Ha megkülönböztetjük egymástól a tárgynyelvet és a benne burkoltan jelenvaló metanyelvet, beláthatjuk, a krétoi állítása nem ellentmondásos. A tárgynyelv szintjén úgy látszik, hogy a „minden krétoi hazudik” állítást tartja igaznak. A metanyelv szintjén azonban ez az állítás kaphat igaz vagy hamis minősítést is, még ha ez a lehetőség a hazudik kifejezés zavaró használata miatt nem is látszik világosan. Másként fogalmazva: a tárgynyelv szintjén megnyilatkozó krétoi állítása a metanyelv szintjén lehet igaz vagy hamis, de ezt a minősítést a tárgynyelvi mondatban megfogalmazódó kijelentés (annak látszólagos igazságértéke) nem változtathatja meg.

3. Diodórosz Kronosz

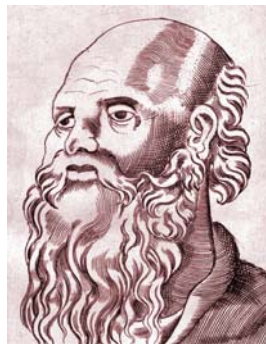
A kis-ázsiai Laszozsból származó Diodórosz Kronosz (Kr. e. 4. sz.) a megarai iskolához tartozó bölcselő volt.

A filozófus azonosította a valós és a lehetőségi létet. Szerinte csak a valóságos lehetséges, elutasítja a lehetőségek világát. Abból indul ki, hogy a lehetséges nem válhat lehetetlenné. Ezt a következő szofisztikus gondolatmenettel igazolja: Ha két egymásnak ellentmondó tényező közül az egyik megvalósul, a másik lehetetlen. Ha ugyanis korábban lehetséges lett volna, akkor a lehetetlen a lehetségesből származott volna. Ezért azt kell mondani, hogy korábban sem volt lehetséges, és csak a valósan meglévő dolog lehetséges. Példával illusztrálva: „a világ van” és „a világ nincs” egymásnak ellentmondó tételek. A világ azonban ténylegesen létezik. Ezért lehetetlen, hogy a világ nincs. Ám ha valaha lehetséges lett volna, hogy a világ nincs, akkor egy lehetőség lehetetlenséggé alakult volna. Ez azonban nem lehetséges. Ezért sosem volt lehetséges, hogy a világ nem létezik.

Diodórosz Kronosz nevével kapcsolatban emlegetik a szarvas-okoskodás megfogalmazását is. Ez így hangzik: „Amit nem dobtál el, az a birtokodban van. Nem dobtál el szarvakat. Szarvad van tehát.”⁵ Neki tulajdonítják a következő paradoxont is: „Élektra ismeri testvérét, Oresztészt. Ám Élektra nem ismeri testvérét (aki álöltözetben áll előtte). Tehát Élektra nem ismeri azt, akit ismer.”⁶

4. Sztilpón

A megarai Sztilpón (Kr. e. 4. sz.) egy ideig Athénben tanított, de aztán száműzték a városból. Főként etikai kérdésekkel foglalkozott. Apátiával kapcsolatos elméletében (gör. *apatheia*: olyan állapot, amelyet az érzelmek, az érdeklődés és a törődés hiánya jellemez) az önmagunkkal való elégedettség és az önmagunknak való elegendőség (gör. *autarkeia*) tanát dolgozta ki. Amikor megkérdezték tőle, hogy mit veszített Megara kifosztásakor, így válaszolt: nem láttam, hogy valaki is el tudta volna szerezni a bölcsességet vagy az ismertet; minden javam velem maradt.⁷



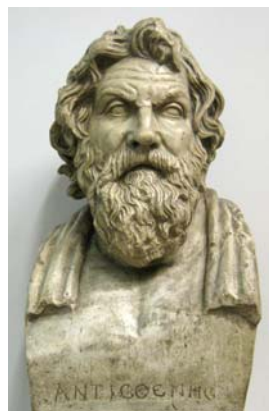
SZTILPÓN

II.32 A RÉGI CINIKUS ISKOLA

A cinikusok – a „kutya tanítványai” – vagy a kutyáéhoz (gör. *küón*: kutya) hasonló szokatlan életmódjuk alapján kapták nevüket, vagy ama tény alapján, hogy az iskola alapítója, Antiszthenész, az athéni Künoszargész gimnáziumban (testgyakorlási és oktatási központban) tanított.

1. Antiszthenész

Antiszthenész (Kr. e. 5-4. sz.) athéni görög apától és trákiai szláv anyától származott. Ez a magyarázata annak, hogy a Künoszargész gimnáziumban tanított. Ezt az iskolát ugyanis azok számára tartották fenn, akik nem tisztán athéni származásúak voltak. – Először Gorgiasznak, majd Szókratésznek volt tanítványa. Csoдálta Szókratész jellemét. Diogenész Laertiosz beszámol arról, hogy Antiszthenész és általában a cinikusok józan életet éltek, egyszerűen öltözködtek, rendkívül igénytelenek voltak, megvetették a földi javakat, stb. Jellemzőjük volt az emberektől való tartózkodás is.



ANTISZTHENÉSZ

Azt tartották, hogy a bölcsnek nem az állami törvények szerint kell élnie, hanem az erény törvénye szerint.⁸ Az állhatatosság (gör. *to karterikon*) és a szenvtelenség (gör. *to apathesz*) cinikus vonások. Amikor Antiszthenész meghallotta, hogy Platón rosszat beszél felőle, így szólt: „királyok sorsa, hogy jót tesznek, mégis rossz híruket keltik.”⁹

Ismeretelméletében Antiszthenész elutasította az ideák tanát, vagyis azt a platóni felfogást, amely szerint az általános fogalmainkban megragadott lényegeket (ideák, érthető szerkezetek) nemcsak az egyedi dolgokban, hanem a fogalmainktól és az egyedi dolgoktól függetlenül is léteznek (vö. III.1.2). Ő azt hirdette, hogy csak az egyedi valóságok léteznek. Állítólag ezt mondta: „Ó, Platón, én lovat látok, de nem látom a lóságot.”¹⁰ Minden dologra csak saját neve alkalmazható: azt mondhatjuk például, hogy „az ember ember”, „a jó az jó”, de nincs értelme azt mondani, hogy „az ember jó”. Valamiféle alanyra az alanyon kívül nem alkalmazható más állítmány.¹¹ Ennek megfelelően az egyedről csak egyedi természetét állíthatjuk, de nincs értelme azt mondani, hogy valamilyen osztályhoz tartozik. – Antiszthenész másik ismeretelméleti tétele az, hogy az önellentmondás nem lehetséges: ha ugyanis az ember különböző dolgokat mond, különböző tárgyokról beszél.¹² Egy pontuszi ifjúnak, aki előadásait akarta hallgatni, és azt kérdezte tőle, ehhez mire lesz szüksége, így válaszolt: Új könyvre, új írószerre és új író táblára. Eközben a görög *kainú* (új) szót mindig úgy hangsúlyozta, hogy az *kai nú*-nak (és „észre” – ti. lesz szükség) lehetett érteni.¹³ A legfontosabb tanulnivaló: „a felejtés elkerülése”.¹⁴ Amikor valaki megkérdezte tőle, mit tanácsol, mire tanítsa fiát, ő állítólag így felelt: „ha az istenekkel akar élni, filozófiára, ha az emberekkel, akkor retorikára.”¹⁵

Erkölcstilozófiái tételei a következők voltak: Amellett érvelt, hogy az erény tanítható. Azok az emberek előkelők, akik erényesek. Az erény elegendő a boldogsághoz, mivel annak semmi egyébre nincs szüksége, hacsak a szókratészi erőre nem. Az erény a tettekben van, nincs szüksége sem egy rakás érvre, sem tanokra.¹⁶ A függetlenség az igazi jó. A filozófus gyakran ismételte: „inkább legyen bolond az ember, semmint gyönyörözete támadjon.”¹⁷ A bölcs (erényes) ember felette áll a törvényeknek és a szokásoknak (legalábbis abban az esetben, ha az állami törvények nem ismerik fel az igazi erényt).

Antiszthenész élesen bírálta a korabeli társadalmi berendezkedéseket. Egy alkalommal „azt javasolta az athénieknek, szavazzák meg, hogy a szamarak valójában lovak. Amikor ellene vetették, hogy indítványa abszurd, így felelt: Hiszen vannak köztetek képzetlen hadvezérek is, akik attól hadvezérek, hogy megválasztották őket.”¹⁸

A vallással kapcsolatban a cinikus filozófus azt vallotta, hogy csak egyetlen isten van, a görög pantheon (gör. *pantheion*: az összes isten temploma) csak konvenció: „konvenció szerint van sok isten; természet szerint azonban csak

egy van.”¹⁹ „Isten nem hasonlít semmiféle dologhoz, s ezért senki sem képzelheti el, hogy milyen.”²⁰ A homéroszi mítoszokat Antiszthenész allegorikusan értelmezte, s erkölcsi tanulságokat próbált leszűrni belőlük. Azt vallotta, hogy az istenek szolgálata az erényes életben áll. Az imák és áldozatok feleslegesek. A filozófus nyelvfilozófiai kérdésekkel is foglalkozott. Elsőként határozta meg a nyelvi formula fogalmát: a formula az, ami megvilágítja a dolog mivoltát vagy mibenlétét.²¹

2. Szinópei Diogenész

A Fekete-tenger partvidékén fekvő Szinópé városából származó Diogenész (Kr. e. 4. sz.) élete jó részét Athénben töltötte, de Korintusban halt meg. Önmagát kutynak nevezte, és az állatok életét tartotta az emberi élet modelljének.



DIOGENÉSZ

Az értékek újrafelfedezését tartotta feladatának. Amikor megkérdezték tőle, hogy fényes nappal miért jár lámpással a kezében, a válasz ez volt: „embert keresek”.²²

A cinikusok, ha nem is dolgoztak ki rendszereket, a szükségtől, a gondoktól való szabadulásra és a társadalmi kötöttségektől való függetlenségre akarták megtanítani az embereket. Diogenész hordóban lakott, s igénytelenségére jellemző, hogy még a poharát is eldobta, amikor látta, hogy egy kisfiú a tenyeréből iszik.²³ Amikor Nagy Sándor megkérdezte tőle, hogy mit tehetne érdekében, Diogenész így válaszolt: „Ne áldd el előlem a napot!”²⁴ Maró gúnnyal támadta a társadalmi szokásokat és az intézményeket. A független életet tartotta eszményinek, és elsősorban nem valamelyik nemzet fiának, hanem kozmopolitának (világpolgárnak) tekintette önmagát.²⁵

Állítólag ő volt az, aki midőn hallotta, hogy nem lehetséges a mozgás, egyszerűen sétálni kezdett.²⁶ A filozófus az asszony- és gyermekközösségnek, valamint a szabad szerelemnek volt szószólója. Bírálta a poliszok vallási szertartásait, és gúnyolta az akkoriban divatos sokistenhitet. Ő maga egyetlen istenséget fogadott el: „megvetem isteneiteket, s oltárt emelek az én egyetlen igaz istenemnek.”²⁷

3. Thébai Kratész

Az egyiptomi Théba városából származó filozófus (Kr. e. 4-3. sz.) vagyonát szülővárosának ajándékozta, s az egyszerű, igénytelen cinikusok életmódját választotta. Írásai, valamint szeretetre méltó egyénisége nagyban hozzájárult



KRATÉSZ

a cinizmus terjedéséhez.²⁸ Útjaira elkísérte őt élettársa, Hipparkhia is, akit az első filozófusnőnek tartanak.

II.33 A KÜRENAIKAI ISKOLA

1. Arisztipposz

Arisztipposz (Kr. e. 5-4. sz.) az ókori Líbia északkeleti részén lévő Kürenaika tartomány Küréné nevű fővárosában működő hedonista iskola alapítója volt. Miután megismerkedett Prótagorasz tanaival, Szókratésszel is kapcsolatba került.



ARISZTIPPOSZ

Arisztipposz – valószínűleg szofista hatásra – úgy vélte, hogy biztos tudást csak érzékeink nyújthatnak²⁹ (ezt az álláspontot szenzualizmusnak nevezzük), viselkedésünket ezért a szubjektív érzéki benyomásoknak kell irányítaniuk. Emiatt a helyes és erényes élet az érzékileg kellemes, gyönyörteli élet (gör. *hédoné*): „Annak bizonyossága, hogy a gyönyör a cél, az, hogy gyerekkorunktól kezdve önkéntelenül ezt igyekszünk sajátunkká tenni, és amikor megszereztük, már semmi mást nem keresünk és semmi mást nem kerülünk annyira, mint ennek ellentétét, a kint.”³⁰ Minthogy a gyönyör az élet célja, mindenáron meg kell és lehet szerezni: „a gyönyör még akkor is jó, ha a legilletlenebb tettektől származik.”³¹

Minthogy azonban különféle értékű gyönyörök vannak, az eligazodáshoz szükséges a bölcs szétválasztás, a diszkrécio (gör. *phronészisz*). A filozófia nem más, mint a számunkra gyönyöröséget okozó dolgok értékelésének művészete (gör. *metriké tekhné*). Amikor szemére vetették az egyik kéjnővel való viszonyát, Arisztipposz így válaszolt: „én birtoklom őt, nem ő engem.”³² Ezzel azt akarta mondani, hogy a gyönyöröktől nem tartózkodni kell, hanem uralkodni kell rajtuk. Gyakorlatias emberként filozófiáját a gyönyör, illetve a függetlenség és a nyugalom megszerzése szolgálatába állította. Amikor hallotta, hogy gyalázzák, becsmérlőjének ezt mondotta: „neked az áll hatalmadban, hogy rondán beszélj, nekem pedig az, hogy ne hallgassam meg.”³³

Az istenekre vonatkozó elképzelését illetően – mint általában a kürenaikai iskolához tartozó gondolkodók – Arisztipposz is agnosztikus volt.

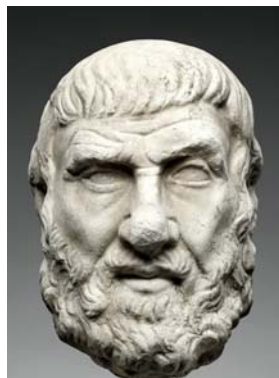
2. Theodórosz

A kürénéi származású Theodórosz (Kr. e. 4-3. sz.) az ifjabb Arisztipposz (Kr. e. 4. sz.) tanítványaként Alexandriában és Athénben is hirdette tanítását. Úgy vélte, hogy az élet célja az öröm megszerzése és a bánat elkerülése, és hogy az

előbbi a tudásból, az utóbbi a tudatlanságból származik. Véleménye szerint az örömszerzés cselekedetei erkölcsileg közömbösek, és a valódi boldogság vagy gyönyör a szellem elégedettségében valósul meg. Theodórosz állítólag mindenféle isten létét tagadta, s ezért az utókortól az ateista melléknevet kapta.³⁴ Van azonban olyan értelmezők is, miként a keresztény Alexandriai Kelemen († 220 k.), akik szerint Theodórosz nem volt igazi istentagadó, mert csak a népi vallásosság antropomorf istenképzeteit utasította el.³⁵

3. Hégésziasz

Hégésziasz (Kr. e. 3. sz.) a kürenaikai hedonista filozófiai iskola híveként Alexandriában élt és működött. Filozófiáját az emberekkel és az étellel szembeni mélységes borúlátás hatotta át. Tanítása szerint az emberi élet végső célja a gyönyör, ám a sok baj és kellemetlenség, amely a világban élénk tornyosul, ezt a célt nem engedi megvalósítani. Úgy vélte, az emberi életnek nincs értelme, ezért okosabb dolog meghalni, mint élni. Hégésziasz az embereket a halál jóságáról akarta meggyőzni, s öngyilkosságra buzdított. Cicero és más források beszámolnak arról, hogy Hégésziasz alexandriai beszédei után olyan gyakorivá vált az öngyilkosság, hogy az egyiptomi uralkodó, Ptolemaiosz Lagu kénytelen volt rendőri úton betiltani az öngyilkosság népszerűsítését.³⁶



HÉGÉSZIASZ

4. Annikerisz

Annikerisz (Kr. e. 4-3. sz.) Hégésziaszsal szemben a kürenaikai iskola pozitív szemléletű szárnyát képviselte. Bár tagadta, hogy a gyönyör az emberi élet általános célja, azt vallotta, hogy minden egyes különálló cselekvésünknek van egy bizonyos célja, nevezetesen az a gyönyör, amely ténylegesen ebből származik. Felfogása abban is különbözött például Arisztipposztól, hogy megengedte: a barátság, a hazaszeretet és a hasonló erények önmagukban is jók. Azt állította, hogy a család- és a hazaszeretet, a barátság és a hála még akkor is gyönyört keltenek, ha áldozattal járnak.³⁷

2. Irodalom a Szókratész és kora című fejezethez

Adorno, F. – Gregory, T. – Verra, V.: *Storia della filosofia*. Roma, 1973, Laterza

Burnet, J.: *Early greek philosophy*. London, 1971, Black

Burnet, J.: *Greek Philosophy. Part I. Thales to Plato*. London, 1914, Macmillan.

Online: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.643/page/n7/mode/2up>

- Caminero, N. G.: *Historia philosophiae*. Roma, 1960, PUG
- Copleston, Fr.: *A history of philosophy I-III*. New York, 1985, Image
- Cornford, F. M.: *Before and after Socrates*. Cambridge, 1972, University
- Guthrie, W. K. C.: *Socrates*. Cambridge, 1971, University
- Guthrie, W. K. C.: *Die griechischen Philosophen von Thales bis Aristoteles*. Göttingen, 1950, Vandenhoeck
- Hegel, G. W. Fr.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Werke in 20 Bänden*. Frankfurt am Main, 1986, Suhrkamp
- Hirschberger, J.: *Geschichte der Philosophie I-II*. Freiburg, 1976, Herder
- Jaeger, W.: *The theology of the early greek philosophers*. Oxford, 1967, University
- Kneale, W. – Kneale, M.: *A logika fejlődése*. Bp., 1987, Gondolat
- Lautner, P. (szerk.): *A kürénéi hedonizmus. (Görög gondolkodók 4.)*. Bp., 1995, Kossuth
- Mathieu, V.: *Storia della filosofia e del pensiero scientifico*. Brescia, 1969, La Scuola
- Nyíri T.: *Filozófiatörténet*. Bp., 1983, PPKHA
- Pais, I.: *A görög filozófia*. Bp., 1988. Szerzői kiadás.
- Ricken, Fr.: *Philosophie der Antike*. Stuttgart, 1988, Kohlhammer
- Russell, B.: *A nyugati filozófia története*. Bp., 1994, Göncöl
- Sebestyén, K.: *A cinikus filozófia*. Bp., 1994, Farkas L. I.
- Steiger, K. (szerk.): *A cinikus és a megarai filozófia. (Görög gondolkodók 3.)*. Bp., 1994, Kossuth
- Thomson, G.: *Az első filozófusok*. Bp., 1975, Kossuth
- Ueberweg, Fr. – Heinze, M.: *Geschichte der Philosophie I-III*. Berlin, 1909, Mittler
- Weischedel, W.: *Die philosophische Hintertreppe*. München, 1984, DTV
- Zeller, E.: *Die Philosophie der Griechen*. Leipzig, 1922
- Forrásmunkák:**
- Alexandriai Kelemen: *Protreptikosz. Buzdítás a görögökhöz*. Bp., 2006, Jel
- Arany, J. (ford.): *Arisztophanész vígjátékai*. Bp., 1988, Európa
- Aristotle: *Metaphysics*. London, 1968, Heinemann
- Arisztotelész: *Eudémoszi etika. Nagy etika*. Bp., 1975, Gondolat
- Cicero: *De divinatione*. Online: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/divinatione.shtml>
- Cicero: *De natura deorum*. Online: <https://www.thelatinlibrary.com/cicero/nd.shtml>
- Cicero: *Tusculanae disputationes*. Online: <https://www.thelatinlibrary.com/cicero/tusc.shtml>
- Diogenes Laertius: *Lives of eminent philosophers*. London, 1972, Heinemann
- Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény*. Bp., 1966, Tankönyvkiadó
- Gellius, A.: *Noctes atticae*. Online: <https://www.thelatinlibrary.com/gellius.html>
- Platón összes művei. Bp., 1984, Európa
- Xenophón: *Apomnémonemata*. Cambridge, 1968, University

III.

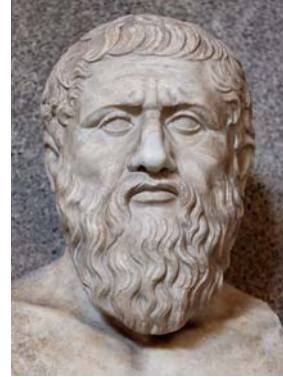
PLATÓN ÉS A RÉGI AKADÉMIA

III.1 PLATÓN BÖLCSELETE

1. Élete és művei

A világ egyik legnagyobb filozófusa Kr. e. 428/7-ben Athénben vagy Aigina szigetén született, és 348/47-ben halt meg Athénben. Életéről sok adat áll rendelkezésünkre.

Előkelő nemesi családból származott. Apját Arisztónnak, anyját Periktionénak hívták. A filozófus eredetileg atyai nagyapja után az Arisztoklész nevet viselte, és csak később kapta (széles válla vagy szélesen áradó beszédmódja miatt) a Platón (gör. *platüsz*: széles) nevet. Platón mostohaapja házában nőtt fel, és arisztokratához illő nevelést kapott.



PLATÓN

A filozófus eredetileg politikai pályára készült, de a Harmincak diktatúrája és a demokrácia visszasságainak láttán Kr. e. 404-ben lemondott tervéről. Egyik levelében így ír erről: „Végül is be kellett látnom, hogy a mostani államokat, méghozzá valamennyit, gyalázatosan kormányozzák: törvényeik állapotán ugyanis – hacsak valamilyen szerencsés véletlen nem nyújt csodálatos gyógymódot – éppenséggel nem lehet segíteni. Így nem marad más hátra, mint hogy az igazi filozófiát dicsőítve kijelentsem, hogy csakis belőle kiindulva lehet felismerni, mi is hát az igazságosság mind a magán-, mind pedig az államélet szempontjából. Az emberi nem tehát – vontam le következtetésemet – mindaddig nem fog kikerülni nyomorúságából, amíg a helyesen és igazán filozofáló nemzetsége nem kerül uralomra, vagy amíg az államok vezetői valamilyen isteni rendelés kegyelméből rá nem szánják magukat az igazi filozófiával való foglalkozásra.”¹ A filozófus jelen volt Szókratész elítélésénél, és barátilag kezességet is akart érte vállalni.² Szókratész halála után Platón egy időre a megairai Eukleidésznel talált menedéket, de hamarosan visszatért Athénbe.

Az ifjú Platón festéssel, versírással és tragédiák írásával foglalkozott.³ Hérakleitosz tanait Kratülosz (5. századi filozófus, Hérakleitosz tanítványa, Platón mestere) közvetítésével ismerte meg. Igazi mestere azonban Szókratész volt. A fogalmi ismeret eszményét és az ideák tanát Platón a szókratészi filozófiából merítette. – A filozófus sokat utazott: járt Kürében, Dél-Itáliában és állítólag Egyiptomban is.

Negyvenesztendőskorában Szicíliaba látogatott, ahol megismerkedett a püthagóreus Arkhütasszal. A szirakuzai uralkodó, I. Dionüsziosz meghívta őt udvarába, ahol Platón barátságot kötött az uralkodó sógorával, Diónnal. A filozófus szókimondása azonban felkeltette az uralkodó haragját, aki átadta Platón a spártai követnek azzal a megbízással, hogy adja el őt rabszolgának. A szóbeszéd szerint a spártai követ az Athénnel háborúban álló Aigina

szigetén adta el Platón. A filozófusnak azonban szerencséje volt: a kürenaikai iskolához tartozó Annikerisz felismerte őt a rabszolgapiacon, és a szolgaságból kiváltván hazaküldte Athénbe.⁴ Annikerisz nem fogadott el pénzt jótettéért. Platón állítólag ebből a „megtakarított pénzből” alapította 388/7-ben az Akademosz attikai hérosz (mitikus hős) kegyhelyéhez közeli ligetben az Akadémiát. – Az athéni Akadémiát Európa első egyetemének tekinthetjük. Az akadémiai oktatás a filozófiában csúcsosodott ki. Emellett azonban más tárgyakat is oktattak: matematikát, csillagászatot, botanikát stb. Platón célkitűzése az volt, hogy jól képzett, széles látókörű államférfiakat neveljen.

Platón az eszményi állam elfogadtatásán és megvalósításán is fáradozott. Tanári hírnevének és politikai tanácsadói tekintélyének köszönhetően 367-ben másodszor is eljutott a szirakuzai udvarba. Ebben az esztendőben halt meg ugyanis I. Dionüsziosz, és Dión meghívta Platón, hogy vállalja el az ifjú II. Dionüsziosz nevelését. A filozófus eleget tett e kérésnek, és geometriára oktatta a türannoszt. Az ifjú uralkodó azonban féltékeny volt Diónra, akinek végül is távoznia kellett Szirakuzából. Ekkor Platón is visszatért Athén városába.

361-ben a filozófus harmadszor is rászánta magát a szirakuzai útra, mert az uralkodó filozófiát szeretett volna tanulni. 360-ban azonban újra visszatért Athénbe. 353-ban meggyilkolták Diónt, és ekkor Platón végérvényesen lemondott az ideális állam megvalósításának gondolatáról. Az Akadémián tevékenykedett egészen 348/7-ben bekövetkezett haláláig.

Művei: a) A szókratikus korszakból: *Apologia Szókratousz* (Szókratész védőbeszéde), *Kritón*, *Euthüphrón*, *Lakhész*, *Ión*, *Prótagorasz*, *Kharmidész*, *Lüszisz*, *Politeia* (Az állam). – b) Az átmeneti korszakból (amelyben Platón kezdte kialakítani saját nézeteit): *Gorgiasz*, *Menón*, *Euthüdemosz*, *Hippiasz I.*, *Hippiasz II.*, *Kratülosz*, *Menexenosz*. – c) Az érettség korszakából: *Szümposzion* (A lakoma), *Phaidón* és a *Phaidrosz*. E dialógusok valószínűleg az első és a második szicíliai út között íródtak. – d) Az öregkori művek: *Theaitétosz*, *Parmenidész*, *Szophisztész* (A szofista), *Politikosz* (Az államférfi), *Philébosz*, *Timaiosz*, *Kritiasz*, *Nomoi* (Törvények), *Epinomisz* és a *Levelek*. E dialógusok egy része a második és a harmadik szicíliai út között íródott, de a Timaios, a Kritiasz, a Törvények, az Epinomisz és a 7-8. levél minden bizonnyal a harmadik út után.

2. Tanítása az emberi megismerésről

Platón ismeretelméletében szembeszáll a szofista felfogással. Elutasítja azt a véleményt, hogy az igazság relatív, hogy nincs szilárd norma és maradandó ismerettárgy. Szókratésszel együtt vallja, hogy az igazságot megragadó, egyetemes érvényű és objektív ismeret lehetséges. Prótagorasz relativizmusával szemben (mindennek mértéke az ember!) a következő ellenvetést hozza föl: Ha mindennek mértéke az egyedi ember, akkor az, aki Prótagorasz tanítását hamisnak tartja, éppen Prótagorasz tanítása alapján az igazság birtokában van.⁵

A filozófus a valódi ismeret természetét vizsgálja. Először negatív módon azt jelenti ki, hogy a valódi ismeret nem azonos az érzéki észleléssel, a logikai ítélettel és a csupán felsorolásból álló magyarázattal sem.

A valódi és teljes ismeret nem azonosítható az érzéki észleléssel. Ha ugyanis a megismerés azonos volna az érzéki észleléssel (ha kizárólag magam lennék észleleteim megítélője), egyik ember sem lehetne bölcsebb a másiknál. S ebben az esetben „Prótagoraszt sem kellene bölcsebbnek tartanunk másoknál, aki pedig busás kis összeget vett fel tanításáért.”⁶ – Hogyha a megismerés azonos az érzéki észleléssel (például a látással), akkor abban az esetben, ha a múltban látott dolgokra emlékszünk, nem rendelkezünk róluk ismerettel.⁷ – Az érzéki észlelés nem lehet a teljes megismerés, mert amit ismeretnek tekintünk, az többnyire olyan elemekből áll, amelyek nem tárgyai az érzéki észlelésnek. Platón erre a lét és a nemlét példáját hozza.⁸ Magyarázat: Ha valaki délibábot lát, nem az érzéki észlelet tudósítja őt a délibáb mutatta „valóság” nemlétéről. Erről ugyanis csak az értelmi reflexióban tudhat. Ehhez hasonlóan a matematika tárgyai és következtetései sem ragadhatók meg az érzékekkel. „A tudás nem az érzéki benyomásokban rejlik tehát, de igenis a róluk alkotott ítéletben. A lényegyet és az igazságot ugyanis, úgy látszik, csak itt lehet megragadni, amott lehetetlen.”⁹ – A valódi megismerés azonban nem azonosítható a logikai ítélettel sem. Egyrészt azért, mert vannak hamis ítéletek is.¹⁰ Másrészt azért, mert az ítélet anélkül is igaz lehet, hogy az ítélő megismerte volna annak igazságtartalmát, azaz hogy megismerte volna a tényt.¹¹ – A valódi ismeret a csupán felsorolásból álló magyarázattal sem azonos. Nem mondhatjuk ugyanis, hogy ha valaki csupán azt sorolja fel, hogy egy szó milyen betűkből áll, már nyelvtudományi szintű ismerettel rendelkezik.

Véleménye szerint a valódi és biztos szellemi ismeret az egyetemes és változatlan tárgyakra irányul.

Az emberi megismerés négy fokozatát Platón az úgynevezett vonalhasonlat segítségével szemlélteti.¹² A négy egyenlőtlen részre osztott vonal az ismeret fokozatait szimbolizálja.

A legalacsonyabb fokú ismeret a találgatás (gör. *eikaszia*). Ennek tárgyai a ‘képek’ vagy szubjektív vélemények (pl. valaki az igazságtalan tettet igazságosnak tartja). Magasabb fokú ismeret a hiedelem (gör. *πισztisz*). Ennek tárgyai az érzéki valók (pl. valaki úgy hiszi, hogy az athéni alkotmány tökéletesen megtestesíti az igazságosságot). Még magasabb fokú ismeret az értelmi ismeret (gör. *dianoia*), amelynek tárgyai a matematikai eszmék. A legmagasabb fokon a szellemi ismeret (gör. *noészisz*)

az ismeret fokozatai

az ismeret tárgyai

szellemi ismeret
(gör. *noészisz*)

ideák (érthető
programok)

értelmi ismeret
(gör. *dianoia*)

matematikai
összefüggések

hiedelem
(gör. *πισztisz*)

érzékelhető
valóságok

találgatás
(gör. *eikaszia*)

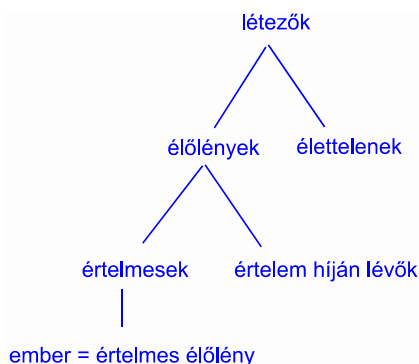
szubjektív
vélemények

helyezkedik el. Ennek tárgyai az ideák (például valaki tud az igazságosság eszméjéről és eszményéről; így azt is tudja, hogy az athéni alkotmány elmarad ettől az eszménytől). – A megismerés első két fokozata a vélekedés (gör. *doxa*)

világába tartozik, a másik két fokozat pedig a tudományos ismeret (gör. *episz-témé*) szférájába. A doxa és az episztémé ismeretfokozatait az elkülönülést (gör. *khóriszmosz*) szimbolizáló vonal választja el egymástól.

A filozófus szerint az igazság logikai értelemben (gör. *orthotész*: megfelelőség, helyesség): a dolgot olyanak mondjuk, amilyen. Az igazság ontológiai érte-lemben (gör. *alétheia*): a dolog megfelel eszméjének (pl. igazi vagy valódi gyöngy: igazgyöngy).

A platóni dialektika (az érzékelhető vilá-got leíró fogalmak egymásba hatolása és kapcsolata) logikai értelemben azt jelenti, hogy az egyetemesebb fogalmak maguk-ban rejtik és áthatják az alacsonyabb ren-dűeket, s ezeket az előbbiekből fogalmi metszéssel (gör. *diairészisz*) hámozhatjuk ki. Például a létezők két csoportja: az élő-lények és az élettelen létezők. Az élő létezők két csoportja az értelemmel bíró és az értelem híján levő élőlények. Az értelemmel bíró élőlények körébe tarto-zik az ember mint értelmes, élő létező.¹³



3. Platón ontológiája: az ideák és az árnyak világa

A filozófus a Politeia című művében fejti ki az ideákra vonatkozó tanítását. Azt mondja, hogy amennyiben érzékelhető egyedi létezők sokaságát közös névvel illelhetjük, akkor ez azon az alapon lehetséges, hogy ezeknek az egyedi valóságoknak megfelel valamiféle idea vagy forma.¹⁴ Ez a forma nem a kül-alak, hanem az egyetemes, a közös természet vagy minőség, amelyet az általá-nos fogalomban ragadunk meg.

Így például a különféle asztaloknak megfelel az asztal ideája, a különféle lovaknak a ló ide-ája; ha két dolog jóságát összehasonlítjuk, önkéntelenül is a feltétlen jóhoz (a jó ideájához) mérjük őket; a világon nincs két egyenlő hosszú fadarab, mégis tudunk az abszolút egyen-lőségről (az egyenlőség ideájáról); az általunk rajzolt érintők nem egyetlen pontban érintik a kört, mégis tudunk az eszményi érintőről (az érintő eszményéről és eszméjéről).¹⁵

Az idea vagy forma nem érzékelhető, hanem érthető valóság: érthető szerkezet, program vagy algoritmus. Platón szerint ezek az ideák vagy formák nemcsak alanyi fogalmak, hanem egyben a gondolkodástól független objektív lényegek. Ha nem volnának valóságosak, a gondolat, a szellemi ismeretvékenység (gör. *noészisz*) nem ragadhatná meg őket.

Arisztotelész az ideatan eredetét magyarázva minderről a következőket írja: „Minthogy Platón fiatal korában legelőször Kratüloszsal és Hérakleitosz néze-teivel ismerkedett meg, hogy tudniillik minden érzéki valóság állandó változás-

ban van, és hogy róluk tudomány nincsen, később is hű maradt ezekhez a nézetekhez. De mert Szókratész az erkölcsi kérdésekkel foglalkozott, nem pedig a természet egyetemével, és ezekben a kérdésekben az általánost kereste, s első volt, aki figyelmét a meghatározásokra irányította, ezért Platón magáévá tette ezt a felfogást, és ennek értelmében azt vallotta, hogy a meghatározások nem az érzéki dolgokra, hanem valami másokra vonatkoznak. Lehetetlen ugyanis, hogy az egyetemes meghatározás valami érzékelhető dologra vonatkozzék, hiszen ezek állandóan változnak. Ő tehát azokat a létezőket, amelyek a fogalmi meghatározások tárgyai, ideáknak nevezte, és azt tanította, hogy az érzéki dolgok ezeken kívül vannak, és ezek alapján nevezzük el őket. Mert az ideákkal egyjelentésű dolgok sokasága az ideákból való 'részesülés' alapján van."¹⁶

Platón dualista (a valóságot megkettőző) ontológiája szerint a valódi létezők az ideák, s hozzájuk képest az érzékelhető létezők csak árnyak (vagy 'nem létezők'). A valódi világ az ideák birodalma, mert az ideák nem csupán szubjektív fogalmak, hanem objektív adottságok is. Valamennyi e világi nemnek és fajnak (vö. IV.1.2) létezik valamiféle prototípusa, eszményi kiadása: például tökéletes érintő, emberség, lóság stb. Az idea nem elképzelhető, hanem érthető szerkezet. A ló ideája tehát nem valamiféle elképzelhető vagy érzékelhető eszményi ló, hanem az a program vagy logika, amelynek alapján érzékelhető elemekből eszményi lovat lehetne összerakni. Ez az ideális világ, a programok világa megismerésünktől függetlenül létezik.

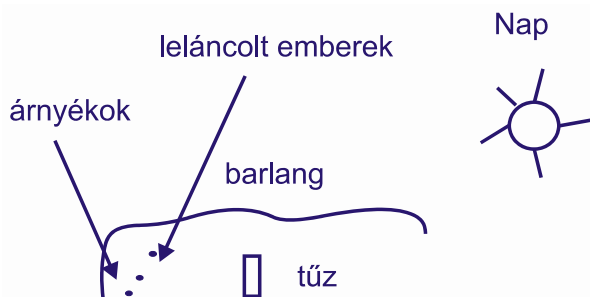
Az idea (gör. *eidosz*, *ouszia*) vagy forma (gör. *morphē*) vagy őselv (gör. *arkhé*) szó jelentése Platónnál: eszme, ősminta, őselv, őskép, ok, cél, lényeg, lét, létező, viszonyítási alap, algoritmus.

Az idea vagy forma (gör. *eidosz* vagy *morphē*) kifejezésnek a platóni filozófiában többféle jelentése van: a) Az idea általános fogalom (gör. *logosz*), azaz a gondolkodás eszköze. Ezt a fogalmat azonban nem érzékelhető jegyek összegének kell tartanunk, hanem olyan szerkezetnek vagy programnak kell tekintenünk, amely az azonos fajtájú dolgok közös lényegére utal. Platón különbséget tesz például a jámbor cselekedetek és a jámborság között. A jámbor cselekedetekben van valami közös. Ez a közös lényeg a jámborság *eidosza* vagy formája.¹⁷ – b) Az idea az önmagában fennálló (a gondolkodástól és az érzéki létezőktől független) lényeg vagy forma. – c) Az idea a dolog valódi léte, mivolta (gör. *ouszia*). Platónnál az „ouszia” kifejezés nem csupán a fogalmilag megragadható lényeget, hanem a létet (gör. *einai*) és adott esetben a létezőt (gör. *to on*) is jelenti.¹⁸ Minthogy az idea adja a dolog igazi valóságát, az idea maga a dolog (gör. *auto to pragma*). – d) Az idea őselv (gör. *arkhé*) és annyiban őskép vagy ősminta (gör. *paradeigma*) is, amennyiben az érzékelhető dolgok az ideák hasonmásai, utánpótlásai.¹⁹ Az érzékelhető dolgok úgy viszonyulnak az ideákhoz, mint a kép ahhoz a valósághoz, amelyről készült. – e) Az idea ok (gör. *aitia*), alap vagy feltétel (gör. *hypothesisz*). Az érzékelhető dolgok az ideákból részesülnek, az ideákban alapozódnak, azaz létük feltétele az ideák világa.²⁰ – f) Az idea cél (gör. *telosz*), ami végett az érzékelhető dolog van. Az érzékelhető dolgok az ideák (mint értékek és célok) felé törekszenek. Olyanok szeretnének lenni, mint ideájuk, de mindig silányabbak náluk.²¹

Az ideák (az érthető programok és a matematikai összefüggések) hierarchikus rendet, alá- és fölérendeltségi viszonyt alkotnak. A matematikai összefüggések például alacsonyabb rendűek, mint az érthető programok. Platón szerint az ideák piramisának csúcsán az ideák feletti Jó (= Igaz = Szép = Egy) áll, amely napként ragyogja be az ideák és az árnyak világát.

A Jó az ideák és az árnyak világának, valamint megismerhetőségüknek végső forrása: „a megismerhető dolgoknak nem csupán a megismerhetősége származik a Jótól, hanem ezenfelül még a létezésük (gör. *einai*) és lényegük (gör. *ouszia*) is, holott pedig a Jó nem lényeg, hanem a lényegét méltóságával és erejével messze túlszárnyalja.”²² Úgy látszik, hogy a Politeiában szereplő Jó azonos a Szümpozionban szereplő Széppel. Platón mindkettőről úgy beszél, mint a szellemi felemelkedés csúcspontjáról. Arisztotelész azt állítja, hogy Platón azonosította a Jót és az Egyet.²³ Ugyancsak ő mondja: a filozófusok egy része „azt állítja, hogy a magábanvaló Egy a magábanvaló Jó.”²⁴ Itt nem említi ugyan Platón nevét, de másutt kifejezetten mondja, hogy az ideák a dolgok okai, s az ideák oka az Egy.²⁵ S minthogy a Jó az igazságnak is forrása, az Igazzal is azonosíthatjuk: „a megismerhető dolgok közt végső a jó ideája – de ezt csak nehezen lehet meglátni; ha azonban egyszer megpillantottuk, azt kell róla tartanunk, hogy mindnyájunk részére minden jónak és szépnek az oka, amely a látható világban a fényt s ennek urát szüli, az ésszel felfogható világban pedig ő maga, mint úr biztosítja az igazságot és az észet.”²⁶ „Ami tehát a megismerhető dolgoknak az igazságot, a megismerőnek pedig a megismerés képességét biztosítja: ezt kell a jó ideájának tartanunk.”²⁷

Platón szóhasználatában a szellemi és az értelmi ismerettel megragadott ideák világa az ésszel felfogható (gör. *noéton*) szféra, az érzékelhető világ pedig a látható (gör. *horaton*) világ.²⁸ A két világ között elválasztóvonal (gör. *khóriszmosz*), szakadék húzódik. Aki az érzékelhető világot tartja valódi világnak, tévedésben él. Ezt a tévedést Platón a barlang hasonlat segítségével szemlélteti.²⁹



Képzeljünk el egy föld alatti barlangot, amelynek nyílása van a fény felé. Ebben a barlangban olyan emberek vannak, akiket gyermekkorukban nyakuknál és lábuknál fogva oly módon láncoltak le, hogy arccal a barlang belső fala felé néznek, és sosem láthatják a napvilágot.

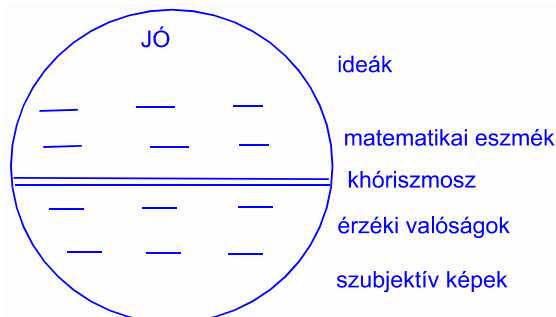
A foglyok és a barlang bejárata között tűz ég. A tűz és a leláncolt foglyok között megemelt út és alacsony fal húzódik. A megemelt úton emberek járnak, akik élőlények figuráit, szobrokat és más hasonló tárgyakat hordoznak oly módon, hogy a hordozott tárgyak megjelennek az alacsony fal felett. A foglyok mindezt nem láthatják. Ők csak önmaguknak és a hordozott tárgyaknak a barlang belső falán megjelenő árnyait szemlélhetik. A külvilágról, a napfény világáról még kevésbé tudnak. Az árnyakat tartják valóságosnak, s nem tudnak a valódi világról. Hozzájuk hasonlíthatók azok, akik az érzékelhető világot tekintik csak valóságnak, s nem tudnak az ideák igazi világáról.

Az érthető és a látható világ kapcsolatát Platón a következő fogalmakkal jellemzi:

- a) részesülés (gör. *methexisz*): az érzékelhető dolgok részesülnek az ideák létéből,³⁰
- b) hasonlóság, megfelelés (gör. *analogia*): a dolgok hasonlítanak ideájukra;³¹
- c) megjelenés (gör. *parouszia*): a dolgokban megjelenik az idea tökéletessége;³²
- d) utánzás (gör. *mimészisz*): a dolgok utánazzák ideáik tökéletességét;³³
- e) megtisztulás (gör. *katharszisz*): a lélek az érzéki világ salakjától megtisztulva jut az ideák világába;³⁴
- f) visszaemlékezés (gör. *anamnészisz*): a lélek az érzékelés kapcsán visszaemlékszik az előéletében látott ideákra.³⁵

A platóni dialektika ontológiai értelme: az ideák áthatják egymást és az érzékelhető világot (gör. *koinónia tón genón*). A lét mindent áthat: „a nemek egymással összevegyülnek, és a létező is meg a különböző is átjárja valamennyit és egymást is kölcsönösen.”³⁶ A mindent átható vagy általános léttel (gör. *panteosz on*) szemben semmi sincs. Minthogy a lét mindent áthat, a ‘nem létezőnek’ (tudniillik a világnak) is van léte.³⁷ Platón tud arról, hogy a lét csak analóg (és nem azonos) értelemben állítható a különféle létezőkről.³⁸ A különféle létezők léte az ideák felett álló Egytől függ: „ha az Egy nincs, akkor semmi sincs.”³⁹ Az Egy a tökéletes létező: az élet, a mozgás és a gondolkodás tökéletes egysége.⁴⁰

Az ideák és az árnyak világát, illetve az ideák hierarchikus rendjét a megismerés négy fokozatáról szóló platóni tanítással egybevetve az alábbi ábra keretében mutatjuk be.



Problémák az ideatannal kapcsolatban:

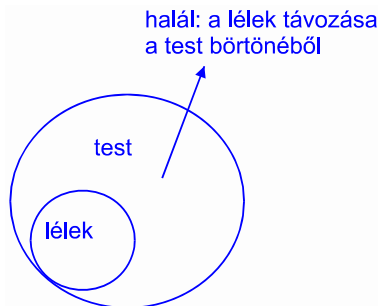
a) Az ideák transzcendens volta: Az a mód, ahogyan Platón az ideákról beszél, burkoltan azt foglalja magában, hogy az ideák a dolgokon kívül léteznek. – Ez a „kívül” azonban csak azt jelentheti, hogy az ideáknak az érzékelhető dolgoktól független valósága van. Az a kérdés, hogy az ideák milyen helyen vannak, nem tehető fel, hiszen a föltevés szerint az ideák testetlen, anyagtalan valóságok. Platón tehát nem azt akarta állítani, hogy az ideákat és az érzékelhető dolgokat térbeli távolság választja el egymástól.

b) A „harmadik ember” (gör. *tritosz anthróposz*) problémája:⁴¹ Arisztotelész az ideatannal szemben azt az ellenvetést hozza föl, hogy az egyedi dolgok csak egy harmadik – velük és az ideákkal közös őskép – felvételével lehetnének az ideák utánzatai. Ha például az egyedi ember hasonlít az ember-ideára, akkor posztulátumként, azaz előzetes követelményként egy „harmadik embert” is fel kell vennünk, hogy igazolhassuk e hasonlóságot, és így tovább a végtelenségig. – A problémáról egyébként Platón is tudott.⁴² Ő valószínűleg arra gondolt, hogy az idea nem olyan, mint valamiféle egyedi dolog, és az egyedi dolgok és az idea közti viszony nem olyan, mint az egyedi dolgok közötti viszony. Az újplatonikus Proklosz (5. sz.) mutatott rá arra, hogy a másolat viszonya az eredetihez nem csupán hasonlósági reláció, hanem eredési reláció is, s így a viszony nem szimmetrikus: „tükröképem arcom visszatükröződése, de arcom nem annak a visszatükröződése”.⁴³

4. A platóni antropológia

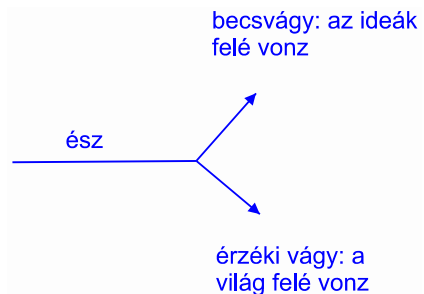
Platón dualista embertana szerint az ember önálló test és önálló lélek laza szövetsége. Az ember igazi valója a lélek: „A törvényhozó szavára hallgatni kell különben is, de akkor is, midőn azt mondja, hogy a lélek a testtől teljesen különböző, s az élet tartama alatt is semmi egyéb, mint a lélek az, amely mindegyikünket azzá tesz, amik vagyunk; a test pedig csak mint jelenség kísér bennünket, – és a halál után is helyesen beszélnek a holtak testéről, mint képmásról; valódi lényünk ellenben, amit léleknek neveznek, halhatatlan, és elmegy más istenekhez, hogy számot adjon...”⁴⁴

A lélek a test börtönébe van ágyazva: „...míg testünk él, és lelkünknek ilyen nyűge van, bizony el nem érhetjük egészen azt, amire törekszünk, s ami, úgy mondjuk, nem egyéb, mint az igazság. A test ezerféle bajlódást okoz már elkerülhetetlen táplálásával is; de meg, ha betegségek támadják meg, azok is megakadályoznak az igazság keresésében. A test sze-



relemmel, vágyakkal, félelemmel, mindenféle légvárakkal és hiúságokkal tölt meg bennünket, úgyhogy valósággal igaz, amit mondani szokás, hogy eszméletre se térhetünk soha miatta. Még a háborúkra, forradalmakra és csatákra sem egyéb nem ad okot, mint a test és testi vágyaink. Mert hiszen minden háború a földi javak birtokáért támad; földi javakat meg csupán testünk miatt kényszerülünk szerezni, hogy rabszolgamódra ápolgassuk.”⁴⁵ – A lélek és a test között olyan laza kapcsolat van, mint a börtön és a benne lakó rab⁴⁶ vagy a kocsi és a kocsis között.⁴⁷ A lélek úgy használja a testet, mint a muzsikusz zeneszerszámát.⁴⁸ A lélek láthatatlan, anyagtalan, szellemi valóság és a mozgás elve.⁴⁹ Az ideák világából kerül a testbe, s csak a testbe kerülve kezd érzékelni.

A lélek három képessége, a három „lélek-rész”: az ész (gör. *logisztikon*), a harag vagy becsvágy (gör. *thümoieidesz*) és az érzéki vágy (gör. *epithümetikon*) képessége.⁵⁰ A három képesség olyan fogathoz hasonlít, amelyet két ló húz: az egyik ló a becsvágy képességeként az ideák felé törekszik, a másik pedig érzéki vágyként az érzéki világ felé húzná a kocsit. A kocsis, vagyis az ész képessége nehéz helyzetben van.⁵¹



Az akarat szabadságát Platón a lélekvándorlás mítoszában hangsúlyozza. A mítosz szerint a lélek első megtestesülését még kilenc megtestesülés követi. Az első megtestesülés mindenki számára egyforma. A második megtestesülés előtt azonban megnyílik a szabad karakterválasztás lehetősége. A második megtestesülésre váró lelkeket egy hang így szólítja fel: „Egynapos életű lelkek! Most kezdődik a halandó nemzetség új, halált hozó korszaka. Nem titeket fog a démon kisorsolni, hanem ti fogtok magatoknak démont választani. Aki először húz sorsot, az válasszon magának először életformát, amely mellett aztán kénytelen-kelletlen ki kell tartania. Az erénynek azonban nincs gazdája: mindenki aszerint részesül benne, amint többé vagy kevésbé tiszteli vagy nem tiszteli. Az a felelős, aki választ; az Isten nem felelős.”⁵²

A mítosz anyagának felhasználásával Platón feltehetően nem a lélekvándorlást akarta tanítani, hanem csak azt kívánta hangsúlyozni, hogy az ember szabad és felelős önmagáért.⁵³

Platón meggyőződéssel vallja, hogy a lélek halhatatlan valóság. Ez következik például abból, hogy a lélek egyszerű, az ideákhoz hasonlít, és ezért nem bomolhat részekre, miként a test.⁵⁴

Az erkölcsös élet célja a boldogság. A boldogság azonban föltételezi a jó cselekvést. Erre az összefüggésre utal egyébként a „jól cselekedni” (gör. *to eu prattein*) kifejezés, mert ez annyit is jelent, mint boldognak lenni.⁵⁵ Az erény

az embert alkotó sokféle és ellentétes elem harmóniája.⁵⁶ Az erényes élet a lélek tisztulása⁵⁷ és hasonulás Istenhez.⁵⁸ Az erkölcsös élet és a boldogság csak a túlvilágon kerülhet teljes összhangba.⁵⁹ A négy sarkalatos erény: a bölcsesség (okosság), az erősség (bátorság), a mértékletesség és az igazságosság.⁶⁰

Társadalombölcseletében a filozófus azt tanítja, hogy az állam célja a jó megvalósítása a látható világban. Az ideális államot alkotó három osztály: a bölcsesség és az igazságosság erényével rendelkező filozófus királyok, a bátorság erényével rendelkező örök és a mértékletesség erényével rendelkező dolgozók osztálya. A lehetséges jó államformák: a monarchia (gör. *monosz*: egy; *arkhé*: uralkodó) és a legjobbak (gör. *arisztosz*: legjobb) uralmát jelentő arisztokrácia. A lehetséges rossz államformák: a pénzsóvár emberek vezette timokrácia (gör. *timosz*: ár, érték), a kizsákmányoló kevesekből álló oligarchia (gör. *oligosz*: kicsiny, csekély, kevés), a népuralmat jelentő demokrácia (gör. *démosz*: nép) és a zsarnok (gör. *türranosz*) vezetése alatt álló tirannizmus. Az ideális államot az isteni útmutatások alapján irányítják: mert „ha egy városállamot nem Isten, hanem halandó kormányoz, nem menekedhetik a bajoktól és küzdelmekről.”⁶¹

Művészetfilozófiájában Platón abból indul ki, hogy a művészet az ember önkifejezési vágyából ered.⁶² Metafizikai szempontból vagy lényegét illetően a művészet utánzás (gör. *mimészisz*). A forma (idea) az őskép vagy ősminta (gör. *arkhetüposz*). Mivel a mimészisz elsődleges módja a természeti képződmény, a művészet valójában az utánzat utánzata (a természeti ember arca az arc ideájának utánzata, a portré pedig a természeti ember arcának mása). Minthogy az igazság a formában, az ideában van, Platón szerint a művész munkája két fokozattal lejjebb van, mint az igazság: „az utánzó művészet tehát nyilván igen távol van az igazságtól.”⁶³ Az igazságot kereső filozófus Platón tehát kissé leértékeli a művészetet.

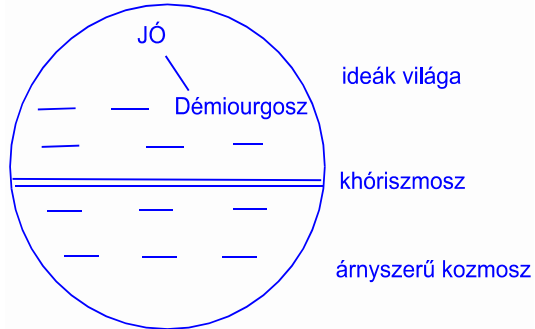
5. Platón kozmológiája

A világ rendje állandóan keletkezőben van. Mármost „minden, ami keletkezik, szükségképpen valami ok folytán keletkezik, mert lehetetlen, hogy bármi is ok nélkül keletkezhessék.”⁶⁴ Minthogy ez az ok nem lehet a véletlen, Platón a kozmoszt az értelmes isteni ok művének tekinti.⁶⁵ Ez az értelmes isteni ok a mítosz nyelvét használó Platón szerint az isteni Jó alkotó és rendező tevékenységét megismerésszerűen istenszerűen, a Démiourgosz.

A világot a Démiourgosz eleve meglévő és rendezetlen mozgásban levő alpanyagból formálta és formálja kozmoszá, azaz rendezett univerzummá:⁶⁶ „az isten ugyanis azt akarta, hogy minden lehetőleg jó, hitvány pedig semmi sem legyen, ezért, minthogy mindent, ami csak látható volt, úgy vett át, hogy az nem volt nyugalomban, hanem mozgott szabálytalanul és rendezetlenül, rendbe

hozta rendetlenségéből, mert azt gondolta: mindenképpen különb a rend.”⁶⁷ Műveletében az ideákat mintáknak tekintette.

A Démiourgosz tehát nem teremtő, hanem világot rendező istenség (a semmi-ből való teremtés eszméje nem szerepel a görög filozófusoknál). A világ megformálásának motívuma a Démiourgosz jósága: „jó ő, a jósággal pedig nem fér össze soha semmi irigység semmi tekintetben: ennek híjával lévén azt akarta, hogy minden a lehető leghasonlóbb legyen őhozzá.”⁶⁸ A világot szerves élőlénynek tekintő Platón szerint a Démiourgosz elsőként a világ lelkét formálta meg, majd a testeket: „így a valószínű okoskodás alapján azt kell állítani, hogy ez a világ valóban lelkes és eszes élőlénné lett az isteni gondviselés folytán.”⁶⁹



Megjegyzés: A platóni tanítás nem szükségszerűen jelenti azt, hogy a világ véges idővel ezelőtt formálódott kozmosszá.⁷⁰ Ám ha a világnak nincs is időbeli kezdete, a világ és rendje ebben az esetben is a Démiourgosztól függ.

Platón szerint a testi világ matematizálható, amennyiben a testek részesülnek az érthető programokból, az ideákból. Ugyanakkor a testek világa érthetetlen is, mert az anyag homályos, zavaros, nem érthető léte. Platón kísérletet tesz ugyan arra, hogy az anyagot ősháromszögekre és a térre vezesse vissza, de beismeri, hogy ezekről aligha lehet megbízható tudásunk. A nem érthető elem, ami nem foglalható atomi ideába sem, a rendezetlen mozgás. A világot formáló Démiourgosz ezt egyszerűen „átvette”.⁷¹

6. Platón filozófiai teológiája

Mai tudásunk szerint a görög *theosz* (isten) és *logosz* (tanítás, beszéd stb.) szavak összetételéből származó teológia kifejezést Platón használta először a filozófiai istentan jelölésére.⁷² A teológia három fajtája: a gyönyörködtetést szolgáló költői teológia, az istentiszteletet állami előírással szabályozó politikai istentan és a filozófiai teológia. Platón rendszerében az Isten nem más, mint az Igazzal, a Széppel, az Eggyel azonos Jó.

A filozófiai teológia egyik istenérve a világ rendjéből és rendezett mozgásai-ból indul ki: „Azt állítsuk-e, Prótarkhosz, hogy az összes létet s azt, amit mindenségnek nevezünk, az esztelennek, esetlegesnek s a vak véletlennek hatalma vezeti; vagy pedig azt, hogy – mint elődeink is állították – valami csodálatos rendező ész és belátás uralkodik rajta? ... Azt állítani, hogy az Ész rendez

mindent, az a világnak, a Napnak, a Holdnak, a csillagoknak és az egész körforgásnak látványához méltó állítás.”⁷³ Kétségtelen, hogy az itt szereplő Ész elsősorban a Démiourgoszra utal. Ám a mítosz nyelvét is használó Platón filozófiájában a Démiourgosz az egyetlen istenség (a Jó) rendező tevékenységét jelenti.

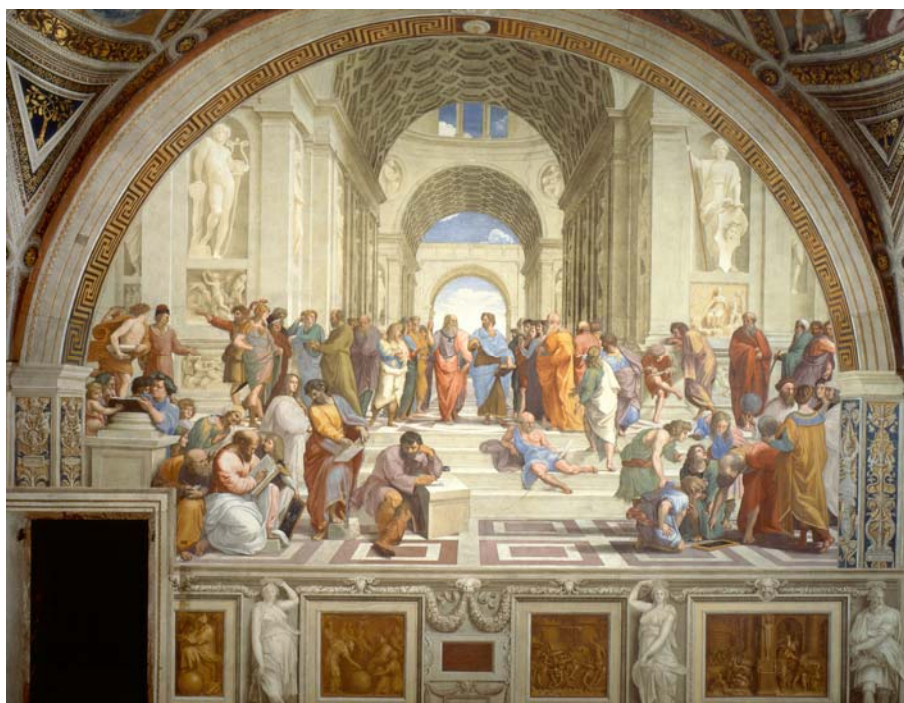
A filozófiai teológia másik istenérve lényegében nem más, mint az erósz (törekvő szeretet, szerelem stb.) vonzásába kerülő lélek felemelkedése a feltételektől függő létezőktől a feltétlen (gör. *anhüpotheton*) valósághoz, a Jóhoz. – Az erósz Platón „nagy istennek” nevezi,⁷⁴ amely közbülső helyen van az isteni világ és a halandók világa között. Erósz az Ínség (gör. *Penia*) és a Bőség (gör. *Pórosz*) gyermekeként „a jó és a szép hiányában vágyakozik azok után, amiknek híjával van.”⁷⁵ Az erósznak Platónnál tágabb körű jelentése van, mint a fizikai-biológiai vágy. Az erósz (szerelem): „szülés a szépségben, test és lélek szerint.”⁷⁶ Az erósz törekvés a jóra és egyben a halhatatlanság vágya: „a jóval együtt a halhatatlanságra is vágyakozunk, ha egyszer a szerelem annak a vágya, hogy a jó örökre a miénk legyen.”⁷⁷ – Platón a szépséggel kapcsolatban is bemutat egy utat, amelyen a lélek a Jóval azonos Szépség isteni valóságához emelkedik. Ez a helyes út: „elindulni az itteni szépségektől, s annak a végső szépségnek a kedvéért egyre magasabbra emelkedni, mint egy lépcső fokain, egy szép testről kettőre, s kettőről valamennyire, s a szép testektől a szép foglalatosságokra, a szép foglalatosságoktól a szép tudományokra, míg végül a tudományoktól feljut arra a tudományra, amely nem más, mint az önmagában való szépségnek a tudománya, s akkor végre megismeri a szépséget a maga valójában.”⁷⁸ Ez az önmagában való Szépség „először is örökkévaló, s nem keletkező, se nem pusztuló, nem növekvő és nem fogyatkozó; azután meg nem szép ebben, s rút abban, sem néha igen, máskor nem, sem ebben a tekintetben szép, abban rút, sem pedig itt szép, ott meg rút; s nem is úgy jelenik meg ez a szép, mint egy arc, sem mint egy kéz vagy bármi más, amiben része van a testnek, sem pedig mint egy tanítás vagy tudomány, vagy bármi, ami másban van benne, egy élőlényben, a földben, az égben vagy valami másban, hanem önmaga által egyféle és örök, s minden más szépség csupán ennek a része, olyan módon, hogy keletkezésük és pusztulásuk őt se nem gyarapítja, se nem csökkenti, egyáltalán nem érinti.”⁷⁹

Vannak olyan platóni utalások, amelyek arra mutatnak, hogy a Jóval, az Igazzal és a Széppel azonos isteni Egyet a filozófus személyes jellegű valóságnak tartotta. Egyik levelében arról beszél, hogy a „mindenek királyát” nehéz megismerni.⁸⁰ A hatodik levélben pedig arra kéri barátait, hogy tegyenek esküt „minden létező és eljövendő dolog kormányzójára, az istenre és a kormányzó és alkotó mindenható Atyjára.”⁸¹ Minthogy a „kormányzó és alkotó” nem más, mint a Jó alkotó és rendező tevékenységét megszemélyesítő Démiourgosz, a

mindenható Atya nem lehet ugyancsak ő, hanem az Egynek kell lennie. Az új-platonikus Plótinosz (3. sz.) feltehetően helyesen járt el, amikor az Atyát az Eggyel vagy Jóval azonosította. – Elsősorban a mindenható Atyához szól az az imádság, amelyet a Phaidroszban olvashatunk: „Ó, kedves Pán, és ti többi istenek, akik csak itt lakotok, adjátok meg nekem, hogy szép legyek belül; s ami külső birtokom van, a belsővel összhangban legyen. A bölcsét tartsam gazdagnak; s oly sok aranyam legyen, amennyit senki más nem tud hordozni és magával vinni, mint a józan és mértékletes ember.”⁸²

III.2 A RÉGI AKADÉMIA

A platóni filozófia nagy hatást gyakorolt az ókorra. Ennek egyik tanújele a Platón által alapított iskola, amely Athénben az Akademosz mitikus attikai hős-ről elnevezett olajfaligetben működött, és e ligetről kapta az Akadémia nevet. Az intézmény Kr. u. 529-ig állt fenn. Működésében három fázist szokás megkülönböztetni: a Régi Akadémia, a Kr. e. 3. századtól működő Középső Akadémia és a Kr. e. 2. század közepétől fennálló Új Akadémia.



A PLATÓNI RÉGI AKADÉMIA

A Régi Akadémia Platón tanítványaiból és a körük csoportosult gondolkodókból állt. Szellemi irányzata ragaszkodott Platón tanaihoz, jöllehet a platóni filozófia püthagóreusi elemeinek nagyobb hangsúlyt adott, mint a mester. Ehhez az intézményhez tartozott többek között Szpeuszipposz, Xenokratész, Hérakleidész, Eudoxosz és Krantór.

1. Szpeuszipposz

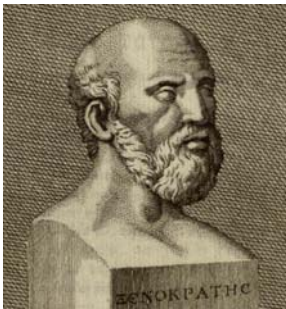
Az athéni származású Szpeuszipposz (Kr. e. 4. sz.) Platón unokaöccseként közvetlenül követte Platont az iskola vezetésében. Az életéről és munkásságáról szóló kevés töredékes adatot elsősorban Diogenész Laertiosz művéből ismerjük.¹



SZPEUSZIPPOSZ

Bár Platón tanítványa volt, sok tekintetben eltért mesterének tanításától. Úgy látszik, hogy ismeretelméletében feladta Platónnak azt a tanítását, miszerint az igazi ismeret nem az érzéki észlelés, hanem az ideák értelmi, illetve szellemi megragadása. Az is lehet azonban, hogy amikor Szpeuszipposz tudományos észlelésről (gör. *episztemoniké aiszthésizsz*) beszélt, csak annyit akart mondani, hogy az értelem (gör. *logosz*) és az érzékelés (gör. *aiszthésizsz*) együttműködik az ideák megismerésében. Ontológiájában – püthagóreusi hatásra – az ideákat a matematikai eszmékkel azonosította, de ő is vallotta, hogy az ideák és az érzékelhető világ között szakadék (gör. *khóriszmosz*) húzódik. Az ő felfogása és megfogalmazása szerint az ideák felett nem a Jó (Igaz, Szép, Egy) áll, hanem a püthagóreusi értelemben vett Egy (gör. *Monasz*) és a Kettes (gör. *Düasz*). Nála tehát az ideák feletti Jó nem azonos az Egy valóságával, hanem az Egynél és a Kettesnél alacsonyabb rendű, ideák feletti idea. Kozmológiájában azt hangsúlyozta, hogy Platón Timaioszának azt a részletét, amely a világ megformálásáról szól, nem betű szerint, hanem annak figyelembevételével kell értelmezni, hogy Platón itt a mitikus nyelvezetet használja. Ez azt is jelenti: Platón nem azt akarta mondani, hogy a világ véges idővel ezelőtt formálódott meg. Filozófiai istentanában azt hirdette, hogy a népi vallásosság istenei csupán fizikai erők. E tanítása miatt az istentelenség gyanújába keveredett.²

2. Xenokratész



XENOKRATÉSZ

A khalkédóni származású Xenokratész (Kr. e. 4. sz.) Szpeuszipposzt követően 25 éven át vezette az Akadémiát. Az intézmény vezetőjeként és számos írás szerzőjeként³ jelentős hatással volt a platonizmus fejlődésére. Erőfeszítéseit a platóni tanítás értelmezésére és rendszerezésére fordította, ám nézetei sok tekintetben eltértek Platón álláspontjától. Ontológiájában az ideákat a matematikai eszmékkel (a számokkal, illetve a matematikai összefüggésekkel) azonosította. A számokat és a matematikai össze-

függéseket az ideák feletti Egyből, illetve Kettesből származtatta, és különféle létrejövőket különböztetett meg. Az Egyet Észnek (gör. *Nousz*) és Zeusznak (az istenek atyjának) is nevezte, és valamiféle férfiúi őselvnek tartotta. A Kettést a világlélek névvel is illette, és valamiféle női őselvnek tekintette. Antropológiájában azt a nézetet képviselte, hogy nemcsak az eszes, hanem az érzéki lélek-rész is tovább él a test halála után, de ez a lélek-rész egy idő után szertefoszlik.

Kozmológiájában Szpeuszipposzhoz hasonlóan azt tanította, hogy a világ örök, és a Démiourgosz nem időbeli egymásutánban formálta meg a világot. Szerinte Platón csak didaktikai okokból alkalmazta az időbeli világformálást sugalló mítosz nyelvét, de valójában a Démiourgosz és az ideák nem időbelileg, hanem csak logikailag előzik meg a világot.

3. Hérakleidész

Hérakleidész (Kr. e. 4. sz.) a Fekete-tenger partján fekvő Hérakleia Pontiké városából származott. Ez a magyarázata annak, hogy az utókor szülővárosának nevére utalva Hérakleidész Pontikosz néven emlegeti a filozófust. Ifjúkorában



HÉRAKLEIDÉSZ

Athénben tanult; Platón, illetve Szpeuszipposz voltak a mesterei. Egy időre az Akadémia vezetésével is megbízták. Ám hamarosan visszatért szülővárosába, ahol filozófiai iskolát hozott létre. Eredeti gondolkodó volt, aki nem követte mindenben az akadémiai hagyományokat.

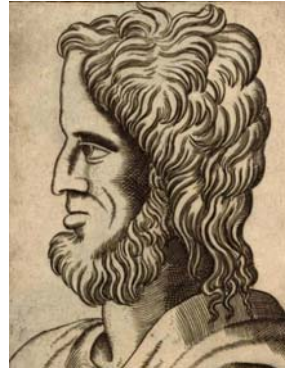
Szerteágazó érdeklődési köréről (természetfilozófia, antropológia, csillagászat, etika stb.) árulkodó értekezéseiből csak töredékek maradtak ránk.⁴ Szaktudományos jellegű tanítása volt például Platón véleményével szemben az a feltételezés, hogy a Föld nem mozdulatlan, hanem forog a saját tengelye körül. Bár a Földet tartotta központnak, úgy vélte, nem minden égitest a Föld körül kering. Azt feltételezte, hogy a Merkúr és a Vénusz a Nap körül kering, jóllehet úgy gondolta, hogy maga a Nap és a többi bolygó a Föld körül mozog. Ezzel a részleges heliocentrikus hipotézisével Kopernikusz napközponthú rendszerének egyik ókori előfutárává vált.⁵ Úgy gondolta, hogy az univerzum végtelen; minden csillag egy külön univerzum vagy világ, amely a végtelen éterben függ, és földből, atmoszférából és éterből áll.⁶

4. Eudoxosz

A kis-ázsiai Knidosz kikötővárosából származó Eudoxosz (Kr. e. 4. sz.) az ókor egyik leghíresebb matematikus és csillagász filozófusa volt. Tanulmányait a

platóni Akadémián, Athénben végezte, majd Egyiptomba utazott, ahol csillagászati ismereteket szerzett. Platón egyik legtehetségesebb tanítványának tartották. Egy ideig helyettesítette is a Szicíliába utazó Platónt az iskola élén.

A matematikában Eudoxosz alkotta meg az általános arányelméletet. Elméletében az irracionális számokat is figyelembe vette. Megvizsgálta a testek térfogatarányát, és kimutatta például, hogy a kúp térfogata a neki megfelelő henger egyharmadával egyenlő. A bizonyításban infinitezimális számítási módszert alkalmazott. A viszony (gör. *logosz*) és az arány (gör. *analogia*) Eudoxosz-féle definícióit az alexandriai Eukleidész (Kr. e. 3. sz.) hagyományozta át az utókorra.⁷ – Csillagászati szempontból az égitestek mozgását szférák feltételezésével magyarázta. Világképében a gömb alakú Föld a Világmindenség középpontja, és a Föld körül forognak a szférák, amelyek leginkább gömb alakú héjaknak képzelhetők el. Elgondolása szerint az égitestek saját szférával rendelkeznek. Csak az állócsillagok kerülnek valamennyien egy közös szférába. Zseniális matematikai és logikai érzékének adta tanújelét, amikor a bolygók mozgásának modellezésére egy óraműhöz hasonló bonyolult szerkezetet készített. – Ontológiájában azt hangsúlyozta, hogy bár az ideák elkülönülten is léteznek, jelen vannak az árnyak világában, az érzékelhető dolgokban is.⁸ A legfőbb Jót feltehetően a gyönyörrel azonosította.⁹ – Antropológiájában és erkölcstanában hedonista nézetet vallott, amennyiben azt tartotta erkölcsösnek, ami az embernek a gyönyörrel azonosított boldogságához vezet.



EUDOXOSZ

5. Krantór

A kis-ázsiai (kilikiai) Szoliból származó Krantór (Kr. e. 4-3. sz.) ifjúkorában az athéni Akadémián tanult, majd ugyanebben az intézményben tanítani kezdett. Nagyszámú írásának csupán töredéke maradt fenn.

Állítólag ő írta az első kommentárt Platón Timaios című művéhez. A Démourgosz általi világformálást ő sem tartotta időbeli folyamatnak. Ugyanakkor a Timaiosban szereplő Atlantiszt történeti valóságnak tekintette. Atlantisz vagy Atlantisz szigete (gör. *Atlantisz nészosz*) a Platón által bemutatott mítoszban egy virágzó kultúrával rendelkező legendás sziget vagy földrész, amely valamilyen természeti katasztrófa következtében süllyedt el az óceánban. – Krantór főleg etikai művei által vált ismertté. Értékrendjében első helyre az erényt, a másodikra az egészséget, a harmadikra a gyönyört, s a negyedikre a vagyont tette. A gyászról szóló (gör. *Peri pentousz*) írásával kiemelkedő helyre került a vigasztaló iratok antik irodalmi műfajában alkotó szerzők között.¹⁰

3. Irodalom a Platón és a Régi Akadémia című fejezethez

Copleston, Fr.: *A history of philosophy I-III*. New York, 1985, Image

Heath, Sir T.: *Greek Astronomy*. New York, 1991, Dover (az 1932-es kiadás reprodukciója)

Pecz, V. (szerk.): *Ókori Lexikon I-IV*. Bp., 1902, Franklin. Online:
<http://mek.niif.hu/03400/03410/#>

Ricken, Fr.: *Philosophie der Antike*. Stuttgart, 1988, Kohlhammer

Taylor, A. E.: *Platón*. Bp., 1997, Osiris

IV.

**ARISZTOTELÉSZ
ÉS A RÉGI PERIPATETIKUS ISKOLA**

IV.1 ARISZTOTELÉSZ FILOZÓFIÁJA

1. Élete és munkássága

Arisztotelész, akit a középkortól kezdődően időnként egyszerűen csak „a Filozófus” névvel illettek, Kr. e. 384/3-ban a trákiiai Sztageiroszban született. A „Sztageiroszi” vagy „Sztagirita” melléknevet szülővárosáról kapta. Nikomakhosz nevű édesapja II. Amüntasz makedón király orvosa és barátja volt. Mivel Arisztotelész apja korán meghalt, a félárva gyermeket nevelő-apa vette pártfogásba. Arisztotelész 17 éves korában, Kr. e. 400-ban Athénbe került, és az Akadémián folytatta tanulmányait. Később az Akadémia tagja lett. Ebben az időszakban még csodálta mesterét, Platont, aki nagy hatással volt rá.



ARISZTOTELÉSZ

Platón halála (347) után unokaöccse, Szpeuszipposz lett az Akadémia vezetője. Minthogy Arisztotelész nem vállalta az alárendelt szerepet, a kis-ázsiai Asszoszba települt át, és itt megalapította az Akadémia egyik ágát. Asszoszi tartózkodása idején jó kapcsolatban volt Hermeiással, Asszosz uralkodójával.

Körülbelül három évvel később a Kis-Ázsia nyugati partjainál lévő Leszbosz szigetére (Mütilénébe) költözött. Hermeiasz halála (344) után feleségül vette ennek unokahúgát (és fogadott lányát), Püthiaszt, akitől leánygyermekke született. Platontól független filozófiája kidolgozását valószínűleg már Asszoszban megkezdte. – 343/2-ben meghívta őt II. Philipposz makedón uralkodó Pellába, a királyi udvarba, és rábízta fiának, a 13 esztendőes Alexandrosznak nevelését. Felesége halála után a sztageiroszi Herpüllisszel élt együtt, akitől Nikomakhosz nevű fia született. Alexandrosz (Nagy Sándor) trónra lépése (336/5) után Arisztotelész elhagyta Makedóniát, és egy rövid időre valószínűleg szülővárosába húzódott vissza.

335/4-ben a Filozófus újra Athénbe költözött, és itt az Alexandroszt kormányzóként képviselő Antipatrosz anyagi támogatásával létrehozta saját iskoláját, a *Lükeion*-t (lat. *Lyceum*). Az új iskola a város északkeleti részén fekvő Apollón Lükeiosz (Farkas-Apollón) tiszteletére létesített szentély területén levő gümnazionban (az ifjak testedzésének és nevelésének célját szolgáló épületben) működött. Az Arisztotelész alapította iskola az Akadémiához hasonló tudományos

intézet volt: hivatásos tanárai voltak, könyvtárral, térképtárral stb. rendelkezett. – Kr. e. 323-ban meghalt Nagy Sándor, és Athénben a makedónellenes erők kerekedtek felül. Arisztotelészt istentelenség vádjával perbe fogták. A Filozófus nem várta meg az ítéletet: Szókratész tragédiájára utalva megjegyezte, nem akar alkalmat adni az athénieknek, hogy újra vétkezzenek a filozófia ellen, és az Euboia szigetén levő Khalkiszbe, anyjának birtokára menekült. 322/1-ben itt érte a halál.

Munkássága: Arisztotelész műveit két csoportra szokták osztani. A nyilvánosság számára írt vagy népszerűsítő írásai (gör. *exóterikoi logoi*) és a belső használatra vagy akadémiai hallgatóknak szóló művei (gör. *eszoterikoi* vagy *akroamatikoi logoi*). A nyilvánosság számára készült művek gyakran párbeszédes formában, irodalmi köntösbe öltöztetve fogalmazódtak meg. Többségük valószínűleg Arisztotelész első athéni tartózkodása, tehát az akadémiai korszakából való lehetett. Ezekből csak töredékek maradtak fenn. A belső használatra szánt művek az értő közönség, általában legközelebbi tanítványai számára készültek. Ezek irodalmilag kevésbé kidolgozott, vázlatos és nehezen értelmezhető formában jelentek meg. A belső használatra szánt munkák nagy része birtokunkban van, a ránk maradt arisztotelészi művek többsége ilyen.

Arisztotelész könyvtárát és írásait Theophrasztosz nevű tanítványa örökölte. Theophrasztosz halála után (Kr. e. 287 k.) a pergamoni királyok „gyűjtőszenvélyétől” tartva elrejtették a könyvtár anyagát. Az elrejtett írásokat 200 évvel később megtalálták, és Athénbe vitték. Kr. e. 86-ban a könyvtár a diktátor Sulla († Kr. e. 78) kezébe került, aki az anyagot Rómában egy Türranióon nevű görög grammatikussal feldolgoztatta. Végül Rhodoszi Andronikosz (Türranióon tanítványa) a műveket sorrendbe szedte és kiadta. A népszerűsítő írásokat azonban nem vette fel a gyűjteménybe. Ezeknek az írásoknak fennmaradt töredékeit *Aristotelis fragmenta* című gyűjteményében V. Rose adta ki 1886-ban Lipcsében.

W. Jaeger († 1961) három korszakot különít el Arisztotelész munkásságában.¹

a) Az első korszak az akadémiai munkásság ideje. Ebben az időszakban a Filozófus még Platón hatása alatt állt. Az *Eudémosz* című dialógusában Arisztotelész feltételezi a lélek előéletét, és elfogadja a platóni visszaemlékezés tanát. A filozófia művelésére buzdító *Protreptikosz* című írásában elfogadja az ideánt, és a földi létet árnyéknak tartja az ideák létéhez képest. W. Jaeger véleménye szerint a Fizika (gör. *Phüszika*), A lélekről (gör. *Peri pszükhész*) című és a logikai művek egyes részei ugyancsak ebből a korszakból valók.

b) A második korszak a vándorévek ideje (Kr. e. 347–335). Ebben a korszakban a Filozófus fokozatosan elszakadt a platóni filozófiától. A filozófiáról (gör. *Peri philosophiasz*) című művében elfogadja, hogy Platón a megelőző filozófia csúcsa, de már bírálja is az ideák tanát. Valószínűleg ebben a korban íródtak

Az égről (gör. *Peri ouranou*), A keletkezésről és az elenyészésről (gör. *Peri geneszeosz kai phthorasz*) című művei és a Metafizika (gör. *Metaphüsizika*) első vázlata. Elképzelhető, hogy az Eudémoszi etika (gör. *Éthika Eudémeia*) és a Politika (gör. *Politika*; a polisz, azaz a városállam életét érintő ügyek) első megfogalmazásai ugyancsak ebből a korszakból származnak.

c) A harmadik korszak a Lükéionban töltött időszak (Kr. e. 335–322), az önálló filozófia megalkotásának ideje. Az ebben a korszakban íródott műveket a következő csoportokra szokták osztani:

Logikai művek, amelyeket a bizánci korban (6. sz.) *Organon* (eszköz, szerzőszám, módszertan) címen foglaltak össze: Kategóriák (gör. *Katégoriai*); Az értelmezésről (gör. *Peri hermeneiasz*); Első analitika (gör. *Analütika prótera*): két könyv a következtetésről; Második analitika (gör. *Analütika hüsztera*): két könyv a bizonyításról, az alapelvek ismeretéről stb.; *Topika*: nyolc könyv a dialektikáról vagy a valószínű bizonyításról; A szofista megtévesztésekről (gör. *Peri szophisztikón elenkhón*).

Metafizikai jellegű művek: Első filozófia (gör. *Proté philosophia*), amely Rhodoszi Andronikosz rendszerező tevékenységét követően a *Metaphüsizika* nevet kapta: tizennégy könyv metafizikai témákról.

Természetfilozófiai és lélektani művek: Fizika (gör. *Phüsizika*): nyolc könyv természetbölcseleti témákról; Meteorológia (gör. *Meteórologika*): négy könyv asztronómiai és földrajzi témákról; Az élőlények történetéről (gör. *Peri ta dzóa hisztoriai*): tíz könyv az összehasonlító anatómiáról, fiziológiáról stb.; Az állatok szaporodásáról (gör. *Peri dzóón geneszeosz*); Az állatok életmódjáról (gör. *Peri dzóón poreiasz*); Az állatok mozgásáról (gör. *Peri dzóón kinészeosz*); Az állatok testrészeiről (gör. *Peri dzóón mórión*); A lélekről (gör. *Peri pszükhész*). Ide tartoznak a kisebb természetfilozófiai és lélektani művek is, amelyek a középkori latin fordításokban a *Parva naturalia* (Kis természetfilozófiai értekezések) nevet kapták: Az érzékelésről (gör. *Peri aiszthészeosz*), Az emlékezetéről (gör. *Peri mnémész*), Az alvásról és az ébrenlétről (gör. *Peri hüpnou kai egrégorszeosz*), Az álmokról (gör. *Peri enüpnión*), A hosszú és a rövid életéről (gör. *Peri makrobiotétosz kai brakhübiotétosz*), Az életéről és a halálról (gör. *Peri dzóész kai thanatou*), A lélegzésről (gör. *Peri anapnoész*) és Az álomban történő jövendölésről (gör. *Peri tész kath'hüpnon mantikész*). A Problémák (gör. *Problémata*) Arisztotelész különféle feljegyzéseit tartalmazza.

Etikai, társadalomfilozófiai művek: Nagy etika (gör. *Éthika megalá*): két könyv erkölcsi kérdésekről; Eudémoszi etika (gör. *Éthika Eudémeia*): hét könyv erkölcsi kérdésekről; Nikomakhoszi etika (gör. *Éthika Nikomakheia*, rövid. *ÉN*): tíz könyv erkölcsi kérdésekről; Politika (gör. *Politika*): az arisztotelészi államtan foglalata. Ehhez a csoporthoz tartozik a különféle államok alkotmányait tartalmazó gyűjtemény (a papiruszt 1891-ben találták meg Athénben).

Esztétikai, irodalmi művek: Poétika (gör. *Peri poiétikész*): töredékes mű a költészetéről és általában az esztétikáról; Rétorika (gör. *Tekhné rhétoriké*): három könyv a szónoklástan elméletéről stb.

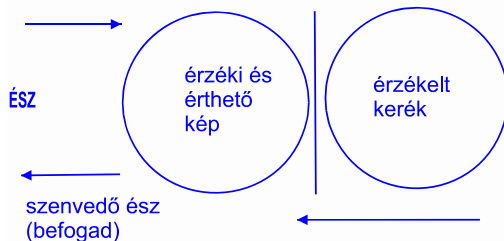
Arisztotelész műveit a 15. századtól kezdődően görögül és latin fordításban többször kiadták. A kiadások közül az egyik leghíresebb a Berlini Tudományos Akadémia gondozásában és I. Bekker szerkesztésében megjelent kiadás: *Aristotelis Opera*, Berolini, 1831–70. Hasonlóképpen híres a párizsi ötkötetes Didot-kiadás is (1848–74).

2. Arisztotelész ismeretelmélete és logikája

A) Az arisztotelészi ismeretelmélet: A Filozófus az emberi megismerés magyarázatában abból indul ki, hogy minden megismerésünk az érzékeléssel kezdődik és a fogalomalkotásban végződik. Azt állítja, hogy a fogalomalkotás nem képzetek összehasonlítása és egybeolvasztása, hanem elvonatkoztatás (gör. *aphelein*; lat. *abstractio*): az ész fogalomként elvonatkoztatja az érzékelt adatokban rejlő érthető szerkezetet.²

Az érzékek, miként a viasz a pecsétgyűrű alakját, fizikai anyaguk nélkül fogják fel a dolgokat.³ Így jön létre a képzet vagy érzéki kép (gör. *eidosz aiszthéton*), ami nem valamiféle hasonmásszerű kép, hanem az érzékek szintjén tudatosított egyedi dolog. Ezt az emlékezés a múltbeli képzetekkel kiegészítve közképzetté alakítja. A képzet ténylegesen érzéki (csak arra az egyedi dologra vonatkozik, amelynek képzete), de képességileg érthető kép (gör. *eidosz episzthéton*). A képzetben rejlő érthető tartalmat a cselekvő vagy alkotó ész (gör. *poioun*) megvilágítja, valóságba viszi, s a szenvedő észbe (gör. *nousz pathétikosz*) nyomva fogalommá alakítja. A fogalom elvont és általános. Elvont, mert nem az egyedi dolog érzéki vonásait tartalmazza, hanem annak érthető szerkezetét. És általános, azaz nem csak arra az egyedi valóságra vonatkozik, amelyből az ész elvonatkoztatta, hanem az azonos fajhoz tartozó egyedek mindegyikére. Az ábra azt mutatja be, hogy az egyedi dolgot, például egy kocsikereket érzékelve az ember miként alakítja ki az általános fogalmat, például a kör fogalmát.

cselekvő ész
(megvilágít)



Megjegyzés:

Később az arisztotelészi filozófiát magyarázó görög bölcsele, Aphrodisziaszi Alexandrosz (2-3. sz.) a görög *poioun* szó helyett a görög *nousz poiétikosz* kifejezést használja az alkotó ész jelölésére. Így a középkori gondolkodók már ezen a néven ismerik az arisztotelészi cselekvő vagy alkotó észet, amelyet latinra az *intellectus agens* kifejezéssel fordítanak.

Az ész nemcsak az érzékelt dolog lényegéről, hanem teljes és kimeríthetetlen valóságáról (létéről) is tud. Ezt a tényt Arisztotelész úgy fejezi ki, hogy az ész a dolog mivoltát (gör. *to ti én einai*) ragadja meg.⁴ A „mivolt” kifejezés egyszerre jelöli a létező fogalmilag megragadható lényegét és a fogalmainkat felülmúló létét (vö. IV.1.3). Emellett az ész arról is tud, hogy a létezők léte az isteni lételvben (gör. *arkhé*), vagyis az isteni létben gyökerezik.⁵ Mivel az ész az emberi lélek egyik képességeként nyitott az isteni lét tágasságára, a Filozófus magáról a lélekről is mondja, hogy az valamiképpen minden.⁶

B) Az arisztotelészi logika: A klasszikus logika megalkotójának Arisztotelészt tartjuk, mert ő volt az első, aki rendszeres formában tárta föl a helyes ismeretre vezető gondolkodás szabályait. Logikájának három nagy területe: a fogalom, az ítélet és a következtetés tana.

a) A fogalom (gör. *logosz tész ousziasz*): Arisztotelész szerint a gondolkodás végső eleme a fogalom.⁷ A fogalom a létező létét a lényeg felől kifejező szellemi tartalom.⁸ E szellemi tartalom elvont és általános, mert nem hordoz érzéki vonásokat, és nem csupán arra az érzékelhető dologra vonatkozik, amelynek alapján megalkottuk, hanem elvileg számtalan azonos fajtájú dologra (vö. az egyedi kocsikerék képzete és a kör fogalma közti különbség). A fogalom a megismerő alanyhoz tartozik, hiszen az ismeretvékenységben bizonyos szempontból mindig magáévá teszi a megismert dolgot, azaz részlegesen azonosul vele.⁹ Ugyanakkor a megismert létezőhöz is tartozik, mert annak lényegét (gör. *to ti eszti*) fejezi ki.

A fogalom tartalmát a meghatározásban fogalmazzuk meg: a meghatározás (gör. *horiszmosz*; lat. *definitio*) a dolgok lényegét vagy mivoltát megmutató beszéd.¹⁰ A meghatározásban a meghatározandó dolgot mint alanyt olyan állítmányokkal jellemezzük, amelyek lényegére vagy lényeges tulajdonságaira utalnak.

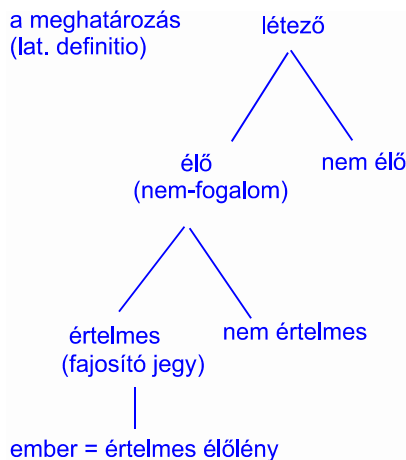
Arisztotelész szerint egyetemes fogalmaink (mint állítmányok) ötféle viszonyban állhatnak azokkal az alanyokkal, amelyekről állítjuk őket. Az arisztotelészi logika ennek megfelelően sorolja fel az öt „állíthatót” (gör. *katégoréma*; lat. *praedicabile*). Ezek: a ’nem’, a tulajdonság, a faj, a különbség és a járulék.

Ha az állítmány az alany lényegére vagy lényegi tulajdonságára utal, filozófiai értelemben vett nemként (gör. *genosz*) vagy tulajdonságként (gör. *idion*) állítjuk róla. Ha az állítmány az alany meghatározásában szereplő adatok részét alkotja, filozófiai értelemben vett fajként (gör. *eidosz*) vagy különbségként (gör. *diaphora*) állítjuk az alanyról; ha pedig nem alkotja a meghatározás részét, járulékként (gör. *szümbebékosz*) állítjuk róla.¹¹

A meghatározás a fogalmi metszés útján a nemfogalom (gör. *genosz*) és a fajosító jegy (gör. *diaphora*) összekapcsolása által történik. Ha például összekapcsolom az „élőlény” filozófiai értelemben vett nemfogalmát és az „értelmes”

jelzőt (mint fajosító jegyet), megkapom az ember meghatározását: az ember értelmes élőlény.

A legáltalánosabb fogalmak a kategóriák (gör. *katégoria*, lat. *praedicamentum*). A Kategóriai című művében Arisztotelész 10 kategóriát sorol fel: „Kapcsolat nélkül mondott szavak mindegyike vagy magánvalót jelöl, vagy mennyiséget, vagy minőséget, vagy viszonyt, vagy helyet, vagy időt, vagy helyzetet, vagy birtoklást (valamivel való ellátottságot), vagy cselekvést vagy elszenvedést. Magánvaló – röviden szólva – például ember, ló; mennyiség: például kétkönyöknyi, háromkönyöknyi; minőség: például fehér, írásművekkel foglalkozó; viszony: például kétszeres, fél, nagyobb; hely: például a Lükeionban, a főtéren; idő: például tegnap, tavaly; helyzet: például fekszik, ül; birtoklás: például lábbelit hord, fel van öltözve; cselekvés: például vág, éget; szenvedés (azaz hatás elszenvedése): például vágatik, égettetik.”¹²



A tíz kategória közül az első a magánvaló (gör. *ouszia*; lat. *substantia*), a többi kilenc pedig a járulék (gör. *szümbebékosz*; lat. *accidens*).

Az első kategória egyrészt a legfőbb nemeket (lényegeket, ideákat) jelöli, másrészt a legfőbb létmódokat. Erre a különbségre utal Arisztotelész, amikor azt mondja, hogy az ember (tudniillik az emberi lényeg) és az embervolt (tudniillik az ember tulajdon léte) nem ugyanaz.¹³ Ehhez hasonlóan a nagyság mint járulékos lényeg és a nagyság mint járulékos létmód sem ugyanaz.¹⁴

A magánvaló (gör. *ouszia*) olyan lényegyet jelent, amelyet az önmagában fennálló létmód illet meg (például az ember lényege vagy az érc lényege), másrészt magát az önmagában fennálló létmódot jelenti (például: embernek lenni, ércnek lenni).¹⁵

Arisztotelész különbséget tesz az első magánvaló (gör. *proté ouszia*) és a másodlagos magánvaló (gör. *deutera ouszia*) között, s az elsőt tartja szoros értelemben vett magánvalónak: „legfőképpen, elsősorban és leginkább azt nevezzük magánvalónak, ami nem állítható egy bizonyos alanyról, és nincs is egy bizonyos alanyban; például egy bizonyos ember, vagy egy bizonyos ló. Másodlagos magánvalóknak pedig azokat nevezzük, amelyekbe mint fajokba... beletartoznak az elsőleges magánvalók; továbbá azokat is, amelyek e fajok nevei; például egy bizonyos ember az emberben mint fajban van, e faj neve pedig az élőlény, tehát ezeket – például az embert és az élőlényt – nevezzük másodlagos magánvalóknak.”¹⁶

A járulék (gör. *szümbebékosz*) egyrészt olyan lényegyet jelent, amelyet a máshoz tartozó létmód illet meg (például: fehérség, nagyság), másrészt a máshoz tartozó létmódot jelöli (például: fehérnek lenni, nagynak lenni).¹⁷

A fogalmak felosztásával és a kategóriarendszer megteremtésével Arisztotelész nemcsak a filozófiai fogalmak tárházát gazdagította, hanem jelentős mértékben hozzájárult a szaktudományos gondolkodás és nyelv gazdagításához is.

b) A logikai ítélet (gör. *protaszisz*): fogalmak összekapcsolása azzal a céllal, hogy a valóságról mondjunk valamit. A logikai ítélet három eleme az arisztotelészi logika latin fordítása alapján: az alany (a latin *Subiectum* szó kezdőbetűje alapján: S), az ítélet állítmánya (a latin *Praedicatum* szó kezdőbetűje alapján: P) és az összekötő kapocs (lat. *copula*).

Péter	(van)	ember
S (ubiectum)	copula	P (raedicatum)

Az ítélet szerepe az, hogy a valóságról állítson vagy tagadjon valamit. A fogalmi meghatározás csak a dolog lényegét tárja fel, az ítélet azonban azt is kifejti, hogy milyen valós adottságai vannak a dolognak, illetve melyekkel nem rendelkezik.¹⁸ A fogalom önmagában véve sem nem igaz, sem nem hamis. Az „igazság” és a „hamisság” csak az ítéletben jelentkezik.

Az igazság az ész és a valóság megegyezése. „Igaz az az ítélet, amely a létezőt létezőnek, a nem létezőt nem létezőnek állítja.”¹⁹ Az igazság nem az egyéni nézőpont, vélemény, kívánság és nem a korszellem vagy a társadalmi elvárások függvénye, hanem a valóságban alapozódik: „bizonyos ugyanis, hogy nem azért vagy fehér, mert mi azt gondoljuk, hogy igazán fehér vagy, hanem mert fehér vagy, azért van igazunk, amikor ezt állítjuk.”²⁰ Azt tehát, hogy az ítéletben milyen fogalmakat kapcsolhatunk össze, nem a fogalmak tartalmi elemzése szabja meg (mint Platónnál), hanem a valóság.

Az ítélet végső alanya, vagyis az, amiről állítunk vagy tagadunk valamit, mindig az első magánvaló (gör. *proté ouszia*; lat. *substantia prima*). Ez ugyanis a konkrét egyedi létező belső „magja” (pl. egy bizonyos ember mivolta, egy bizonyos ember lényege); és ez nem állítható semmiről. A második magánvaló (pl. az emberi mivolt vagy az emberi lényeg általában) ellenben állítható az első magánvalóról (szubsztanciáról).

c) A következtetés (gör. *szüllogizmosz*; lat. *sylogismus*) „olyan beszéd (kijelentés), amelyben bizonyos dolgok megállapításából szükségszerűen következik valami más, mint amit megállapítottunk – mégpedig azért, mert azok a dolgok úgy vannak.”²¹ A logikai ítéleteket összekapcsoló következtetés két fajtája: az általánosból az egyes esetekre irányuló gondolatmenet (gör. *szüllogizmosz*; lat. *deductio*) és az egyes esetekből az általánosra való következtetés (gör. *epagógé*; lat. *inductio*). A kettő közül az általános érvényű kijelentésből kiinduló gondolatmenet a szoros értelemben vett szüllogizmus.

Példa a deduktív következtetésre: Minden ember halandó. Szókratész ember. Tehát Szókratész halandó. Példa az indukcióra: Szókratész, Platón stb. halandó.

Szókratész, Plátón stb. ember. Tehát némely ember halandó. Arisztotelész csak a teljes indukciót tartja szigorú értelemben bizonyító erejűnek: „a [teljes] indukció az összesek (felsorolása) révén történik.”²²

A szillogizmus általában két előtételből (lat. *praemissa*) és következményből (lat. *conclusio*) áll. A két előtétel neve a – latin szóhasználatban a *Maior* (Nagyobb) szó kezdőbetűje alapján M-mel jelzett – főtétel és az altétel, melyet a *minor* (kisebb) szó kezdőbetűje alapján m jelez. A következmény jelölése C, a latin *Conclusio* (következmény) kezdőbetűjének megfelelően.

M Minden ember halandó.
m Szókratész ember.
C Tehát Szókratész halandó.

A szillogizmus építésének szigorú szabályai vannak. E szabályok közül az egyik, hogy a szillogizmusban csak három fogalom szerepelhet: az alany (lat. *Subiectum*), az állítmány (lat. *Praedicatum*) és a közvetítő fogalom (lat. *medium*). A fenti példában az alany Szókratész, az állítmány a halandó, a közvetítő fogalom pedig az ember. Ha megsértjük ezt a szabályt, és a két előtételben nem azonos értelemben használjuk például a közvetítő fogalmat, a fogalmi négyesség (lat. *quaternio terminorum*) logikai hibáját követjük el. Ezt a hibát láthatjuk az alábbi szillogizmusban:

M Minden kutya ugat.
m Ez a csillagkép a kutya.
C Tehát ez a csillagkép ugat.

Hibát követünk el akkor is, ha a következményben túllépjük az előzmények határát. Tegyük fel, hogy valaki így okoskodik: Ami nem teremthető és nem semmisíthető meg, az örök. Az anyag nem teremthető, és nem semmisíthető meg. Tehát az anyag örök, s a teremtő Isten létének feltételezése felesleges. Ez az okoskodás azért hibás, mert abból, hogy az ember nem tud anyagot létrehozni vagy megsemmisíteni, nem következik, hogy Isten sem tudja ezt megtenni.

Következtetéseinket és egész gondolkodásunkat axiomatikus (felvett, de nem bizonyítható) logikai alapelvek irányítják. Formai szempontból a legfontosabb alapelv az azonosság vagy ellentmondás-mentesség elve. Eszerint lehetetlen, hogy egy és ugyanaz az állítmány egy és ugyanazon alanyhoz egyszerre és ugyanazon vonatkozásban hozzá is tartozzék, meg ne is.²³ Lehetetlen például, hogy valaki egyszerre fizikailag látó, ugyanakkor vak is legyen. A másik ilyen alapelv a kizárt (közbülső) harmadik elve: az állításként (például: itt van egy asztal) és az állítás tagadásaként (például: itt nincs asztal) szembenálló tételek közül az egyik igaz, a másik hamis, és harmadik lehetőség nincs.²⁴

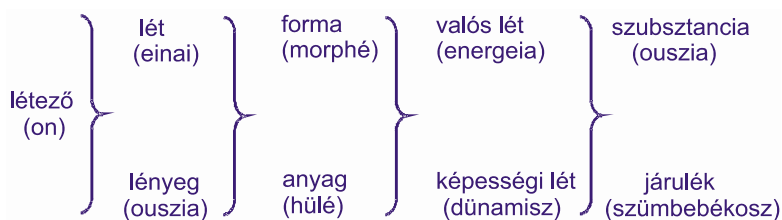
3. A valóság filozófiai leírása: az arisztotelészi Metafizika

Arisztotelész *Proté philosophia* (Első filozófia) című műve a valóság általános bölcséleti leírását és értelmezését adja. A feltehetően Rhodoszi Andronikosztól származó *Metaphüsztika* elnevezés arra utal, hogy Arisztotelész e műben a konkrét érzékelhető valóságok érzékfeletti (gör. *meta ta phüsztika*) alkotóelveit és alapját mutatja be. Minthogy a Filozófus a konkrét egyedi valóságokat létezőnek (gör. *to on*) nevezi, az első filozófiát, azaz a metafizikát a létezőről szóló tudománynak, ontológiának is mondhatjuk.

Arisztotelész egyetért Platónnal abban, hogy a tudománynak a dolgok lényegére kell irányulnia, de elutasítja azt a tételt, hogy ezek a lényegeg (ideák) az érzékelhető dolgoktól függetlenül is léteznek: „mert az általános nélkül egyfelől nem lehetséges ismerethez jutni, másfelől ennek elkülönítése okozta az ideaelmélet körül felburjánzó sok nehézséget.”²⁵ Arisztotelész úgy gondolja, hogy Platón feleslegesen megkettőzte a valóságot.²⁶ A részesülés és az utánzás platon tanát üres szólamnak és költői metaforának tartja.²⁷ Nem veszi figyelembe, hogy Platón tanításában az idea és az alá tartozó egyedi dolog lényege nem úgy különbözik egymástól, mint két dolog, és ezért a „harmadik ember” (gör. *tritosz anthróposz*) problémájával hozakodik elő. Eszerint: ha az egyedi ember hasonlít az ember-ideára, föl kell tételeznünk a „harmadik embert” is, amely alapján ezt a hasonlóságot megállapítjuk, azaz amelyből mindketten részesülnek, s így tovább a végtelenségig.²⁸ Meggyőződéssel vallja, hogy az általános, az idea csak a konkrét egyedi létezőkben állhat fönn, mint ahogy az ember általános fogalma (ideája) is csak a konkrét egyedi emberekben létezhet.²⁹ Arisztotelész tehát az ideák világával szemben a konkrét egyedi létezőket tartja valóságnak. Szerinte az első filozófia alapkérdése az, hogy mi a konkrét létező ousziája, azaz mi a legsajátosabb tulajdona vagy valósága: „az, amit régen is, meg most is és örökké keresnek s kérdeznek, így fogalmazható meg: micsoda a létező? S ez azt jelenti: micsoda az ouszia?”³⁰

A metafizika tárgyát és az oknyomozás mélységét illetően különbözik a szaktudományoktól. A metafizika tárgya „a létező mint létező” (gör. *to on hé on*): „Van egy tudomány, amely a létezőt mint létezőt vizsgálja és vele mindazt, ami a létezőt önmagában és önmagáért megilleti. Ez egyetlen részleteket vizsgáló úgynevezett szaktudománnyal sem azonos. Mert egyetlen szaktudomány sem vizsgálja a létezőt általában mint létezőt, hanem kiszakítja a létező egy részét, és az ezt illető járulékos tulajdonságokat kutatja. Így tesznek például a matematikai tudományok.”³¹ A filozófus a létező teljes valóságát tartja szem előtt, és kutatása valamennyi létezőre kiterjed. – A metafizika, miként minden tudomány, a „miért?” kérdésre próbál válaszolni, vagyis az okokat (gör. *aitiai*) keresi.³² A szaktudományokkal ellentétben azonban nem a létezők közelebbi okait

kutatja, hanem végső okait, azaz lételveit (gör. *arkhai*): „az igazi tudományt, az úgynevezett bölcsességet mindenki az első okokra és lételvekre vonatkoznak tartja.”³³ A görög *arkhé* (alapelv, lételv) kifejezés Arisztotelésznel azt a végső okot is jelenti, amellyel kapcsolatban már nincs értelme a „miért?” kérdés föltevésének. A metafizikai oknyomozás végső fokon a teológia világába visz: mert „mindenki elismeri, hogy az Isten az okok közé tartozik, és így bizonyos értelemben *arkhé*.”³⁴



A LÉTEZŐK METAFIZIKAI LÉTELVEI

Magánvaló és járulékos lét

Valamennyi érzékelhető létező magánvaló és járulékos lét egysége. A kategóriák ugyanis nemcsak gondolati skatulyák, hanem a legfőbb létmódokra is utalnak: „ahányféle ugyanis a kategória, annyképpen fejezi ki a létet.”³⁵

A magánvaló lét (gör. *ouszia*; lat. *substantia*)³⁶ a létező önmagában fennálló, önálló vagy tulajdon léte, illetve fogalmilag megragadható lényege. A magánvaló lét egyrészt az önálló lét, másrészt olyan lényeg, amelyet az önmagában fennálló lét illet meg. Így például „az embernek lenni”³⁷ kifejezés az ember önálló létét jelenti. Ez a lét (gör. *einaí*) felől értelmezett ouszia. Ám „az embernek lenni” kifejezés az ember önálló létében gyökerező emberi lényegre is utal: az emberi lényeg ugyanis benne van az ember önálló létében.³⁸ Ez a lényeg (gör. *to ti eszti*) vagy fogalom felől értelmezett ouszia (gör. *kata ton logon ouszia*). A magánvaló lét a járulékos lét hordozója. Erre a hordozásra vagy megalapozásra utal a latin nyelvű irodalom is, amely a magánvaló létet vagy ousziát a latin *substat* (alatta áll) kifejezésből származó *substantia* (alatta álló) névvel illeti: a magánvaló lét ugyanis alatta áll a járulékoknak olyan értelemben, hogy megalapozza azokat.

A járulékos lét (gör. *szümbebékosz*; lat. *accidens*) a létező önálló létéhez tapadó másodlagos létét jelenti, amely egyben a járulékos lényeknek is alapja.³⁹ A járulékos lét egyrészt a magánvalóhoz tartozó lét, másrészt olyan lényeg, amelyet a máséhoz tartozó lét illet meg. Így például a „nagyak lenni” vagy „fehérek lenni” kifejezések⁴⁰ a létező járulékos létére utalnak, amelynek fogalmilag megragadható tartalma a „nagyság” vagy a „fehérség” mint járulékos lényeg. A járulékos lét mindig valamilyen alanyban van, hordozóra szorul, azaz mindig föltételezi a magánvaló létet mint alapot.

Anyag és forma

A magánvaló és a járulékos lét összetételében fennálló létezőket Arisztotelész más szempontból a forma és az anyag léteivel írja le. Ezt a forma-anyag összetettséget feltételező szemléletet a görög *hülé* (anyag) és *morphé* (forma) szavak összevonása alapján hülemorfista felfogásnak nevezzük.

A forma (gör. *morphé*; *eidosz*; *to ti én einai*; *to ti eszti*; lat. *forma*) kifejezés, amelyet Arisztotelész többnyire a mivolt (gör. *to ti én einai*) kifejezéssel jelöl, jelenti a magánvaló vagy a járulékos létet, de jelenti a léttől elvonatkoztatott magánvaló és járulékos lét lényegi meghatározóját, lényegét (gör. *to ti eszti*) is.⁴¹ Példa: az „ember formája” kifejezés egyszerre jelöli az ember magánvaló létét és az emberséget mint az ember lényegi (és fogalmilag érthető) meghatározóját. A „kékszeműség” mint forma egyszerre jelenti a kékszeműnek lenni kifejezéssel jelölt járulékos létet és ennek fogalmilag érthető meghatározóját, a kékszeműséget.

A lényeg értelmében vett forma a létező magánvaló vagy járulékos létének oka.⁴² Ezen Arisztotelész azt érti, hogy a forma teszi az anyagi elemeket meghatározott magánvaló vagy járulékos létté. Például a „háznak lenni” kifejezés jelölte magánvaló lét esetében ez a következőt jelenti: a ház nem a téglák tetszőleges halmaza, hanem a téglák meghatározott rend, sajátos logika szerinti elhelyezkedése.⁴³ Ezt a belső rendet vagy logikát, amelynek alapján a téglák éppen házat alkotnak s nem téglarakást, a ház lényegi formájának nevezzük. Ugyanez érvényes a járulékos létre is: a járulékos forma eredményezi a meghatározott járulékos létet. – A magánvaló vagy a járulékos létről nem alkothatunk fogalmat, mert a lét nem lehet nemfogalom (gör. *genosz*), amelyet valamilyen tőle különböző fajosító jegy által határozhatnánk meg.⁴⁴ Amit a „van” szó fejez ki,⁴⁵ arról nem alkothatunk fogalmat. Ebben az értelemben tehát a formáról nem alkothatunk fogalmat. – Ha azonban a formát a magánvaló vagy a járulékos lét lényegi meghatározó elvének, okának, azaz érthető szerkezetét biztosító elvének tekintjük, fogalmat is alkothatunk róla. – Sajnos, Arisztotelész nem mindig különbözteti meg a forma kifejezés két jelentését, s időnként a mivolt kifejezéssel csak a lényeg értelmében vett formát jelöli. Ezzel zavart teremt, amelyet csak a szövegösszefüggés figyelembevételével lehet megszüntetni. Amikor például azt mondja, hogy a meghatározás a létező mivoltára (gör. *to ti én einai*) utal, nyilvánvaló, hogy ebben az esetben mivolton csak a létező magánvaló vagy járulékos létének lényegi meghatározóját (gör. *to ti eszti*) kell értenünk.⁴⁶ Fogalmat ugyanis csak a lényeg értelmében vett formáról tudunk alkotni. – Jóllehet a forma ontológiailag alapvetőbb és eredetibb, mint a konkrét létező (például: az érzékelhető ember vagy a kék szem), a megismerést illetően számunkra mégis előbbi és ismertebb a konkrét érzékelhető létező. Ebből kell tehát kiindulnunk, s csak így juthatunk el összetevőinek, illetve

lényegi vagy járulékos formájának ismeretére.⁴⁷ Arisztotelész szerint a forma a legszorosabb értelemben vett ouszia. A Filozófus több értelemben használja az ouszia kifejezést: e szóval jelöli a rámutatással megjelölhető egyedet, az egyed magánvaló vagy járulékos létét, de legszűkebb értelemben a lényegi vagy a járulékos formát tartja ousziának.⁴⁸ A metafizika alapkérdésére, hogy tudniillik „mi a létező?”, Arisztotelész azt a választ adja, hogy a létező mivolta: magánvaló vagy járulékos léte, elsősorban pedig az a formai elv, amely a létező magánvaló vagy járulékos létének lényegét meghatározza.

Az anyag (gör. *hylē*; *hüpokeimenon*; lat. *materia*) az arisztotelészi filozófiában egyrészt a fizikai anyagot, másrészt a forma kiegészítő metafizikai lételvét jelenti. Az anyag az, amiből valami lesz.⁴⁹ Így lesz például a téglákból a ház vagy az ércből a szobor. Ez a „valami” a második anyag vagy fizikai anyag, amely mindig formált anyag. A forma-anyag összetettségű létezőben a formát megértjük, az anyagot érzékeljük. – Anyagnak nevezi Arisztotelész a tiszta lehetőséggel azonosított metafizikai lételvet is: „anyagnak nevezem, ami önmagában se nem valami, se nem mennyiség, se más olyasmi, amikkel a létezőt szoktuk meghatározni.”⁵⁰ Ez az első anyag (gör. *próté hylē*)⁵¹ a tiszta lehetőség, amely önmagában véve nem konkrét létező, hanem valamiféle homályos, meghatározatlan lételv. Föltételezésére azért van szükség, mert az elemi fizikai anyagok (föld, víz, tűz) is keletkeznek, azaz lesznek „valamiből”, de nyilvánvaló, hogy ez a „valami” nem lehet olyan konkrét fizikai létező, mint az elemi fizikai anyag.⁵² Arisztotelész gondolati úton jut annak föltételezésére, amivel a modern fizikának is szembe kell néznie: az elemi „részek” és energiák érthető szerkezete (formája) a lehetőségek világából bukkan elő. Az első anyag önmagában nem állhat fönn, hanem csak formával együtt létezhet. A formától elvonatkoztatott anyagot a forma hiánya és a forma utáni természetes „vágyakozás” (gör. *szterészisz*) jellemzi.⁵³ – Az anyag az egyediség elve. Az azonos fajtájú létezők formája ugyanaz a faj valamennyi egyedében. Így például az emberré tevő forma ugyanaz Kalliaszban és Szókratészben, jóllehet ez az azonosság nem számszerű azonosság. A formát korlátozottá, határolttá, egyedivé az anyag teszi. Ezért mondja Arisztotelész: „ezek anyaguk miatt különböznek egymástól, mert ez különböző, ellenben formájuk szerint azonosak; a forma ugyanis oszthatatlan.”⁵⁴ – Az anyag a formához hasonlóan arkhé, de alapvetőbb lételv a forma.⁵⁵

Valós lét és lehetőségi lét

Ismét más szempontból valamennyi érzékelhető létező valós lét és lehetőségi lét egysége. A valós lét a formának, a lehetőségi lét az anyagnak felel meg. A két lételv kölcsönösen feltételezi egymást: nincsen olyan valós lét, amelyhez nem kapcsolódik lehetőség, s nincsen olyan képességi lét, amely nem tartozik valamilyen valós léthez.

A valóság vagy valós lét (gör. *energeia*; *entelekheia*; lat. *actus*) szoros értelemben nem határozható meg, de ha a lehetőségi léthez viszonyítjuk, valamilyen fogalmat mégis alkothatunk róla. „A valóságon azt kell érteni, hogy a dolog megvan, de persze nem úgy, mint ahogy lehetőség szerint létezőnek mondjuk” – írja Arisztotelész.⁵⁶ Valóság mindaz, ami a létezőben ténylegesen megvan. Így például az építő valós létet képvisel az építéshez értő, de az építés tevékenységét nem gyakorló emberhez képest. Hasonlóképpen a látó ember a látás szempontjából valóságban van a látásra képes, de behunyt szemű emberhez viszonyítva.⁵⁷ – A valós létet Arisztotelész a formával azonosítja.⁵⁸ – Különbséget tesz az első és a második valóság között. Az első valóság a lényegi forma és a járulékos forma (mint például valamelyik fizikai képességünk, azaz érzékszervünk érthető szerkezete), a második valóság pedig a lényegi vagy a járulékos forma alapján gyakorolt tevékenység.⁵⁹ – A valós lét három szempontból is „megelőzi” a lehetőségi létet. Először az ismertség szempontjából: a valós lét (például látás) ismerete föltétele annak, hogy ismeretet tudjunk szerezni a képességi létről (azaz arról, hogy mit jelent a „látni képes”). Másodszor: a valós lét időben is megelőzi a lehetőségi létet. Az egyedi létezőt tekintve a lehetőségi lét (pl. a lehetőség szerinti emberi egyed) megelőzi a valós létet (pl. a ténylegesen meglévő embert). Ha azonban a (filozófiai értelemben vett) faj szempontjából tekintjük a dolgot, más a helyzet: „A valóságosan létező ugyanis mindig a lehetőség szerint létezőből keletkezik valamiféle valósan létező hatására. Így például az ember egy ember hatására, a művelt egy művelt hatására jön létre, miközben mindig valami első, eredeti lény indítja meg a mozgást; a mozgató lény pedig már valóságosan létezik.”⁶⁰ S végül: a valós lét ontológiai szempontból is magasabb rendű, mint a lehetőségi lét. Egyrészt azért, mert a mozgató ok mindig csak a forma lehet, s ez mindenkor valóság. Másrészt azért, mert az akadályokba nem ütköző természeti mozgás mindig valamiféle célra irányul, ami valóság, beteljesültség.

A lehetőség vagy lehetőségi lét (gör. *dünamisz*; lat. *potentia*) a valós lét kiegészítő lételve. A valós léthez hasonlóan a lehetőségi létet sem lehet pontosan meghatározni, de a valós léthez viszonyítva valamiféle fogalmat mégis alkothatunk róla. Arisztotelész szerint „lehető annyit tesz, hogy vagy egy másik tárgy részéről képes valami hatást elszenvetni, vagy ez a valami tud egy másik tárgyra hatni.”⁶¹ Így például a fában lehetőség szerint van meg Hermész szobra, mert a fa be tudja fogadni a szobor formát. A tevékenységet nem gyakorló építőművészben lehetőség szerint van meg az építés tevékenysége. – A tiszta lehetőséget Arisztotelész az első anyaggal azonosítja. – A Filozófus különbséget tesz a szenvedő és a cselekvő lehetőségi lét (lat. *potentia passiva* és *potentia activa*) között. Szenvető lehetőséggel rendelkezik az a létező, amely hatást tud befogadni (például a fa be tudja fogadni a Hermész-szobor formáját). Ezzel szemben cselekvő lehetőséggel az a létező rendelkezik, amely hatást tud ki-

fejteni (például tevékenységével a szobrász be tudja vinni a fa anyagába a szobor formát).

A mozgás

A mozgás (gör. *kinészis*; lat. *motus*) valamennyi érzékelhető létező jellemzője. Arisztotelész a mozgás kifejezést tág értelemben veszi, és a változást érti rajta. Így mozgás a lényegi változás (keletkezés és pusztulás), a mennyiségi változás, a minőségi változás, a helyzet- és a helyváltoztató mozgás.⁶² „A mozgás a lehetséges létné mint lehetséges létné a megvalósulása”, azaz átmenet a képességi lét állapotából a valós lét állapotába.⁶³

A változó létezőket, illetve a mozgást Arisztotelész négy létező (ok) segítségével magyarázza. Mindaz, ami lényegileg változik, valamiből és valamivé lesz, valami által és valami végett jön létre. Ennek megfelelően a változás négy oka: az anyagi ok (gör. *hülé*: anyag), a formai ok (gör. *eidosz*: forma), a mozgató ok (gör. *to kinétikon*) és a cél-ok (gör. *telosz*; *to hou heneka*). Arisztotelész szavai szerint: „Okról azonban négyféle értelemben szoktunk beszélni. Először oknak mondjuk a lényegi formát és a mivoltot, mert a ‘miértet’ mindig az okfejtés utolsó tagjáig szoktuk visszavezetni, márpedig az első ‘miért’ egyúttal ok és kezdet, azaz elv; – másodszer oknak mondjuk az anyagot és a hordozót; – harmadszor a mozgás megindítóját, – s negyedszer a vele éppen ellentétes okot: a mozgás végét és a jót mint célt, amely felé minden történés és mozgás irányul.”⁶⁴

Egy példával szemléltetve: egy szobor anyagi oka az alakatlan márványtömb, a formai oka a szobrász elgondolása, amely belekerül az anyagba, mozgató oka a szobrász és cél-oka a szobor elkészülése.

Az anyagi ok a változások hordozója és maradandó léalapja. Ha a magánvaló létező lényegileg vagy járulékosan megváltozik, új lényegi vagy járulékos formát kap, de anyaga változatlan marad. Az anyag biztosítja a változás előtti és a változás utáni létező azonosságát, a forma pedig a különbözőség alapja. A változások alapjául szolgáló anyag (gör. *hüpokeímenon*) különféle formák befogadására képes létező.⁶⁵ E létező Arisztotelész szerint örökkévaló.

A formai ok a változás során cserélődő létező. A létező lényegileg vagy járulékosan változik, eredeti lényegi vagy járulékos formáját új forma váltja fel. A faji formák (azaz a filozófiai értelemben vett fajok) örökkévalók.⁶⁶ Az egyed keletkezése mindig feltételezi a már meglévő faji formát. Ezért mondja Arisztotelész azt, hogy „az ember nemzi az embert.”⁶⁷ A faji formák nem elkülönülten léteznek (mint Platón filozófiájában), hanem csak a konkrét egyedi létezőkben.

A mozgató ok „a változás vagy a megnyugvás elsődleges forrása; vagyis az az ember, aki tanácsot ad, ok; az apa a gyermek oka, és általában, ami megcsinálja azt, ami megcsinálódik, és változását okozza annak, ami megváltozik.”⁶⁸ Arisztotelész általános alapelvnek tartja, hogy „mindaz, ami mozog, valami által mozgattatik.”⁶⁹ A mozgató ok nem szükségszerűen különbözik a mozgott létezőtől. Így például az élőlények önmozgása esetében az élőlény formája valóságként mozgatja az élőlény lehetséges létét. Így a mozgató ok sok esetben a

mozgó létező formájára vezethető vissza.⁷⁰ A „mindaz, ami mozog, valami által mozgattatik” elv azonban ezekben az esetekben is érvényre jut, mert az önmagát mozgató létező formájának mozgása az első mozdulatlan mozgatótól függ.⁷¹

A cél-ok az, ami végett a változás történik.⁷² A tervszerű, tudatos emberi tevékenységek nyilvánvalóan célirányosak: így például a házépítés folyamata az építész elgondolásában szereplő forma (cél) megvalósítására irányul; és ez a cél kezdettől fogva szabályozó okként szerepel az építés tevékenységében. A célirányosság azonban a természeti folyamatokban is felfedezhető. A Filozófus meggyőződéssel vallja, hogy az akadálytalanul működő „természet nem tesz semmit észszerűtlenül és céltalanul.”⁷³

Az élőlény formája entelekheia. A görög *en* (-ban, -ben), a *telosz* (cél, befejezettség) és az *ekhein* (birtokolni) kifejezésekből összerakott entelekheia szó jelentése: olyan forma vagy program, amely magában hordozza célját és a cél eléréséhez szükséges erőt. Erre a formára utal Arisztotelész, amikor ezt mondja: az élőlény „benső elvénél fogva folytonos mozgásban van meghatározott célja felé.”⁷⁴ Az emberi elgondolásban vagy a természeti létező formájában (és a környezet logikájában) programozott cél nem teszi feleslegessé a mozgató okot, de szabályozza a célirányos folyamatot, és ezért a célt is a változás okának kell tekintenünk. A cél-ok a mozgató okhoz hasonlóan a célirányosan tevékenykedő létező formájára vezethető vissza.⁷⁵

A létezők hierarchiáját Arisztotelész a formák különbözősége alapján állapítja meg. A legalacsonyabb szintet az élettelen anyagi létezők alkotják.⁷⁶ Az érzékelhető élettelen anyagi létező „anyagi forma” és anyag egysége. A következő szinten a növények vannak.⁷⁷ A növény vegetatív forma (entelekheia, „növényi lélek”) és anyag egysége. A vegetatív forma növekedésre, anyagcserére és szaporodásra teszi képessé a növényi létezőt.⁷⁸ A növények fölött az állatok állnak. Az állati létező érzéki forma (entelekheia, „állati lélek”) és anyag egysége. Az érzéki forma a növekedésen, az anyagcserén és a szaporodáson túlmenően érzéki ismeretre, érzéki törekvésre és spontán helyváltoztató mozgásra teszi képessé az állati létezőt.⁷⁹ Az állatok fölött az emberi létező helyezkedik el. Az ember értelmes forma (entelekheia, „értelmes lélek”) és anyag egysége. Az értelmes forma az állatra jellemző tevékenységeken túlmenően eszes és akarat tevékenységekre teszi képessé az emberi létezőt. Az emberi létező fölött a tiszta formák, az égitestek sajátos mozgását, valamint a keletkezést és elmúlást biztosító szellemi lények állnak.⁸⁰

A világmindenség létezőinek végső alapja, illetve forrása az isteni lét. Isten a kitüntetett lételv,⁸¹ „a létezők őselve és elsője” (gör. *hé arkhé kai to próton ontón*),⁸² „az első mivolt” (gör. *próton ti én einai*),⁸³ illetve „az első magánvaló” (gör. *proté ouszia*).⁸⁴ Az isteni lét örökkévaló, tökéletes és tiszta valóság (gör. *energeia*). Anyagtalan, és nincs benne változás.⁸⁵ E lét magánál való, azaz szellemi valóság.⁸⁶ E szellemi valóság feltétlen elv, és ettől az „elvtől függ az ég és a természet”.⁸⁷

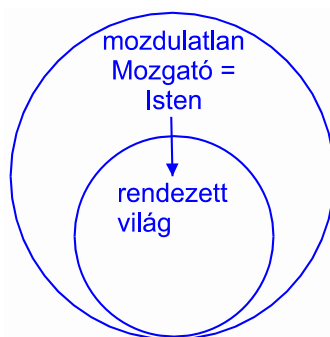
A lét analógiája azt jelenti, hogy a kategóriák jelölte (a magánvaló és a járulékos) lét, a lételvek (az anyag, a forma), valamint a különféle létfokokatokhoz tartozó létezők (élettelen anyag, növény, állat, ember) nem azonos módon és nem azonos mértékben léteznek. Egy dologban azonban megegyeznek, nevezetesen abban, hogy vannak. Ezért a lét kifejezést nem teljesen azonos, de nem is teljesen különböző, hanem hasonló értelemben állítjuk róluk. A lét analóg kifejezés. Arisztotelész az egészség példáját hozza az analógia magyarázatára.⁸⁸ Az ételt, az orvosságot és az arcszínt egészségesnek mondjuk, mert jóllehet a valóságok különböznek egymástól, megegyeznek abban, hogy vonatkozásban állnak az ember egészségével. Ehhez hasonlóan: „jóllehet sokféleképpen beszélünk a létezőről (a létről), mindezt egyugyanazon elvre vonatkoztatva mondjuk.”⁸⁹ E világi vonatkozásban a magánvaló lét a vonatkoztatási alap.⁹⁰ Mint-hogy azonban az e világi létezők és lételvek a feltétlen magánvalótól függenek, elsősorban az isteni alapot nevezzük létnek, s minden mást csak átvitt, analóg értelemben.

Arisztotelész a rosszat léthiánynak tartja, s azt állítja, hogy „a legfőbb elvekben és az örökkévaló dolgokban nincsen semmi rossz, semmi hiba és semmi romlott.”⁹¹

4. Arisztotelész filozófiai istentana

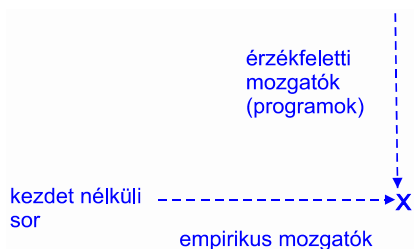
A Filozófus három úton: a mozgásból, a pusztulásra képes létezők végső okából és a tudattal nem rendelkező természeti létezők célirányos tevékenységéből kiindulva igazolja Isten létét.

A mozgásból vett istenérv⁹² a mozgás tényéből indul ki. A mozgás vagy változás a lehetőségi lét megvalósulása.⁹³ Mindazt, ami mozog, valami más mozgatja, azaz minden lehetőségi létet valós lét visz megvalósulásba.⁹⁴ Horizontális vonalon, vagyis az érzékelhető létezők sorában a mozgatók és mozgatottak láncát képességileg végtelen sornak tekinthetjük. Arisztotelész szerint ugyanis a világban tapasztalt mozgás örök: a mozgásnak nincs kezdete és vége.⁹⁵ Ha ugyan-



is kezdete lett volna, e kezdetet a „mindazt, ami mozog, más mozgatja” elv értelmében más mozgásnak kellett volna megelőznie; s ha megszűnne, megszűnését is más mozgásnak kellene előidéznie. A képességileg végtelen sor föltételezése azonban nem ad teljes magyarázatot a sor tagjainak mozgására. A végtelen sornak nincs első tagja, s a végtelent nem lehet bejárni.⁹⁶ Márpedig a filozófiai magyarázatnak a végső okot kellene megadnia.⁹⁷ A konkrét mozgá-

sok végső okát vertikális vonalon, azaz a nem érzékelhető formák (programok) vonalán kell keresni, s valamiféle mozdulatlan mozgatóban kell megjelölni.



Ilyen mozdulatlan mozgatóknak tekinthetjük a részleges kozmikus rendszerek „logikáját”, működési elveit vagy algoritmusait, amelyeket Arisztotelész a Nap,⁹⁸ a csillagok mozgatói,⁹⁹ az istenek,¹⁰⁰ a szférák mozgatói¹⁰¹ stb. szimbolikus nevekkal jelöl. E szimbólumértékű nevek tiszta formákra, érthető és értelmes struktúrákra

utalnak. A világ egységes rendje azonban azt is mutatja, hogy e tiszta formák valamennyien egyetlen célra irányultan tevékenyek.¹⁰² Ezért valamiféle első mozdulatlan mozgatót (gör. *próton kinoun akinéton*) kell feltételeznünk: „egy tehát mind fogalmára, mind számára nézve az első mozdulatlan mozgató.”¹⁰³ Ez az első mozdulatlan mozgató az Isten. Az első mozdulatlan mozgató úgy mozgatja a világ dolgait, mint az, akit szeretnek, mozgatja azokat, akik szeretik őt.¹⁰⁴ Az isteni valóság tehát célként mozgatja, vonzza a világ létezőit.

A második istenértv a pusztulásra képes létezők végső okát kutatja. Az érzékelhető világ létezői anyagból és formából állnak. Pusztulásra képesek, mert lehetőségük van formájuk elvesztésére, azaz képesek lenni és nem lenni.¹⁰⁵ Az ilyen összetett valóságok azonban nem léteznének, ha nem volna valamiféle szükségszerű valóság.¹⁰⁶ Az anyag-forma összetételt ugyanis minden létezőben valamiféle tőle különböző valóság hozza létre.¹⁰⁷ Ha az összetételt biztosító összetett okok sorát horizontális síkon, azaz az érzékelhető létezők vonalán a végtelenbe nyújtjuk, ezzel egyetlen összetett valóság létrejöttére sem tudunk teljes magyarázatot adni. Arisztotelész azonban meggyőződéssel vallja, hogy a világ érthető, magyarázható. Ezért úgy gondolja, hogy az érzékelhető létezők összetettségének okát vertikális vonalon, azaz az érzékefeletti valóságok között kell keresni. Ilyen vertikális irányúan elhelyezkedő okoknak tekinthetők a tiszta formák, az égitesteket mozgó (azaz a részleges kozmikus rendszereknek, az ökológiai vagy a naprendszernek logikáját szimbolizáló) szellemek. E tiszta formák azonban nem feltétlenül szükségszerűek. Kétségtelen, hogy egyszerű magánvalók lévén nem képesek a pusztulásra, de mozgató tevékenységük irányát illetően lehetőséget tartalmaznak, és mástól függően tevékenyek.¹⁰⁸ Kell tehát lenni valamiféle végső alapnak, amely másképpen nem lehet, mint ahogyan van.¹⁰⁹ Ez az örökkévaló, a lehetőségi létet minden szempontból kizáró feltétlenül szükségszerű alap nem más, mint az Isten.¹¹⁰ Az e világi létezők anyag-forma összetettségének ő a végső oka.

A harmadik istenértv a természeti létezők célirányos tevékenységén és a világ rendjén alapul. Arisztotelész megállapítása szerint az akadálytalanul működő

természeti létező célirányosan tevékenykedik,¹¹¹ amennyiben mindig valamiféle érthető valóság (forma) kialakítására irányul. A célirányosan tevékenykedő létezők egymással is összhangban vannak. Szemmel látható, hogy „a világon minden beletartozik valahogyan egy nagy közös rendbe.”¹¹² Valamennyi létező természete alapján működik, „mégis van bennük valami, amiből minden kiveszi a maga részét az egész érdekében.”¹¹³ A világ rendje a hadsereg rendjére emlékeztet.¹¹⁴ Arisztotelész tudatában van annak, hogy e rend végső oka nem a dolgok természetében, azaz nem a természet törvényeiben keresendő: a törvények ugyanis csak a dolgok lehetőségeit szabják meg, de nem írják elő, hogy e lehetőségek közül melyek valósuljanak meg.¹¹⁵ A dolgok célirányos tevékenységének és a rendnek végső alapja csak az isteni ész (gör. *nousz*) lehet. Mivel ezt már Anaxagorasz is felismerte, a Filozófus dicsérő szavakkal illeti őt.¹¹⁶

Arisztotelész az isteni természet leírását is megkísérli.¹¹⁷ Isten anyagtalan lét, „az első mivolt”.¹¹⁸ Ő nem egy a létezők közül (amelyek korlátozott módon birtokolják a létet), hanem a tiszta lét, „a létezők őselve és elsője”.¹¹⁹ Az isteni lét feltétlenül szükségszerű valóság.¹²⁰ Isten tiszta valóság (gör. *energeia*) és tiszta tevékenység, akiben nincs lehetőségi lét.¹²¹ Ő változatlan és az időtlenség értelmében örökkévaló.¹²² Ő az első mozdulatlan mozgató, aki célként mozgatja a világ létezőit.¹²³ A Filozófus az isteni létet nem határtalannak (gör. *apeiron*), hanem tökéletesnek (gör. *teleiosz*) nevezi. Az isteni lét magánál való lét, azaz szellemi valóság: ő a magamagát gondoló ész (gör. *hé noészeosz noészisz*), az önmagát gondoló gondolat.¹²⁴ Ez az önmagát gondoló gondolat beteljesült szemlélet, amely kizárja a mozgást.¹²⁵ Az isteni lét a legteljesebb élet és a tökéletes boldogság: „Élete olyan, mint a mienk abban a rövid időben, mikor a legjobbat érzük el. Mindig ilyen azonban, ami nekünk persze elérhetetlen. Tevékeny léte csupa boldogság.”¹²⁶ A mondottakból világos, hogy az isteni lét transzcendens a világ létezőihez képest.

Megjegyzés: Arisztotelész – mint általában a görögök – nem fektet hangsúlyt az istenek számának megállapítására. Előfordul, hogy istenekről (gör. *hoi theoi*) beszél. Ilyenkor azonban valószínűleg a mítosz nyelvét használja.¹²⁷ A Metaphüszikából ugyanis világos, hogy csak egyetlen valódi Isten lehetséges.¹²⁸ S minthogy ez az Isten élő és szellemi lény, személyes vonásokat hordoz.

5. Arisztotelész kozmológiája

A világ, azaz az anyag-forma összetételű létezők és a tiszta formák összessége a Filozófus szerint örök.¹²⁹ Az anyag örök, és a faji formák is örökkévalók. A keletkezés és az elmúlás csak az egyedi létezőket érinti.

Arisztotelész szaktudományos jellegű világképében a világmindenség gömb alakú. Közepén helyezkedik el a gömb alakú és nyugalomban levő Föld, amelyet 55 (más értelmezés szerint 47) koncentrikus csillagszféra (átlátszó gömbhéj) övez.¹³⁰ Ezeket az állócsillagok szférája

zárja le. Az állócsillagok szférája egyenletes körmozgást végez. A többi szféra is körmozgást végez, de sebességük és mozgásuk iránya különböző.¹³¹ A világmindenség holdfölötti részében a körmozgást leszámítva nincs változás. A holdalatti világ, a természet, a keletkezés és a pusztulás területe. – Arisztotelész szaktudományos jellegű világképére támaszkodva alkotta meg később az egyiptomi Ptolemaiosz (2. sz.) az úgynevezett földközponthú (görög-latin eredetű szóval: geocentrikus) világképet, amely egészen Kopernikusz († 1543) fellépéséig uralta a csillagászati gondolkodást.

Arisztotelész nem határozza meg, mi a természet. Tanításából azonban világos, hogy a természet (gör. *phüszisz*) azoknak az anyag-forma összetettségű létezőknek összessége, amelyek változásra képesek, és amelyek ténylegesen változásra irányulnak.¹³² A természet két fő területe az élettelen anyag és az élőlények (növények, állatok, ember) világa.

A természet a mozgásnak alávetett létezők összessége. Amint metafizikájában már láttuk, Arisztotelész mozgáson a változást érti (a keletkezést és pusztulást, a minőségi és a mennyiségi változást, a hely- és helyzetváltoztató mozgást).¹³³ A mozgás (gör. *kinésisz*) „a lehetőségnek mint lehetőségnek a valósulása”, azaz átmenet a lehetőség állapotából a megvalósultság állapotába.¹³⁴ Az élettelen anyagok mozgásra képesek, de nem hordozzák magukban a mozgásokozás elvét. Az élőlények a mozgásokozás elvével is rendelkeznek,¹³⁵ de mozgásuk az élettelen létezőkéhez hasonlóan a részleges kozmikus rendszerek logikáját jelképező szellemek, és végső soron az első mozgató hatásának függvénye.

A tér fogalmát Arisztotelész a hely (gör. *toposz*) fogalmából kiindulva próbálja körülírni. Megfogalmazása szerint a hely „a körülzáró (test) első mozdulatlan határa (a körülzárttal szemben)”. Így például a hajó helye a folyó egésze, s nem a hajó mellett áramló víz.¹³⁶ A tér a helyek együttese. Ebből a fogalomból kiindulva Arisztotelész nem fogadja el az üres tér létezését, s tagadja, hogy az univerzum valamiféle helyen van. A Filozófus a térbelileg ténylegesen végtelen világmindenség hipotézisét is elutasítja. Véleménye szerint a ténylegesen végtelen test lehetetlen. Egyrészt azért, mert valamennyi testet felület „határol”, s ami határolt, az nem lehet ténylegesen végtelen. Másrészt minden test elemekből összetett valóság, s ezek az elemek sosem eredményezhetnek ténylegesen végtelen kiterjedést, hiszen az elemek közül mindegyik véges.¹³⁷ Ez azonban nem jelenti azt, hogy a ténylegesen véges világ képességileg (matematikailag) nem végtelen.

Az idő szoros kapcsolatban van a mozgással: ha mozgást nem észlelnénk, az időről sem tudnánk. Az idő (gör. *khronosz*) „a változás (mérték)száma a megelőző és a következő szerint.”¹³⁸ A körülírásban szereplő „(mérték)szám” kifejezés az időfolyam objektív és egymástól elkülöníthető mozzanataira utal. Arisztotelész szerint csak a számláló alany (az emberi s talán az állati lélek) számára van idő, mert számláló alany nélkül csak a mozgás, az időélmény

objektív alapja létezne.¹³⁹ Jóllehet az idő szoros kapcsolatban van a mozgással, mégsem azonos vele, mert többféle mozgás van, idő azonban csak egy.¹⁴⁰ Arisztotelész úgy véli: az időfolyam képességileg végtelen abban az értelemben, hogy nincs kezdete, de vég nélkül növelhető, jóllehet mozzanatai soha nem lehetnek ténylegesen együtt.¹⁴¹

Arisztotelész a teleologikus szemlélet képviselője. A természet világában célirányosság uralkodik: „isten és a természet semmit sem tesz hiábavalóan.”¹⁴² A természeti létezők érthető szerkezet (forma, entelekheia) átadásán és megvalósításán fáradoznak; emellett egymással összhangban tevékenykednek.¹⁴³ Mindez azonban csak az akadálytalanul működő természetre érvényes. Az anyag időnként ellenáll a célirányos törekvéseknek, s ilyenkor következnek be a véletlenek.¹⁴⁴ A véletlen az ember szempontjából lehet nemkívánatos eredmény (gör. *automaton*) vagy szerencsés esemény (gör. *tükhé*).

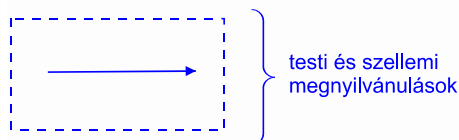
Megjegyzés: A biológiai fejlődés gondolata nem fért el Arisztotelész természetbölcseletében. Jóllehet elfogadja, hogy az „égitestek” szabályozó hatása alatt az élettelen anyagból is származhatnak alacsonyabb rendű élőlények,¹⁴⁵ mégis a fajok állandóságát és örökkévalóságát hirdeti. És ez azért is különös, mert az anyag-forma tan, az entelekheia, illetve a valós és képességi lét fogalmai jó kulcsot adnak a biológiai fejlődés értelmezéséhez.

6. Arisztotelész lélektani antropológiája

A Filozófus az embert a hülemorfista szemléletnek megfelelően forma és anyag egységének tartja. A forma, azaz a lélek (gör. *pszükhé*) mindaz, ami az emberben érthető; az anyag pedig az, ami az ember valóságából érzékelhető. A lélek az ember „mivolta”, azaz tulajdon léte és lényegét meghatározó elve.¹⁴⁶ A lélek „a szerves fizikai test első entelekheijája”.¹⁴⁷ Ebben a jelzős szerkezetben az „első” egyrészt azt jelenti, hogy a lélek nem elkülönült valóság, hanem mindig a konkrét élőlény formája; másrészt azt, hogy nem befejezett, hanem (képeségei által) bontakozó létösszetevő.

Arisztotelész elutasítja a platóni dualizmust. Szerinte a lélek és az anyag nem két önálló létező, hanem két metafizikai lételv, amelyek kölcsönösen feltételezik egymást. Ezért mondja, hogy a lélek nincs önmagában, és a test a lélekért

anyag és forma (lélek)
= az ember valósága



van.¹⁴⁸ A lélek az élőlény formája, és ez a forma az anyaggal együtt alkotja a konkrét, önmagában fennálló létezőt, az „összetett magánvaló létet”.¹⁴⁹ Az ember tehát forma és anyag, azaz két metafizikai lételv lényegi egysége.

Az ábrán látható, szaggatott vonallal rajzolt téglalap az ember filozófiai értelemben vett anyagát, míg a folyamatos vonalú nyíl a lelket szimbolizálja. Az ábra arra is utal, hogy a két metafizikai

lételv egysége alkotja a konkrét embert, akinek érzékelhető és érthető megnyilvánulásai vannak.

A Filozófus szerint a lélek a mozgás (tevékenység) elve. Mégsem mondhatjuk, hogy a lélek abszolút módon kezdeményezi a mozgást vagy a mozgatást.¹⁵⁰ Az emberi lélek ugyanis – mint minden más mozgó – végső fokon az első mozdatlan mozgó hatása alatt áll.

Az embernek egyetlen lelke van, de ez az egyetlen lélek különféle képességek (gör. *dünameisz*) által fejt ki tevékenységét.¹⁵¹ Ezek a képességek (érzékszerveink érthető szerkezetei) a lélekhez képest másodlagos formák (vagy második entelekheiai) és a tevékenység közvetlen elvei. Minthogy a képességek metafizikai elvek, ezeket nem szabad azonosítanunk a testi képességekkel (érzékszervekkel) vagy fizikai energiákkal. Így például a látóképesség filozófiai szempontból nem a szem, hanem a szem érthető szerkezete (formája), működési elve.

Az emberi lélek vegetatív szintű (a növényi „lélekre” is jellemző) képességei: az anyagcsere, a növekedés és a szaporodás képessége. Érzéki szintű (az állati „lélekre” is jellemző) képességei: az érzéki észlelés (érzékek, központi érzék, fantázia, emlékezet), az érzéki törekvés és a helyváltoztató mozgás képessége. Az emberi lélek kifejezetten emberi képességei: az ész és az akarat.

Az egyik kifejezetten emberi képesség az ész vagy szellem (gör. *nousz*): a lényeglátás, az öntudat és a lét megragadásának képessége.¹⁵² Az ész anorgánikus képesség, mert vannak olyan tevékenységei, amelyekben közvetlenül nem szorul anyagra, illetve testi szervre.¹⁵³ Arisztotelész az észnek különféle működéseit különbözteti meg: a lépésről lépésre következtető (diszkurzív) és ítélő észnek az értelem (gör. *dianoia*) nevet adja; a dolgok érthető szerkezetét és az alapelveket belátó, intuícióval megragadó ész pedig a *nousz* (szellem, ész) kifejezéssel illeti.¹⁵⁴ Az ész valójában két képesség, mert egyrészt tevékenyen megvilágító, alkotó vagy cselekvő ész (gör. *nousz poiétikosz*), másrészt befogadó jellegű (gör. *nousz pathétikosz*: szenvedő ész). – A cselekvő észről a Filozófus a következőket mondja: „Ez az ész elkülöníthető, nem szenvedő és nem kevert, minthogy lényegénél fogva valóságban van. S mivel a tevékenykedő mindig kiválóbb, mint a szenvedő, ez (inkább) lételv, mint az anyag... Meghatározott egyedben a képességi ismeret időben előbbi (mint a tényleges ismeret), de általában nem előbbi időben. – A cselekvő ész azonban nem olyan, hogy egyszer megismer, máskor meg nem. Csak elkülönülten az, ami valójában, és egyedül ez örök és halhatatlan. Ekkor azonban nem emlékezünk, mivel az (ami így áll fönn önmagában) nem szenvedő; a szenvedő ész azonban romlandó, és enélkül az ember nem jut ismeretre.”¹⁵⁵ – A cselekvő észre vonatkozó arisztotelészi megállapítások nehezen értelmezhetők. Aphrodisziaszi Alexandrosz (2-3. sz.) úgy vélte, hogy a cselekvő ész Istennel kell azonosítani. Ebben az

értelmezésben tehát Isten a fény, aki úgy világítja meg számunkra a lehetőségleg ismert dolgokat, mint ahogyan a Nap ténylegesen látottá teszi a látható valóságot. Ám ennek az értelmezésnek többek között ellene mond az a tény, hogy a Metaphüszika szerint Isten nincs jelen a világban, hanem cél gyanánt mozgatja az univerzumot. Helyesebbnek látszik tehát az arisztotelészi értelmezés, amely szerint minden ember külön cselekvő ésszel rendelkezik.

Az ész mellett a másik kifejezetten emberi képesség az akarat (gör. *boulészisz*). Az akarat az érzéki törekvő képességgel (gör. *orexisz*) ellentétben az ész vezérelte törekvő képesség. Tárgya a jó általában.¹⁵⁶ A Rétorika című műben ezt olvassuk: azokat a cselekedeteket, „amelyeket magunktól teszünk meg, és amelyeknek mi vagyunk az okai, részben szokásból tesszük, részben törekvésből. Ez utóbbiak egy részét ész szerinti törekvésből tesszük, más részét irracionális törekvésből. Az első az akarat; az akarat viszont a jóra való törekvés, mert senki sem akar mást, mint azt, amit jónak gondol; az irracionális törekvés pedig az indulat és a vágy.”¹⁵⁷ Az akarat az észhez hasonlóan anorganikus, azaz működéséhez testi szervre nem szoruló képesség.¹⁵⁸ – Arisztotelész az akarat szabadságát hirdeti: „az erény, éppúgy mint a lelki rosszasság, tőlünk függ. Mert ahol tőlünk függ a cselekvés, ott tőlünk függ az is, hogy ne cselekedjünk, és ha rajtunk áll a nem, akkor rajtunk áll az igen is; úgyhogy, ha tőlünk függ, hogy cselekedjünk, amikor a cselekvés nemes dolog, akkor tőlünk függ az is, hogy tartózkodjunk a cselekvéstől, amikor a cselekvéstől való tartózkodás szégyenletes, és ha rajtunk áll, hogy ne cselekedjünk, amikor a cselekvéstől való tartózkodás nemes dolog, akkor az is rajtunk áll, hogy cselekszünk, amikor a cselekvés szégyenletes dolog. Ha tehát egészen tőlünk függ az, hogy a jót és a rosszat tegyük, s éppúgy az is, hogy ne tegyük..., rajtunk múlik, hogy derék emberek legyünk-e vagy hitványak... Ha pedig mindez nyilvánvaló, s ha cselekvéseinket nem tudjuk más mozgó elvre visszavezetni, csak arra, ami bennünk van, akkor el kell fogadnunk, hogy maga az is, aminek a mozgó elvei bennünk vannak, rajtunk áll, és saját akaratunkból fakad.”¹⁵⁹ Arisztotelész tehát nem fogadja el azt a mondást, miszerint „senki sem készakarva lesz gonosszá.”¹⁶⁰ Az erény szabad jellege és az erkölcsi felelősség (számonkérés, elmarasztalás, dicséret stb.) az akarat szabadságát feltételezi.¹⁶¹ A Filozófus azonban az akarat szabadságát korlátozó, illetve az erkölcsi felelősséget csökkentő tényezőket (tudatlanság, testi fogyatékoság stb.) is figyelembe veszi.¹⁶²

A lélek eredetére vonatkozó arisztotelészi tanítás meglehetősen homályos. A lélek előéletének platonikus tanát elutasítja. Azt állítja, hogy a lélek a férfi „magjában” van, és a nemzéssel kerül át az új egyedbe.¹⁶³ A cselekvő észre azonban ez nem érvényes, mert az „kívülről” jön, s nem valamiféle fejlődés eredménye.¹⁶⁴ Arra a kérdésre, hogy honnan ered a cselekvő ész, s hogyan kerül egységbe a többi „lélekrésszel”, Arisztotelész nem válaszol. Mindenesetre

úgy véli, hogy az eszes lélek a megtermékenyítés utáni negyvenedik napon jelenik meg a magzatban a fiúk esetében, míg a lányoknál ugyanez az esemény a megtermékenyítés utáni kilencvenedik napon következik be.¹⁶⁵ Arisztotelész saját korának ideológiáitól befolyásolva azt tanítja, hogy csak a férfi lelke beteljesült entelekhia. A női lélek, illetve a nő: „elrontott férfi”, sérült és beteljesületlen entelekhia.¹⁶⁶ Szerinte a nők irigyek, állhatatlanok, bosszúállók, érzékenyek, hazugok stb. Egyetlen erényük, hogy kevesebbet esznek, mint a férfiak.¹⁶⁷

A lélek halál utáni sorsára vonatkozó arisztotelészi tanítás éppoly homályos, mint a lélek eredetére vonatkozó megállapítása. Úgy látszik, hogy a Filozófus csak a cselekvő észet tartja halhatatlannak.¹⁶⁸

7. Arisztotelész társadalomfilozófiája

Az ember természeténél fogva társas lény (gör. *anthróposz phüszei politikon dzóon*) – hirdeti a Filozófus.¹⁶⁹ Ennek mutatója többek között a gondolatok közlésére szolgáló nyelv, valamint az erkölcsi és a jogi értékek iránti emberi fogékonyság.¹⁷⁰ Minden közösség valamiféle cél végett van. Így a városállam (gör. *polis*) célja a boldog és szép élet.¹⁷¹

Az állam szabad emberi egyedek közössége. Időbelileg e közösséget megelőzik az egyedek, a családok és a faluközösségek. A család a mindennapi szükségletek kielégítése végett születő közösség.¹⁷² Ha a családok egybekapcsolódnak, hogy többet érhessenek el, mint a napi szükségletek kielégítése, létrejön a falu. Ha pedig bizonyos falvak egyesülnek, hogy olyan nagyobb közösséget formáljanak, „amely, hogy úgy mondjam, már eléri a teljes önmagában való elegendőség (gör. *autarkeia*) szintjét, létrejön az állam” – mondja Arisztotelész.¹⁷³ Minthogy „az egész előbbre való, mint a rész”, az állam eszmeileg megelőzi az egyedeket, a családokat és a falvakat.¹⁷⁴ Az állam eszmei elsőbbsége azonban nem szünteti meg az egyének szabadságát és önállóságát.

A szabad ember elsősorban a polgár. Polgár pedig az, „akinek joga van a tanácskozásban és a bíraskodásban részt venni.”¹⁷⁵ Arisztotelész szerint a polgároknak felváltva kell vezetőknak és vezetetteknek lenniük.¹⁷⁶ A kézműveseket és a földműveseket azonban nem tekinti polgároknak.¹⁷⁷

Az állam kül- és belpolitikáját az erkölcsnek kell szabályoznia. A külpolitika nem épülhet az erőszakra.¹⁷⁸ Ugyanez érvényes a belpolitikára is. „A törvényhozónak különösen arra kell törekednie, hogy a hadügyi, valamint a többi törvényes intézményeket a kényelmes élet és a béke szempontjából szervezze meg.”¹⁷⁹ A politikát az erkölcsi normáknak kell szabályozniuk, mert „a legmagasabb rendű erkölcsi értékek mind az egyén, mind a közösség számára ugyanazok.”¹⁸⁰

A kormányzati formákat tárgyalva Arisztotelész különbséget tesz a helyes és a korcs alkotmányformák között. Helyes alkotmányforma: a monarchia (a királyság), az arisztokrácia (a legjobbak uralma) és a köztársaság (gör. *politeia*: a nép hatalma a közjó érdekében). Ezek elfajulásai: a zsarnokság (görög eredetű szóval: *tirannizmus*), a vagyonosok érdekét szolgáló oligarchia és a vagyontalanok érdekét képviselő népuralom, a demokrácia. Az utóbbiak közül egyik sem igazodik az egész közösség érdekéhez.¹⁸¹ Jóllehet Arisztotelész a monarchiát vagy az arisztokráciát tartja eszményi alkotmánynak, a realitásokat figyelembe véve mégis a köztársaság szószólójává válik. A „köztársaságra pedig az a nép alkalmas, amelyben a fegyverfogható elem a törvényeknek megfelelően engedelmeskedni és parancsolni egyaránt tud, és a tehetős polgároknak érdemeik szerint juttatja a tisztségeket.”¹⁸² Ez gyakorlatilag azt jelenti, hogy a középosztály uralkodik. A köztársaságban a sokaság irányít, s ezért ez az alkotmány nem oligarchia; de a sokaság nem a vagyontalan csőcselék érdekeit szolgálja, s így a köztársaság nem azonos a demokráciával sem.

Az eszményi állam körvonalait a Filozófus a Politika 7. és 8. könyvében rajzolja meg. Az államnak olyan nagynak kell lennie, hogy elérje az önmagának való elegendőség (gör. *autarkeia*) szintjét, de nem szabad túl nagynak lennie, mert akkor kormányozhatatlanná válik. Az állam eszményi méretét, a polgárok számát a tapasztalat alapján kell megállapítani.¹⁸³ Hasonló a helyzet az állam területi méreteivel kapcsolatban is. Az eszményi állam célja nem a gazdaság öncélú gyarapítása, hanem a szükségletek importálása és a felesleg exportálása.¹⁸⁴ A földműveseknek és a kézműveseknek nincs polgárjoguk, de a harcosok teljes jogú polgárok. A polgároknak a város közelében és az államhatár közelében egyaránt legyen földjük, hogy érdekelték legyenek az állam védelmében.¹⁸⁵

Arisztotelész az eszményi állam megvalósításához nem követel olyan gyökeres változtatásokat, mint Platón. Így például elveti azt a platóni ötletet, hogy az örök gyermekei számára közös nevelőotthont kell létesíteni. Meg van győződve arról, hogy aki mindenkinek gyermeke, az valójában senkinek sem gyermeke. Jobb valós unokatestvérnek lenni, mint egy platóni fi-nek – mondja.¹⁸⁶ Bírálja a vagyontársaság eszméjét: a vagyontársaságon alapuló társadalmi berendezkedés viszályokhoz, eredménytelenségekhez vezet.¹⁸⁷ S minthogy a vagyon birtoklása a boldogság egyik forrása, azt a platóni elgondolást is elutasítja, hogy a városállam őrei nem rendelkezhetnek vagyonnal.¹⁸⁸

A Politika 5. könyvében a Filozófus a forradalmak okait és típusait tanulmányozza. Rámutat, hogy a forradalmi szellemet többnyire az egyoldalú igazságosságfogalom szüli: a demokráta úgy gondolják, hogy ha az emberek egyformán szabadok, akkor mindenben egyenlőknek kell lenniük; az oligarchia hívei úgy vélik, hogy ha az emberek nem egyenlők vagyoni állapotukat illetően, akkor semmiben sem kell egyenlőknek lenniük. – Véleménye szerint bármilyen típusú az alkotmány, kerülni kell a túlzásokat, mert ezek forradalomhoz vezetnek.

A nevelést Platónhoz hasonlóan Arisztotelész is állami feladatnak tartja. A nevelést a testen kell kezdeni, mert ennek vágyai korábban jelentkeznek, mint a lélek igényei. A testet azon-

ban a lélek kedvéért kell edzeni, s a vágyakat az ész kedvéért. Nevelésen elsősorban az erkölcsi nevelést kell érteni.¹⁸⁹ Minthogy a gyermek játéka is nevelőeszközök, a játékoknak nem szabad a szabad emberhez méltatlan játékoknak lenniük.¹⁹⁰ A zenei neveléssel kapcsolatban Arisztotelész tréfásan jegyzi meg: a csörgőt azért adják a gyermeknek, hogy össze ne törjön valamit a házban; a zenei nevelés ehhez hasonló „csörgő” a nagybaccskáknak.¹⁹¹

A vagyonszerzésnek három módja lehetséges. A természetes vagyonszerzés az élethez szükséges javak felhalmozása legeltetés, vadászat, földművelés stb. útján. A vagyonszerzés másik módja a pénzt csereeszközként használó kiskereskedelem. Harmadik módja az árucseré. – Arisztotelész elítéli az uzsorásokat és a kapzsi embereket. Intő példaként a monda-beli Midasra hivatkozik, akinek érintésére az étel és az ital is arannyá változott.¹⁹²

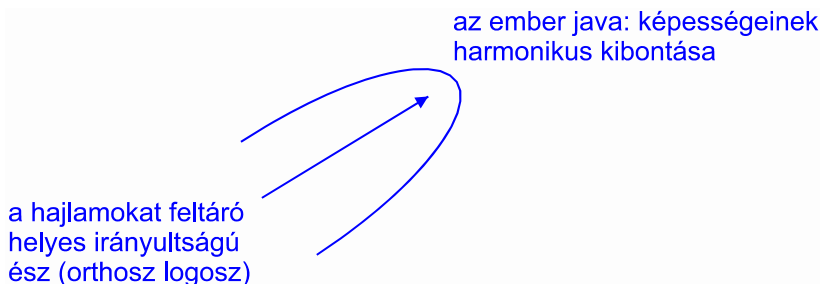
8. Az arisztotelészi etika

Arisztotelész etikája teleologikus és eudaimonisztikus jellegű erkölcsstan. Ez azt jelenti, hogy a Filozófus az erkölcsi normákat az ember végső célja (gör. *telosz*), azaz az ember boldogsága (gör. *eudaimonia*) felől közelíti meg. Minden emberi cselekvés valamiféle célra irányul, és ez a cél mindig valami jó.¹⁹³ Jól-lehet különféle javak vannak, ezek mind alárendelődnek valamiféle önmagáért kívánt végső célnak. És ez a cél nem más, mint az embernek a városállam kereite között megvalósuló boldogsága.¹⁹⁴ Általánosságban véve erkölcsös minden olyan cselekedet (gör. *praxisz*), amely ezt a célt segíti elő.

Azt, hogy miben áll az ember boldogsága, s hogy milyen cselekedetek eredményezik e boldogságot, Arisztotelész az emberi természetből akarja kihámozni. Vizsgálódásában a platóni Akadémián „megrajzolt” emberképet tartja szem előtt. Elutasítja az egyoldalú emberfelfogásokat és az ezekre épülő etikákat. Rámutat, hogy az ember boldogsága nem állhat pusztán az érzéki gyönyörben, az elismertségben vagy a gazdagságban.¹⁹⁵ Következésképp a pusztán az érzéki gyönyört, az elismertséget vagy a gazdagságot eredményező cselekedetek nem lehetnek igazán erkölcsösek. Véleménye szerint az erkölcsstan megalapozásában a teljes emberi természetet kell szem előtt tartani. Nem tagadja, hogy az érzéki gyönyör vagy a gazdagság a boldogság feltételei közé tartozik,¹⁹⁶ de azt állítja, hogy az emberi boldogság lényege valamiféle sajátosan emberi tevékenység. Ez a sajátosan emberi tevékenység az emberi képességek harmonikus kibontakoztatása.¹⁹⁷ Ezt a tevékenységet erénynek megfelelő tevékenységnek vagy észszerű életnek nevezi.¹⁹⁸ Ennek az észszerű életnek csúcsa az elmélkedő, szemlélődő tevékenység.¹⁹⁹ Erkölcsös mindaz, ami a képességek harmonikus kibontakoztatását, illetve az elmélkedő tevékenységet segíti elő.

Arisztotelész tudatában van annak, hogy a boldogságra segítő (erkölcsös) tettek normáit nem lehet olyan pontosan megállapítani, mint a matematika tételeit.²⁰⁰ Ennek ellenére azt állítja, hogy az emberi természet főbb törekvéseit és a legfőbb etikai alapelveket ésszel fölfedezhetjük. Az ember képességeit harmoni-

kusan együtt látó és a boldogsághoz vezető utat fölfedező észt „helyes irányultságú észnek” (gör. *orthosz logosz*; lat. *recta ratio*) nevezi.²⁰¹ A helyes észnek a konkrét helyzetekre alkalmazott működése az okos és körültekintő belátás (gör. *phronésisz*).²⁰²



A HELYES IRÁNYULTSÁGÚ ÉSZ

A boldogsághoz vivő utat, azaz a megvalósítandó értékeket – tartalmi szempontból – Arisztotelész erénytana körvonalazza. Az erény (gör. *aretê*) jóra irányuló cselekvési készség (gör. *hexisz*): „olyan lelkialkat, amelynek folytán az ember nemcsak jó lesz, hanem a maga munkáját is jól végzi.”²⁰³ Másként fogalmazva: az erény a helyes észnek megfelelő lelkialkat.²⁰⁴ Különbség van az erkölcsi és az észbeli (görög eredetű szóval: dianoetikus) erények között: az erkölcsi erények az akarathoz, az észbeli erények az észhez tartoznak.²⁰⁵

Az erkölcsi erény az a helyes észnek megfelelő lelkialkat, amely az akarat elhatározására vonatkozik.²⁰⁶ Lényeges vonása, hogy két szélsőség között helyezkedik el: „középhatár (gör. *meszotész*) két rossz között, amelyek közül az egyik a túlzásból, a másik a hiányosságból ered.”²⁰⁷ Így például a bátorság erénye a gyávaság és a vakmerőség között helyezkedik el, a bőkezűség pedig a fősვნénység és a pazarlás között. A „közép” matematikailag nem határozható meg: az erény „a hozzánk viszonyított középben áll”.²⁰⁸ Arisztotelész nem közepszerűségről beszél, hiszen az erényt kiválóságnak tartja. Mivel a közép nem közepszerűséget jelent, nem zárja ki a fokozatokat: a bátorság erénye például két szélsőség (a gyávaság és a vakmerőség) között „középen áll”, de beszélhetünk bátor, bátrabb és legbátrabb emberről. A főbb erkölcsi erények: a bátorság, a mértékletesség, a bőkezűség, az áldozatkészség, a nemes becsvágy, a szelídség, a kedvesség, a szerénység, a szemérmesség, az igazságosság stb.²⁰⁹ Az erkölcsi erények nem velünk született adottságok, de gyakorlással elsajátíthatók. Arisztotelész elutasítja Szókratész etikai intellektualizmusát: „ha valaki az igazságosságról tudja, hogy mi az, ettől nem lesz mindjárt igazságos ember – mint ahogy a többi erény esetében is ez a helyzet.”²¹⁰

Az észbeli erények az elméleti és a gyakorlati ész tökéletességei. Az elméleti ész erényei: a tudomány, az eszeség és a bölcsesség. A tudomány vagy tudományos bizonyítási készség „olyan lelkialkat, amelynek erejében bizonyítunk”.²¹¹ Az eszeség az alapelvek és az egyetemes igazságok megragadásának készsége.²¹² A bölcsesség „eszeséggel párosult tudományos ismeret, a legbecsesebb dolgokra vonatkozó tudomány, amely mindent betetőz.”²¹³ A gyakorlati ész erényei: a mesterség (művészet) és az okosság. A létrehozásra

irányuló mesterség: „igaz gondolkodással párosult létrehozó lelkialkat”.²¹⁴ Az erkölcsi cselekvésre irányuló okosság: „gondolkodással párosult cselekvő, igaz lelkialkat, amely arra irányul, ami az embernek jó vagy rossz.”²¹⁵ Szókratész azt tanította, hogy valamennyi erény az okosság egy-egy formája. Arisztotelész ezt csak részben fogadja el: „abban, hogy minden erényt okosságnak tartott, [Szókratész] tévedett; abban azonban, hogy az erény nem létezhet okosság nélkül, teljesen igaza van.”²¹⁶ A Filozófus szerint az észbeli erényeket tanulás útján sajátíthatjuk el.²¹⁷

A Filozófus etikájának egyik hiányossága az, hogy az erkölcsi értékeket nyilvánvalóknak tartja, s nem reflektál arra, hogy a transzcendens irányú tájékozódást nélkülöző ész nem látja mindig pontosan, hogy számára mi a valódi érték. Ennek igazoló jele az, hogy Arisztotelész etikája a korabeli ideológia nyomait is magán viseli. A Filozófus a nőket például a férfiaknál alacsonyabb rendű lényeknek tekinti.²¹⁸ Helyesnek tartja a rabszolgaság intézményét: „Látjuk tehát, hogy természettől fogva vannak, akik szabadok, s vannak, akik szolgák, s ez utóbbiaknak hasznukra van a szolgasors, és igazságos is.”²¹⁹ Álláspontját azzal mérsékli, hogy a rabszolgatartótól emberséges bánásmódot követel.²²⁰ Véleménye szerint minden szolga számára biztosítani kell a felszabadulás reményét.²²¹ A korabeli ideológia hatását látjuk abban a felfogásában is, hogy a spártai kegyetlen gyakorlatot, az életképtelennek ítélt csecsemőknek a Taügetoszra való „kitevését” nem tekinti bűnnek.²²²

9. Az arisztotelészi esztétika

A „szép” fogalma az arisztotelészi filozófiában meglehetősen homályos. Arisztotelész mindenestre valamiféle objektív adottságnak tartja a szépet. Erre utal többek között az a tény, hogy különbséget tesz a csupán érzéki vágyakat keltő szép és a valódi szépség között.²²³ Emellett arra is utal, hogy bizonyos szempontból a matematikai tudományok is leírhatják a szépet.²²⁴ Arra a kérdésre nem ad egyértelmű választ, hogy vajon a szép (gör. *kalon*) azonos-e a jóval (gör. *agathon*). Egyrészt azt állítja, hogy a szép és az erkölcsi jó közt nincs valós különbség: „a szép tehát az, ami önmagában kívánatos lévén, dicséretes, vagy ami jó lévén, kellemes, mert jó.”²²⁵ Másrészt azonban azt állítja, hogy „a jó és a szép különböző dolgok – a jó ugyanis mindig csak a tevékenységben rejlik, a szép azonban a mozdulatlan dolgokban is megvan.”²²⁶ Elképzelhető azonban, hogy az utóbbi idézetben csak az erkölcsi jót akarja megkülönböztetni a széptől. Arisztotelész szerint a szépség jegyei: a rend, az arányosság és az elhatároltság.²²⁷

A művészet az ember létrehozó cselekvése (gör. *poiein*) és ennek eredménye (gör. *tekhné*). Az ember védtelen lény, de a természet kezét adott neki eszközök létrehozására és a természet műveinek utánzására.²²⁸ A létrehozó tevékenység két iránya: a mesterség és a szoros értelemben vett művészet.²²⁹ A mesterség

(munka) a természet műveinek kiegészítését célozza. A szoros értelemben vett művészet a természet műveinek utánzása.

A szoros értelemben vett művészi tevékenység lényege tehát az utánzás (gör. *mimészisz*). Ám ez nem egyenlő a természet szolgai másolásával. A művész ugyanis típusokat (gör. *paradeigmata*) mutat be, idealizál és általánosít: a művészi alkotásokban „egy egységbe vannak összefoglalva az egyebütt szétszórt vonások.”²³⁰ A művészi ábrázolás a lényegi, a szükségszerű vonásokat sűríti egységbe, s ezért a művészet mélyebb szinten ragadja meg a valóságot, mint az egyszerű tényfeltárás: „nem az a költő feladata, hogy valóban megtörtént eseményeket mondjon el, hanem olyanokat, amelyek megtörténhetnek és lehetségesek a valószínűség vagy a szükségszerűség alapján. A történetírót és a költőt ugyanis nem az különbözteti meg, hogy versben vagy prózában beszél-e..., hanem az, hogy az egyik megtörtént eseményeket mond el, a másik pedig olyanokat, amelyek megtörténhetnének. Ezért filozofikusabb és mélyebb a költészet a történetírásnál; mert a költészet inkább az általánosat, a történelem pedig az egyedi eseteket mondja el.”²³¹

A művészet célja és hatása: az erkölcsi nemesítés, a gyönyörködtetés, a felüdítés és a lélek „megtisztítása” (gör. *katharszisz*).²³² Azt, hogy Arisztotelész mit értett katharsziszon, a Poétika című mű befejezetlensége miatt pontosan nem tudjuk megállapítani. A katharszisz valószínűleg olyan lelki folyamatot jelöl, amelyben a művészi alkotás kiváltotta érzelmek (félelem, részvét stb.) a gyönyörködéssel társulva megtisztulnak a szélsőséges indulatoktól és a különféle zavaroktól.²³³ A katharszisz közvetlen hatása tehát a szenvedélyek, indulatok lecsillapítása, s csak közvetve eredményez erkölcsi tisztulást.

IV.2 A RÉGI PERIPATETIKUS ISKOLA

Az Arisztotelész által alapított Lükéion *Peripatosz* (Sétahely) néven is ismert volt, és tagjait a sétálók (gör. *peripatétikoi*) névvel is illették: ebben az intézményben ugyanis az volt a szokás, hogy a fedett sétahelyen föl s alá sétálva beszélgetéseket folytattak, és ezek helyettesítették az előadásokat. Az Arisztotelészt követő első peripatetikusok egyrészt a Mester tanait magyarázták (részben módosították), másrészt szaktudományos jellegű részletkutatásokat végeztek. Az első peripatetikus bölcselek közül jelentősebbek voltak: Theophrasztosz, Arisztoksenosz, Dikaiarkhosz és Démétriosz.

1. Theophrasztosz

A Kis-Ázsia nyugati partjainál található Lesbosz szigetének Ereszosz nevű kisvárosából származó Theophrasztosz (Kr. e. 4-3. sz.) Arisztotelész utóda volt a Lükéion vezetésében.¹ Eredetileg Türtamosz volt a neve, és a Theophrasztosz (isteni beszédű) ragadványnevet azért kapta, mert Arisztotelész többször is megdicsérte őt ékesszólása miatt. Arisztotelész munkásságát főleg szaktudományos területeken folytatta.

Műveinek listájából, amelyet Diogenész Laertiosz készített,² kiviláglik, hogy Theophrasztosz munkássága kora tudományterületeinek mindegyikére kiterjedt, és ezeknek kiváló népszerűsítője is volt.



THEOPHRASZTOSZ

Tizenhárom hitelesnek tekinthető kéziratát ismerjük, de sajnos, ezeknek mindegyike jelentős szövegromlást mutat. Legfontosabb ismert alkotásai közt van két nagy botanikai tanulmánykötete A növények természetrajza (gör. *Peri phü-tón hisztoria*) és A növények okairól (gör. *Peri phütón aitión*) címmel. E kötetek alapján nevezik őt a növénytan atyjának. Műveiben jelentős részt szentel a növények gyógyhatásának: a botanika ugyanis az orvostudománytól „elválva” lett önálló tudománnyá; eredetileg a gyógyító hatású növények ismeretét jelentette. Töredékesen maradtak fenn a Fizika (gör. *Phüszika*) és A kövekről (gör. *Peri lithón*) című geológiai értekezései. Összeállított egy filozófiatörténetet, foglalkozott a vallás történetével és természetével, s híressé vált a jellemtípusokról szóló művével is.

2. Arisztoksenosz

A dél-itáliai Tarentumból (ma: Taranto) származó Arisztoksenosz (Kr. e. 4-3. sz.) híres ókori zenetudós és filozófus volt. Athénben Arisztotelésztől bölcseletet tanult. Többnyire Arisztotelész nyomában járt, de átvett néhány kései püthagóreusi tanítást is, és ezeket is terjesztette a peripatetikus iskolában.



ARISZTOXENOSZ

Nagyon sok művet írt, de ezek elvesztek. Zenei témájú írásai közül is csak A harmónia elemei maradt ránk, töredékes formában. Az ókorban ő határozta meg elsőként a hangköz, hangrend, hangszín, tónus, időtartam, ritmus stb. kifejezések jelentését.

A zenét Arisztotelészhez hasonlóan társadalombölcseleti és etikai szempontból tartotta értéknek és fontos nevelési eszköznek. Zenei elmélete hatással volt filozófiájára is. Antropológiájában például azt hirdette, hogy a lélek a test harmóniája: úgy vélte, a lélek éppúgy a test részeinek viszonyából származik, mint a harmónia a hangok közti viszonyból. E felfogás következményeként tagadta a lélek halhatatlanságát.³

3. Dikaiarkhosz

A szicíliai Messzana (ma: Messina) városából származó Dikaiarkhosz (Kr. e. 4-3. sz.) az athéni peripatetikus bölcselek és történetírók közé tartozott.

Athénben Arisztotelész tanítványa volt. Tanulmányai befejezése után rövid időre a Görögország déli részén lévő Olümpiába költözött, majd visszatért Athénbe, ahol mint rétor (azaz szónok és az ékesszólás tanítója) működött. Számos (kultúrtörténeti, földrajzi, lélektani és politikai témájú) művet is írt; ezeket azonban jórészt csak utalásokból ismerjük, mert írásainak többsége elveszett.



DIKAIARKHOSZ

Legjelentősebb alkotása a Görögország élete (gör. *Biosz Helladosz*), amelyben a görög kultúra számos területét érintő fontos adatokat közöl. E műnek két töredéke maradt ránk.⁴ Elkészítette több író és filozófus (Szophoklész, Euripidész, Platón stb.) életrajzát, és foglalkozott Homérosz (Kr. e. 8. sz.) munkásságával is. A térképészetben elsőként használta a földrajzi koordinátákat, és jelentős mértékben hozzájárult a térképszerkesztés tudományos alapjainak megeremítéséhez.

Cicero említi a Leszbosziaki (gör. *Leszbiakoi*) című művét, amelyben tagadta a testtől elválasztható önálló lélek létezését. Politikai jellegű tanításában eszménynek tekintette a demokratikus, a monarchikus és az arisztokratikus elemeket sikeresen egyesítő spártai állam berendezkedését.

4. Démétriosz

Démétriosz (Kr. e. 4-3. sz.) Phalérónból, Athén ősi kikötőjének környékéről származott. Theophrasztosz tanítványaként híres athéni szónok, államférfi, filozófus és termékeny író volt.

Nagy Sándor halála (Kr. e. 323) után a diadokhoszok (vagyis a hadvezér utódai: Ptolemaiosz, Szeleukosz, Antagonosz és mások) harcba bocsátkoztak egymás ellen a szétesőben lévő Makedón Birodalom feletti uralom megszerzéséért. Az egyik hadvezér Kr. e. 318-ban meghódította Athént, és a következő évben Démétrioszt nevezte ki helytartónak. A filozófus türannoszként kormányozta a várost. Békés kormányzásra törekedett, fejlesztette a gazdaságot, hogy elfogadhatóvá tegye a görögök számára a makedón uralmat. Pártolta a művészeket, barátságába fogadta a költőket, s a peripatetikusoknak egy telket adományozott a Lúkeion területén.



DÉMÉTRIOSZ

Tízéves kormányzói tevékenység után, midőn a város-állam egy másik diadokhosz kezére jutott, Démétriosz száműzetésbe kényszerült: először a dél-görögországi Thébaiba, majd Egyiptomba ment. Alexandriában segítségére volt I. Ptolemaiosz uralkodónak, aki az ő tanácsai alapján alapította és rendezte be az ókor leghíresebb könyvtárát, a Múzsák Csarnoka (gör. *Mouszeion*) néven is ismert intézményt. Az uralkodó és Démétriosz célja az volt, hogy egy helyre gyűjtsék össze az addig különböző templomokban és kisebb könyvtárakban őrzött könyvtekercseket. A könyvtárban nemcsak gyűjtötték a könyveket, hanem az írnokok másolatokat is készítettek róluk. Az intézmény a benne dolgozó tudósoknak otthont is adott, segítette kutatásaikat és tanulmányaikat. A könyvtár első vezetője Démétriosz lett. Amikor azonban Kr. e. 283-ban II. Ptolemaiosz kezébe került a hatalom, Démétriosz kegyvesztett lett, vidékre száműzték, ahol nem sokkal később – állítólag kígyómarásban – meghalt.

Valószínűleg egyiptomi száműzetése idején írta műveit. Munkásságát az írásainak címeit felsoroló Diogenész Laertiosz így foglalja össze: „Könyvei sokaságával... felülmúlta korának úgyszólván minden peripatetikusát, ő, aki oly rendkívül művelt és tapasztalatokban oly gazdag volt.”⁵ A művek azonban mind elvesztek, illetve csak töredékesen vagy utalások formájában maradtak ránk.

4. Irodalom az Arisztotelész és a régi peripatetikus iskola című fejezethez

- Caminero, N. G.: *Historia philosophiae*. Roma, 1960, PUG
- Copleston, Fr.: *A history of philosophy I-III*. New York, 1985, Image
- Cornford, F. M.: *Before and after Socrates*. Cambridge, 1972, University
- Ferge, G.: *Emendációk Arisztotelés to ti én einai-elképzelésének reinterpretációjához*. In: *Köszöntő Nyíri Tamás 70. születésnapjára*. Bp., 1990. Magánkiadás.
- Guthrie, W. K. C.: *Die griechischen Philosophen von Thales bis Aristoteles*. Göttingen, 1950, Vandenhoeck
- Hirschberger, J.: *Geschichte der Philosophie I-II*. Freiburg, 1976, Herder
- Jaeger, W.: *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin, 1923, Weidmannsche
- Ricken, Fr.: *Philosophie der Antike*. Stuttgart, 1988, Kohlhammer
- Ross, Sir D.: *Arisztotelész*. Bp., 1996, Osiris
- Ross, W. D.: *The works of Aristotle*. Oxford, 1908–1931, Clarendon
- Ueberweg, Fr. – Heinze, M.: *Geschichte der Philosophie I-III*. Berlin, 1909, Mittler
- Zeller, E.: *Die Philosophie der Griechen*. Leipzig, 1921, Reisland

Forrásmunkák:

- Aristotle in twenty-three volumes. (Loeb Classical Library)*. London, 1960-tól, Heinemann. Online: <https://www.loebclassics.com/browse?t1=author.aristotle>
- Arisztotelész: *Eudémoszi etika. Nagy etika*. Bp., 1975, Gondolat
- Arisztotelész: *Hermeneutika*. Bp., 1994, Kossuth
- Arisztotelész: *Kategóriák*. Bp., 1993, Kossuth
- Arisztotelész: *Lélekfilozófiai írások*. Bp., 2006, Akadémiai Kiadó
- Arisztotelész: *Nikomakhoszi Etika*. Bp., 1971, Helikon
- Arisztotelész: *Organon*. Bp., 1979, Akadémiai Kiadó
- Arisztotelész: *Poétika*. Bp., 1992, Kossuth
- Arisztotelész: *Politika*. Bp., 1984, Gondolat
- Arisztotelész: *Rétorika*. Bp., 1982, Gondolat
- Arisztotelész – Halasy-Nagy J. (ford.): *Metafizika*. Szeged, 2002, Lectum
- Aristoteles graece*. I. Bekker kiadása, 1831, Berolini
- Aristoteles latine*. I. Bekker kiadása, 1831–70, Berolini
- Diogenész Laertiosz: *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei 1*. Bp., 2005, Jel
- Diogenész Laertiosz: *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei 2*. Bp., 2007, Jel
- Ferge, G. (ford.): *Arisztotelész, Metaphysica*. Bp., 1992, Logos
- Ritter, H. – Preller, L.: *Historia philosophiae graecae*. Gotha, 1913, Perthes
- Rose, V. (szerk.): *Aristotelis Qui ferebantur librorum fragmenta*. Lipsiae, 1886, Teubneri. Online: <https://archive.org/details/aristotelisquif00arisgoog/page/n5/mode/1up>

V.

A HELLENIZMUS

A HELLENIZMUS BÖLCSELETI IRÁNYAI

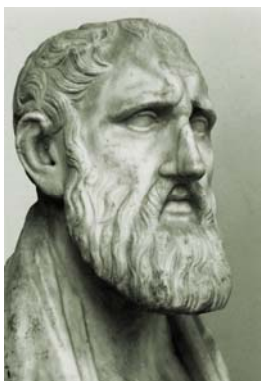
Kulturális szempontból a hellenizmus Nagy Sándor halálától (Kr. e. 323) a Makedón Birodalom utolsó utódállamának, Egyiptomnak a rómaiak általi elfoglalásáig (Kr. e. 30-ig) terjedő időszak és sokszínű szellemi áramlat. Nevét a Hellásznak nevezett ókori Görögországról kapta. A név arra utal, hogy ebben az időszakban Görögországban, valamint Nagy Sándor makedón világbirodalmának utódállamaiban (a Ptolemaioszok uralta Egyiptomban, a Szeleukidák által irányított Szíriában és az Antigonidák uralta ókori Makedóniában) a korábban létrejött görög filozófiai iskolák és irányzatok hatása jutott érvényre. A hellenizmus kulturális fogalom. Politikátörténeti szempontból ugyanis az említett területek nagy része már a Kr. e. 2. századtól a kibontakozóban lévő Római Birodalom, a köztársaság korabeli Róma fennhatósága alá került. A második római-makedón háború (Kr. e. 214–205) után a győztes rómaiak kihírdették ugyan a görög államok szabadságát, valójában azonban Görögország és Kis-Ázsia nyugati partvidékének városállamai politikai szempontból már a római hadsereg megszállása alatt voltak. – A kulturális értelemben vett hellenizmus bölcseleti áramlatai közé tartozott: a sztoikus filozófia korai és középső irányzata, Epikurosz és iskolája, a régi szkeptikusok, valamint a Középső és az Új Akadémia.

V.1 A KORAI SZTOA

1. A korai sztoikusok

A sztoikus iskola alapítója a Ciprus déli partjánál lévő Kition királyságból származó Zénón (Kr. e. 4-3. sz.) volt. A filozófus Kr. e. 311 körül került Athénbe, ahol eleinte a cinikus Kratészhez csatlakozott. Később elpártolt a cinikusoktól, és érdeklődése a megarai Sztilpón felé fordult.¹ Ismerte Xenophón Apomnéomata Szókratousz és Platón Apologia Szókratousz című művét, és csodálta Szókratész erős jellemét. 300-ban alapította saját iskoláját. Ez az iskola vagy szellemi irányzat az athéni piactér Tarka Csarnokáról (gör. *Sztoa*: csarnok; *Poikilé*: tarka) kapta nevét, ahol Zénón és a hozzá hasonlóan gondolkodó bölcselek összejöveleteiket tartották. Művei nem maradtak fenn, de valószínűsíthető, hogy a sztoikus filozófiai szaknyelv nagy része és a legalapvetőbb gondolatok tőle származnak. Feltehetően már ő is tanította azt a sztoikus életelvet, hogy a bölcsesség és a lelki béke a gyönyör és fájdalom rabságából való szabadulással és az irántuk való közömbösség által érhető el.

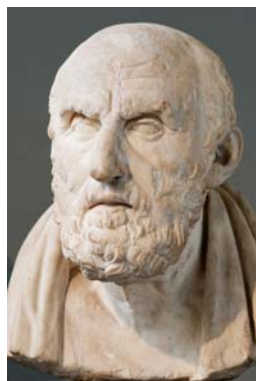
Zénónt az iskola vezetésében az asszosi Kleanthész (Kr. e. 4-3. sz.) követte, őt pedig a kilikiai Szoloi kikötővárosából származó Khrüszipposz (Kr. e. 3. sz.). Khrüszipposzt az iskola második alapítójának tartották, mert ő rendszerezte a sztoikus tanokat. Erre utal a Diogenész Laertiosznál olvasható mondat: „Ha Khrüszipposz nem lett volna, a sztoa sem jött volna létre.”²



KITIONI ZÉNÓN



KLEANTHÉSZ



KHRÜSZIPPOSZ

2. A korai sztoikusok ismeretelmélete

A sztoikusok szerint a megismerés forrása az érzékelés. Az érzékelt valóság hatást (gör. *tüpószisz*) gyakorol a lélekre. A tudományos ismeret kialakulásának állomásai a következők: 1. Az érzékelésben létrejön az érzéki észlelet vagy képzet. 2. A lélek elfogadja a benne kialakult képzetet. Ez az elfogadás (gör. *szünkatatheszisz*). 3. Ha a képzet elég erős, megragadja a lelket. Az ilyen erős képzetet átfogó vagy megragadó képzetnek (gör. *phantasztia kataléptiké*) nevezzük. 4. Az átfogó vagy megragadó képzetek rendszerbe állításával jutunk a tudományos ismeretre.³

A négy mozzanat közül legjelentősebb a harmadik, a megragadó képzet. Ebben az ismeret-tárgy olyan nyilvánvalósággal jelentkezik, hogy szinte kényszeríti a lelket ennek elfogadására. Ezt a megragadó ismeretet a sztoikusok a katalépszisz szóval jelölték: ez nyújt olyan bizonyosságot és csalhatatlanságot, amely a tudományos ismerettől megkívántatik. Zénón szerint a megragadó képzet a következő folyamatban alakul át szisztematikusan rendezett (tudományos) ismeretté: A sok egymáshoz hasonló és egyedi dolgokra vonatkozó megragadó képzet megőrződik az emlékezetben (gör. *mnémé*). Ezekből a képekből és az ismételt észleletekből jön létre a tapasztalat (gör. *empeiria*). A tapasztalat az egymáshoz hasonló képzetek sokasága. Ebből a sokaságból születik az előfogalom (gör. *prolépszisz*) és az egyetemes fogalom (gör. *ennoia*). A szisztematikusan rendezett egyetemes fogalmakból jön létre a tudomány.

A sztoikus dialektika az érzékelhető nyelvi jelekkel (gör. *szémaionta*) és a nem anyagi természetű jelölt tartalmakkal (gör. *szémaionomena, lekta*) foglalkozik.

A nyelvi jel kialakulása a hanggal (gör. *phóné*) kezdődik.⁴ Ez a levegő rezgése. Az állatok hangjai csupán az ösztön megnyilvánulásai. Az ember hangjait ellenben az értelem hozza létre, és ez artikulálja. Az artikulált hangot a sztoa *lexisz*-nek nevezi. A *lexisz* 24 elemből épül fel. A beszéd (gör. *logosz*) azáltal különbözik a *lexisztől*, hogy jelentése van. A beszédnek mindig van jelentése, a *lexisz* ellenben jelentés nélküli is lehet. A beszéd öt része: a kőznév (pl. ember), a név (pl. Szókratész), az ige (pl. írok), az összekapcsolás (pl. könyvet írok) és a névelő vagy a névmás. – Már a szofisták is vitakoztak azon, hogy a nyelvi jel és az általa jelölt valóság közti kapcsolat természetes-e, vagy csak emberi megegyezésen alapul.⁵ Arisztotelész szerint a kapcsolat alapja csupán az emberi megegyezés.⁶ A sztoikusok ezzel szemben azt tanítják, hogy a szavak a dolgok természetét másolják. A hangok utánózzák annak a tárgynak minőségét, amelyet megjelenítenek.⁷ Ezt az elgondolást a sztoikusok gyakorta erőltetett szófejtő elemzéssel próbálták igazolni.

A jelzett tartalom (gör. *lekton*: mondott, értelem, jelentés) nemcsak az anyagi természetű nyelvi jeltől különbözik, hanem az általa jelzett dologtól is. A jelzett tartalom felosztása első sorban annak alapján történik, hogy a nyelvi kifejezés teljes-e, vagy sem. Tökéletlen, azaz nem teljes lekton például az, hogy „ír”. Ez olyasmit jelöl, ami kiegészítésre szorul, és ami egy vagy több tárgyra vonatkozhat.⁸ A teljes vagy tökéletes lektonokat nyelvileg ítéletek fejezik ki: ilyen ítélet például az, hogy „Szókratész ír”. A teljes lektonok esetében különbség van a kijelentés, a kérdés, a parancs, a kívánság stb. között. A kijelentés jellemzője, hogy igazságértéke van. Aki azt mondja, „nappal van”, s ténylegesen ez a helyzet, igaz kijelentést fogal-

mazott meg. Ha nem ez a helyzet, kijelentése hamis.⁹ Ezzel szemben például a kérdésben nincs ténymegállapítás. Ezért a kérdés sem nem igaz, sem nem hamis.

A kijelentések egyszerűek vagy nem egyszerűek. Nem egyszerűek azok a kijelentések, amelyekben különféle kijelentések egy vagy több módon kapcsolódnak. A sztoikus logikát ismertető Diogenész Laertiosz e módok között megemlíti¹⁰ a magában foglaló (lat. *implikatív*: ha p, akkor q), az összekapcsoló (lat. *konjunktív*: p és q), valamint a szétválasztó (lat. *diszjunktív*: p vagy q) típusú kijelentéseket.

A teljes lektionokhoz tartoznak a szillogizmusok is. A sztoikus szillogisztikában a konklúzió-nak az igazságértéke a műveletek (junktorok) jelentésének és az általuk összekötött tételek igazságértékének függvénye. A sztoikusok öt elemi szillogizmusformát különböztettek meg: 1) Ha p, akkor q; márpedig p, tehát q. 2) Ha p, akkor q; márpedig nem q, tehát nem p. 3) Nem igaz, hogy p is, meg q is; márpedig p, tehát nem q. 4) Vagy p, vagy q; márpedig p, tehát nem q. 5) Vagy p, vagy q; márpedig nem q, tehát p.

3. A korai sztoikus ontológia

Az első sztoikus bölcselők ontológiája szerint a valóság két alapvető lételvből tevődik össze: a szenvedő vagy passzív lételvből (gör. *to paszhkhon*) és a cselekvő vagy aktív lételvből (gör. *to poioun*). A szenvedő lételv a tulajdonságok nélküli anyag, a cselekvő elv pedig az isteni ész vagy értelem (gör. *logosz*). „Úgy látszik, a mindenségnek két princípiuma van: aktív és passzív. A passzív a tulajdonságok nélküli szubsztancia, az anyag; az aktív pedig az anyagban rejtőző logosz, vagyis az istenség. Ő ugyanis örökkévaló létére a teljes anyagot áthatva teremt meg mindeneket.”¹¹

A két lételvből összetevődő valóságot a sztoa négy kategóriával írja le. Az első kategória a hordozó (gör. *hūpokeimenon*; lat. *substratum*), és ez az anyaggal egyenértékű. A második kategória a minőség: az egyedivé tevő minőség (gör. *idia poiotesz*), illetve a „közös minőség” (gör. *koiné poiotesz*). Az anyag egyedivé tevő minőség által válik egyedi dologgá: erre utalnak tulajdonneveink (pl. Szókratész). A „közös minőséget” faji megnevezéssel (pl. ember, ló stb.) fejezzük ki. A harmadik kategória az egyedhez tartozó változó határozmányokat foglalja magában. Ez a módosulás (gör. *pósz ekhon*): mennyiség, idő, hely, minőség.¹² A negyedik kategória a viszony (gör. *prosz ti pósz ekhon*). Ez az egyik egyednek a másikhoz való viszonyára (pl. apja valakinek, jobbra valamitől stb.) utal.¹³

4. A korai sztoa kozmológiája

Miként minden létezőt, a kozmoszt is két lételv alkotja: a szenvedő lételv, azaz a tulajdonságok nélküli anyag, és a cselekvő elv, azaz az isteni ész vagy értelem (gör. *logosz*). – A logoszt a sztoikusok természetnek (gör. *phūsizsz*) is nevezik. Természeten egyrészt az egész kozmosz aktív őselvét értik, másrészt az egyedi

élőlényekben az önmozgás elvét: „A természet kifejezést némelykor arra alkalmazzák, ami a kozmoszt egybefogja, máskor pedig arra, ami a földi dolgok keletkezését intézi. A természet: önmozgó erő, amely meghatározott időnként az észcsírák (gör. *logoi szpermatikoi*) segítségével dolgokat alkot, és hasonlóvá teszi őket azokhoz, amelyekből kiváltak.”¹⁴ A kétféle természetfelfogás egyszerűen összekapcsolható, ha figyelembe vesszük, hogy a sztoa a kozmosz egészét egyetlen organizmusnak tekinti.

Az „észcsíra” vagy „eszmei mag” kifejezés az arisztotelészi entelekheia-fogalomhoz hasonlóan olyan formát vagy programot jelent, amely az egyedi élőlény fejlődését szabályozza.

A logoszt vagy természetet a sztoa a „mesterséghez értő tűz” (gör. *pūr tekhnikon*) és a „lélek” (gör. *pneuma*: lélegzet, lélek) kifejezésekkel is jelöli: „Nézetük szerint a természet mesterséghez értő tűz, amely saját útját járva alkot. Azonos a tüzes, a mesterséghez értő pneumával.”¹⁵ A „mesterséghez értő (vagy művészien alakító) tűz” és a „tüzes pneuma” kifejezések nem anyagi valóságokra utalnak. A sztoa követői nem voltak materialista gondolkodók, akik az istenség valóságát tagadták volna. Ők ugyanis határozottan elutasították a mechanisztikus világmagyarázatot, és a világ kialakulásának magyarázatában olyan „isteni ész” feltételeztek, amelynek célja a legjobb.¹⁶ Ez az isteni ész a kozmosz kormányzója és az egyedi élőlényekben rejlő észcsírák vagy eszmei magvak kibontakozásának végső alapja.¹⁷

A kozmosz a keletkezés, a változás és a mulandóság világa. Fejlődésében a kiindulási és a végpont a mesterséghez értő, tevékeny tűz. A korai sztoikus leírás alapján a kozmosz létrejövésének folyamata így körvonalazható:¹⁸ kezdetben az isteni ész (természet vagy „tűz”) önmagában létezik. Ez az isteni valóság létrehozza a négy elemet (a vizet, a földet, a levegőt és a fizikai értelemben vett tüzet), illetve e négy elembe nyilvánul meg érzékelhető módon. Elsősorban a vízben (a nedvességben) rejlik a kozmosz isteni „észcsírája”, amely a kozmosz tervét és mozgási elvét tartalmazza. Minden világ tűz által pusztul el, és a világok keletkezésének és emésztődésének sora vég nélküli. Valamennyi új világ részleteiben is hasonlít elődjére. – Elképzelhető, hogy a világégést, a kozmosz „tűzzé válását” (gör. *ekpürószisz*) nemcsak fizikai eseménynek kell tekintenünk, hanem az isteni valóságba való visszatérés szimbólumának is.

Jóllehet a logosz mindenütt jelen van a világban, nem minden létező eszes lény: a logosz „tűzként” vagy pneumaként hatja át az anyagot, ez az áthatás azonban különféle mértékű, mint ahogy az emberi test különféle szerveit is különféle mértékben hatja át a lélek.¹⁹ Az élettelen dolgokban a pneuma csak jelen van, és összetartja a különféle részeket. A növényekben az aktív elv neve természet (gör. *phüszisz*). Az érzékelő lényekben jelen lévő pneumának lélek (gör. *pszükhé*) a neve. Az emberben az aktív elv ugyancsak a lélek, de ennek a léleknek van egy uralkodó része (gör. *hégemonikon*), és ez az ész.²⁰

5. A korai sztoa filozófiai istentana

A sztoikus filozófia az istenséget a kozmosz aktív lételvével, a logosszal, az isteni ésszel (értelemmel), illetve a végzettel (a fátummal) azonosítja. A sztoikusoknál „Isten egy és azonos az ésszel, a fátummal és Zeusszal; de még számos egyéb néven is neveztetik”²¹ – mondja Diogenész Laertiosz. Ez az állítás azt is jelenti, hogy ha a sztoikusok időnként többes számban használják is az isten szót, nem sokistenhívők: a különféle istenek vagy istennevek az egyetlen istenség különféle megnyilvánulásaira utalnak, illetve e különféle isteni megnyilvánulásokat jelölő szimbólumok.

A sztoa meggyőződéssel vallja, hogy a mindenütt jelenvaló és mindenható istenségbe vetett hit mélyen az emberi lélekben gyökerezik. – Kleanthész úgy gondolta, hogy négy okból kifolyólag alakultak ki az istenség, illetve istenek létével kapcsolatos elképzelések az emberek lelkében.²²

1) Az egyik ok az, hogy sok jóslat beválik. Ennek magyarázata csak az lehet, hogy az istenek hírt adnak magukról és az eljövendő dolgokról. 2) A másik ok azoknak az előnyöknek megtapasztalása, amelyeket az éghajlat, a föld termékenysége stb. biztosít számukra. 3) A harmadik ok a természeti katasztrófákkal kapcsolatos félelem. 4) „...a negyedik és talán a leghatalmasabb ok a szüntelenül egyenletes mozgás: az ég, a Nap, a Hold összehangolt körforgása, az összes csillag változatossága, haszna, szépsége és rendje... Miként, ha valaki belép egy házba vagy egy tornacsarnokba vagy a fórumra, és látja, hogy minden tervszerű, megvan a mértéke és rendszere, nem gondolhatja azt, hogy ezek ok nélkül vannak, hanem felismeri: van valaki, aki kormányoz, és akinek engedelmeskednek; akkor sokkal inkább fennáll ez ilyen rengeteg mozgás, ennyi roppant változás közepette; ... fel kell tehát tételezni, hogy a természetnek e lenyűgöző mozgását egy bizonyos értelem irányítja.”²³

A sztoikus istenképtől elválaszthatatlan a gondviselés (gör. *pronoia*) és a végzet (gör. *heimarmenē*) fogalma.²⁴ A gondviselés nem más, mint a „mesterséghez értő tűz” vagy isteni ész, amennyiben ez mindent az ember javára irányít.²⁵ A gondviselés nemcsak az emberiség egészére vonatkozik, hanem az egyedekre is kiterjed. Ám a gondviselő istenség a végzettel is azonos.²⁶ A végzet az események örök és elkerülhetetlen oksági összekapcsolódása. „A fátum (gör. *heimarmenē*): a dolgok okainak láncolata (gör. *eiromenē*), vagyis az a szabályszerűség, amely szerint a kozmosz járását intézi.”²⁷

A végzet és a gondviselés fogalmát azonosító sztoikusoknak szembesülniük kellett azzal a kérdéssel, hogy a világban fellelhető rossz összeegyeztethető-e a mindent jóra irányító gondviseléssel. A kérdést nem tudták megnyugtatóan megválaszolni, de különféle magyarázatokkal kísérleteztek.

Ilyen kísérlet például Khrüszipposz elgondolása. Ő abból indult ki, hogy a jó dolgok nem létezhetnének a rossz nélkül, hisz ellentétes párok nem létezhetnek egymás nélkül: nem élvezhetnénk például a boldogságot, ha nem tudnánk, milyen a boldogtalanság. A rossz elkerülhetetlen következménye a jónak. A fej például csak úgy töltheti be szerepét, ha finom,

törékeny csontokból áll. Ennek következménye viszont az, hogy törékeny. Hasonlít ez a fény és az árnyék ellentétéhez: az árnyék jobban kiemeli a fényt. A kisebb szerencsétlenségeket Khrüszipposz a gondviselés apró vigyázatlanságaira vezette vissza.²⁸ Szerinte az erkölcsi rossz ténye is összeegyeztethető a gondviselés tanával. Az istenség (a természet) a jót akarja, de ezzel szükségszerűen együtt jár a rossz is: „mikor a természet szándéka szerint az emberekben megszületik az erény, ugyanott keletkeznek a hitványságok is, az ellentétes-ségben megnyilvánuló rokonság alapján.”²⁹ – Megjegyzendő, hogy ez az álláspont nem egészen világos. Ha Khrüszipposz csak annyit akart mondani, hogy az erényre való képesség magában foglalja a bűnös hajlam képességét is, ez igaz. S ebben az esetben az erkölcsi rossz lehetősége vagy ténye valóban nem érv az isteni gondviselés ellenében. Ha azonban azt akarta mondani, hogy az erény jelenléte a világban szükségszerűen magában foglalja a rossz jelenlétét is, ez helytelen állítás, és ellene mond a mindent a legjobbra irányító gondviselés tanának. Khrüszipposz nem ügyelt arra, hogy ha az emberi szabadság együtt is jár a bűn lehetőségével, nem szükségszerűen feltételezi a bűn tényleges jelenlétét.

A sztoikusok általában értéknek tartották a vallást és a vallási gyakorlatokat. Platón nyomán háromféle teológiát különböztettek meg:³⁰ a költők által művelt mitikus teológiát, az állami vallási ünnepek szolgálatában álló politikai teológiát és a filozófusok által művelt természetes istentant.

A népi vallásosságot, a sokistenhívők vallási gyakorlatait is elfogadták, mert e gyakorlatokat a Zeusznak nevezett egyetlen istenség iránti tiszteletnek tudták tekinteni. Felfogásuk szerint ugyanis a különféle jelenségekben és személyekben (például az égistekben és a hőroszokban) a végső elv, Zeusz nyilvánítja ki magát. Ezért nemcsak Zeusz, hanem az ő megnyilvánulásai is vallásos tiszteletben részesíthetők. A sztoikusok bizonyos mértékben a jóslás (lat. *divinatio*, *oraculum*) gyakorlatát is elfogadták. Ennek alapja determinizmusuk volt, amely szerint az univerzum minden része és eseménye szigorú oksági kapcsolatban és összefüggésben van egymással.

Az istenség iránti vallásos tisztelet egyik szép példája Kleanthész híres himnusz a Zeuszhoz.³¹

Mindenség ura, legfőbb úr a haláltalanok közt,
soknevű Zeusz, ki a Természet törvényein őrködsz,
üdvözlégy! A halandók tiszte: köszönteni téged.
Hisz csakis ők származtak tőled, a szó adományát
ők kapták csak, a földön csúszó más faj egyik sem.
Rólad zengnek hát, hirdetve hatalmad örökké.
Rád hallgat, mely a Földet körbekerinti, a Kozmosz,
úgy, ahogyan kívánod, örömmel tűrve parancsod,
olyan erős fegyver van győzhetlen kezeidben,
kétágú, tüzetontó és örökéletű villám,
melynek ütésétől az egész Természet elájult,
s ezzel az Ős Értelmet, mely áthatja a Mindent

egyformán a nagyot s a parányt, érvényre segíted,
s így vagy a Mindenség legfelsőbb atya-királya.
Semmi se történhetne a földön, nélkülöd, isten,
semmi az égnek mennyei sarkán, tengerek árján,
semmi, csak az, mit a bűnösök esztelenül cselekszenek.
Ámde te még az erőseket is kordába szorítod,
s renddé lesz, ami rendetlen, s széppé, mi nem az volt.
Egy összhangba hozol mindent, jót kötsz a gonoszhoz,
hogy mindennek örökké-egy értelme maradjon,
melytől elmenekül a gonosz, ki csak él a világon,
sok nyomorult, ki a jók kincsét áhítja örökké,
isten szent törvényét meg sose látva, se hallva,
mely, ha betartja s eszével is él, jóvá teszi őt is.
Ész nélkül sodródniak más-más vágyak után mind:
van, ki a rangért hullat kárbavesző verítéket,
van, ki az olcsó üzletek olcsó haszna után fut,
más meg a test édes gyönyörét s a nyugalmat akarja;
ám célhoz sosem érnek s másik irányba sodorva
épp a fonákját kapják annak, amiért igyekeztek.
Ámde te, mindenadó, éjfellegű, fénytlobogó Zeusz,
vedd el az emberiségről rontó ostobaságát,
oszlasd el lelkükről, ó Atya, s add meg a Törvény
ismeretét, mellyel méltányos rendben irányítsz
mindent, hadd tiszteltessünk meg tiszteleteddel
s szüntelenül csak tetteidet dicsérjük – ez illik
földi halandóhoz –, mert legfőbb mind-e világon,
égen s földön, az Ős Törvényt hirdetni örökké.”

(Horváth I. Károly fordítása)

6. A korai sztoikus antropológia

A sztoikus felfogás szerint a kozmikus fejlődés folyamatában az eredeti „isteni tűz” legfőbb érzékelhető megnyilvánulása az ember. Khrüszipposz az ember kiválóságát hirdeti, és azt tanítja, hogy az embernél alacsonyabb rendű létezők az emberért vannak.

„Ahogy a pajzs kedvéért van védőtakarója, a kardért pedig a hüvely, ugyanúgy – a világot kivéve – minden egyéb dolog másnak a kedvéért kelt életre: ahogy a terményeket és a gyümölcsöket az állatok számára hozza a föld, az állatok pedig az emberért lettek. Amiként a ló a vontatás, a marha a szántás, a kutya a vadászat és a házörzés céljából született, maga az ember azért keletkezett, hogy megfigyelje és utánozza a világot. Így az ember semmi képp sem tökéletes, de egyfajta részecskéje a tökéletesnek.”³²

Az ember lélek és test egysége, laza szövetsége. A lélek „érző természet, pneuma, amely velünk született.”³³ Az egyedi lélek halhatatlan, mert a halhatatlan világlélek „része”. Jóllehet a sztoa a lelket a testtől különböző valóságnak tartja, a lélek természetére vonatkozó tanítása meglehetősen homályos. A sztoa szerint a lélek tűz és levegő keveréke – olvassuk Cicerónál.³⁴ Egyes értelmezők szerint ez a kijelentés arra utal, hogy a korai sztoa képviselői a lelket valamiféle finom anyagból álló (testi) valóságnak tekintették.³⁵ Elgondolható azonban, hogy a tűz és a levegő kifejezéseket jelképesen kell értenünk.

A sztoa szerint a lélek nyolc „része” vagy képessége: az öt érzék, a nemzőerő, a beszéd és az ész képessége.³⁶ A legmagasabb rendű képesség az ész (gör. *logosz*; *hégemonikon*).

7. A korai sztoikus etika

Az erkölcsös élet célja: saját emberi természetünknek a mindeneket átható *logosz* alapján történő elsajátítása (gör. *oikeiósizis*: önelsajátítás). Minden „élőlény úgy van megalkotva, hogy elsajátítsa önmagát.”³⁷ Valamennyi élőlény kezdettől fogva arra irányul, ami mindenekelőtt sajátja (gör. *próton oikeion*), és ez nem más, mint saját fennmaradása. Ez már a növények esetében is megvan. Az állatok akkor sajátítják el önmagukat, ha ösztöneiket követik. Az ember esetében az önelsajátítás az értelem szerinti, és így az erényes életben áll. S minthogy kinek-kinek természete a mindenség természetének része, az ember akkor sajátítja el önmagát, ha a természettel, azaz mind a sajátjával, mind a mindenségével összhangban él.³⁸

Az erkölcs normája az erkölcsi természeti törvény (lat. *lex naturalis*). Khrüsziposz szerint ez nem más, mint a hajlamok formájában adott természetünk és a mindeneket átható közös törvény vagy helyes irányultságú ész (gör. *orthosz logosz*) egysége.³⁹ Ugyancsak ő állította, hogy a természeti erkölcsi törvény végső fokon az istenségben gyökerezik: „Lehetetlenség az igazságosság eredetét és kezdetét máshonnan származtatni, mint magától Zeusztól és a közös természettől. Innen kell mindig kiindulnunk, amikor valamit a jóról és a rosszról helyesen akarunk mondani.”⁴⁰

Az erkölcsös, erényes élet boldogságot (gör. *eudaimonia*) eredményez. Az erény (gör. *areté*) a léleknek az az állapota, amely az élet egészét harmonikussá teszi.⁴¹ Az erény önmaga miatt érdemes a választásra, nem pedig valamiféle félelem, remény vagy külső tényező miatt. A sztoikus erényfelfogás elsősorban abban különbözik a platóni és arisztotelészi felfogástól, hogy a sztoikusok az erényt nem növelhető vagy csökkenthető készségnek vagy lelkialkatnak (gör. *hexisz*) tekintik, hanem a lélek állandó állapotának (gör. *diathesizis*) tartják. Szerintük az erény nem enged meg fokozatokat, mint ahogy az egyenes

vonat sem lehet többé vagy kevésbé egyenes.⁴² Platón követve a sztoa is azt tanítja, hogy négy sarkalatos (kardinális) erény van. Ezek a következők: a bölcsesség vagy okosság (gör. *phronészisz*: a jó és a rossz belátása); a bátorság (gör. *andreia*), a mértékletesség (gör. *szóphroszüné*) és az igazságosság (gör. *dikaiooszüné*).⁴³

A sztoikusok a dolgokat és a cselekedeteket erkölcsi szempontból három csoportra osztották:⁴⁴ némelyek jók (gör. *agatha*), mások rosszak (gör. *kaka*), ismét mások közömbös természetűek (gör. *adiaphora*). „A jók közé tartoznak az erények; a belátás, igazságosság, bátorság, mértékletesség és hasonlók.”⁴⁵ „A rosszak közé tartoznak ezek ellentétei: a belátás hiánya, az igazságtalanság meg a többi.”⁴⁶ A közömbösek azok, amelyek sem nem jók, sem nem rosszak.⁴⁷

A sztoa is elfogadta, hogy az erkölcsi élet és érték fogalmai feltételezik az emberi szabadságot: a cselekvőn múlik, erkölcsileg helyesen vagy helytelenül jár-e el. Az erényt vagy a hitványságot az embernek tulajdonítjuk. A dicséret és elmarasztalás, a parancs és a tilalom, a büntetés és a jutalom abból indul ki, hogy a cselekvő másként is cselekedhetett volna, mint ahogyan cselekedett.⁴⁸ Ugyanakkor a sztoa követői azt is tanították, hogy minden esemény a szigorúan meghatározott oksági lánc tagja.⁴⁹ Kérdés, hogy ez a végzetre vonatkozó sztoikus tan összeegyeztethető-e az emberi szabadság fogalmával. Khrüszipposz mindenesetre úgy akarta megoldani ezt a problémát, hogy az emberi karaktert kiemelte a szükségszerű oksági láncból.⁵⁰

A henger példájára hivatkozott. Ha a hengert meglölik, mozgásba jön, de mozgásának módját már felépítése szabja meg. A lökés a járulékos ok, maga a henger természete a fő- és tökéletes ok. Szükségszerű oksági összefüggésben csak a járulékos okok állnak egymással. Az emberi cselekvés esetében a járulékos okok a végzet hatalma alatt álló külső hatások; a cselekvés fő- és tökéletes oka azonban az ember karaktere. A külső dolgok hatnak ránk, de nem kényszerítenek. Az, hogy beleegyezésünket adjuk-e, tőlünk függ.

A sztoikusok a szenvedéllyel (gör. *pathé*), az emóciókkal vagy érzelmi megnyilvánulásokkal kapcsolatban elutasító álláspontra helyezkedtek. Zénón szerint „a szenvedély vagy érzelmi megnyilvánulás a lélek értelmetlen, természetellenes mozgása, túlbujánzó ösztön.”⁵¹ Khrüszipposz egyenesen válságnak (gör. *kriszisz*) nevezte az emóciókat.⁵² Az emóciók négy fajtája: a fájdalom, a félelem, a vágyakozás és a gyönyör.⁵³ Az emóció többnyire nem szolgálja az ember javát.⁵⁴ Ezért a sztoikusok szerint a bölcs embernek az eszményi állapotra, az emóciók iránti közömbösségre, a lélek nyugalmára és a szenvedélytől való mentességre (gör. *apatheia*) kell törekednie. Beszéltek azonban jó, vagyis az értelem áthatotta érzelmekről is: ilyeneknek tartották a gyönyör ellenpárjaként az örömet, a félelemmel szemben az óvatosságot és a sóvárgás helyett az észszerű kívánsást.⁵⁵

V.2 A KÖZÉPSŐ SZTOA

A Kr. e. 3. és 2. században a sztoikus filozófusok körében olyan irányzatok jelentek meg, amelyeket a görög *eklegomai* (kiválasztani, kiszemelni) szó alapján eklektikus, azaz különféle elemekből összeválogató, ingadozó szemléletű irányoknak nevezünk: az iskola tagjai platóni, arisztotelészi elemeket vettek át, s elhajlottak az ortodox sztoikus tantól. Erre nemcsak azért kényszerültek, mert a Középső Akadémia bírálta az ortodox sztoikus tanokat, hanem azért is, mert kapcsolatba kerültek a római világgal, amely jobban érdeklődött a filozófiai tanok gyakorlati oldala, mint az elmélet iránt. A középső sztoa jelentős képviselője volt Panaitiosz és Poszeidóniosz.

1. Rhodoszi Panaitiosz



PANAITIOSZ

Panaitiosz (Kr. e. 2. sz.) az Égei-tengerben lévő Rhodosz szigetéről származott. Filozófiai tanulmányait Athénben végezte. Ezt követően Rómába került, ahol sokat fáradozott a sztoikus tanítás terjesztésén. Athénbe visszatérve a sztoikus iskola vezetője lett.

A korai sztoikus tanokat sok tekintetben módosította. Természetbölcseletében feladta a világ „tűzbe borulására” (gör. *ekpürószisz*) vonatkozó korábbi sztoikus tanítást. Antropológiájában tagadni látszott a lélek halhatatlanságát.¹ Valószínűleg tagadta az érzelemmentes bölcs ember régi sztoikus eszményét is, mert azt hirdette, hogy nem létezik igazán

bölcs ember. Ő a gyakorlatra helyezte a hangsúlyt: az elmélet helyett inkább a hozzáértést, a jártasságot magasztalta.

Társadalomfilozófiáját Platón és Arisztotelész tanítására építette, minthogy azonban elsősorban világpolgárnak tekintette önmagát, a társadalmi kérdésekről tágabb méretekben gondolkodott, mint az említett nagy filozófusok. Erkölcsfilozófiájában nagyobb jelentőséget tulajdonított a külső javaknak, mint a korábbi sztoa, s nem tartotta olyan fontosnak az apatheia eszményét, mint elődei. Filozófiai istentanában kétségbe vonta a jóslás (lat. *divinatio*) értékét, s nem rokonszenvezett a népi vallásosság eszméivel sem.²

2. Apameiai Poszeidóniosz

A szíriai Apameiából származó Poszeidóniosz (Kr. e. 2-1. sz.) Panaitiosz tanítványa volt Athénben. Utazásokat tett Egyiptom és Hispánia földjére. Kr. e. 97 körül Rhodoszon iskolát nyitott. Kényszerű száműzetése idején Cicero is hallgatta őt. A történész, a földrajztudós, a csillagász és a filozófus ötvöződött személyében. Sokféle filozófiai tant próbált egy monisztikus (a valóságot egyetlen őselvre visszavezető) filozófia keretei közé szorítani.



POSZEIDÓNIOSZ

Természetbölcseletében a kozmoszt hatalmas szervezetként mutatta be. A természeti jelenségeket, például a Hold okozta apály-dagályt és áradást úgy tekintette, mint a kozmikus rendszer részei között uralkodó „rokonszenv” (gör. *szümpatheia*) megnyilvánulásait: a kozmosz ugyanis olyan organizmus, amelyben a szimpátia fűz össze mindent mindennel (gör. *szümpatheia tón holón*). A világ létezői hierarchikusan épülnek egymásra, s a világ belenő az istenség szuper-

organikus szférájába. A létezők egyetlen rendszerbe kapcsolódnak, amelyben minden részletet az isteni gondviselés rendez el. A világot áthatja valamiféle életerő, amely a Nap közvetítésével ered az istenségből. Az istenséget Poszeidóniosz a többi sztoikushoz hasonlóan racionális tüzes lehetetnek vagy léleknek nevezte. – Szaktudományos szempontból valószínűleg ő is feltételezte az ekpürózis eseményét. Arisztotelész nyomán ő is különbséget tett a változékony holdalatti és a változatlan holdfeletti világ között. – Antropológiájában azt tanította, hogy az ember összekötő kapocs (gör. *deszmosz*) a szellemi és a testi világ között.³ Az ember test és lélek egysége, a két világ határmezsgyéjén áll, s a két világ megismerésére egyaránt képes. A lelket – összhangban a régi sztoával – Poszeidóniosz is tüzes pneumának tartotta, és Platónhoz hasonlóan hangsúlyozta a test-lélek dualizmusát: a test a lélek akadálya, korlátozza ismereteinket, stb.⁴ Felelevenítette a lélek előéletére vonatkozó platonikus tant, s megengedte a lélek halhatatlanságát (bár ez a halhatatlanság csak viszonylagos, amennyiben a világ tűzbe borulását fizikai eseményként, s nem az istenséghez való visszatérés szimbólumaként kell értelmeznünk). – Filozófiai istentana szerint az istenség (az abszolút értelem vagy a világtörvény) létezését az univerzum rendezettsége és harmóniája miatt kell feltételeznünk. Ez az istenség a létezők hierarchiájának csúcsán helyezkedik el, és értelmes irányító tevékenységével áthat mindent. Panaitiosszal ellentétben Poszeidóniosz fontos szerepet tulajdonított a jóslásnak: a kozmosz univerzális harmóniája és a fátum érvénye miatt a jövő megjósolható. Szerinte az isteni gondviselés nem tagadta meg az embertől azokat az eszközöket, amelyekkel a jövőt megjósolhatja.⁵ – Poszeidó-

niosz felvázolt egy történelem- és kultúrfilozófiát is. Feltevése szerint a primitív aranykorban a filozófusok kormányoztak, s ők fedezték fel azokat a dolgokat (fémeket, szerszámokat stb.), amelyekkel az emberiség a civilizáció magasabb fokára juthatott. Az aranykor után a hanyatlás időszaka következett, amelyben az erőszak terjedése miatt szükségessé vált a törvények intézménye. Ekkor a filozófusok a technikai eszközök kidolgozását másokra bízták, és erkölcsi, jogi kérdésekkel kezdtek foglalkozni. – Poszeidóniosz etnográfiai kérdések iránt is érdeklődött. Hangoztatta, hogy a klímának és a természeti adottságoknak nagy hatása van egy-egy nép jellemző vonásaira és életmódjára. Kutatásokat végzett a matematikában, a történelemben és az irodalomban is.

V.3 EPIKUROSZ ÉS ISKOLÁJA

1. Epikurosz élete és művei

Epikurosz (Kr. e. 341–270) Szamosz szigetén született. 18 éves korában Athénbe került, majd a kis-ázsiai Kolophónba. Itt önálló tanulmányokat folytatott. Kr. e. 310 körül a Leszbosz szigetén levő Mütilénében filozófiai iskolát nyi-



EPIKUROSZ

tott, amelyet később a kis-ázsiai Lampszakoszba, majd 306-ban Athénbe helyezett át.¹ Saját házát és kertjét bocsátotta az iskola rendelkezésére: ezért ő és követői a kert bölcselei nevet kapták. Intézménye mindenki előtt nyitva állt, nők és rabszolgák is látogathatták, a belépés pedig ingyenes volt.

Művei: A nagy népszerűségnek örvendő Epikurosz nagyon termékeny író volt. Kései követője, T. Lucrétius Carus († Kr. e. 55), a latin költő a *De rerum natura* című művében őrizte meg Epikurosz tanításának főbb gondolatait. A körülbelül háromszáz papirusztekercset kitevő epikurosz-i írásokból azon-

ban csak kevés töredék maradt az utókorra. A Diogenész Laertiosz által megőrzött három levél közül kettő hiteles: ezek a Menoikeuszhoz és a Hérodotoszhoz írt levelek. A harmadik levél nem tőle ered, de az ő szellemében íródott. Diogenész Laertiosz megőrizte még az Alapelvek vagy Fő tanítások (gör. *Küriai doxai*) című művet, amely Epikurosz bölcseletének rövid összefoglalása. A természetről (gör. *Peri phüszeosz*) című művéből töredékek maradtak ránk.

2. A megismerés kánonjai

Epikurosz a dialektika vagy logika csak annyiban érdekelte, amennyiben ez az igazság kritériumaival (ismertetőjegyeivel, meghatározó tulajdonságaival) foglalkozik. Emellett a dialektikát csak annyiban tartotta fontosnak, amennyiben ez közvetlenül támogatta a természetbölcseletet. Az utóbbi pedig csak annyiban volt fontos számára, amennyiben az az etikát segítette. Epikurosz lebecsült minden olyan tudományt, amely nem érintette az életvitelt, az erkölcsöt. Így lebecsülte például a matematikát is.

Epikurosz ismeretelmélete az emberi megismerés normáival, kánonjaival (gör. *kanón*: mérce, szabály, mérővessző zsinórmérték), vagyis az igazság kritériumaival foglalkozik. Az igazság kritériumai: az érzéki észlelés, a képzet és az érzelem,² illetve az ezekkel kapcsolatos ítéletek.

Az alapvető igazságkritérium az érzéki észlelés (gör. *aiszthészisz*; lat. *perceptio*), amelyben elérjük azt, ami világos (gör. *enargeia*). Epikurosz szerint az érzékek adják a legnagyobb bizonyosságot. Az ész ugyanis, ami által megítéljük az érzéki adatokat, maga is az érzékekre támaszkodik, s ha az érzékek becsapnak, akkor az ész is hamissá válik.³ Démokritoszhoz és Empedoklészhez hasonlóan azt állítja, hogy percepció akkor jön létre, ha az ismeretárgyak képei (gör. *eidóla*) áthatják az érzékszerveket. Ezek a képek lehetnek fantáziaképek is. Az észlelés nem más, mint e képek befogadása. Ha egy és ugyanazon dologról folyamatosan áramlanak felénk a képek, akkor szoros értelemben vett percepció jön létre. Ha egyedi képek lépnek be a test pórusain, s ezek mintegy összekeverednek, akkor képzeletre támaszkodó képek (pl. kentaur) jönnek létre. Mindkét percepciófajta igaz, mert tárgyszerű okokból adódik.

Az igazság második kritériumát a képzet (gör. *prolépszisz*) vagy emlékkép alkotja. A képzet maradandó és általános emlékkép, amely abból adódik, hogy valamilyen tárgyat többször észleltünk.⁴ Ha a szóban forgó dolgot névvel jelöltük, az emlékkép mindig megjelenik, ha e nevet halljuk.

Az igazság harmadik fajta kritériuma az érzelem (gör. *pathé*: szenvedély). Az érzelem a viselkedés számára kritérium.⁵ Így például a gyönyör érzése kritériuma annak, hogy mit kell választanunk; a fájdalom érzése kritériuma annak, hogy mit kellene kerülnünk.

Az ítéletek is a kritériumok közé tartoznak. Az érzéki észleléssel kapcsolatos tévedés csak az ítéletben jöhet létre. Ha például úgy ítéljük, hogy valamilyen kép pontosan megfelel az ismerettárgynak, jöllehet valójában nem felel meg, tévedésben vagyunk. Arra a kérdésre, hogy milyen alapon dönthetjük el, hogy az észleletek megfelelnek-e a dolgoknak, vagy sem, az epikureisták nem válaszolnak. – Képzeteink mindig igazak, s csak a velük kapcsolatos ítéletben jelentkezhet a tévedés. Ha a vélemények vagy ítéletek a jövőre vonatkoznak, akkor ezeket a tapasztalatnak kell megerősítenie; ha pedig rejtett, azaz nem észlelt dolgokra (pl. atomokra) vonatkoznak, akkor legalábbis nem szabad, hogy ellene mondjanak a tapasztalatnak. – Mivel az érzelmeink változnak, s nem azonos intenzitásúak, e téren is tévedhetünk, amikor azt kell megítélnünk, hogy mit kell választanunk vagy kerülnünk.

3. Epikurosz természetfilozófiája

Epikurosz szerint a természetfilozófia (gör. *phüszika*) azt a célt szolgálja, hogy az embereket megszabadítsa az istenek és a túlvilág iránti félelmektől, és így biztosítsa lelki békéjüket. Természetfilozófiájában Démokritosz tanítását követve, aki mindent az atomok mechanikus mozgásával magyarázott, és feleslegesnek tartotta az isteni közbeavatkozás feltételezését.

Az epikurosz-i természetfilozófia kiindulási pontja az az alapelv, amely szerint a semmiből nem lehet valami, és semmi sem mehet át a semmibe: „Először is semmi sem keletkezik abból, ami nem létezik. Különbö minden keletkezik-

nék mindenből anélkül, hogy magra egyáltalán szükség volna. Ha viszont az, ami eltűnik, nemlétezővé válnék, már minden dolog elpusztult volna, mert nem volna, amikbe feloldódják. Így hát a mindenség mindig olyan volt, amilyen most, és mindig olyan is lesz.”⁶ Lucretius így örököltette meg ugyanezt a gondolatot: „Most, hogy feltártam: semmit sem szülhet a semmi / És ami megszűletett, nem térhet a semmibe vissza.”⁷

Tapasztalatunk tárgyai eleve meglevő testecskékből (atomokból) állnak. Pusztulásuk nem más, mint feloldódás ezekben a testecskébe, amelyekből összetevődtek. Az univerzum végső alkotóelemei az atomok és az űr (tér): „Egyébként a mindenség a testekből és a térből áll. Hogy ugyanis testek vannak, mindenben bizonyítja maga az érzékelés, aminek alapján... a felfoghatatlan dolgot okoskodással ki kell következtetnünk. Ha pedig nem volna az, amit mi űrnek, helynek és érinthetetlen létezőnek nevezünk, nem volna, ahol a testek legyenek, és amin keresztül mozogjanak, ahogy mozogni látszanak. Ezen a kettőn kívül semmit sem tudunk kigondolni sem felfogás révén, sem a felfogható dolgok analógiájára, amit minden szempontból létezőnek fogadhatunk el, és amiről nem mondhatjuk, hogy a fentieknek az esetleges járuléka vagy tulajdonsága.”⁸ Ezek az atomok méretben, alakban és súlyban különböznek egymástól; oszthatatlanok, és számuk végtelen.



A világ, illetve világok keletkezését Epikurosz így magyarázta: az atomok lefelé hullanak az űrben. Minthogy azonban van spontán oldalirányú elhajlásuk is a függőleges vonaltól, összeütköznek és elpattannak egymástól. Az ütközések és elhajlások során kialakuló zűrzavarban körforgás jön létre, amely megszámlálhatatlanul sok világ keletkezéséhez vezet. E világokat üres terek (gör. *metakoszmia*; lat. *intermundia*) választják el egymástól. E kozmogónia szerint a világ pusztán mechanikus okoknak köszönheti létét, azaz létrejöttéhez nem kell célirányosan működő isteni tevékenységet is feltételeznünk.

4. Epikurosz antropológiája

A filozófus azt állította, hogy miként minden, az emberi lélek is (sima és gömbölyű) atomokból áll. Ám ez a lélek az állati lélektől eltérően racionális résszel is rendelkezik, amely a mellkasban székel. Az irracionális rész (az életelv) az egész testben jelen van. A halálban a lélek atomjai szétválnak egymástól, s így nem lehetséges többé érzéki észlelés. A halál egyszerű kioltódás, a tudatosság és az érzélem hiánya. Ezért a haláltól nem kell félni: „A halál egyáltalán nem tartozik ránk: mert ami feloszlott, az már érzéketlen – az érzéketlen pedig egyáltalán nem tartozik ránk.”⁹

5. Tanítása az isteni világról

Epikurosz nem tagadta az istenek létét, de azt tanította, hogy az istenek nem avatkoznak bele az emberi ügyekbe. Ezért nem kell engesztelni őket, nem kell tőlük kérni semmit, s kerülni kell a babonát. – Úgy gondolta, hogy az emberi életet sújtó rosszat nem lehet összeegyeztetni azzal a feltevessel, amely szerint az univerzumban isteni vezérlés jut érvényre. Az istenek a világok közti üres terekben (lat. *intermundia*) laknak, szépek és boldogok, de nem gondolnak az emberi ügyekre. Lucretius így idézte fel ezt az epikuroszai elgondolást: „...föltárul előttem az isteni lények / Békés lakhelye, melyet szél vagy záporosó nem / Ver soha, sem fagytól csípős dérré jegecült hó / Nem hull rája fehéren, mert fellegtelen égnék / Boltja borítja mosolygó fénnel elöntve örökké.”¹⁰

Az epikureusok az isteneket antropomorf módon gondolták el, hisz föltételezték, hogy az istenek is atomokból állnak (jöllehet a legfinomabb atomokból, s csak éterszerű, kvázi testük van). Föltételezték, hogy az istenek nemek szerint is különböznek egymástól, külalakra hasonlóak az emberhez, lélegeznek, esznek, isznak stb. Az istenek a nyugalom etikai ideáljának megtestesítői. Epikurosz úgy gondolta, hogy az istenekbe vetett hit egyetemessége annak mutatója, hogy az istenek valóban léteznek. Képek (gör. *eidóla*) érkeznek hozzánk az istenekről (különösen álmainkban). A percepció azonban csak az istenek létét igazolja és külalakját mutatja be, az istenek boldog életének megismerése csak az ész vagy logosz által lehetséges. Lehet tisztelni az isteneket kiválóságaik miatt; részt lehet venni az istentiszteleteken, de helytelen dolog, ha félünk tőlük, vagy ha úgy gondoljuk, hogy áldozatokkal el lehet nyerni jóindulatukat. Az igazi jámborság a helyes gondolkodásban áll. Ezt az epikuroszai tanítást Lucretius így énekelte meg: „Mert nem jámborság az, hogyha befedve fődet, / Szobrokhoz fordulsz, és felkeresed valamennyi / Oltárt, sem széttárt tenyerekkel a földre borulni / Isten-képek előtt, s bőven megszórni az oltárt / Barmok vérével, s fogadást fogadásra tetézni / Inkább az, ha nyugodt elmével nézel akármit.”¹¹ Epikurosz meggyőződéssel vallotta: a bölcs ember nem fél az istenektől, hiszen ők nem foglalkoznak az emberi dolgokkal.

6. Az epikuroszai etika

A kürenaikaiakhoz hasonlóan Epikurosz is a gyönyört (gör. *hédoné*) tette meg az élet céljának: „A gyönyört a boldog élet kezdetének és végének mondjuk. Ezt ismertük meg úgy, mint az első és velünk született jót, belőle kiindulva fogunk hozzá minden választáshoz és elkerüléshez, és ehhez térünk vissza, amikor érzésünket véve alapul, minden jót megítélünk.”¹²

Epikurosz nem a pillanatok érzéki gyönyöreire gondolt, hanem olyan gyönyörre, mely egész életre szól. E gyönyört inkább a fájdalomnélküliségben látta, s

nem valamiféle pozitív kielégülésben. Ezt a gyönyört a lélek zavartalan nyugalmaiban, higgadtságában (gör. *ataraxia*) lehet megtalálni: „Amikor tehát azt állítjuk, hogy az élet célja a gyönyör, nem a tivornyázók gyönyöreiről, s nem az élvezetek hajhászásában rejlő gyönyörűségekről beszélünk, ahogy egyesek tudatlanságból, tőlünk eltérőleg vagy pedig tanításainkat félreértve tartják, hanem arról, hogy testünk mentes legyen a fájdalomtól, lelkünk pedig a zavaroktól.”¹³ Epikurosz a lélek nyugalmaival összekötötte a test egészségét, de a hangsúlyt inkább az intellektuális gyönyörre helyezte, mert a nagy testi fájdalmak rövid ideig tartanak, a kevésbé nagy fájdalmak pedig legyőzhetők az intellektuális gyönyörök által.

Epikurosz szerint minden gyönyör természeténél fogva jó: „Semmiféle gyönyör sem rossz önmagában; azonban bizonyos gyönyöröket oly úton lehet megszerezni, amely a gyönyöröknél sokszorosan nagyobb nyugalanságot okoz.”¹⁴ Amikor a gyönyörök közti választásról beszél, a választásban a gyönyör nagyságát, tartósságát és maradáóságát tartja kritériumnak, mert szerinte semmi alapja nincs annak, hogy morális szempontból különböztessük meg a gyönyöröket. Azt mondja, „nem minden gyönyört veszünk igénybe, hanem megtörténik, hogy sok gyönyört mellőzünk, amikor belőlük nagyobb kellemetlenség következik számunkra. Sok fájdalmat hasznosabbnak tartunk a gyönyöröknél, minthogy esetleg még nagyobb gyönyört hoz számunkra, ha hosszú ideig kiálljuk a fájdalmakat.”¹⁵ A gyakorlatban a jövőt kell nézni, s arra törekedni, hogy a tartós gyönyörök maximumát éadjuk el, ami nem más, mint a test egészsége és a lélek nyugalma.

Az epikurosi hedonizmus nem szabadossághoz és szélsőségekhez vezet, hanem inkább a nyugodt és békés élethez, a lélek nyugalmaához (az *ataraxia* állapotához). A bölcs ember nem akarja igényeit sokszorozni, mert ez egyenlő a fájdalom forrásainak sokszorozásával. Ez az etika mérsékelt aszketizmust, önkontrollt és függetlenséget hirdet. Erre utalnak a következő idézetek: „Az egyszerű és olcsó ételek megszokása tehát az egészségünket teljessé teszi, s az embert az élet szükségszerű követelményeivel szemben csüggedetlenné alakítja.”¹⁶ „Az okos ember még a kínpadon is boldog.”¹⁷

Az *ataraxia* előfeltétele az erény. Az erények (egyszerűség, mértékletesség, vígkedély stb.) sokkal inkább vezetnek a gyönyörhöz és a boldogsághoz, mint a zabolátlan fényűzés, lázas ambíció stb.: „Nem lehet gyönyörűségesen élni anélkül, hogy értelmesen, szépen és igazságosan ne élne az ember: de értelmesen, szépen és igazságosan sem lehet élni úgy, hogy gyönyörűségesen ne élne az ember.”¹⁸ „Az igazságos ember minden zavartól a lehető legmentesebb, az igazságtalan pedig e legtöbb zavarral teli.”¹⁹ Az igazságtalanság nem önmagában való rossz, hanem a gyanakvó rettegés folytán, vajon titokban fog-e maradni az erre felügyelő büntető hatóságok előtt.

Annak ellenére, hogy Epikurosz etikája az egyén gyönyörérzetét tartja elsősorban szem előtt, ez az erkölccstan mégsem minden szempontból énközpontú. Az epikureusok például azt tanították, hogy kellemesebb dolog szívességet tenni, mint azt elfogadni.

Epikurosz hangsúlyozta: az embernek nem szabad ez első kínálkozó gyönyört követnie, hanem számolnia, mérlegelnie kell. A mérlegelés (gör. *szümmetré-szisz*) nem más, mint a gyönyörök és fájdalom helyes felmérése. E mérlegelésben áll a legfontosabb erénynek, a belátásnak vagy okosságnak (gör. *phroné-szisz*) lényege. Az igazán boldog élethez az embernek rendelkeznie kell az okosság erényével: „Mindezeknek kezdete és általában a legfőbb jó az okosság. Így hát a filozófiánál is értékesebb az az okosság, amelyből minden más erény származik... Az erények ugyanis hozzátartoznak a kellemes élethez, és a kellemes élet elválaszthatatlan tőlük.”²⁰ Ha az ember megfontolt (gör. *phronimosz*), erényes is, mert az erényes elsősorban nem az, aki adott pillanatban élvezi a gyönyört, hanem az, aki tudja, hogyan viselkedjek a gyönyör keresésében és elérésében. Az ebben az értelemben vett erény tehát feltétlenül szükséges a boldogsághoz.

Epikurosz nagy hangsúlyt helyezett a barátságra: „Mindazon javak közül, amelyeket a bölcsesség szerez a teljes élet boldogsága számára, a legeslegnagyobb a barátság birtoklása.”²¹ Úgy kell élni, hogy a másikat barátunkká tegyük: „Aki nek megvan a képességük arra, hogy a lehető legnagyobb biztonságot szerezzenek meg szomszédaik részéről, azok a legkellemesebben is élnek egymással, mert a legszilárdabb biztosítékkal, a bizalommal rendelkeznek...”²² Ennek ellenére az epikureusok társadalom- és erkölcsfilozófiája meglehetősen egoisztikus jellegű. Szerintük például a bölcs ember nem avatkozik bele a politikába (kivéve, ha saját személyi biztonsága ezt megköveteli, vagy ha egyébként nem tudná elérni lelkének nyugalomát).

A gyönyör és a személyes előny döntő jelentőségű a törvényekkel kapcsolatos epikurosz felfogásban is. Kellemesebb olyan társadalomban élni, amelyben törvények és jogok uralkodnak, mint olyanban, amelyet a „mindenki harca mindenki ellen” (lat. *bellum omnium contra omnes*) jellemez. Ez utóbbi ugyanis nem ad kedvező lehetőséget az ataraxia eléréséhez. – Mindebből látszik, hogy az epikurosz etika nem a héroszok etikája, s a sztoikus morál nagyságát sem éri el. Ugyanakkor mégsem annyira egoisztikus és immoralis, mint amilyennek első pillanatra látszik.

V.4 A RÉGEBBI SZKEPTIKUSOK, A KÖZÉPSŐ ÉS AZ ÚJ AKADÉMIA

V.41 A RÉGEBBI SZKEPTIKUSOK

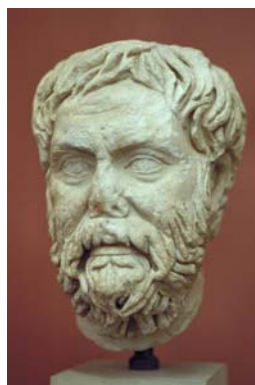
A sztoában és Epikurosz filozófiájában az elmélet alárendelődött a gyakorlatnak. Így volt ez a szkeptikusoknál is. Míg azonban a sztoa és az epikureisták a tudományt, illetve az ismereteket a lélek békéjét elősegítő eszköznek tekintették, a szkeptikusok a lélek békéjét, az ataraxia állapotát a tudomány lerombolásával (a szkepszissel) akarták elérni. A szkeptikus irányzat a görög *szkepteszthai* (fontolgatni) ige, illetve a *szkeptikosz* (körültekintő, gyanakvással, kételkedéssel vizsgálódó stb.) szóról kapta nevét. Jellemzője az volt, hogy követői kritikusan vizsgálták, vajon az érzékek által közvetített ismeret és a tekintélyelvű tudás mennyiben feleltethető meg a valóságnak, azaz meg lehet-e ismerni az igazságot.

A szkeptikus filozófia első képviselői: Éliszi Pürrhón és Phleiouszi Timón.

1. Éliszi Pürrhón

A délnyugat-görögországi Éliszből származó Pürrhón (Kr. e. 4-3. sz.) volt az első szkeptikus filozófus és a róla elnevezett pürrhonizmus megalapítója. Diogenész Laertiosz azt írja róla, hogy eredetileg festő volt, s csak később kezdett filozófiával foglalkozni. Kr. e. 334-ben részt vett Nagy Sándor keleti hadjáratában, és tíz éven át járta a keleti világot. A hadjárat során eljutott Indiába is, ahol megismerkedett a keleti vallásfilozófiai eszmékkel.¹ Művei nem maradtak ránk, tanait főképp tanítványai írásaiból ismerjük.

Azt tanította, hogy az emberi értelem nem tud behatolni a dolgok lényegébe. Nem tudjuk megismerni azt, hogy milyenek a dolgok önmagukban: az önmagukban fennálló ismerettárgyak felfoghatatlanok, megragadhatatlanok (gör. *akatalépta*).² Csak olyannak ismerhetjük meg a dolgokat, amilyenek látszanak nekünk. Ugyanaz a dolog különféle módokon mutatkozik különféle embereknek, és nem tudjuk, melyik a helyes megmutatkozási mód. Ezért valamiről állíthatjuk az ellenkezőjét is annak, amit



PÜRRHÓN

állítottunk. Semmiben sem lehetünk bizonyosak. Ezért a bölcs ember inkább visszatartja, zárójelbe teszi az állítását határozottan igaznak minősítő ítéletét (gör. *epekhein*). Ahelyett, hogy azt mondaná, „ez így van”, ezt mondja: „lehet, hogy ez így van”.

Az ítélet felfüggesztését, zárójelbe helyezését (gör. *epokhé*) Pürrhón kiterjesztette a gyakorlati életre is. Önmagában véve semmi sem rút vagy szép, semmi sem jó vagy rossz, vagy legalábbis nem lehetünk biztosak e dolgokban. Minden külső dolog közömbös, és a bölcs ember csak arra törekszik, hogy elérje a lélek zavartalan nyugalomát, békéjét (gör. *ataraxia*), és megőrizze lelkét ebben az állapotban. Kétségtelen, hogy a bölcs ember sem kerülheti el a tevékenységet az életben, de ő mindig csak a feltehetően helyes véleményt, szokást vagy törvényt fogja követni, mert tud arról, hogy az abszolút igazság elérhetetlen.

2. Phleiouszi Timón

A Peloponnészosz északkeleti részén lévő Phleiouszból származó Timón (Kr. e. 4-3. sz.) Pürrhón tanítványa volt. Elsősorban az ő tolmácsolásában ismerjük Pürrhón tanait.³ Szextosz Empeirikosz a pürrhóni tanítások prófétájának nevezte Timónt.⁴ A filozófus ironikus verseket is faragott, egyik műve a Gúnyversek (gör. *Szilloi*) címet viseli. Ebben Homéroszt, Hésziodoszt parodizálta, miközben – Xenophanészt és Pürrhónt kivéve – tréfát űzött a korábbi görög filozófusok személyéből és tanításaiból is. Úgy gondolta, sem az érzékek, sem az ész nem szolgáltat biztos ismeretet. Ennek megfelelően minden bizonyosságot sugalló állásfoglalást vagy ítéletet fel kell függesztenünk. Nem szabad engednünk, hogy foglyul ejtsen bennünket valamiféle biztosnak tartott állítás, mert akkor nem érhetjük el lelkünk zavartalan nyugalomát, az ataraxiát.



TIMÓN

V.42 A KÖZÉPSŐ AKADÉMIA

A Platón által alapított Akadémiának az a korszaka, amelyet Középső Akadémia néven ismerünk (és amely a Kr. e. 3. sz. közepétől a Kr. e. 2. sz. közepéig állt fenn), a szkeptikus irányzathoz közelített. Platón is úgy vélte, hogy az érzelmi ismeret tárgyai nem a valódi ismeret adatai. Ő azonban távol állt attól, hogy szkeptikus legyen, hiszen egész dialektikája arra irányult, hogy az örök és maradandó elvek biztos szellemi ismeretére jusson. A Középső Akadémia a maga szkeptikus irányzatával azonban eltávolodott a platóni felfogástól.

Pütanéi Arkeszilaosz

A szkeptikus irányzatot képviselő Középső Akadémia alapítója a kis-ázsiai Pütanéből származó Arkeszilaosz (Kr. e. 4-3. sz.) volt. Arról a mondásáról vált híressé, hogy semmiben sem biztos, még abban sem, hogy semmiben sem biztos.⁵ A pürrhonistákhoz hasonlóan ő is gyakorolta az ítélet felfüggesztését (gör. *epokhé*).⁶ Nézeteit Szókratész tanításával igyekezett alátámasztani. Elsősorban a sztoikus ismeretelméletet támadta. Szerinte nem adódhat olyan képzet, amely ne lehetne hamis. Érzéki észleléseink és képzeleteink egyike sem szavatolja az érzéki ismeret objektív érvényét. Ezért semmiben sem lehetünk bizonyosak.

V.43 AZ ÚJ AKADÉMIA

A Középső Akadémiát a Kr. e. 2. század közepétől felváltó Új Akadémiát a szkeptikus gondolkodás és az eklektikus irány megerősödése jellemezte. Az Új Akadémia képviselői: Kürénéi Karneadész, Aszkalóni Antiokhosz, Marcus Terentius Varro és Marcus Tullius Cicero.



ARKESZILAOSZ ÉS KARNEADÉSZ

1. Kürénéi Karneadész

Az Új Akadémiát az afrikai Kürénéből származó Karneadész (Kr. e. 3-2. sz.) alapította. A filozófus Kr. e. 155-ben az athéni követség tagjaként Rómában tartózkodott, ahol két egymást követő napon beszédet mondott: az egyik napon az igazságosság mellett szólt, a másikon pedig ellene. Azt tanította, hogy a megismerés lehetetlen, és az igazságnak nincs kritériuma. Az érzéki benyomások becsapnak bennünket, s a sztoikusok hiába várnak az észről orvoslást, hisz ők maguk is elismerik, hogy a fogalmak az érzékelésre épülnek.⁷

Karneadész úgy vélte, képtelenek vagyunk bármit is bizonyítani: minden bizonyítás feltevéseken alapul, amelyek maguk is bizonyításra szorulnak, és így tovább a végtelenségig. A dogmatikus (a nagy filozófusok állításait kritika nélkül elfogadó) filozófiák tehát nem sokat érnek. – Karneadész ugyanakkor azt is látta, hogy az állításainkat biztos igazságnak minősítő ítéleteink teljes felfüggesztése (gör. *epokhé*) lehetetlen. Ezért kidolgozott egy valószínűség-elméletet, amely feltünteti a megismerés valószínűségének (lat. *probabilitas*) fokozatait.

Karneadész bírálta a korai sztoikusok filozófiai teológiáját is. Azt próbálta kimutatni, hogy az Isten létét bizonyító érvek nem döntőek, és az isteni természetre vonatkozó sztoikus tan ellentmondásokat tartalmaz.⁸ Szerinte a sztoikusok Isten létét bizonyítandó a nemzetek közmegegyezésére (lat. *consensus gentium*)

hivatkoznak. Ezzel azonban legfeljebb az Isten létébe vetett hit egyetemességét igazolják, s nem Isten létét. Nincs alapja annak a sztoikus állításnak sem, hogy az univerzum bölcs vagy értelmes. Először ugyanis azt kellene igazolni, hogy az univerzumnak lelke van; a sztoikusok azonban ezt nem igazolták. A tervszerűségből vett istenérvük sem meggyőző. Azt mondják, hogy ha az univerzum tervezett dolog, kell lennie valamiféle Tervezőnek. A kérdés azonban éppen az, hogy vajon az univerzum tervszerű-e. Lehetséges ugyanis, hogy az univerzum a természeti erők nem tervszerű alkotása. A sztoikusok szerint Istennek lelke van, és így érzelmei is vannak. Ám ha tud érezni, ha tud benyomásokat befogadni, akkor szenvedni is tud, és így nem tökéletes lény. Továbbá: Istenről azt feltételezik, hogy erényes. Csakhogy Isten nem lehet erényes: mert kivel szemben lenne például bátor? – A sztoikusok hirdetik az isteni gondviselést. Ám ha van gondviselés, miért vannak mérges kígyók? Továbbá: Az emberek sokszor rosszra használják eszüket, a gondviselő Isten ajándékát. Ha Isten valóban gondot viselne minden emberre, akkor minden embert jónak kellett volna alkotnia, és helyes értelmet kellett volna adnia mindegyiknek.

2. Aszkalóni Antiokhosz

Az Askelon vagy Aszkalón városából való Antiokhosz (Kr. e. 2-1. sz.) görög újakadémikus filozófus, aki életét Athénben, Alexandriában és Rómában töltötte. Az athéni tanítványai közé tartozó Cicero úgy ítélte meg, hogy Antiokhosz a sztoikus tanokkal rokonszenvezett,⁹ ám több jel is arra mutat, hogy a szkeptizist elutasító bölcselő inkább az eklektikus irányhoz tartozott.

Ismeretelméletében Antiokhosz rámutatott: ellentmondás rejtőzik abban, hogy semmi sem ismerhető meg, illetve hogy minden kétséges. Ha ugyanis azt állítom, hogy minden kétséges, legalábbis ezt az állítást bizonyosnak, kétségtelennek tartom. – A filozófus azt állította, hogy az akadémiai, a peripatetikus és a sztoikus filozófia valóságmagyarázata lényegében megegyezik egymással. Ezzel a tétellel a szkeptizist akarta támadni, amelynek egyik fő érve a filozófiai rendszerek kibékíthetetlen ellentéte volt. – Az eklektikus hajlam erkölcsi tanításában is megmutatkozott: olykor egymásnak ellentmondó nézeteket is magáénak vallott. A sztoikusokkal megegyezően például azt tanította, hogy az erény elegendő a boldogsághoz. Ugyanakkor azonban Arisztotelésszel együtt hirdette, hogy a boldogsághoz végső fokon külső javak és testi egészség is szükséges.

3. Marcus Terentius Varro

A Rómától északkeletre fekvő Reate (ma: Rieti) városából származó M. Terentius Varro (Kr. e. 116–27) eklektikus filozófus és polihisztor volt. Olvasottsága és kilenc tudományterületet érintő hatalmas irodalmi munkássága alapján a

híres szónok és szónoklattan író, M. F. Quintilianus († 96 k.) a „legműveltebb rómainak” nevezte őt.¹⁰

A tudományok kilenc könyvben (lat. *Disciplinarum libri IX*) című művében a korabeli tudományok szintézisét nyújtotta. A műben felsorolta és ismertette a



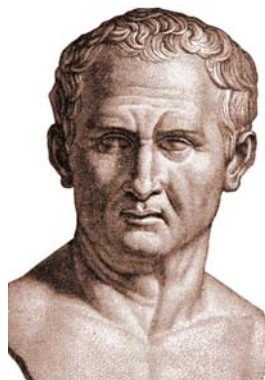
VARRO

hellenisztikus görög filozófiában kialakult hét tudományterületet (a nyelvtant, dialektikát, retorikát, geometriát, aritmetikát, asztrológiát és a zenét), amelyek a középkorban a szabad emberhez méltó tudományok, a hét szabad művészet (lat. *septem artes liberales*) nevet kapták. Ezeket kiegészítette még két szaktudománnyal: az orvostudománnyal és az építészettel is.

Varro átvette a sztoikusok filozófiai istentanát. Azt vallotta, hogy az a teológia igaz, amely egyetlen istenséget ismer el, aki a világnak is lelke, és aki a világot az ész szerint kormányozza. Platón nyomán háromféle teológiát különböztetett meg: különbséget tett a költők mitikus teológiája, a filozófusok természetes istentana és a hivatalos állami istentiszteletben megfogalmazódó polgári teológia között.¹¹ A költők mitikus meséit elutasította: úgy vélte, hogy ezekhez csak a tanulatlan emberek kötődnek. A filozófusok természetes teológiáját értékesnek tartotta, de úgy gondolta, hogy ez a teológia meghaladja az átlagember felfogóképességeit. A hagyományos államvallás gyakorlatát hasznosnak tartotta, és eszméit elfogadta, de véleménye szerint ezt a polgári teológiát a filozófiai teológia segítségével meg kellene tisztítani a tévedésektől.

4. Marcus Tullius Cicero

Marcus Tullius Cicero (Kr. e. 106–43) a közép-itáliai Arpino városának szülöttként filozófus, termékeny író, politikus és kiváló szónok volt. Azon kevés ókori szerzők közé tartozik, akiknek művei hiánytalanul megmaradtak az utókor számára. Politikusi karrierje révén is híressé vált: magas állami tisztségeket töltött be, és egészen a konzulságig is eljutott. Ebben a minőségében leplezte le Kr. e. 63-ban a szenátus előtt a Catilina szenátor által szervezett összeesküvést. Ekkor a szenátus a haza atyja (lat. *pater patriae*) kitüntető címet adományozta neki.



CICERO

Élete erőszakos halállal ért véget, mivel a köztársaság utolsó időszakának politikai csatározásaiban többször is a vesztes oldalra állt.

Az eklektikus Cicero nem tudta megcáfolni a megismerés bizonytalanságát hirdető szkepszist, amelyre bizonyos tekintetben még hajlott is. Ám azt állította, hogy az erkölcsi tudatnak vannak biztos belátásai (lat. *intuitiones*). Természetüktől fogva velünk született eszmékről (lat. *notiones innatae natura nobis insitae*) beszélt. Szerinte az erkölcsi alapfogalmak az emberi természetből erednek, és az emberi közmegegyezés által őrződnek meg. – Erkölcsstani szempontból a sztoikusokkal együtt hirdette, hogy az erény elegendő a boldogsághoz, de nem utasította el egészen a peripatetikus tant sem, amelyek a külső javak szükségességét is hirdetik.¹² Egyetértett a sztoikusokkal abban is, hogy a bölcs embert a szenvedély (gör. *pathé*) hiánya jellemzi.¹³ Szenvedélyen a léleknek a helyes gondolkozástól elszakadó és természetellenes felindulását értette.¹⁴ – Természetfilozófiai kérdésekben a szkepszis felé hajlott. Ellenben élénken foglalkoztatta őt az a probléma, hogy a természetből kiindulva hogyan lehet igazolni Isten létét. Az atomisták mechanisztikus szemléletét elutasította. A világnak az atomok véletlenszerű ütközéséből való eredeztetését illetően a következőt jegyezte meg: „Aki ezt lehetségesnek tartja, nem fogom fel ésszel, miért nem gondolja ugyanígy azt is, hogy ha a huszonegy betű aranyból vagy bármely más anyagból készült, végtelenül sok példányát valamilyen edénybe dobnák, s aztán összerázva a földre öntenék, Ennius Évkönyvek című munkáját hoznák létre olvasható állapotban. Nem tudom, akár egyetlen verssor esetében is képes lenne-e ilyen sokra a vak véletlen!”¹⁵ – Cicero azt tartotta, hogy a népi vallásosságot a közösség érdekében meg kell őrizni, de meg kell tisztítani a durva babonáktól. Hasonlóképpen meg kell őrizni a gondviselésre és a lélek halhatatlanságára vonatkozó korábbi tanításokat is.¹⁶

5. Irodalom A hellenizmus című fejezethez

- Bánki, D. (szerk.): *Filozófiai kisenciklopédia*. Bp., 1993, Kossuth
- Barth, P.: *A sztoa filozófiája*. H. n., 1998, Farkas L. I.
- Caminero, N. G.: *Historia philosophiae*. Roma, 1960, PUG
- Copleston, Fr.: *A history of philosophy I-III*. New York, 1985, Image
- Epikuros: *Legfontosabb filozófiai tanításai*. Bp., 1994, Farkas L. I.
- Görög gondolkodók* (sorozat). Bp., 1992, Kossuth
- Hirschberger, J.: *Geschichte der Philosophie I-II*. Freiburg, 1976, Herder
- Kendeffy, G. (ford.): *Antik szkepticizmus. Cicero- és Sextus Empiricus-szövegek*. Bp., 1998, Atlantisz
- Kneale, W. – Kneale, M.: *A logika fejlődése*. Bp., 1987, Gondolat
- Long, A. A.: *Hellenisztikus filozófia*. Bp., 1998, Osiris
- Mathieu, V.: *Storia della filosofia e del pensiero scientifico*. Brescia, 1969, La Scuola
- Pais, I.: *A görög filozófia*. Bp., 1988. Szerzői kiadás.
- Pohlenz, M.: *Die Stoa I-II*. Göttingen, 1970, Vandenhoeck

Ricken, Fr.: *Philosophie der Antike*. Stuttgart, 1988, Kohlhammer
Russell, B.: *A nyugati filozófia története*. Bp., 1994, Göncöl
Steiger, K.: *A lappangó örökség*. Bp., 1999, Jászöveg Műhely
Ueberweg, Fr. – Heinze, M.: *Geschichte der Philosophie I-III*. Berlin, 1909, Mittler
Vanyó, L.: *Theologia graeca*. Bp., 1992, Pázmány Péter Hittudományi Akadémia
Windelband, W.: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Tübingen, 1935, Mohr

Forrásmunkák:

Barcza, J. (ford.) – Steiger, K. (szerk.): *Sztoikus etikai antológia*. Bp., 1983, Gondolat
Borzsák, I. et al. (ford.): *Cicero válogatott művei*. Bp., 1987, Európa
Cicero: *Az istenek természete*. Bp., 1985, Helikon
Falus, R. (szerk.): *Görög költők antológiája. (A világirodalom klasszikusai.)* Bp., 1959, Európa. Online: <https://mek.oszk.hu/07000/07081/07081.pdf>
Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény. Bp., 1966, Tankönyvkiadó
Seneca: *Vigasztalások. Erkölcsi levelek*. Bp., 1980, Európa
Sextus Empiricus in four volumes. London, 1967, Heinemann

VI.

ÚJABB CINIKUSOK, ÚJ SZKEPTIKUSOK, ÚJPÜTHAGÓREUSOK ÉS A KÉSEI SZTOA A RÓMAI BIRODALOMBAN

VI.1 AZ ÚJABB CINIKUSOK

A Római Birodalom erkölcsi romlása magával hozta a cinizmus újraéledését. Különféle levelek íródtak a régi cinikusok neve alatt, s ez is elősegítette a folyamatot. A sztoikusokkal ellentétben, akik elsősorban a művelt emberekhez szóltak, a római cinikusok vándorprédikátorként a nép között terjesztették eszméiket. A komoly gondolkodók többnyire bírálták a cinikusokat: nem tudták elfogadni különösen rossz, kulturálatlan modorukat, durvaságaikat, bohóckodásaikat és trágárságukat. Ezek a bírálatok nem voltak teljesen alaptalanok, hiszen a cinikusok között szép számmal voltak olyanok, akik rászolgáltak erre az elmarasztaló kritikára. Ennek ellenére a cinikus bölcselőket és a cinizmust nem szabad általánosan elítélni. Ha voltak is különcködéseik, sajátos hóbortjaik és visszatetsző szokásaik, akadtak köztük köztiszteletben álló személyek is. Közéjük tartozott például a császárkori Római Birodalom első évszázadaiban: Démétriosz, Démónax és Dión Khrüszosztomosz.

1. Démétriosz

A korintusi származású Démétriosz az 1. század Rómájában Caligula († 41), Nero († 68) és Vespasianus († 79) császárok uralkodása alatt hirdette eszméit. A sztoikus Seneca barátjának és példaképnek tekintette őt.¹ Az anyagi gazdagság iránti megvetését jól mutatja a következő történet: Caligula császár 200 ezer sestertiuszal akarta megvesztegetni őt. Az ajánlatra Démétriosz ezt válaszolta: „Ha meg akart volna kísérteni, ezt azzal kellett volna megpróbálnia, hogy egész királyságát felajánlja.”² Bátran szembeszállt Nero császárral is, amikor emlékeztette őt, hogy sorsát ő sem kerülheti el. „Az én halálomat te idézed elő, a tiédet majd a természet fogja siettetni”³ – mondta a császárnak. Démétriosz barátja volt a híres Thræsea szenátornak is, akit Nero halálra ítélt: Tacitus († 117 k.) beszámolója szerint Démétriosz volt az, aki utolsó óráiban a lélek természetéről és sorsáról beszélve vigasztalta a halálra ítéltet.⁴

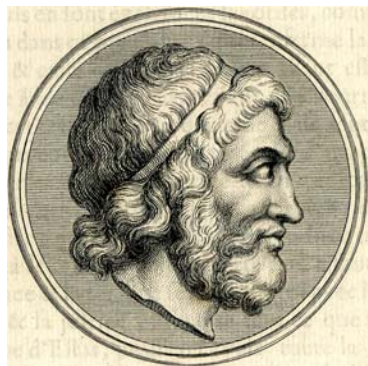
2. Démónax

Démónax (1-2. sz.) athéni filozófus volt, aki jósága miatt köztiszteletben állt. Amikor az athéniek gladiatori játékokat akartak rendezni, amelyek általában nem ismerték a legyőzötttel szembeni könyörületet, arra figyelmeztette őket, hogy előbb rombolják le a főtéren a Könyörület oltárát. Az athéni törvény-

széken egy alkalommal istentelenséggel vádolták, mert megtagadta az áldozatok bemutatását, s elutasította, hogy a titoktartás kötelezettségét vállalva beavassák őt az eleusziszi misztériumokba. A vádra azt válaszolta, hogy istennek nincs szüksége áldozatokra, ami pedig a misztériumokat illeti, ha azok az ember számára jó híreket tartalmaznak, akkor ő azokat minden bizonynyal nyíltan meghirdetné, ha pedig nem értékesek, akkor óva intené az embereket tőlük.⁵ Erkölcstilozófiájában azt tanította, hogy a boldogság a kevéssel beérésben, az önmegtagadásban és a földi javak megvetésében rejlik, mert a lélek csak ezek által érheti el nyugalmát. Nagy kort ért, és önkéntes éhhalál vetett véget életének. Az athéniek közkölségen temették el az általuk nagyra becsült filozófust.

3. Dión Khrüszosztomosz

A Kis-Ázsia északnyugati részén található Bithüniából származó Dión Khrüszosztomosz (1-2. sz.) híres és köztiszteletnek örvendő szónok és tanító volt Rómában. Domitianus alatt (82-ben) több más filozófussal együtt száműzésre ítélték. Ekkor visszatért szülőföldjére, majd cinikus tanítóként vándoréletbe kezdett.



DIÓN

Sokfelé utazott. Nerva császár alatt római polgárjogot kapott, ezt követően Traianus császár († 117) kegyeit élvezte egészen haláláig. Rendkívül képzett és tehetséges szónok volt. Ezért is kapta a görög *khrüszosztomosz* (arany-szájú) melléknevet.

Művei közül 80 beszéde (gör. *Logoi*; lat. *Orationes*) maradt fenn.⁶ – Erkölcstilozófiájában azt hangoztatta, hogy az isteni akarattal való megegyezésben kell élni, s az erény gyakorlásával egész életünkben a morális eszményhez kell közelítenünk. Az Euboikosz című beszé-

dében az egyszerű vidéki ember életét festette le, aki természetesebben, szabadabban és boldogabban él, mint a gazdag városlakók. A kis-ázsiai Tarsus lakóit arra figyelmeztette, hogy helytelen értékítéleteik vannak: a boldogságot ugyanis nem a pompás épületekben, gazdagságban és fényűző életben kell keresni, hanem a mértékletességben, az igazságosságban és igaz jámborságban.⁷ Alexandria lakóinak bűneikről, érzéki vágyaikról, méltóságuk hiányáról prédikált.⁸ – Társadalomfilozófiájában azt tanította, hogy az igazi egyeduralkodó pásztora népének, akit isten állított a nép élére, hogy alattvalóinak javára legyen. Az uralkodónak vallásosnak,⁹ erényesnek, a nép atyjának és a hízélgők ellenségének kell lennie. A népek egymás mellett éléséről azt hirdette, hogy miként a kozmosz is sokféle különböző jelenség összhangja, az egyes önálló államoknak is békében, összhangban és szabad érintkezésben kellene élniük egymással.

Filozófiai istentanában Dión azt vallotta, hogy isten eszméje velünk született idea, amellyel minden ember rendelkezik. Ez az eszme határozottabb lesz, amikor észrevesszük az univerzumban érvényre jutó tervszerűséget, és ezt a gondviselés jelének tudjuk tekinteni. Ám az istenséget még így is fátyol takarja szemünk elől. Ezért természetesen megpróbáljuk őt elképzelni, s ezt legjobban a költők tudják. A művészek is megkísérlik elképzelni őt, de nem olyan adekvát módon, mint a költők: a szobrász vagy a festő ugyanis nem tudja megjeleníteni az istenség természetét. Azzal, hogy emberi formában ábrázoljuk istent, nem teszünk rosszat, hiszen ahhoz a legmagasabb rangú élőlényhez hasonlítjuk, akiről még közvetlen érzékelő tapasztalatunk van. Dión szerint minden ember vágyakozik a rejtőzködő istenség elérésére: mi, emberek azokhoz a kisgyermekhez hasonlítunk, akik vágyakozva kinyújtják kezüket apjuk vagy anyjuk felé.¹⁰

VI.2 AZ ÚJ SZKEPTIKUSOK

Az Éliszi Pürrhón munkásságára visszanyúló szkepticizmus nem csupán a Középső és az Új Akadémia gondolkodóit kísértette meg, hanem megújult pürrhonizmus és önálló irányzat gyanánt a császárkori Római Birodalomban is megjelent. Az irányzat fő képviselői az első századokban Knósszoszi Aineszidémosz, Agrippa és Szextosz Empeirikosz voltak. Ezek a gondolkodók olyan érveket alkottak, amelyekkel a biztos megismerés lehetetlenségét akarták igazolni. Érveiket a görög *troposz* (fordulat, mód, alakzat stb.) szó alapján troposzoknak, gondolkodási módozatoknak nevezték. A troposz kifejezéssel arra utaltak, hogy a megismeréssel kapcsolatos problémákból kiindulva különféle alakzatokban, módokon lehet olyan kijelentéseket megfogalmazni, amelyek igazolják: az ember sosem juthat biztos ismeretre. A troposzok megalkotásával végső fokon azt akarták igazolni, hogy az ember csak úgy érheti el lelki nyugalomát (az ataraxiát), ha belátja korlátait, epokhét gyakorol, felfüggeszti ítéleteit, azaz tartózkodik attól, hogy ismereteit biztos és abszolút érvényű felismeréseknek nyilvánítsa.

1. Knósszoszi Aineszidémosz

A krétai Knósszoszból származó Aineszidémosz (Kr. e. 1. sz.) az újraéledő szkeptikus iskola alapítója volt. Alexandriában tanított. A velünk született eszmékre vonatkozó tanítást nem fogadta el, s megpróbálta igazolni, hogy minden emberi ismeret, ítélet és vélemény relatív jellegű. Álláspontja annyiban különbözött az Akadémia szkeptikus gondolkodóiétól, hogy míg az akadémikusok bizonyítatlan tételként (mintegy dogmaként) fogadták el az emberi megismerés korlátait, ő érvekkel, azaz troposzokkal is megpróbálta ezt alátámasztani. Diogenész Laertiosz szerint¹ a filozófus Pürrhón nyomán tíz troposzt fogalmazott meg az érzéki észleléssel kapcsolatban.

1. Az élőlények különbözőségéből kiinduló troposz arra épül, hogy a létezőket az emberek nem olyan módon fogják fel, mint az állatok.
2. Az emberek közötti különbségekre támaszkodó troposz azt hangsúlyozza, hogy természetünk, alkatunk stb. különbözőségei miatt nem azonos módon szerzünk ismeretet a dologról.
3. A harmadik troposz szerint az emberi megismerést homályossá és bizonytalanná teszi az a tény, hogy egy és ugyanazon tárgyról más és más adatokat (színt, hangot, ízt stb.) mutatnak be különféle érzékszerveink.

4. A negyedik troposz kiemeli: fizikai és lelki állapotunk befolyásolja, hogy milyen hatást gyakorol ránk ugyanaz a tárgy különféle időpontokban.
5. Az ötödik troposz szerint a kulturális különbségek (az eltérő emberi szokások, törvények, hiedelmek, erkölcsi elvek) is jelentősen befolyásolják a valóságról alkotott képünket.
6. A hatodik troposz azt hangsúlyozza, hogy a létezők sosem tisztán, önmagukban jelennek meg számunkra, mert észleléseink körülményei, közege, valamint az észlelt tárgyak más létezőkkel való együttes megjelenése időről-időre módosítják a róluk kialakított képet.
7. A hetedik troposz azt emeli ki, hogy érzékszerveink a távolságtól, a helyzettől és az időponttól függően más és más módon jelenítik meg a dolgokat, így érzékleiteink mindig viszonylagosak, s nem az önmagukban vett valóságot jelenítik meg.
8. A nyolcadik troposz arra utal, hogy az érzékelt dolgok mennyiségétől és minőségétől függően ugyanazok a dolgok más és más módon hatnak érzékszerveinkre.
9. A kilencedik troposz szerint az események előfordulása, ritkasága vagy gyakorisága is jelentősen befolyásolja a velük kapcsolatos élményeinket.
10. A tizedik troposz azt mondja, hogy a dolgok egymáshoz való viszonyai nem abszolút tulajdonságok, és ezek változásával a dolgokra vonatkozó ismereteink (a fent és a lent, a jobb és a bal stb.) változásban vannak.

Aineszidémosz e troposzok alapján hirdette: leghelyesebb, ha epokhét gyakorlunk, azaz tartózkodunk minden olyan ítélettől, amely észleleteinket biztos ismereteknek minősíti.

2. Agrippa

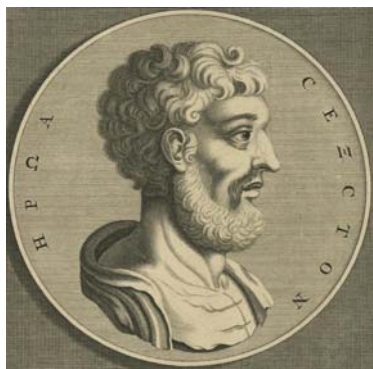
Agrippa pürrhóni filozófus volt, aki feltehetően a Kr. e. 1. század második felében élt. Életrajzi adatait nem ismerjük, és tanításáról is csak mások közvetítésével tudunk. Diogenész Laertiosz azt állítja,² hogy Agrippa öt troposzban fogalmazta meg az értelmi megismerés nehézségeit.

1. A nézet- vagy véleménykülönbség (lat. *dissensus*) troposza az emberi megismerés bizonytalan voltát azzal igazolja, hogy a filozófusok, tudósok között gyakorta nincs egységes vélemény a magyarázatokat illetően.
2. Az okok és magyarázatok vég nélküli keresésének (lat. *regressus ad infinitum*) troposza azt emeli ki, hogy minden bizonyíték olyan állításokon nyugszik, amelyek maguk is bizonyításra szorulnak, és így tovább a végtelenségig.
3. A kapcsolat vagy viszony (lat. *relatio*) troposza arra az ismeretelméleti problémára irányítja a figyelmet, hogy nem az önmagukban vett létezőket ismerjük meg: minden dolog megváltozik ugyanis, amikor kapcsolatai változnak, vagy ha különböző szempontokból tekintünk rájuk.
4. Az igazolásra váró elv vagy feltételezés (gör. *hüpothesisz*) troposza ezt jelenti: mivel a végső elvek nem maguktól értetődők, bizonyítás nélkül elfogadott tételekként kell feltételeznünk (posztulálnunk) ezeket. Ez azonban hasztalan, mert minden feltételezéssel szembeállítható egy azzal ellentétes feltételezés is.
5. A körkörös érvelés vagy hibás logikai kör (lat. *circulus vitiosus*) troposza azt hangsúlyozza, hogy a bizonyításokban gyakran megjelenik a körkörös érvelés hibája: a meg-

határozás kiindulásként tartalmazza a meghatározni kívánt fogalmat, vagy egy érvelés tartalmazza a levezetni, bizonyítani kívánt állítást. Ezt az érvelési módot más néven az „ugyanazt ugyanazzal” (lat. *idem per idem*) bizonyításnak is nevezik.

3. Szextosz Empeirikosz

Szextosz Empeirikosz vagy latinos nevén Sextus Empiricus 2-3. századi orvos és filozófus volt, aki több művet írt görögül. Életéről szinte semmit sem tudunk. Írásainak homályos utalásai alapján alexandriai, római vagy akár athéni is lehetett, de működésének helye ismeretlen maradt az utókor számára. A nevében szereplő Empeirikosz jelző arra enged következtetni, hogy ahhoz az ősi



SZEXTOSZ EMPEIRIKOSZ

orvosi iskolához tartozott, amelynek tagjait a görög *empeiria* (tapasztalat) szó alapján empirikusoknak nevezték, mivel orvosi tudásukat egyedül a tapasztalatból nyerték.

A filozófus a Pürrhón hagyatékaként újjáéledő szkeptikus irányzat szószólójává vált. Művei: *Pürróneiai hüpotüposzeisz* (Pürrhóni alapelvek) 3 könyv;³ *Prosz mathematikousz*, illetve latin fordításban: *Adversus mathematicos* (A tudósok ellen) 6 könyv; *Prosz dogmatikousz* (A filozófusok ellen) 5 könyv. Egyes kiadásokban írásainak e harmadik csoportja

is az *Adversus mathematicos* című könyvben szerepel (7–11. könyvként).

Szextosz Empeirikosz a legfőbb forrásunk az újszkeptikus tanokat illetően. Aineszidemosz tíz tropozát ő is ismerteti.⁴ A szkeptikusok alapélményét a Pürrhóni alapelvek című művében egy kis történetben adja elő: egy Apellész nevű művész szerette volna megfesteni a tajtékzó ló száján a habot. Mivel ez sehogy sem sikerült neki, haragjában a képhez vágta az ecsetek tisztítására szolgáló szivacsot. S lám, ekkor „tökéletes lett” a festmény, s ő maga is megnyugodott.⁵ A történettel Szextosz ezt akarta kifejezni: a szkeptikusok a festőhöz hasonlóan csak akkor juthatnak el a zavartalan lelkiállapot nyugalamába, ha döntenek a jelenségek és a gondolatok rendezetlenségének világában, felhagynak a biztos ismeret iránti igényükkel, és az ítélet felfüggesztéséhez (epokhé) folyamodnak: tartózkodnak attól, hogy ismereteiket biztos tudásnak nyilvánítsák.

A szkeptikus Szextosz szerint szillogizmus segítségével semmit sem lehet igazolni. Úgy gondolja, hogy a „Minden ember halandó. Szókratész ember. Tehát Szókratész halandó.” szillogizmus a hibás logikai kör példája. A következtetés nagyobbik előtétele (Minden ember halandó) burkoltan már tartalmazza a következmény ismeretét: nem mondhatjuk ugyanis, hogy minden ember halandó, hacsak nem tudjuk már előbb a tapasztalatból, hogy Szókratész halandó.

Megjegyzés: A szillogizmusnak ez a fajta bírálata csak abban az esetben érvényes, ha valaki elutasítja a lényeg, illetve a természet megismerésére vonatkozó arisztotelészi tanítást, s nominalista módon azt vallja, hogy az általánosra (példánkban az emberre, illetve az emberi természetre) utaló szavaink pusztán nevek (lat. *nomina*). Arisztotelész szerint ugyanis az általános természet szellemi felfogása, a lényeglátás jogosít fel bennünket a „minden ember halandó” állításra, s nem az, hogy indukcióval felsoroljuk az összes egyedi esetet. Az említett szillogizmusban tehát a nagyobbik előtétel az emberi természet szellemi megismerésén alapul, s nem elővételezi a következmény ismeretét.

A szkeptikusok véleménye szerint ellentmondások vannak a korábbi bölcselek filozófiai istentanában is. Ilyen ellentmondás az, hogy istennek vagy végtelennek, vagy végesnek kell lennie.⁶ Végtelen azonban nem lehet, mert akkor mozdatlan, élettelen, lélek nélküli valóság volna. Véges sem lehet, mert akkor kevésbé tökéletes volna, mint az egész, márpedig isten a feltételezés alapján tökéletes lény. A sztoikus gondviseléstan is problémás. Sok rossz és szenvedés van a világban. Mármost istennek vagy van akarata és hatalma, hogy megakadályozza ezeket, vagy nincs. Az utóbbi föltételezés összeegyeztethetetlen isten fogalmával. Tehát van akarata és hatalma, hogy megakadályozza a rosszat és szenvedést a világban. Ezt azonban nyilvánvalóan nem teszi. Ebből az következik, hogy legalábbis nem egyetemes a gondviselés. Nem adhatunk azonban magyarázatot arra, hogy miért erre a létezőre terjed ki a gondviselés, s miért nem a másokra. Arra kényszerülünk tehát, hogy azt állítsuk, egyáltalán nincs gondviselés.⁷

A gyakorlati élettel kapcsolatban Szextosz és a szkeptikusok azt tanították, hogy követhetjük észleleteinket és gondolatainkat, kielégíthetjük természetes ösztöneinket, ragaszkodhatunk a törvényhez és a hagyományhoz, s bár semmi-
ben sem juthatunk bizonyosságra, az élet minden területén járhatjuk a keresés útját.⁸

VI.3 AZ ÚJPÜTHAGÓREUSOK

A régi püthagóreusi iskola a Kr. e. 4. században megszűnt. A Kr. u. 1. században azonban újraéledt abban a formában, amelyet újpüthagóreizmusnak nevezünk. Ezt az irányzatot a régi iskolával nemcsak az a tény fűzte össze, hogy tisztelték Püthagorasz, az alapítót, hanem a számok iránti tudományos érdeklődés és a vallásos színezet is. Az újpüthagóreusok azt állították, hogy az istenséget közvetlen szellemi belátásban meg lehet ragadni, s hogy ezekben a belátásokban az istenség adott esetben kinyilatkoztatja önmagát. Ezért filozófusaikat olykor prófétának és csodatevőnek is tartották (vö. VI.3.1). Az iskola szellemiségében eklektikus áramlatok is jelentkeztek: sok tanítást átvettek Platónról, Arisztotelészről és a sztoicizmusból. Ezeket az elemeket felszínes hasonlóságok alapján elegyítették, azaz úgynevezett szinkretista eszmerendszert alakítottak ki. E rendszerekben hol a platóni, hol az arisztotelészi, hol pedig a sztoikus eszmék váltak uralkodóvá. Az újpüthagóreusi szellemi áramlat történelmi jelentősége elsősorban abban állt, hogy átmenetet alkotott az újplatonizmushoz. – Az újpüthagóreus filozófusok közé tartozott Tüanai Apollóniosz, Geraszai Nikomakhosz és Apameiai Nouméniosz.

1. Tüanai Apollóniosz

Apollóniosz a kis-ázsiai Tüana városából származó újpüthagóreus filozófus volt, aki az 1. században vándortanítóként és csodatevőként járta a Római Birodalom keleti vidékeit, de egyes ókori beszámolók szerint Rómába is eljutott.

Filozófiai istentanában kiemelte Isten világfelettségét. Különbséget tett az első Isten és a többi isten között. Az első Istenről azt tanította, hogy legfelső lényként teljességgel elkülönül a világmindenségtől, tökéletes valóság, aki nem szorul rá az emberi áldozatokra vagy ajándékokra. Ez az Isten az embertől az imákat sem várja el. Apollóniosz azt hirdette, hogy az első Isten számára nem volna szabad fizikai dolgokat feláldozni, mert az anyagi valóságok tisztátalanok: ezért csak a lelki áldozatunkat, azaz értelmünk istentiszteletét ajánlhatjuk fel neki.



APOLLÓNIOSZ

Apollóniosz személye azonban elsősorban nem filozófiai, hanem kultúr- és vallástörténeti szempontból került az utókor érdeklődési körébe. Az életét regényes formában bemutató Ifjabb Philosztratosz, egy 3. századi római szónok és életrajzíró, A Tüanai Apollóniosz élete (gör. *Ta eisz ton Tüanea Apollónion*; lat. *Vita Apollonii Tyanensis*) című művében ugyanis olyan rendkívüli embernek és nagy csodatevőnek ábrázolta őt, akinek életeseményei és cselekedetei a kortárs Názáreti Jézus életének történéseivel és csodatetteivel vetekszenek.

Már az Apollóniosz születéséről elmondottak is emlékeztetnek Jézus születésének hírüladására (vö. Lk 1,26–38). Philosztratosz szerint mikor Apollóniosz anyja várandós volt, egy fényes angyal jelentette be számára isteni fiának születését. Röviddel ezután az anya álmot látott, amelyben azt az utasítást kapta, hogy menjen ki a rétre virágot szedni. Szolgái vele mentek, de azután elszéledtek a réten. Az anya ekkor mély álomba merült. Egyszer csak mindenfelől hattyúk repültek oda, körtáncot jártak körülötte, és énekeltek. Enyhe szellő járta át a rétet. Az anya felébredt, és megszülte fiát. Ebben a pillanatban egy hatalmas fénnel felvillanó villám csapott le rá az égből, de a jelenlévők bámuló szeme láttára visszatért az égbe. Ettől kezdve Apollónioszt Isten fiának nevezték.¹

A halottfeltámasztások közül különösen a naimi ifjú életre keltéséről szóló elbeszélés (vö. Lk 7,11–17) párhuzama érdekes Philosztratosz művében. Midőn Apollóniosz éppen a város kapuihoz ért, találkozott egy temetési menettel. Egy fiatal lány halt meg esküvője napján. A vőlegény sírva kísérte a koporsót, és egész Róma vele gyászolt, mert a leány előkelő családdhoz tartozott. Amikor a filozófus találkozott a gyászmenettel, így szólt: tegyétek le a koporsót; felszárítom könnyeiteket. Midőn megkérdezte a leány nevét, azt hitték, hogy szokványos gyászbeszédet akar tartani. Ő azonban megérintette a halottat, néhány értelmetlen szót szólt hozzá, és visszahívta az életbe. A leány megszólalt, s visszatért édesapja házába.²

Még az Apollóniosz halálát követő beszámolók tekintetében is folytatódik a megegyezés az evangéliumokkal. Az egyik elbeszélést a feltámadási jelenések párhuzamának tekinthetjük. Az elhunyt Apollóniosz tanítványai, akik mesterük tanítása nyomán hittek a lélek halhatatlanságában, együtt ültek e kérdésről való beszélgetésbe mélyedve. Volt azonban köztük egy másik városból érkező fiatalember, aki kételkedni kezdett. Apollóniosz tanítványai hiába próbálták átvenni reá meggyőződésüket. Néhány nap múlva ismét együtt voltak, és ugyanerről a témáról beszélgettek. Végül mindnyájan hallgatásba merültek. A kételkedő ifjú elszenderedett, a többiek pedig mértani ábrákat kezdtek rajzolni a földre. Egyszer csak az alvó felugrott, és így kiáltott: hiszek neked! A többiek rémülten kérdezték, hogy mi izgatta fel ennyire. Ő azt felelte: hát nem látjátok Apollónioszt, aki belépett közénk? Nem halljátok, hogy csodálatos verseket szaval? Most Apollóniosz tanítványai kezdtek kételkedni, míg az idegen le nem írta nekik a verseket, amelyeket Apollóniosz – aki már nincs az élők sorában – a lélek halhatatlanságáról tollba mondott neki.³

E megegyezések alapján Apollónioszt már az ókorban is párhuzamba vagy ellentétbe állították Jézus személyével, illetve az irodalmi függőség feltételezésével próbálták magyarázni az evangéliumi és az Apollónioszról szóló történetek meglepő hasonlóságait. Két kérdés vetődött fel ezzel kapcsolatban. Az egyik: Apollóniosz csodái egyenértékűek-e Jézuséval, vagy esetleg felül is múlják azokat? A másik: mi magyarázza az irodalmi hasonlóságot? Vajon az evangélisták

merítettek az Apollóniosz tetteit megörökítő hagyományból, vagy Philosztratosz használta mintának az evangéliumi elbeszéléseket? – Az első kérdésre már az első keresztények is azzal válaszoltak, hogy különbséget tettek az Isten erejében végbevitt jézusi csodák és a démoni erők segítségével végbevitt rendkívüli cselekedetek között. A második kérdésre a II. Vatikáni Zsinat (1962–65) ezt a választ adta: irodalmi szempontból a Jézus, illetve az Apollóniosz tetteit bemutató elbeszélések nem egymástól, hanem közös forrástól függenek: a két hagyomány megszövegezői közös forrásból merítettek, amennyiben a hellén kultúrában általánosan elterjedt irodalmi formákat használták fel mondanivalójuk közléséhez.

A párhuzamba állítás nem okozott különösebb nehézséget az első keresztényeknek. Ők ugyanis tudatában voltak annak, hogy Jézus csodatettei lényegesen különböznek azoktól a rendkívüli cselekedetektől, amelyeket az ókorban különleges képességekkel rendelkező, a természet rejtett erőivel kapcsolatot teremteni tudó természetgyógyászok, mágusok (varázslók) vittek végbe. Tudásuk alapja az volt, hogy a történeti Jézus maga is különbséget tett az általa végbevitt csodák és ama rendkívüli cselekedetek között, amelyeket kortársai a démonok – a ma paranormálisnak nevezett, a tudomány által még csak kutatott, de teljes mértékben fel nem tárt képességeik – segítségével hajtottak végre. Jézus kifejezetten állította, hogy rendkívüli tetteit (gyógyításait, ördögűzéseit, halottfeltámasztásait) ő jeleknek szánta: e tettekkel azt akarta igazolni, hogy vele és általa elérkezett a földre a bűnbocsánatot felkínáló, az örök halál kényszerét megszüntető és az örök életre való feltámadás reményét erősítő Isten országa (vö. Mt 12,28). Mivel a pogány csodatevők rendkívüli tettei mögött nem lehetett megsejteni az irgalmas és az örök életet ígérő mennyei Atya alakját, illetve az általa ígért ország valóságát, a pogány gyógyítókat a keresztények nem is tekintették a csodatevő Jézus vetélytársának. Bár nem tagadták a pogányok tetteinek történetiségét, gyógyításaikat nem tartották igazi csodáknak, hanem csak olyan tetteknek, amelyeket a természet okkult erőt ismerő rendkívüli emberek hajtottak végre. Szent Jeromos († 420 k.) egyik levelében mágusnak nevezte Apollónioszt.⁴ Hozzá hasonlóan Szent Ágoston († 430) is a „mágikus művészetek” gyakorlójának mondta a filozófust, aki nem Isten, hanem a démonok erejében hajtotta végre tetteit.⁵

Az irodalmi függőséget illető, valamint a Jézusra és az Apollónioszra vonatkozó elbeszélések meglepő hasonlóságát érintő kérdés megválaszolása azonban egészen a 20. századig váratott magára. A II. Vatikáni Zsinat „Isten igéjét” (lat. *Dei Verbum*) szavakkal kezdődő konstitúciója ugyanis nemcsak azt tudatosította a hívőkben, hogy a Bibliában különféle irodalmi formákban, különféle műfajú írásokban fogalmazódik meg az igazság, hanem azt is, hogy ezek a műfajok az ókori kultúra általános gondolkodás-, szólás- és elbeszélésmódjai közé tartoztak.⁶ Ez azt jelenti, hogy már az evangéliumok és Philosztratosz művének megjelenése előtt is léteztek azok a beszédmódok, irodalmi formák vagy tág értelemben vett műfajok (mint például a gyermekségtörténet, a csodaelbeszélés, a feltámadási jelenés vagy az apoteózis, azaz a kiváló emberek istenné magasztalása), amelyek segítségével egy-egy vallási vagy filozófiai irányzat hívei megfogalmazták azt a meggyőződésüket, hogy alapítójuk vagy irányzatuk kiemelkedő képviselője az isteni világból érkezett, azzal a világgal bensőséges kapcsolatban állt, vagy földi élete befejezésekor abba a világba távozott. Nem az evangélisták

merítettek tehát az Apollóniosz-hagyomány elbeszéléseiből, s nem is Philosztratosz utánóztak az evangélistákat, hanem a Jézus-hagyomány és az Apollóniosz-hagyomány anyagának megszövegezői egyaránt a hellén világ közös irodalmi kultúrkincséből merítettek.

2. Geraszai Nikomakhosz

Geraszai Nikomakhosz (1-2. sz.) a Jordán folyótól keletre lévő Gerasza városában született, és a Római Birodalom különféle településein filozófusként, matematikusként és zenetudósként tevékenykedett. Filozófusi érdeklődését illetően újpüthagóreus volt, de Platón bölcséletével is rokonszenvezett.

A Bevezetés az aritmetikába (gör. *Arithmètikè eisagogè*) című könyvében a számokat tanulmányozta, és metafizikai tulajdonságaikat kereste. E műben elsőként határozta meg a páros és a páratlan számok, a prímszámok, az összetett számok fogalmait, és feltűntette az első négy tökéletes számot.



NIKOMAKHOSZ

Megjegyzés: Az első négy tökéletes szám: 6, 28, 496, 8128. Ezek olyan természetes számok, amelyek megegyeznek az önmaguknál kisebb osztói összegével.

Filozófusként Platont követve azt állította, hogy a matematikai ideák már a világ megformálása előtt is léteztek, s azonosak a számokkal. Platont meghaladva azonban azt is hangsúlyozta, hogy ezek a szám-ideák nem önmagukban állnak fenn, hanem az isteni szellemben vannak, és őstípus gyanánt mintául szolgálnak az érzékelhető világ létezőinek megformálásához.

3. Apameiai Nouméniosz

A szíriai Apameia városából származó Nouméniosz görög filozófus a 2. század második felében Apameiában és Rómában hirdette eszméit. Az újpüthagóreusi gondolkodók közé tartozott, de őt tekintik az újplatonikus filozófiai irányzat egyik előfutárának is. A *jóról* (gör. *Peri tagathu*) című művének csak töredékeit ismerjük.

Filozófiai istentanában Nouméniosz három istenről beszélt, pontosabban az egyetlen istenség három „arcát” különböztette meg. Az első istennek (gör. *protosz theosz*) a létezők és ideák őselve, illetve Platón nyomán⁷ a király (gör. *baszileusz*) nevet adta. Nouméniosz szerint ez a király azonos a tiszta gondolkodással (gör. *nousz*), és közvetlenül nem vesz részt a világ megformálásában. Ő a Jó. Nouméniosz tehát a platonikus ideák feletti Jót azonosította az arisztotelészi istennel, a magamagát gondoló ésszel. A második isten a Platón Timaios című dialógusában szereplő világalkotó Démiourgosz, aki a Jóból való részesü-

lés által jó, s az anyagot az ideáknak megfelelően formálja. Maga a világ – mint a Démiourgosz alkotása – a harmadik isten. Az anyag örök, s minden hiánynak, rossznak a forrása. Az anyag az, ami ellenáll a Démiourgosz rendező tevékenységének, s ha az anyagban van valami tökéletesség vagy szépség is, az a Démiourgosztól származik. – A három istenről beszélő Nouméniosz valójában dualista, azaz két istenséget feltételező filozófus volt: szerinte ugyanis az anyag nem teremtés eredménye, s ugyanúgy örök, miként a Jó.

A dualista szemlélet Nouméniosz antropológiájában is megmutatkozik. A filozófus ugyanis azt feltételezte, hogy az embernek két lelke van: az egyik az értelmes, a másik pedig az érzéki lélek. Azt is állította, hogy a léleknek a testbe költözése valamiféle rossznak, „bukásnak” a következménye.

VI.4 A KÉSEI SZTOA

A kései sztoát (Kr. u. 1-2. sz.) elsősorban az jellemezte, hogy a sztoikus tanítás gyakorlati és erkölcsi elveire helyezte a hangsúlyt, s a tannak erőteljes vallási színezetet adott. Ugyanakkor, mint ahogy más iskolákban is, a kései sztoában is jelentkezett az eklektikus tendencia. A kései sztoa főbb képviselői: Seneca, Epiktétosz és Marcus Aurelius.

1. Lucius Annaeus Seneca

Ifjabb Seneca (Kr. e. 4 – Kr. u. 65) sztoikus filozófus a hispániai Córdoba-ból származott. Rómában bölcséleti és szónoklattani tanulmányokat folytatott. Ezt követően ügyvédkedett és állami hivatalokat viselt. 41-ben Claudius császár száműzte őt Corsica szigetére. Csak nyolc év múlva térhetett vissza, amikor az ifjú Nero nevelője lett. Nero uralomra jutása után (54) Seneca a fiatal császár minisztereként és bizalmasaként közreműködött a Birodalom életének irányításában. Nero személyiségének fokozatos eltorzulása miatt azonban megromlott köztük a kapcsolat. Szembefordult az uralkodóval, s minthogy részt vett a Piso szenátor által szervezett összeesküvésben is, kegyvesztett lett. A császár parancsára felvágta ereit, és így halt meg.



SENECA

Filozófiai szempontból fontosabb művei: *Quaestionum naturalium* (Természeti kérdések), *De providentia* (A gondviselésről), *De brevitae vitae* (Az élet rövidségéről), *De vita beata* (A boldog életéről), *De otio* (A visszavonultságról), *De constantia* (Az állhatatosságról), *De ira* (A haragról); *De beneficiis* (Az előnyökről), *Consolatio ad Helviam* (Vigasztalás Helviához, [anyjához]), *Consolatio ad Marciam* ([a fiát gyászoló] Marcia vigasztalása), *Epistulae* (Levelek). Politikatörténeti szempontból érdekes műve az *Apocolocyntosis* (Tökké válás). Ez a Claudius császár halála (54) után elkészített alkotás valójában az uralkodó apoteózisát (isteni dicsőségbe emelését) parodizáló szatíra.

Seneca az emberi megismerés és a filozófia gyakorlati oldalát hangsúlyozta. Az elméletet nem önmagáért kereste, mert a filozófiát csupán eszköznek tartotta az erény megszerzéséhez. A filozófia szükséges, de gyakorlati cél miatt kell

művelni: „Szavaink ne gyönyörködtessenek, hanem használjanak... A beteg nem ékesen szóló orvost keres.”¹ A Terentius Varro-féle tudományterületekkel kapcsolatban ezt mondta: „csak egy tudomány szabad igazán: amelyik szabaddá tesz, s ez a bölcsesség magasra törő, bátor, nagylelkű tudománya.”²

A korai sztoikusok ontológiáját követve a filozófus azt tanította, hogy a világ létezőinek két összetevője a passzív anyag és az alakító, formáló lételv, az értelem (gör. *logosz*; lat. *ratio*). Az alakító lételvet azonosította az istenséggel. Ezért írta egyik levelében: „A világegyetem anyagból és istenből áll. Az isten pedig kormányozza a mindenséget, amely őt körülveszi, s mint kormányzóját és vezérét követi.”³

Seneca természetszemlélete a sztoikus világfelfogást tükrözi. A kozmoszt két lételv, a szenvedő anyag és a cselekvő lételv, a szellemi természetű logosz alkotja. Minthogy egységet csak szellemi valóság tehet lehetővé, fel kell tételeznünk, hogy a kozmosz egységét az isteni szellem biztosítja.⁴ A világ keletkezésére, pusztulására és ismételt keletkezésére vonatkozó tanításában is a korai sztoa felfogását vallotta. A világ „tűzben” fog felemésztyődni, de megmarad a nedvesség, és ebben rejlik az új világ ígérete.⁵

Seneca filozófiai istentana is a korai sztoa nyomvonalát követi. Ő is azt vallotta, hogy csak egyetlen valódi istenség van. Az istenek csak ennek az egyetlen istenségnek különféle megnyilvánulásai.⁶ Az istenség a legfőbb ész, a tökéletes szellem, akinek bölcsességét, mindentudását, szentségét és gondviselő jóságát Seneca gyakorta magasztalja.⁷ – A filozófus szerint az istenség a kozmosz alapjaként azonos a világgal, de felül is múlja azt: „Ez az egész mindenség, amely bennünket magában foglal, egyetlen egész is, isten is. Társai is, tagjai is vagyunk.”⁸ Ő az egész, amelyet látunk, és az egész, amelyet nem látunk.⁹ Mindenesetre felülmúlja a világot, hiszen a világ megsemmisőlyésekor ő nem pusztul el, hanem visszavonul.¹⁰

Mivel Seneca időnként sajátos értelemben használja a test (lat. *corpus*) kifejezést, néha azt a benyomást kelti, hogy szerinte a jóval azonos istenség is anyagi test. Egyik levelében azt állítja, hogy jó csak testi valóság lehet: „A mieink azt tanítják, hogy az, ami jó, test; mert az, ami jó, tevékeny, ami pedig csak tevékeny, test. Az, ami jó, használ. Márpedig akárminek is, hogy használjon, tevékenykednie kell. Ha pedig tevékeny, akkor test.”¹¹ Ebből egyesek arra következtettek, hogy Seneca az istenséget is anyagi jellegű valóságnak tartotta. Ez az értelmezés azonban biztos, hogy helytelen. A filozófus ugyanis másutt, például a Vigasztalás Helviához című írásában az istenséget „a világegyetem alkotójának”, „mindenható istennek”, „anyagtalan értelemnek”, „szellemnek” stb. mondja.¹² Egyik levelében pedig ezeket írja: „a teremtyő ok, vagyis az isten, hatalmasabb és becsesebb, mint az istennek engedelmeskedő anyag.”¹³ Mindebből nyilvánvaló, hogy az istenséggel kapcsolatos és testre utaló kifejezésekben nem a fizikai értelemben vett anyagot vagy fizikai testet kell értenünk. Mivel a latin *corpus* (test) szó jelenthet lényeket, valóságot, valaminek a velejét, a *corporeus* (testi) pedig testhez tartozó valóságot is,¹⁴ bizonyos, hogy az istenséggel kapcsolatban Seneca is az

utóbbi értelemben használta a test, illetve a testi kifejezéseket: ha az istenség „testi”, ez azt jelenti, hogy valóságos, illetve testek közvetítésével fejt ki hatását. Seneca egyébként annak is tudatában volt, hogy az istenség misztériumát nem tudjuk fogalmainkkal és szavainkkal megfelelő módon leírni: ő ugyanis felülmúlja megismerőképeségünk határait.¹⁵

Antropológiájában Seneca azt hangsúlyozta, hogy az ember lélek és test egysége. Az istenséget természetnek nevező filozófus a lélek és a test különbségét, illetve kapcsolatát Platón tanítására emlékeztető módon írta le: a testet „mint ruhát adta a természet a léleknek mezül. Takarója annak.”¹⁶ A test a lélek hüvelyé.¹⁷ A test teher, amelytől a halálban a lélek megszabadul: „Az a nap, amelytől mint utolsótól remegsz, az örökkévalóság születésnapja. Tedd le a terhet!”¹⁸ A filozófus szerint „ez a test nem állandó lakás, hanem csak szállás, mégpedig rövid időre szóló, amelyet itt kell hagyni.”¹⁹

Seneca a lelket az általa kormányzott testnél magasabb rendű valóságnak tartotta,²⁰ bár időnként félreérthető módon fogalmazott. Egyik levelében a lelket is testnek (lat. *corpus*) nevezte.²¹ Tanításának egészéből azonban nyilvánvaló, hogy – miként az istenség esetében – ebben az állításában sem a fizikai anyagi testre utalt, hanem olyasmire, ami valóságos, ami hatást tud gyakorolni. Ha hasonlatként használta is az anyag kifejezést a lélekkel kapcsolatban, azt is hangsúlyozta, hogy a lélek finomabb minden anyagnál (a tűznél és a levegőnél is).²² A lélek eredetével kapcsolatban megjegyzi: „nem földi és nehéz anyagból való, hanem amaz égi tiszta lélekből szállt belénk.”²³

A lélek halhatatlanságának kérdésében Seneca nem tudott határozott véleményt alkotni. Van olyan állítása, amely azt a benyomást kelti, hogy szerinte az emberi léleknek a halál utáni élete csak a világégésig lehetséges.²⁴ Másrészt azonban Platón felfogásához közelítve azt is kijelentette, hogy a lélek halhatatlan és örökkévaló: „Ez a kicsi test, a lélek őre és bilincse, ide-oda hányattatik: abban nyugtalanokodnak a fájdalmak, abban a gyötrelmek, abban a betegségek: maga a lélek pedig szent és örökkévaló, melyre kezét vetni nem lehet.”²⁵ A halálón túli élet egyik igazoló jelét abban látta, hogy a lélek a jelenlegi helyzetét alacsonyrendűnek, szegényesnek ítéli, s nem fél távozni: emlékszik ugyanis arra, hogy honnan jött, s tudja, hova kell távoznia.²⁶

A korai sztoa felfogását követve Seneca is azt tanította, hogy az erkölcsi élet célja önmagunk elsajátítása (gör. *oikeiósizis*). Feladatunk az, hogy az istenségtől eredő és a szívünkbe írt erkölcsi törvény alapján valósítsuk meg a ránk vonatkozó isteni elgondolást. A filozófus úgy gondolta, hogy az ember elsősorban a szeretet gyakorlása által bontakoztathatja ki társas lényként önmagát: „Mindaz, amit látsz, amibe minden isteni és emberi dolog bele van foglalva, egy: mindnyájan egy nagy test tagjai vagyunk. A természet rokonoknak alkotott bennünket, amennyiben ugyanazon célra hozott létre. Ő lehelt belénk kölcsönös szeretetet és tett bennünket társas lényekké.”²⁷ Ezért: „Nem is tud senki sem boldogul élni, aki csak önmagát tekinti, aki mindent saját hasznára fordít; másokért kell élnünk, ha magunkért akarunk élni.”²⁸ A szeretetnek még a

rabszolgákra is ki kell terjednie, hiszen bennük is jelen van a lélek.²⁹ Annak ellenére, hogy a jótettet illő jótettel viszonzni, a jogtalanságot nem szabad jogtalansággal viszonzni.³⁰

Seneca meggyőződéssel vallotta azt is, hogy az önmegvalósítás, illetve a szeretet gyakorlása csak isteni segítséggel lehetséges: „Isten nélkül senki sem lehet jó ember.”³¹ Ezt az isteni segítséget indítások formájában kapja meg a teremtmény: „az emberi testekben isteni magvak vannak elszórva. Ha jó talajba hullanak, az eredetiekhez hasonlók csíráznak ki belőlük, és azokkal egyenlően nőnek föl, amikből származtak.”³² Isten az emberi lélekben lakozik, és belülről segít az embernek: „Nem kell két kezünket az égre emelni, nem szükséges a templomórhöz könyörögni, hogy bennünket az istenszobor fülének közelébe bocsásson, mintha így kérésünk inkább meghallgatásra találna: közel van hozzád az Isten, veled van, benned van!”³³

Az ilyen és hasonló kijelentések alapján könnyű megérteni, miért keletkezhetett az a legenda, amely szerint Seneca levelezésben állt kortársával, Pál apostollal. Ennek a legendának tanújele a Seneca és Pál levelezése című irat: ez olyan leveleket tartalmaz, amelyeket állítólag Pál és Seneca írtak egymásnak. Az irodalomkritika azonban már a 15. századtól kimutatta, hogy a legendának nincs történeti alapja, s a levelezést tartalmazó írás valójában egy „kegyes” keresztény hamisítvány, amely feltehetően a 2. és 4. század közti időszakban készült. Megjegyzendő, hogy az egyház ezt az írást sosem tekintette hiteles szentírásnak, hanem az apokrif (rejtett, titkos) iratok közé sorolta, amelyek sosem szerepeltek a kánonban, azaz az istentiszteleti felolvasásra szánt szentírási könyvek jegyzékében.

A filozófus a korai sztoikusokkal együtt hirdette: az ember igazi java az erény, azaz a léleknek az az állapota, amely az életet harmonikussá teszi. Az erényt tökéletes értelemnek is nevezte, s azonosította az erkölcsi jóssággal.³⁴ Úgy gondolta, hogy csak az erényes élet eredményezhet maradandó boldogságot.

Seneca reálisan szemlélte az életet, és – a korai sztoáival ellentétben – nem gondolta, hogy az erényes életet egyik pillanatról a másikra meg lehet valósítani. Lehetségesnek tartotta az erkölcsi fejlődést, az előrehaladást, és így az erény fokozatosságát is. Tudatában volt annak, hogy nem egyszerű az erényt elsajátítani, hiszen a bűn mélyen belegyökerezik életünkbe.³⁵ Világosan látta, hogy az erényes életet nehezzé teszi az általános oktalanság, illetve az, hogy „kölcsonösen hibákba taszítjuk egymást.”³⁶ Gyakorlati tanácsokat is adott arra, miként lehet biztosítani az erkölcsös életben való előrehaladást. Ajánlotta például a napi önvizsgálatot, amelyet ő maga is gyakorolt.³⁷ Meggyőződéssel vallotta, hogy a bűnös ember a természet ellen vét: „Minden bűn harcol a természet ellen, mind eltér a kötelességszerű rendtől.”³⁸ Ugyanakkor arra is felhívta a figyelmet, hogy a bűnös az istenség ellen is vét, mert a világtörvény és az erkölcsi törvény egybeesik az istenség akaratával.³⁹ A vallásosságról azt mondta, hogy a valódi istentisztelet nem áldozatbemutatókban, ceremóniákban áll, hanem az istenek jószágának utánzásában.⁴⁰

A gondviselést és a végzetet azonosító sztoikusok, akik erkölcstanukban azt feltételezték, hogy az ember szabadon valósítja meg önmagát, nem tudtak magyarázatot adni arra, hogy a szigorú oksági láncon belül hogyan lehetséges emberi

szabadság. Ebbe a problémába Seneca is beleütközött. Khriszipposzhoz hasonlóan az emberi akaratot ő is kiemelte a szigorú oksági meghatározottság világából. Vallotta a determinizmust, vagyis azt, hogy sorsát senki sem kerülheti el. Ugyanakkor feltételezte az emberi szabadságot is. Meggyőződése volt, hogy ha hibáinkat nem tudjuk felszámolni, ennek oka nem a képesség hiánya, hanem a nemakarás.⁴¹ Azt állította, hogy a lélek a testtel ellentétben szabad valóság: „Nagyobb vagyok én és nagyobbra születtem, mint hogy rabszolgája legyek testemnek, melyet részemről úgy tekintek, mint valami szabad akaratomra vert bilincset.”⁴² Bár sztoikusként elfogadta a végzet uralmát, úgy vélte, sorsunk megítélését (beleegyezéssel vagy tiltakozással) szabadon megváltoztathatjuk: „Ha beleegyezel végzetedbe, akkor vezet, ha nem egyezel bele, akkor kényszerít” – mondta.⁴³ A végzetszerű gondviselést és a szabadságot végső soron úgy próbálta összeegyeztetni egymással, hogy a gondviselés fogalmába belefoglalta az emberi szabadságot is: úgy gondolta, a végzethez hozzátartozik az az isteni rendelés is, hogy mindaz, aki szabadon kéri az isteni segítséget ahhoz, hogy megnyugvással tudjon beleegyezni földi sorsába, meg is kapja ezt a segítséget: „Nem finnyásak az istenek, nem irigyek; maguk közé eresztenek, s kezüket nyújtják feléd, miközben felfelé haladsz”⁴⁴ – írta egyik levelében.

2. Hierapoliszi Epiktétosz

A kora ifjúságától fogva gyenge testalkatú és santa Epiktétosz (kb. 50–138) a frígiai Hierapoliszból származott. Nero császár egyik testőrének rabszolgájaként került Rómába, és rabszolgaként ismerkedett meg a sztoikus tanokkal. Miután felszabadult, Rómában élt 93-ig, amikor a hatalmát féltő Domitianus császár az ellenzéknek tekintett filozófusokat kitiltotta a városból. Ekkor Epiktétosz a Görögország nyugati részén lévő Nikopoliszban telepedett le, ahol iskolát alapított, s itt tanított haláláig.

Epiktétosz kizárólag élőszóban tanított. Munkásságát, filozófiai beszédeit tanítványa, Flavius Arrianus († 165 k.) jegyezte föl és adta közre *Diatribai* (Beszélgetések)⁴⁵ címen. Később ebből kivonatot készített: ez az *Enkheiridion* (Kézikönyv).⁴⁶

Filozofálni Epiktétosz szerint annyi, mint megtanulni, mit kell kívánni, és mit kell kerülni.⁴⁷ A filozófia kezdete: saját gyengeségünk, rászorultságunk tudatosítása. Aki jó akar lenni, annak előbb meg kell győződnie arról, hogy rossz.⁴⁸ A filozófus orvos, akit nem az egészségesek keresnek fel, hanem a betegek.⁴⁹ Az a feladata, hogy az őt felkereső ember lelkére beszéljen, segítse őt tudatlanságának tudatosításában és erkölcsi javulási szándékában.



EPIKTÉTOSZ

Az elméleti tudás másodlagos jellegű volt Epiktétosz szemében. A logikának, a bizonyításnak csak annyiban tulajdonított jelentőséget, amennyiben ez az erkölcsös életet szolgálja.

„A filozófia első és legfontosabb része az, amely tanítások gyakorlati alkalmazásáról szól; például az, hogy nem szabad hazudni. A filozófia második része a bizonyításokat tartalmazza: miért nem szabad hazudni? A harmadik rész az előzőeknek alapvetésül és megvilágosításul szolgál... A legfontosabb azonban, amivel mindig foglalkoznunk kell, az első rész. Mi viszont fordítva csináljuk. A harmadik résszel töltjük időnket, és minden buzgalmunk ebben merül ki. Az első résszel egyáltalán nem törődünk. Így történik, hogy hazudozunk ugyan, de annak a bizonyítási módja, hogy nem szabad hazudni, kéznél van nekünk.”⁵⁰ – Nem az a fontos, hogy elméleti problémákat tudjunk megoldani, hanem az, hogy a természet akarátát ismerjük, kövessük, és helyesen cselekedjünk.⁵¹

Filozófiai istentanában a korai sztoikusokhoz hasonlóan gyakorta Epiktétosz is többes számban használta az isten szót, de tanításából kiviláglik, hogy a sok istent a Zeusznak és „mesterséghez értő tűznek” is nevezett egyetlen igazi istenség megnyilvánulásainak tartotta. Szerinte az isteni erő mindent áthat, s ezért mondhatjuk: „minden istenekkel és démonokkal van tele.”⁵² Az egyetlen igazi istenséget megkülönböztette a „származó isteni lényektől”, akik a világmindenség lángba borulását nem élik túl, hanem a többi létezővel együtt visszatérnek a világégésben egyedül megmaradó Zeuszhöz.⁵³

Epiktétosz az istenséget gondviselő lénynek tartotta,⁵⁴ s azonosította őt gondviselő tevékenységével, azaz a végzettel: a gondviselés vagy végzet azonos az istenséggel, amennyiben ő mindent jóra irányít. A sztoikus filozófus úgy gondolta, hogy a világban tapasztalható rossz is összeegyeztethető az istenség jósgáival. Amit rossznak tartunk, az legfeljebb a mi szűk látókörű megítélésünkben az, de ez nem a mindent jóra irányító istenség akarata: „Amint nincs cél azért, hogy elhibázzuk, éppúgy a rossznak sincs természetes alapja a világban” – mondta.⁵⁵ E meggyőződése alapján buzdította tanítványait arra, hogy az istenekben bízni kell, mert gondunkat viselik: „engedelmeskedj nekik, nyugodj meg mindenben, ami történik, jó szívvel alkalmazkodj a helyzethez, mert a legjobb belátással intézik sorsunkat. Ha így jársz el, sohasem káromolod majd az isteneket, és nem panaszkodol, hogy nem törődnek veled.”⁵⁶

Antropológiájában hangsúlyozta, hogy az emberi lélek az istenséggel rokon: az istenség fiának, az istenség részének és kiáramlásának tekintendő. A léleknek a halál utáni sorsára vonatkozó tanítása nem egyértelmű. Vannak olyan állításai, amelyek szerint a lélek a halál után a testtől elválva az isteni világban tovább él.⁵⁷ Más kijelentései azonban arra utalnak, hogy bizonytalankodott a halál utáni személyes továbbélés lehetőségében.⁵⁸ Minthogy azonban a halált is a mindent jóra irányító gondviselés titokzatos rendelkezésének tekintette, arra buzdította tanítványait, hogy ők is csendes belenyugvással szemléljék a halál eseményének titkát.

Erkölcstilozófiájában abból indult ki, hogy az általános erkölcsi alapelvek (a jót cselekedni, az erényeket értékelni, a szentet előnyben részesíteni, a kötelességet teljesíteni stb.) természetes előfogalmak (gör. *prolépszeisz*) formájában minden emberben megvannak.⁵⁹ A gond az, hogy amikor az általános alapelveket a konkrét cselekedetekre akarjuk alkalmazni, nehézségekbe ütközünk. Ezekben a nehézségekben rejlik annak magyarázata is, hogy különbségek vannak egyes népek, illetve különféle emberek erkölcsi nézetei között. A zsidók és a rómaiak például egymástól eltérő módon minősítik rossznak, illetve megengedhetőnek a sertéshús fogyasztását. Epiktétosz szerint a filozófia feladata annak megtanítása, hogy miként alkalmazzuk az általános elveket konkrét cselekedetekre.⁶⁰

Bár sztoikusként Epiktétosz is azonosította a gondviselést a végzettel, feltételezte, hogy az ember korlátozott szabadsággal rendelkezik.

Azt tanította, hogy különbséget kell tennünk a hatalmunkban lévő dolgok és ama dolgok között, amelyek nincsenek hatalmunkban: „Bizonyos dolgok hatalmunkban vannak, más dolgok nincsenek. Tőlünk függ a véleményünk, az ösztönös vágyunk, a törekvésünk és ellen-szenvünk, egyszóval mindaz, amit egyedül alkotunk meg. Nem tőlünk függ a testünk, a vagyonunk, a hírnevünk és tisztségeink, tehát mindaz, amit nem egyedül hozunk létre. Azok a dolgok, amelyek hatalmunkban vannak, természetüknél fogva szabadok, semmi sem akadályozza, semmi sem köti őket. Azoknak a dolgoknak azonban, amelyek nincsenek a hatalmunkban, nincs erejük önmagukban, másoktól függenek, egy kívülálló megakadályozhatja vagy elsajátíthatja őket.”⁶¹ Azokat a dolgokat, amelyek nincsenek hatalmunkban, megnyugvással, beletörődéssel, isteni akaratként kell fogadni. Hatalmunkban van azonban az események megítélése és akaratunk. Ezeket ellenőrizhetjük.

Epiktétosz feltehetően azért tudta összeegyeztetni a végzet és a szabadság fogalmát, mert az istenség akaratának, azaz a végzet egyik elemének tulajdonította az istenségtől eredő szabadságot is. Szerinte Zeus tett bennünket szabaddá,⁶² és akaratunkat még ő sem kényszerítheti.⁶³ Ez azt jelenti: az istenség végzet-szerű akarata jut érvényre abban is, ha az ember szabadon cselekszik azokban a dolgokban, amelyek hatalmában állnak.

Annak ellenére, hogy Epiktétosz is hirdette a szenvedélyektől való mentesség (gör. *apatheia*) eszményét, azt tanította, hogy hozzátartozóinkkal, polgártársainkkal szemben teljesítenünk kell kötelességeinket, mert nem lehetünk olyan érzéketlenek, mint a kövek.⁶⁴ Az embereket – még akkor is, ha szolgálunk lennének – testvérként kellene kezelnünk, mert valamennyien az istenségtől származunk.⁶⁵ Még azoktól sem volna szabad megtagadnunk atyai vagy testvéri szeretetünket, akik rosszul bánnak velünk.⁶⁶

3. Marcus Aurelius Antoninus

Marcus Aurelius 121-ben született Rómában, előkelő családból. Mivel apját korán elveszítette, nagyapja és anyja, majd Hadrianus császár gondoskodott



MARCUS AURELIUS

neveltetéséről. A filozófia iránti érdeklődése már ifjúkorában felébredt. A sztoikus filozófusok közül talán senki nem gyakorolt rá olyan nagy hatást, mint Poszeidóniosz és Epiktétosz. 146-ban Hadrianus császári utódja, Antoninus Pius örökbe fogadta a tehetséges ifjút, aki 161-ben lett az elhunyt császár utódja. Csaknem két évtizedes uralkodás után, 180-ban halt meg.

A görög műveltséggel is rendelkező császár fő műve az Önmagának írt feljegyzései (gör. *Ta eis heauton*). A mű a latin fordításokban a *Meditationes* (Elmélkedések) címet kapta, mivel az írás a

császár hadjáratai közben naplószerűen lejegyzett elmélkedéseit tartalmazza.

Írásában nem dolgozott ki egységes filozófiai rendszert, hanem inkább korábbi sztoikus gondolkodók tanításait ismételte és elevenítette fel. Nem törekedett arra sem, hogy a sztoa különféle irányzatait összeegyeztesse egymással. Saját bevallása szerint őt elsősorban nem az elmélet érdekelte, hanem az erkölcs, illetve az erkölcsös életre való buzdítás. Csak elejtett megjegyzéseiből lehet azt a világfelfogást rekonstruálni, amelyen erkölcsi megfontolásai és buzdításai alapultak.

Epiktétoszhoz hasonlóan úgy gondolta: a filozófiának nem az a legfontosabb feladata, hogy ismereteket nyújtson az égi dolgokról és a föld mélyének titkairól, hanem az, hogy segítse az embert a szívének mélyén felhangzó isteni útmutatás követésében. Ezt az isteni útmutatást Marcus Aurelius a görög *daimón* (lat. *genius*; magyar: géniusz) szóval jelölte, és valamiféle belső isteni hangnak tartotta. Felfogása szerint minden elméletnél fontosabb az, hogy az ember ezt a belső hangot meghallja, és kövesse is: „...nincs szánalmasabb annál az embernél, aki mindent sorban körülvizsgál, a ‘föld gyomrának’ – mint mondják – titkait akarja feltárni, embertársa lelkivilágába próbál találgatással behatolni, s nem veszi észre, hogy elég, ha a benne lakó géniuszt figyeli, s azt tisztelti őszintén.”⁶⁷

Az erkölcsileg helyes életvitel kialakításában az egyetlen biztos vezető a filozófia: „Ez pedig annyit jelent, hogy figyeljünk belső géniuszunkra, és ne botránkoztassuk meg, ne sértsük meg, segítsük győzelemre az élvezet és a fájdalom fölött, ne hagyjuk öletszerűen, csalárdul, álnok módra cselekedni, ne függjön attól, megtesz-e más valamit, vagy sem. Továbbá ami a sorstól jött, azt fogadja úgy, mint onnan valahonnan eredőt, ahonnan ő maga is jött. Főleg pedig várja lelki békességgel a halált, hiszen az nem egyéb, mint az őselemek bomlása, melyekből minden élőlény összeállt. Ha pedig az őselemeknek éppen nem rettenetes, hogy mindegyikük folyton mássá és mássá változik, miért néznénk mi szorongó szívvel mindenek változását és bomlását? Hiszen ez a természet szerint van. Márpedig semmi sem rossz, ami a természet szerint való.”⁶⁸

Természetfilozófiájában a sztoikusokat követte. Azt hirdette, hogy az állandóan változó és megújuló kozmosz két lételve az anyag és az isteni lélek: „Mindig gondoldj rá, hogy a világ szinte egyetlen élőlény, egyetlen anyag, egyetlen lélek; hogy minden összefügg ennek egyetlen érzéklésével; hogy ez mindent egyetlen belső lendületből csinál; hogy minden mindennek, ami csak történik, együttesen az oka; hogy mennyire összekapcsolódott és összefonódott minden!”⁶⁹ Az isteni lélek az élőlényeket az észcsírák (gör. *logoi spermatikoi*; egyes magyar fordításokban: alkotóerők) közvetítésével irányítja.⁷⁰

Filozófiai istentanában a császár abból indult ki, hogy a világlélek vagy világ-értelem (gör. *logosz*) azonos a Zeusznak is nevezett istenséggel. A korai sztoikusokhoz hasonlóan gyakorta ő is többes számban használta az isten szót: istenekről beszélt. Tanításából azonban kiviláglik, hogy az istenek kifejezést a mítosz nyelvéhez igazodva az egyetlen istenség jelölésére használta. Úgy gondolta, hogy a világ egyetlensége és egységes rendje arra utal: csak egyetlen istenség (logosz vagy alkotó értelem) létezik. Az Elmélkedésekben ezt a gondolatot így fogalmazta meg: „Minden mintegy szent kötelékkel egymásba fonódik. Szinte semmi sincs elszigetelten, hanem egymás mellé van rendelve, és egyazon világrend összhangjának részese. Csak egy világ van, mely mindent összefog, egy az isten, aki mindent áthat, egy az anyag, egy a törvény, egy az értelem...”⁷¹ – Az istenség azonos a világgal, amennyiben áthatja azt, de felül is múlja, mert ő a világrend alkotója és kormányzója. A világban jelenvaló, de azt felülmúló egyetlen istenséget Marcus Aurelius Világrendnek és Természetnek is nevezte, és vallásos áhítattal beszélt róla: „Világrend! Minden, ami neked megfelel, nekem is megfelel. Semmi nincs nekem korán vagy későn, ami neked idejében van. Természet! Mindaz kedves termés számomra, amit évszakaid hoznak: minden tőled ered, benned él, hozzád tér vissza.”⁷²

A sztoikus császár szerint a láthatatlan istenség létére egyrészt a világ rendjéből kiindulva lehet következtetni, másrészt a vallási tapasztalatban lehet valóságáról meggyőződni.

„Ha valaki azt kérdezné: Vajon hol láttad az isteneket, vagy honnan tudod létüket, hogy annyira tiszteld őket? – válaszolj: Először is az istenek szemmel nem láthatók; azután saját lelkemet sem láttam, mégis megbecsülöm. Így valahányszor hatalmuk különböző jeleit tapasztalom, az istenek létére következtetek belőlük, s tiszteltem őket.”⁷³ A mindenség egyetlen értelmes létalapjára utal a világ egységes rendje, célirányos berendezettsége és a létezők harmonikus együttműködése: az alacsonyabb rendű teremtmények a magasabb rendűeket szolgálják, és a magasabb rendűek általában egymással összhangban tevékenykednek.⁷⁴ A filozófus császár meggyőződéssel vallotta: „Ami az istenek hatalmában van, azt a megfontolás hatja át, de még a véletlen műve sincs a természet nélkül, az is megfontolástól irányított összehatás és láncolat eredője.”⁷⁵

A vallási tapasztalat is tanúsítja az isteni világ valóságát. Marcus Aurelius így írt istenélményéről, saját vallási tapasztalatáról: az isteneknek köszönöm, hogy „világosan és gyakran

gondoltam rá, milyen is az a természet szerint való élet, úgy, hogy amennyiben az istenek, az ő adományaikon, segítségükön, sugalmazásukon múlt, mi sem akadályozott a természet szerint való életben, s amennyiben mégsem értem el ezt a célt, annak én voltam az oka, mert nem ügyeltem az istenek intéseire, hogy úgy mondjam, ujmutatásaira.”⁷⁶ Meggyőződéssel vallotta, hogy az istenség nélkül értelmetlen volna az emberi élet: „mit ér az élet egy istenektől vagy megfontolástól üres világban?” – tette fel a kérdést.⁷⁷

Sztoikusként a császár is azonosította az istenséget a mindent jóra irányító gondviseléssel. Úgy gondolta: az istenség vagy közvetlenül viseli gondját minden egyes embernek, vagy a világrenden keresztül, a természeti tényezők közvetítésével: „Ha az istenek döntöttek rólam és sorsomról, bizonyára jól döntöttek, mert tervszerűtlen istenséget még elgondolni sem könnyű... De ha külön rólam nem is, a világrendről mindenesetre van döntésük; tehát azt, ami velem történik, örömmel és szeretettel kell fogadnom.”⁷⁸ Az isteni vezérlésben kételkedőkkel szemben különféle érveket fogalmazott meg a gondviselésbe vetett hit észszerűségének igazolására.

Egyrészt arra utalt, hogy a gondviselés tényét nem cáfolják a látszólag céltalan események, mert a nagy egészben ezeknek is megvan a rendeltetésük: „...az oroszlán torka, a pusztító méreg, minden, ami kártékony, mint a tövis, a mocsár, csak tartozéka a világ szép és jeles dolgainak.”⁷⁹ „Keserű az uborka? El vele! Tüskebozót állja utadat? Kerüld ki! Elég! Ne kérdezd: miért vannak ezek is a világon? – mert a természet titkait értő ember csak kinevet, mint ahogyan az ács és a varga is kinevetne, ha kifogásolnád, hogy műhelyükben ott találsz a feldolgozott anyagok forgácsát és hulladékát. Pedig nekik még van hová dobnuk az ilyesmit. A közös természetnek azonban nincs önmagán kívül eső helye! S éppen az a csodálatos a művészetében, hogy önmagába zárva mindent, amit csak felölel – még ha az látszólag romlik, öregszik, feleslegessé válik is –, önmagává alakít át, s ismét más, új dolgokat formál belőle. Művéhez éppoly kevésbé van szüksége külső anyagra, mint olyan helyre, ahová a romlottabb részeket kivetheti. Neki elég a maga tere, a maga anyaga, a maga sajátos művészete.”⁸⁰

Másrészt azt hangsúlyozta, hogy a világban fellelhető rossz azért sem cáfolat a gondviselésre, mert „...az értelmes és társas életre született lény kára vagy java nem attól függ, ami éri, hanem attól, amit tesz. Éppen így erényességét vagy bűnösségét sem az dönti el, ami éri, hanem az, amit cselekszik.”⁸¹

Harmadrészt arra mutatott rá, hogy a rossz elősegítheti az erkölcsi jó megvalósulását: a szerencsétlenségek ugyanis alkalmat adhatnak az embernek az erkölcsi javulásra, illetve a mindent jóra irányító gondviselés intézkedésének megnyugvással való elfogadására: „Vajon, ami veled történt, meggátol-e téged abban, hogy igazságos, nagylelkű, józan, belátó, megfontolt, igazmondó, szemérmes, szabad légy és más olyan tulajdonságokkal ékes, melyeknek birtokában az emberi természet teljesnek mondható? Mindenben, ami bánatot okoz neked, jusson eszedbe a következő alapelv: nemcsak hogy nem szerencsétlenség, ami történt, hanem olyasmi, amit derekasán elviselni egyenesen szerencse.”⁸²

Antropológiájában Marcus Aurelius azt tanította, hogy az ember test és lélek egysége: „test és lélek vagyok” – vallotta önmagáról.⁸³ A lélek két része: az érzéki vagy páralélek (gör. *pneuma*) és a belső isteni hang, az alkotó vagy

vezérlő értelem (gör. *daimón*; lat. *genius*). Ezért mondta: „három részből állsz: testből, párából, értelemből.”⁸⁴ A belső isteni hangot tolmácsoló alkotó értelmet, „a génuszt Zeus adta az embernek irányítóul és vezérül, mint saját kiszakított részét.”⁸⁵ Az ember az alkotó értelmén keresztül van kapcsolatban az istenséggel, sőt titokzatos módon azonos is az isteni alkotó értelemmel: „minden ember értelme isten” – állította a filozófus.⁸⁶ Ez az azonosság a végső alapja annak is, amit a sztoikus Poszeidóniosz „kozmosz szimpátiának” (gör. *szümpatheia tón holón*) nevezett. A kifejezés Marcus Aurelius értelmezésében is ezt jelenti: az embereket nemcsak az istenekhez és egymáshoz fűzik rokoni szálak, hanem egymásrahangoaltságban és egymásrautaltságban állnak az istenség által kormányzott mindenség egészével és annak minden részleges elemével is.

A lélek halál utáni sorsát illetően Marcus Aurelius bizonytalankodva és homályosan fogalmaz. Véleménye feltehetően az volt, hogy az alkotó értelemnek nevezett lélekrész a testtől való elszakadás után ugyanolyan módon tér vissza a világlélekbe, vagyis az istenségbe, mint ahogyan a test is visszatér a mindenség anyagába.⁸⁷ Erre a véleményére utalnak többek között a következő kijelentései: „Részévé lettél egy egésznek. Egyszer majd visszaenyész az alkotóba; jobban mondva: valami változás következtében felszívódik annak teremtő erejébe.”⁸⁸ Az alkotó lelket és az istenséget is oknak nevezve pedig ezeket írta: „Mindaz, ami anyagszerű, hamar felszívódik a mindenség anyagába. Mindaz, ami ok, hamar feloldódik az egyetemes okban.”⁸⁹ – A visszaenyészás, a változás, a felszívódás és a feloldódás szavak talán arra utalnak, hogy a császár nem tudta elfogadni a lélek személyes halhatatlanságát, s úgy vélte, a halál után a lélek személytelenül olvad bele az istenségbe. Ám ha abból indulunk ki, hogy a halált „elváltozásnak”⁹⁰ nevező Marcus Aurelius mélységesen hitt az emberi személyek javát előmozdító gondviselésben, gondolhatunk arra is, hogy csak jobb híján használta e kifejezéseket, mert az egyedi léleknek, a személynek az istenséghez való visszatérését felfoghatatlan és fogalmilag leírhatatlan titoknak tartotta.

Erkölcstanában a befelé fordulásra, az istenség akarataiba való belenyugvásra és a korlátok nélküli emberszeretetre helyezte a hangsúlyt.

A befelé fordulást azért tartotta fontosnak, mert szerinte az ember csak lelkének, alkotó értelmének mélyén fedezheti fel az isteni útmutatást tolmácsoló génuszát, és csak ennek szavát követve képes az erkölcsileg helyes életvitelre. A császár, aki az alkotó értelmet, illetve a belső isteni hangot tolmácsoló génuszt az emberi lélek legértékesebb részének, a hűség, a szerénység, az igazság, a törvény és a jó szellem kiapadhatatlan forrásának⁹¹ nevezte, e szavakkal buzdított a befelé fordulásra, illetve a génusz szavának követésére: „Nézz a lelked mélyébe! Bensődben van a jó kútfeje, ha folyton mélyíted, folyton buzoghat.”⁹² „Élj együtt az istenekkel. Az istenekkel pedig az él együtt, aki sorsával megbékült, génuszának akarata szerint cselekvő lelket tár eléjük.”⁹³

Az erkölcsös ember lényeges jellemzője a mindent jóra irányító gondviselés békés lelkiülettel való elfogadása. A császár – miként ezt az önmagának feltett kérdés is tanúsítja – a gondviselés tényének felismerését, elfogadását és az

istenség akaratába való belenyugvást szorgalmazza: „Lelkem, mikor leszel végre jó, egyszerű, egységes, kendőzetlen s átlátszóbb, mint a test, amely körülburkol téged? ... Megelégszel-e már azzal, amit a jelen kínál, örülsz-e mindannak, ami van, meggyőződ-e végre magad, hogy az istenektől minden rendelkezésre áll, minden hasznodra van, és a jövőben is hasznodra lesz, amit csak jónak látnak, és amit a legtökéletesebb lény – az élő természet – épsége érdekében juttatnak neked?”⁹⁴ Tudatában van annak, hogy a gondviselést felfedezni és benne hinni csak isteni segítséggel lehetséges. Ezért ajánlja: az istenektől nem külső javakat kell kérni, hanem erőt szemléletünk megváltoztatásához.⁹⁵

Marcus Aurelius erkölcsi útmutatásaiban kiemelkedő helyet foglal el az embertárs iránti szeretet. A kozmikus szimpátia eszméjéből kiindulva tanította, hogy az embernek szeretettel kell fordulnia embertársa felé, és e szeretetnek még az ellenségre is ki kell terjednie: „Emberi tulajdonság azokat is szeretni, akik bántanak minket. Akkor leszel képes erre a szeretetre, ha meggondolod, hogy embertársad tulajdonképpen rokonod, hogy csak tudatlanságból és nem szántszándékkal vét ellened, hogy nemsokára te is, ő is meghaltok, és mindenekelőtt, hogy alapjában véve nem is bántott téged. Mert vezérlő értelmet nem tette rosszabbá, mint azelőtt volt.”⁹⁶ Az emberszeretet követelményét a császár az istenség akaratának tekintette, és ezért így buzdította embertársait: „Szeresd az emberi nemet. Kövesd az isten útmutatását!”⁹⁷

6. Irodalom az Újabb cinikusok, új szkeptikusok, újpüthagóreusok és a kései sztoa a Római Birodalomban című fejezethez

- Bánki, D. (szerk.): *Filozófiai kisenciklopédia*. Bp., 1993, Kossuth
- Barcza, J. (ford.) – Steiger, K. (szerk.): *Sztoikus etikai antológia*. Bp., 1983, Gondolat
- Barth, P.: *A sztoa filozófiája*. H. n., 1998, Farkas L. I.
- Camínero, N. G.: *Historia philosophiae*. Roma, 1960, PUG
- Copleston, Fr.: *A history of philosophy I-III*. New York, 1985, Image
- Görög gondolkodók (sorozat). Bp., 1992, Kossuth
- Hirschberger, J.: *Geschichte der Philosophie I-II*. Freiburg, 1976, Herder
- Kecskés, P.: *A bölcsélet története főbb vonásaiban*. Bp., 1943, SZIT
- Kendeffy, G. (ford.): *Antik szkepticizmus. Cicero- és Sextus Empiricus-szövegek*. Bp., 1998, Atlantisz
- Kneale, W. – Kneale, M.: *A logika fejlődése*. Bp., 1987, Gondolat
- LacusCurtius: *Into the Roman World*. Online:
<https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/home.html>
- Long, A. A.: *Hellenisztikus filozófia*. Bp., 1998, Osiris
- Mathieu, V.: *Storia della filosofia e del pensiero scientifico*. Brescia, 1969, La Scuola
- Mutschmann, H. (szerk.): *Sexti Empirici Opera*. Vol. I. Lipsiae, 1912, Teubneri.
Online: <https://archive.org/details/sextiempiriciope01sext>

Nyíri, T.: *A filozófiai gondolkodás fejlődése*. Bp., 1977, SZIT
 Pais, I.: *A görög filozófia*. Bp., 1988. Szerzői kiadás.
 Pohlenz, M.: *Die Stoa I-II*. Göttingen, 1970, Vandenhoeck
 Ricken, Fr.: *Philosophie der Antike*. Stuttgart, 1988, Kohlhammer
 Russell, B.: *A nyugati filozófia története*. Bp., 1994, Göncöl
 Sebestyén, K.: *A cinikus filozófia*. Bp., 1994, Farkas L. I.
 Steiger, K.: *A lappangó örökség*. Bp., 1999, Jószyveg Műhely
 Stöckl, A.: *A bölcselet története*. Eger, 1882, Érseki Lyceum
 Ueberweg, Fr. – Heinze, M.: *Geschichte der Philosophie I-III*. Berlin, 1909, Mittler
 Windelband, W.: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Tübingen, 1935, Mohr
 Zeller, E.: *Die Philosophie der Griechen*. Leipzig, 1919–20, W. Nestle

Forrásmunkák:

Arnim, H. (ed.): *Stoicorum veterum fragmenta* (SVF). Leipzig, 1903–1924, Teubner
 Cicero: *Az istenek természete*. Bp., 1985, Helikon
 Diogenes Laertius: *Lives of eminent philosophers*. London, 1972, Heinemann
 Diogenész Laertiosz: *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei 1*. Bp., 2005, Jel
 Diogenész Laertiosz: *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei 2*. Bp., 2007, Jel
 Epictetus: *The Discourses*. In: The Internet Classics Archive,
<http://classics.mit.edu/Epictetus/discourses.html>
 Epikuros: *Legfontosabb filozófiai tanításai*. Bp., 1994, Farkas L. I.
Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény. Bp., 1966, Tankönyvkiadó
 Finály, H.: *A latin nyelv szótára*. Bp., 1884, Magyar Irod. Intézet. Online:
<https://latin.oszk.hu/cgi-bin3/index.cgi>
 Marcus Aurelius: *Elmélkedések*. Bp., 1991, Kossuth
 Ritter, H. – Preller, L.: *Historia philosophiae graecae*. Gotha, 1913, Perthes
 Sárosi, Gy. (ford.): *Epiktétosz kézikönyvecskéje*. Bp., 1991, Móra. Online:
<https://mek.oszk.hu/00100/00197/00197.htm>
 Seneca: *De brevitae vitae. De tranquillitate animi*. Pécs, 1992, Seneca
 Seneca: *De ira*. Pécs, 1992, Seneca
 Seneca: *Erkölcsei levelek*. Bp., 1906, Franklin
 Seneca: *Vigasztalások. Erkölcsei levelek*. Bp., 1980, Európa
 Sextus Empiricus in four volumes. London, 1967, Heinemann

VII.

AZ ÚJPLATONIZMUS

BEVEZETÉS AZ ÚJPLATONIZMUSBA

Az újplatonizmus vagy latinos nevén neoplatonizmus platóni, arisztotelészi, sztoikus és püthagóreusi tanok vallásos ötvözete. E szellemi irányzat onnan kapta nevét, hogy képviselői elsősorban az ideák birodalma és az érzékelhető világ között szakadékot feltételező platóni valóságszemlélet alapján írták le Isten és a világ különbözőségét. Platón Isten világfelettségét (latin eredetű szóval: transzcendenciáját) hirdette, amikor a Jó, az Igaz és a Szép titokzatos Egységének nevezett Istent ideák feletti ideának mondta. Az újplatonikus gondolkodók hozzá hasonlóan hirdették Isten világfelettségét. Ugyanakkor azonban – a Démourgoszhoz hasonló közbülső szellemi valóságok feltételezésével – Platónnál sokkal jobban hangsúlyozták Isten és az érzékelhető világ összetartozását, illetve azt, hogy az érzékelhető világ részesülés útján az isteni világból ered, és kapcsolatban is áll azzal.

Az újplatonikus gondolkodás előfutára az alexandriai zsidó filozófus, Philón († 50 k.) volt. Az irányzat megalapítója az alexandriai Ammoniosz Szakkasz († 250 k.), akinek előszóbeli tanítását azonban csak utalásokból ismerjük. Ez a tanítás elsősorban tanítványának, az egyiptomi Plótinosz († 270) munkásságában talált visszhangra. Plótinosz az újplatonikus irányzat vezéralakja, illetve legjelentősebb képviselője, akinek írásos művei is ránk maradtak.

VII.1 AZ ÚJPLATONIZMUS ELŐFUTÁRA: ALEXANDRIAI PHILÓN

1. Philón élete és művei

Philón életéről kevés adat áll rendelkezésre. Kr. e. 25 körül született, tekintélyes alexandriai családból származott. Eleinte a tanulásnak és az elmélkedés-



PHILÓN

nek szentelte magát, de később egyre jobban bekapcsolódott az alexandriai zsidó közösség életébe is. Kr. u. 40 körül Rómába ment egy küldöttség élén, melynek feladata az volt, hogy Caius (Caligula) császár elé tárja az alexandriai zsidók panaszait, akik megtagadták a birodalmi jelképek imádatát. Írásaiban a görög nyelvű zsidó Biblia, az úgynevezett Hetvenes fordítás (lat. Septuaginta, LXX) alapján a zsidó teológia és a Platón hatása alatt álló hellén bölcsélet összeegyeztetésén fáradozott. Munkásságával az újplatonikus filozófiai irányzat előfutára lett. Valószínűleg 50-ben halt meg.

Művei közül a legtöbb fennmaradt az utókor számára. A művek címeit Kaiszareiai Euszebiosz († 339) keresztény történetíró is felsorolja Egyháztörténetében.¹ Az eredetileg görög nyelven írt művek közül, amelyeket többnyire a latin fordítások alapján szoktak idézni, a jelentősebbek a következők:

1. Bibliamagyarázati könyvek: *De opificio mundi* (A világ teremtéséről), *Legum allegoriarum I-III* (A szent törvények allegóriája I-III), *De cherubim* (A kerubokról), *De sacrificiis Abelis et Caini* (Ábel és Kain áldozata), *Quod deterius potioris insidari soleat* (Azokról a dolgokról, amelyeket a józan ész kíván és gyűlöl), *De posteritate Caini* (Kain utódai), *De decalogo* (A tízparancsolatról), *De Josepho* (Józsefről), *De agricultura* (A földművelésről), *De plantatione Noe* (Noé ültetvényéről), *De gigantibus* (Az óriásokról), *Quod Deus sit immutabilis* (Az istenség változatlanágáról), *De confusione linguarum* (A nyelvek összezavarodásáról), *De Abrahamo* (Ábrahámról), *De migratione Abrahami* (Ábrahám vándorlásáról), *De fuga et inventione* (A menekülésről és megtalálásról), *Quis rerum divinarum heres sit?* (Ki az isteni javak örököse?), *De somniis I-II* (Az álmokról I-II), *De ebrietate* (A részegségről), *De sobrietate* (A józanságról), *De vita Mosis I-II* (Mózes élete I-II), *De specialibus legibus I-IV* (Az

egyres törvényekről I-IV), *De virtutibus* (Az erényekről), *De praemiis et poenis* (A jutalomról és a büntetésről), *De mutatione nominum* (A nevek megváltoztatásáról), *Quaestiones et solutiones in Genesim et in Exodum* (A Teremtés és a Kivonulás könyvében felmerülő kérdések és megoldásaik), *De congressu quaerendae eruditionis gratia* (A tudás céljából történő összejövetelekről).

2. Filozófiai értekezések: *Quod omnis probus liber sit* (Arról, hogy minden igaz ember szabad), *De providentia* (A gondviselésről), *De aeternitate mundi* (A világ végtelenségének lehetőségéről), *De animalibus* (Az állatokról).

3. Történeti-apologetikai írások: *De vita contemplativa* (Az elmélkedő életéről), *Legatio ad Caium* (Követség Caiushoz), *In Flaccum* (Az egyiptomi helytartó, Flaccus ellen), *Apologia pro Iudaeis* (A zsidók védelmében).

2. Tanítása az emberi megismerésről

Philón különbséget tett az érzéki ismeret (gör. *aiszthészisz*) és az ész (gör. *nousz*) általi szellemi belátás között.² Az érzékek az ész követeként hírt adnak a dolgokról. Nélkülük az ész a színeket, a hangokat stb. nem tudná felfogni.³ Az ész a szellemi szemlélet vagy belátás képessége: általa látjuk be a dolgok lényegét, s általa tudunk a testi dolgokat felülmúló érthető világról, a platóni ideákról is.⁴ Az ész fénye az isteni világosságból ered. Isten ugyanis a szellemünk napja.⁵

Philón egyetértett Arisztotelésszel és a sztoikusokkal abban, hogy a filozófia az isteni és az emberi dolgoknak, valamint az emberi dolgok okainak tudománya.⁶ Azt vallotta, hogy a filozófia három nagy része: a logika, a természetbölcselet és az erkölcsan. Ugyanakkor hangoztatta: a filozófia sok kérdést nem tud megválaszolni. Vajon a világ dolgai teremtett vagy teremtetlen valóságok? Végesek, vagy végtelenek? Egy világ van, vagy több? Ha az univerzum teremtés útján jött létre, ki teremtette? Ki a platóni Démiourgosz, és milyen a természet?⁷ Szerinte az ilyen kérdésekre a filozófia nem tudott, és a jövőben sem tud majd megfelelő módon válaszolni.⁸ Úgy vélte, e kérdésekre csak az isteni kinyilatkoztatás segítségével kaphatunk érdemleges választ.

A zsidó bölcselet ennek ellenére sem becsülte le a filozófiát. Véleménye szerint ugyanaz az igazság található meg a görög filozófiában, mint a zsidó szent Iratokban és hagyományban. Állította azonban, hogy a kinyilatkoztatás teljesebb módon mutatja be az igazságot, mint a bölcselet: a zsidó szent Iratok minden bölcsességet magukban foglalnak,⁹ míg a filozófiában csak töredékesen fogalmazódik meg az igazság. Philón allegorikus bibliaértelmezéssel igyekezett igazolni álláspontját: feltételezte, hogy a bibliai szövegek és érzékletes képek mélyén ott rejlik egy másik, egy mélyebb mondanivaló is, amely a felszínes olvasás alapján nem mindenki számára nyilvánvaló. Ezt a mondanivalót csak

az ész vagy szellem tudja megragadni. Az észet szimbolikusan mennyeknek nevezte, mivel az ideák, amelyeket az ész felfog, az isteni világban, a „mennyenben” vannak. Ezzel szemben a Biblia szó szerinti értelmezéséhez ragaszkodó érzéket földinek mondta, mert az érzék testi, földi jellegű képesség.¹⁰ Úgy vélte, hogy a Biblia szó szerinti értelme elsősorban az érzékletes képek alapján tájékozódó embernek szól, a mélyebb, allegorikus értelem pedig az ember szellemének, illetve a szellemileg érettebb embereknek. Lehetetlen például, hogy az Úristen szó szerinti értelemben fel-alá járkál, vagy hogy lábai vannak.¹¹ A Szentírás csak az érzéki ember miatt használja az emberi világhoz szabott (görög eredetű szóval: antropomorf) képeket. Ugyanakkor azonban az érzéki és a szellemi embernek egyaránt értésére adja, hogy Isten nem olyan, mint az ember, az ég vagy a világ.¹² Philón egyébként a Biblia szövegének szó szerinti értelmét nem mindenütt vetette el. A történeti adatoknál többnyire megtartotta, de hangsúlyozta, hogy ezekben is jelen van az allegorikus értelem.

3. Filozófiai istentana

Philón filozófiai istentanában a zsidó istenfogalom a görög filozófia istenképével ötvöződik. Azt állítja, hogy Isten létéről elsősorban nem a tudományos következtetés alapján tudunk, hanem hatalmas tetteire figyelő „lelki szemünk által” (gör. *enargeia*) közvetlen misztikus tapasztalatunk és bizonyosságunk is van róla.¹³ A misztikus ismeret hasonlít a próféták önkívületi állapotban (extázisban) elnyert tudásához vagy a következtető gondolkodást csak burkoltan tartalmazó szellemi belátáshoz (latin eredetű szóval: intuícióhoz). Mivel a szellemi belátásban csak Isten létéről van közvetlen bizonyosságunk, de nem ismerjük meg általa az isteni természetet, Philón nem utasítja el azokat az értelmi megfontolásokat sem, amelyek az okság elvére (tudniillik hogy az okozat valamiképpen árulkodik okának természetéről) támaszkodva, a világ adottságaiból kiindulva következtetnek a megtapasztalt Isten természetére.¹⁴

Az egyik érvében azt fogalmazza meg, hogy miként a testi megnyilvánulásokból az értelmes lélekre következtetünk, ehhez hasonlóan a világ rendjéből és szépségéből nemcsak Isten léte, hanem természetére is következtethetünk.¹⁵ Egy másik megfontolásában arra utal, hogy a világ valamikor létrejött, és e létrejövésnek oka kell hogy legyen.¹⁶

Az isteni természet leírásában elsősorban a negatív teológiát ajánlja, amely szerint leginkább azt tudjuk Istenről, hogy Ő nem olyan, mint a világ létezői. Az isteni természetet éppúgy nem tudjuk megismerni, mint ahogy a Napról sem alkothatunk képet, ha a belőle kiáradó fénysugarakba tekintünk.¹⁷ Isten misztérium, felfoghatatlan titok, aki nem olyan, mint az ember, a menny vagy a világ.¹⁸ Ő nincs térben,¹⁹ és nincs alávetve az időnek. Örökkévalóságáról, amelyben nincsen sem múlt, sem jövő, hanem minden csak jelen,²⁰ képtelenek vagyunk

megfelelő fogalmat alkotni. Isten nem változó valóság. Nincs emberi alakja és nincsenek negatív előjelű emberi indulatai: féltékenységet, haragot, szenvedélyt és egyéb érzelmeket csak a költők tulajdonítanak neki.²¹ Róla azért nehéz beszélni, mert Ő nemcsak az érzékelhető világot múlja felül, hanem az ideákat is, sőt, a mindenség teremtő Atyjaként felette áll még a platóni istennek, a Jóval azonos Egy, Igaz és Szép ideájának is.²² Minthogy ennyire felülmúlja a teremtett világot, nem csoda, hogy Philón kijelenti: Isten tulajdonságok nélkül való.²³ Ezen azt érti, hogy egyetlen név sem fejezi ki megfelelő módon Isten lényegét.

Bár Philón a negatív teológiát hangsúlyozza, pozitív állításokat is tesz Istenről. Állítja, hogy Isten személyes lény, a világ teremtője és kormányzója.²⁴ A világ egységes rendjéből látszik, hogy Ő az univerzum egyetlen teremtője és rendezője.²⁵ Isten az önmagától fennálló lét, a létezők létalapja, az igazán létező (gör. *to ontosz on*) valóság, az egyszerű természet (gör. *phüszisz haplê*), a szabad és az önmagának elegendő (gör. *autarkosz*) lény.²⁶ Ő mérhetetlenül jó, és az univerzum is ennek az isteni jóságnak köszönheti létét.²⁷ A mérhetetlenül jó Isten mindentudó lény: Ő maga ugyan nem látható, de mindent lát.²⁸ Lényegi tulajdonsága a tevékenység: az általa alkotott világot illetően fő tevékenysége abban áll, hogy atyaként gondoskodik teremtményeiről.²⁹

4. Isten és a világ: a Logosz mint közvetítő

Az Isten transzcendenciáját erőteljesen hangsúlyozó Philón azt állítja, hogy a szent Isten közvetlenül nem érintkezhet az anyagi világgal, s legfeljebb csak hatásaiban lehet benne jelen.³⁰ Ezért szerinte fel kell tételeznünk, hogy közbülső lények vannak Isten és a világ között. Ezeket az Istenből kiáramló közbülső szellemi lényeket ideáknak, erőknek vagy angyaloknak nevezte. Úgy vélte, Isten ezeken keresztül formálja meg a világot, és tart kapcsolatot az érzékelhető világ létezőivel. A közvetítő lények között a legfőbb és a többi közvetítő szellemet is magában foglaló valóság a Logosz, aki a platóni Démiourgosz alakjára emlékeztet.

A logosz (szó, ige, beszéd, értelem, tudomány stb.) kifejezésnek a görög filozófiában sokféle jelentése van: Hérakleitosz szerint a logosz a természet és az erkölcs törvénye, illetve végső fokon a bölcs istenség, aki a világ egymással ellentétben lévő létezőinek harcából harmonikus valóságot hoz létre. A sztoikusoknál a logosz az isteni ész vagy értelem, természeti és erkölcsi törvény, az anyagi világban tevékenyen jelenvaló láthatatlan isteni valóság. – Philón szóhasználatában bővül a kifejezés jelentéstartománya. A zsidó filozófus szerint a Logosz az Isten és a világ közti



közvetítő lény. E titokzatos közvetítő alakját, valamint az Istennel és a világgal való kapcsolatát azonban meglehetősen homályosan és ellentmondásos módon írja le.

A Logoszt hol Isten tulajdonságaként, hol pedig Istentől különböző teremtettségként emlegeti. Egyrészt azt mondja róla, hogy azonos az isteni értelemmel³¹ és az Isten bölcsességéből fakadó teremtettség szóval.³² Másrészt azonban Istentől különböző lényként is jellemzi. Azt állítja, hogy a Logosz a „második isten” (gör. *deuterosz theosz*), aki ha nem is időbeli születés alapján, de Isten „elsőszülöttje” (gör. *prótogonosz*). Isten szavaként ő a legősibb és a legegységesebb szellemi valóság a teremtetett dolgok között.³³ A Logosz csak Isten képe (gör. *eikón theou*), aki képmásként a legközelebb van Istenhez: szorosan ahhoz tartozik, aki valóban létezik, és akitől semmilyen távolság sem választja el.³⁴

Philón a Logosz közvetítő szerepét egyrészt abban látja, hogy Isten általa teremtetette és tartja fenn a világot. Másrészt azt állítja, hogy a Logosz személyszerű közvetítőként közbenjár az emberekért. – A Logoszt, Isten teremtetett tervét a platóni filozófia nyelvén az „ideák ideájának”³⁵ és minden érzékelhető dolog „ősmintájának”³⁶ is nevezi. Úgy véli, hogy a platóni ideák a Logoszban vannak.³⁷ a Logosz Istennek az a „könyve”, amelybe valamennyi dolog ideája bele van írva.³⁸ E kijelentéssel arra utal, hogy a Logoszban van a világ megformálásának és rendjének isteni terve. Majd arra következtet, hogy Isten a Logoszban lévő világterv alapján és a Logosz közvetítésével formálta meg a világot az örök és rendezetlen anyagból. – Más közvetítői szerepet is tulajdonít a Logosznak, amikor azt állítja, hogy Isten legősibb ígéje valamiféle isteni nagykövet, aki az isteni és az emberi világ határán állva folyamatosan könyörög a halhatatlan Istenhez a szenvedéseknek és nyomorúságnak kitett halandó faj érdekében.³⁹ Másutt azt mondja, hogy a világ Isten temploma, amelyben a főpap az isteni szó, Isten elsőszülöttje.⁴⁰

Keresztény szempontból azért figyelemre méltó a Logoszról szóló philóni tanítás, mert az első század keresztényei (az újszövetségi Biblia emberi szerzői) a görög filozófiából kölcsönözött Logosz kifejezéssel, illetve a Philónéhoz hasonló szavakkal jellemezték a történeti Jézust. Ezt tette Pál apostol, majd a század végén a János-evangélium szerzője is, aki Logosznak, isteni Szónak, Igének nevezte a történeti Jézust (vö. Jn 1,1–14). – Mindez felveti az irodalmi függőség kérdését. Vajon a Logoszról beszélő keresztények egyszerűen Philón szóhasználatát vették át? – A kérdés megválaszolása a 4. századig várható magára: a keresztények ugyanis először csak a 325-ben tartott Nikaiai Zsinaton tisztázták a Szentírásban szereplő képmás, elsőszülött és Logosz kifejezések pontos jelentését. Ám az éppen ezen a zsinaton megfogalmazott nikaiai hitvallás⁴¹ alapján jelenthetjük ki: az egyház értelmezése szerint már az első század keresztényei is lényegesen különböző értelemben használták az említett szavakat, mint a görög filozófusok vagy a zsidó Philón.

A keresztény felfogás és a philóni logosz-tan tartalmilag különbözik egymástól. Ez kivüláglik az alábbi összehasonlításból:

1) Philón nyitva hagyja annak a kérdésnek megválaszolását, hogy a Logosz különbözik-e Istentől. A keresztények határozott választ adnak: János evangélista szerint „kezdetben volt az Ige, és az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige” (Jn 1,1). A szentírási kijelentést értelmező nikaiai hitvallás megszövegezői pedig így fogalmazzak: a Logosz „Isten az Istentől... született, de nem teremtetett, egylényegű az Atyával [ami görögül: *homoousziosz*]”.⁴²

2) Philón a Logosz és a világ kapcsolatát, illetve a Logosz közvetítő szerepét is másként értelmezi, mint a keresztények. Szerinte a teremtő szó egyrészt titokzatos isteni tervként, másrészt láthatatlan személyszerű közvetítőként van jelen az érzékelhető világban. Ezt elfogadják a keresztények is. A zsidó filozófus azonban nem tud arról, hogy a keresztény hit szerint a Logosz megtestesült, és a Názáreti Jézus személyében emberként is megjelent a világban. Az istenember Logosz az emberiség bűneit magára vette, a bűnökért járó büntetést keresztthalálával eltörölte, és feltámadva a halálból lehetővé tette Isten bocsánatának és az üdvösségnek elnyerését mindazok számára, akik elfogadják közvetítői szerepét és művét: „Így örökre üdvözítheti is azokat, akik általa Istenhez közelednek, hisz mindenkor él, hogy értük közbenjárjon” (Zsid 7,25).

Erről a Názáreti Jézusról írja Pál apostol: „Ő a láthatatlan Isten képmása, és minden teremtmény elsőszülöttje, mert benne teremtetett minden... Minden őáltala és őerte teremtetett. Ő előbb van mindennél, és minden benne áll fenn” (Kol 1,15–17). Megtestesülésére utalva mondja: „kiüresítette önmagát, szolgálai alakot vett fel, és hasonló lett az emberekhez, külsőjét tekintve úgy jelent meg, mint egy ember” (Fil 2,7). A bűnök következményeitől megszabadító közvetítői tevékenysége miatt pedig ezt mondja róla: „Benne van a mi megváltásunk, a bűnök bocsánata” (Kol 1,14). A keresztény hitet és tanítást értelmező nikaiai hitvallás később így fogalmazza meg ezt a titkot: a Logosz „értünk, emberekért és a mi üdvösségünkért leszállott, és megtestesült, emberré lett.”⁴³ A keresztény Logosz nem olyan, mint a bűnök bocsánatáért esdekli zsidó főpap, hanem istenember, aki úgy könyörög az emberek üdvösségéért, hogy a keresztben meg is hal ezért. Közvetítő és közbenjáró szerepe nemcsak abban áll, hogy a zsidó főpaphoz hasonló vágyakozó emberként könyörög embertársai bűneinek bocsánatáért és üdvösségéért, hanem abban, hogy emberi életének feláldozásával minden ember számára lehetővé is teszi a bűnbocsánat elnyerését és az üdvösségre jutást.

5. Az anyagvilág

Philón filozófiájában az anyagi világot Isten a Logosz által teremtette és tartja fenn. Időbeli létrejötte előtt az érzékelhető világ úgy létezett szellemi tervként a Logoszban, ahogyan az építendő város eszméje létezik az építő elméjében.⁴⁴

Úgy látszik, Philón nem semmiből való teremtről (lat. *creatio ex nihilo*) beszél, hanem világformálásról, azaz a már meglévő és kaotikus állapotban levő fizikai anyag megosztásáról, valamint a szétválasztott részeknek harmonikus egybekapcsolásáról.⁴⁵ Isten a Logosz által a platóni Démourgoszhoz hasonlóan nem a semmiből hozza létre a világot, hanem az öröktől fogva meglévő anyag rendezésével alkotja meg. Philón ezt a felfogását összeegyeztethetőnek tartja azzal az értelmezéssel, amely szerint Isten a semmiből teremtett mindent.⁴⁶ Valószínűleg úgy érti a dolgot, hogy a kaotikus állapotban lévő anyag a

Logosz által rendezett anyaghoz viszonyítva „semminek” nevezhető.⁴⁷ Kétségtelen azonban, hogy kijelentései nem zárják ki azt sem, hogy ezt a semminek nevezett rendezetlen állapotban lévő örök anyagot is Isten hozta létre.

Az anyagi világnak az Isten általi teremtését a filozófus az allegorikus bibliaértelmezés alapján mutatja be. A bibliai teremtés-elbeszélés (1Mózes 1:1–31) magyarázatában azt állítja, hogy a hat nap nem valóságos időszakot jelöl, hanem csak azt az eszmei sorrendet fejezi ki, amely szerint a teremtett valóságok egymásra következnek.⁴⁸ Az 1Mózes első mondatában szereplő kezdet (gör. *arkhé*) szónak nem az időbeli kezdet, hanem az eredet, illetve ősforrás jelentéseit veszi figyelembe. Ezért a „Kezdetben teremtette Isten az eget és a földet” kijelentést ő így értelmezi: Isten minden teremtett valóság ősforrása, eredete, azaz minden tőle veszi kezdetét. Mivel az arkhé szóból kiküszöböli az időbeli kezdet jelentést, lehetővé válik számára, hogy az isteni teremtő tevékenységben különbséget tegyen az isteni tevékenység időtlen (idő feletti) és időbeli mozzanatai között. Azt állítja: Isten az érzékelhető világ megalkotása „előtt”, azaz az időtlenség világában hozza létre a Logoszt és benne az érzékelhető világ mintáit jelentő ideákat.⁴⁹ Az érzékelhető világ teremtése azonban már a Logosz közvetítésével az időben, pontosabban a teremtett idővel együtt történik. Megfogalmazása szerint a világnak időbeli kezdete van,⁵⁰ de a világ nem az időben teremtetett; az idő ugyanis csak a világ következményeként kezdett létezni.⁵¹

A Teremtő és a teremtett érzékelhető világ kapcsolatát szimbólumokkal jellemző Philón így fogalmaz: ha a Logosz mint Isten képe az Ő idősebb (elsőszülött) fia, akkor az anyagi világ Isten fiatalabb fia, illetve unokája.⁵² Az érzékelhető anyagot részben arisztotelészi, részben sztoikus filozófiai fogalmakkal írja le. Szerinte már Mózes is felismerte, hogy a világ két összetevőből áll: az egyik aktív, a másik passzív. Az aktív összetevő a tökéletesen tiszta értelem (gör. *logosz*) vagy szellem (gör. *nousz*), a passzív összetevő pedig a mozgás és élet nélküli anyag.⁵³ Az anyag rendezetlen, tulajdonságok és lélek nélküli valóság:⁵⁴ üresség vagy sötétség, illetve olyasmi, ami mindenné válhat. Úgy látszik azonban, hogy Philón nem mindig ragaszkodik az arisztotelészi anyagfogalomhoz: időnként – sztoikus hatásra – nem lételvnek, hanem valamiféle kezdetlegesen megformált fizikai valóságnak tekinti.⁵⁵

Isten nemcsak megalkotta a világot, hanem az erők és a Logosz által létben is tartja. Ő nemcsak művészi alkotója a világnak, hanem atyja is: a Logosz által gondoskodik a világról, miközben erőivel áthatja, rendezi és élteti azt.⁵⁶ A létben tartás a teremtői tevékenység folytatása. A Logosz teremtő isteni szóként van jelen a világban. A jelenlét módjáról Philón azt mondja: a láthatatlan Logosz úgy van benne a világban, mint ahogyan a szó értelme vagy jelentése (gör. *logosz endiathetosz*: belső szó) jelen van az érzékelhető hangcsoportban

(gör. *logosz prophorikosz*: kimondott szó). A Biblia egyik részletét (2Mózes 4:14–17) értelmező zsidó bölcselő szerint a belső szó szimbóluma Mózes, aki szívébe fogadta az isteni kinyilatkoztatást, a kimondott szó jelképe pedig Áron, aki Mózes tolmácsaként, a szavak embereként hallhatóvá tette a nép számára a Mózesnek adott kinyilatkoztatás tartalmát.⁵⁷ A világ tehát Isten teremő szavának érzékelhetővé, hallhatóvá válása. Más hasonlattal élve azt mondja: Isten igéje úgy van felöltözve a világgal, mint valamiféle ruhadarabbal, illetve mint ahogyan a láthatatlan lélek hordja a látható test öltözkét.⁵⁸

6. Philón antropológiája

Az ember Isten teremtménye. A bibliai teremő-elbeszélés két kijelentését értelmező Philón – miként az anyagi világ megalkotásánál is – két mozzanatot különböztet meg az embert létrehozó isteni teremő tevékenységben: az időfeletti és az idő világában lezajló teremőst. Ennek alapján különbséget tesz a mennyei és az érzékelhető világhoz tartozó földi ember között is. Az egyik bibliai kijelentés így hangzik: „És teremőte Isten az embert az ő képmására, Isten képmására teremőte őt” (1Mózes 1:27). Philón szerint ez a Logosz időtlen világába beleteremőtt lény az Isten elgondolása szerinti mennyei ember. Ezt az Isten elgondolása szerinti halhatatlan lényt a *logosz*, a szellem (gör. *nousz*) és az Isten képe nevekkkel is illeti. A másik bibliai kijelentés ezt mondja: „Akkor megalkotta az Örökkévaló Isten az embert a föld porából, és lehelt orrába éltető lelket, és az ember lett élőlénné” (1Mózes 2:7). E részletben a zsidó filozófus szerint arról van szó, hogy Isten közvetve – hogy ne szennyeződjék be az anyag által –, a belőle kiáramló erők közreműködésével hozta létre a földi, az érzékelhető embert.⁵⁹ A földi ember az érzékelhető teste miatt pusztulásra képes valóság, és a testiségéből fakadó bűnös hajlamai miatt már nem Isten képe, hanem csak az Ő hasonlatosságára teremőtt lény.

A földi embert Philón lélek (gör. *pszükhé*, *nousz*) és test (gör. *szóma*) egységének tartja. Bár a testet platonikus módon a lélek edényének és börtönének tekintti,⁶⁰ azt állítja, hogy a test és lélek egysége jó és szép,⁶¹ amennyiben maga Isten hozta létre. Az ember szellemi lelkével (gör. *nousz*) kapcsolódik Istenhez. Testisége alapján pedig szoros viszonyban áll az egyetemes anyagvilággal, hiszen ugyanolyan fizikai anyagokból áll, mint az anyagvilág más létezői.⁶² A földi ember lelke a „menny a világban”, az Istentől származó „éltető lehelet”.⁶³ Ez a lélek az ész és az akarat szellemi képességein kívül érzéki képességekkel is rendelkezik, amelyeken keresztül az érzékelhető világgal tart kapcsolatot.⁶⁴ – A lélek érzéki képességeire vonatkozó philóni tanítás nem világos, s a filozófus a képességek megnevezésében és felosztásában sem következetes. Van, amikor Platón nyomán csak a vágy lelkéről beszél. Máskor Arisztotelészt követve különbséget tesz a vegetatív és az érzéki képességek között. Ismét más esetben

a sztoikus felosztást veszi alapul: az öt érzék mellett megemlíti a beszéd képességét és a nemzőképességet is.⁶⁵

7. Philón erkölcsfilozófiája

A zsidó bölcseleő erkölcsfilozófiája a bibliai tanításra épül. Abból indul ki, hogy az élőlények közül egyedül az ember erkölcsi lény, mert csak ő tud választani az erkölcsi jó és rossz között. E választást az Istentől ajándékba kapott két szellemi képessége, az ész és az akarat teszi lehetővé. E képességek alapján hasonlít az ember legjobban az Istenre.⁶⁶

A Bibliát allegorikusan értelmező Philón szerint a Teremtő is a szabad akarat mennyei ajándékára utal, amikor azt mondja Mózesnek: „Lásd, eléd tettem ma az életet és a jót, a halált és a rosszat, amint hogy megparancsolom ma neked, hogy szeresd az Örökkévalót, a te Istenedet, hogy jársz az ő útjain, hogy megőrizd parancsolatait, törvényeit és rendeleteit, hogy élj, sokasodjál és megáldjon téged az Örökkévaló...” (5Mózes 30:15–16). Az ember erkölcsi életének lényege abban áll, hogy szabad akaratával az életet választja, azaz igyekszik Isten útmutatása szerint élni.

Az élet választását, illetve az Isten útján való járást az erények segítik, az érzéki vágyakban rejlő bűnös hajlamok akadályozzák.

A bibliai édenkertről és az ember bűnbeeséséről szóló leírást (1Mózes 2–3) Philón szintén allegóriának tekinti. Szerinte a paradicsomkertben lévő élet fája és a többi fa azokat az erényeket szimbolizálja, amelyekkel Isten felékesítette a földi ember lelkét. A jó és rossz tudásának fája a bölcsesség szimbóluma, amely által az ember különbséget tud tenni az erkölcsi jó és rossz között.⁶⁷ – Platón és a sztoát követve a filozófus a bölcsesség, a mértékletesség, a bátorság és az igazságosság négy sarkalatos erényéről is beszél.⁶⁸ Legfontosabbnak tartja a bölcsességet, amelynek birtokában belátjuk: akkor járunk jó úton, ha Istent szolgáljuk, Őt keressük, és nem hagyjuk, hogy az érzéki vágyaink uralkodjanak felettünk. A bölcs ember ellenáll az érzékelhető világ csábításainak.⁶⁹

Az ember istenkeresését és erkölcsi kibontakozását az érzéki vágyakban rejlő kísértések akadályozzák. E kísértések ugyanis azt sugallják, hogy az érzékelhető világ javai értékesebbek, mint Isten, aki pedig jobb még a platóni Jónál is. Az érzéki gyönyör hajszolásában és a hatalomvágyban rejlő kísértések szimbóluma a bibliai kígyó.⁷⁰ A kísértő egyrészt azt a látszatot kelti, hogy az érzéki gyönyör nyújtotta örömek többet érnek, mint Isten barátsága, másrészt azt a gőgös gondolatot sugallja, hogy tudásban az ember Isten fölé is tud emelkedni.

A bűn, az Isten akaratával való szembefordulás oka az ember szabad akaratában keresendő. Az érzéki vágyakban rejlő kísértések csak befolyásolják a szabad akaratot, ám amikor az ember szabadon igent mond csábításukra, akkor követi

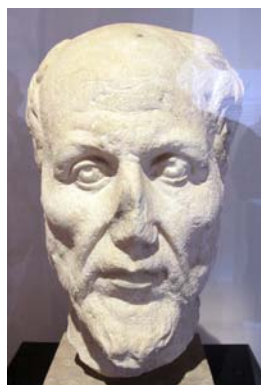
el a bűnt. A bűn halált eredményez. Ez a halál nem a természet rendje szerinti elmúlás (nem a lélek elválása a testtől), hanem lelki halál, azaz a lélek életet adó erényeinek megszűnése.⁷¹

Az erkölcsös élet célja Isten közelségének, barátságának elnyerése. Minden teremtmény szomjazik ugyanis Isten után.⁷² Ezért az erkölcsös ember csak olyan ösvényeken igyekszik járni, amelyeken azok haladnak, akik létezésük végcéljának tekintik az Istenhez való hasonlóság elérését.⁷³ Az erkölcsös élet, az erények megőrzése és gyakorlása Istentől kapott feladat is. A képek nyelvén erre a feladatra utal a „kert megmunkálására és őrzésére” vonatkozó isteni felszólítás (vö. 1Mózes 2,15). E feladat végrehajtásához azonban az ember Isten segítségére szorul. Philón a Biblia alapján azt tanítja, hogy Isten mindenkinek megadja ezt a segítséget. Ő ugyanis atyaként gondoskodik minden teremtményéről, s védelmére kel azoknak az ésszel megáldott teremtményeinek is, akik erkölcsileg vádolható módon élnek: irgalmasan lehetőséget ad számukra, hogy bűnbánatot tartva kijavíthassák tévedéseiket.⁷⁴ A bűnös, a lelki halál állapotában lévő ember, aki száműzetett az erények kertjéből, imádságban kérheti Istentől a bűnbánati alkalmakat.⁷⁵ Valahányszor ilyen kérést fogalmaz meg, Isten saját szavait vagy angyalait küldi, hogy segítséget nyújtson neki, mert látja, hogy bűnösként is vágyakozik az erényre.⁷⁶

VII.2 PLÓTINOSZ FILOZÓFIÁJA

1. Élete és művei

Plótinosz az újplatonikus filozófia legjelentősebb képviselője. Az egyiptomi Lükopoliszban született 203/5-ben. Alexandriában tanult, ahol Ammoniosz Szakkasznek († 250 k.), az újplatonizmus megalapítójának is tanítványa volt. 243 körül csatlakozott III. Gordianus császár perzsiai hadjáratához, hogy ismer-



PLÓTINOSZ

retségbe kerüljön a perzsa filozófiával. Miután ez a hadjárat meghíúsult, mert a császár Mezopotámiában életét vesztette, Plótinosz Róma felé folytatta útját.

Rómában iskolát nyitott, amely magas tisztségviselők pártfogását is élvezte: többek között Gallienus császár († 268) és felesége is támogatta. Plótinosz tervbe vette, hogy Dél-Itáliában Platonopolisz néven várost alapít, amelyben a platóni állam eszményét valósítja meg. Ám a tervet, amelyet eleinte az uralkodó is támogatott, a filozófus később elvetette. Rómában gyakorta kérték Plótinosz segítségét és tanácsát. Sokaknak szinte lelki vezetője volt. Emellett elárvult gyermekeket is befoga-

dott házába, és felügyeltetett rájuk. Számos barátja volt. Annak ellenére, hogy aszketikus életet folytatott, mindig kedves és szívélyes volt másokkal szemben. 269/70 körül halt meg.

Plótinosz életművét Enneászok (gör. *Enneadesz*) néven ismerjük. A cím jelentése: Kilencesek. Az elnevezés onnan ered, hogy Plótinosz tanítványa, az iratait rendező és kiadó Porphüriosz († 304 k.) mesterének életművét 6 könyvre osztotta fel, s minden könyvet 9 egységre bontott (gör. *ennea*: kilenc; *enneasz*: kilenc tagból álló egység). Plótinosz írásainak filozófiai és lelkiességi eszméi – jóllehet a szerző hallgat a kereszténységről – nagy hatást gyakoroltak Szent Ágostonra és a későbbi keresztény gondolkodókra.

2. Tanítása az emberi megismerésről

Plótinosz az emberi megismerés négy fokozatát különbözteti meg, ezek: az érzéki észlelés (gör. *aiszthésisz*), a tárgyiasító értelmi ismeret vagy közvetítés általi gondolkodás (gör. *dianoia*, *logizmosz*), a szellemi ismeret (gör. *nousz*

vagy *noein*) és az önkívületi állapotban való misztikus elragadtatás (gör. *eksz-taszisz*).

Az érzéki észlelés felszínes, töredékes: az érzékek csupán hírnökök, a szellem pedig király felettük.¹ Az érzékelésben a megismerő alany és a megismert tárgy különbségének tudatosítása nélkül mintegy álmodik a szellemileg megismerő lélek. – A tárgyiasító értelmi ismeret vagy gondolkodás már valódi ismeret, mert benne már tudatosul a megismerő alany és a megismert tárgy egymással való szembenállása, illetve különbsége. Ebben az ismeretvekenységben a lélek a tőle különböző létezőkre és ezek lényegére irányul.² – A szellemi ismeret felülmúlja a gondolkodást. Az ilyen ismeret a lélek közvetlen s nem tárgyszerű jelenléte önmaga számára: tehát nem tévesztendő össze a „befelé tekintéssel” (lat. *introspectio*), a lelket tárgyként vizsgáló önismerettel. A szellemi ismeret fokán a lélek egyszerre tud nem tárgyi jellegű önmagáról és arról az isteni szellemről, amelyből szelleme részesül.³ – A misztikus elragadtatásban megszűnik a szellem minden határozománya, eltűnik az öntudat világossága, és a lélek szerető szellemként egyesül ősforrásával.⁴ A megismerésnek ez a fokozata a görög *episztrophé* (megfordulás, odafordulás) vagy a latin *reflexio* (visszahajlás, visszatekintés) kifejezésekkel is jellemezhető, hiszen az elragadtatásban a lélek mintegy „visszapillant” vagy visszafordul isteni ősforrása felé.

3. Plótinosz ontológiája

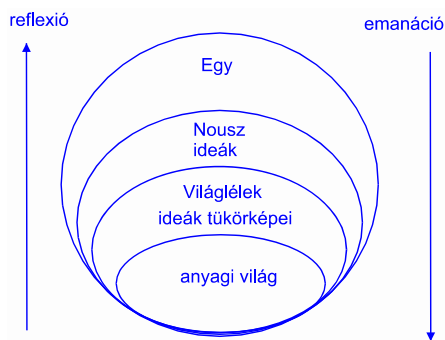
Plótinosz ontológiája az érzékelhető világ három lehetőségi feltételét (gör. *hüposztaszisz*) mutatja be. A lehetőségi feltétel kifejezés arra utal, hogy különféle metafizikai valóságok teszik lehetővé az érzékelhető anyagi világ létezését és rendjét. A három lehetőségi föltétel: az Egy (gör. *Hen*), a Szellem (gör. *Nousz*) vagy Gondolat (gör. *Logosz*) és a Világlélek (gör. *Pszükhé*). Az első és legfontosabb föltétel az Egynek vagy Jónak nevezett Isten. Belőle áramlik ki a Nousz, s azon keresztül a Világlélek. Bár Plótinosz a kiáramlást vagy kisugárzást (gör. *aporroé*; lat. *emanatio*; magyarosan: *emanáció*) a Napból kiinduló fény áradásához hasonlítja, az emanációt nem időbeli folyamatnak tartja. Az Egyből kisugárzó Nousz, illetve a Világlélek nem időbelileg, hanem egy logikai sor egymás alá rendelődő tagjaiként időtlenül követik egymást a metafizika isteni világában.

Az Egy minden gondolaton és létezőn túli, kimondhatatlan és felfoghatatlan isteni valóság.⁵ A lét, a lényeg, az élet stb. nem állítható róla, de nem azért, mert kevesebb, hanem mert több ezeknél.⁶ Az Egy azonos a platóni Széppel és Jóval.⁷ Transzcendenciája miatt pozitív módon nem tudjuk leírni: inkább azt tudjuk róla, hogy nem olyan, mint a világ létezői. Nincs benne osztottság, ezért gondolkodást vagy akarást sem tulajdoníthatunk neki: a gondolkodás és az akaráis ugyanis osztottságot, a megismerő és a megismert, az akaró és akart különb-

ségét feltételezi.⁸ Belőle időtlenül áramlik ki szükségszerűen minden anélkül, hogy az Egy ezáltal fogyatkozna:⁹ hasonlóan ahhoz, mint ahogy a fizikai dolog sem fogyatkozik azáltal, hogy a tükörben megjelenik a képe.

Az Egyből (és Benne is maradvá) időtlen módon öröktől fogva áramlik ki a Nousz vagy Logosz (Szellem vagy Gondolat). A Nousz az Egy felé fordulva elsődleges ideákban (gör. *prótoi logoi*) gondolja el önmagát, de a belőle és a benne maradvá kiáramló Világlélek felé tekintve elgondolja az alacsonyabb rendű ideákat is, amelyeknek együttese az érthető kozmosz.¹⁰ Az Egyhez hasonlóan ez a hüposztaszisz is felfoghatatlan titok az ember számára. A Nouszban ugyanis az elgondoló (gör. *noun*) és az elgondolt ideavilág (gör. *noumenon*) végső fokon azonos egymással.

A Nouszból áramlik ki a Világlélek, amely anyagtalan, de „kétrétegű” szellemi valóságként összekötő kapocs a Nousz és az érzékelhető világ között. A Világlélek kétrétegű volta kettős irányultságot jelent: egyrészt a Nousz felé fordul, másrészt az érzékelhető anyagvilág felé. A Nousz felé forduló rétege nincs közvetlen kapcsolatban az anyagvilággal, és a Nouszban lévő elsődleges ideák (gör. *prótoi logoi*) tükörképeit tartalmazza. A világ felé forduló rétegét Plótinosz az érzékelhető anyagvilág egyetemes lelkének tartja, s természetnek (gör. *phüszisz*) is nevezi.¹¹ Ez a természet tartalmazza a Nousz alacsonyabb rendű ideáinak tükörképeit, az anyagvilágot rendező és a világ fejlődését szabályozó programokat, az észcsírákat (gör. *logoi szpermatikoi*).¹²



Az emanáció utolsó állomása a fizikai anyagvilág és a benne élő ember. Az emberi lélek képes arra, hogy a misztikus elragadtatásban (vagyis a reflexióban) visszaforduljon az Egy felé, és szellemileg egyesüljön vele. Az ábra lefelé mutató nyila az emanáció irányát szimbolizálja, a felfelé mutató nyíl az elragadtatott lélek útirányát jelképezi.

4. Plótinosz filozófiai istentana

A plótinoszi filozófiai istentanban a platóni Jóval és Széppel azonos Egy nem más, mint a fogalmi megismerés számára felfoghatatlan és megközelíthetetlen Isten.

Az Egy leírásában a filozófus többnyire a negatív teológia nyelvezetét használja (amely Isten más voltát hangsúlyozva csak azt tudja mondani, hogy Ő nem olyan, mint a világ dolgai). Amint Plótinosz ontológiájában már láttuk, szerinte

az Egynek nem tulajdoníthatunk gondolkodást, akarást és aktivitást. A gondolkodás ugyanis feltételezi azt a különbséget, amely a gondolkodó és a gondolkodás tárgya között van.¹³ Ugyanez a helyzet az akarás és az aktivitás esetében is. Az Egyben azonban nem lehet semmiféle osztottság.

Ennek ellenére a filozófusnak pozitív megállapításai is vannak az Egyről: a mindenség okának, első erőnek vagy ősforrásnak is nevezi.¹⁴ A világ szükségszerűen áramlik ki az Egyből, de ő maga változatlan, érintetlen, mozdulatlan marad. A Naphoz hasonlít, amely megvilágít, de szemmel láthatóan nem fogyatkozik. Az Egy azonos a Jóval, de ő mégsem úgy jó, mint a világ dolgai. Plótinosz időnként a hagyományos vallási nyelvet is alkalmazza, s az Egyet személyszerű valóságként mutatja be, amikor „Atyának”, „mindenek Atyjának”, „királyok királyának”, „istenek Atyjának” nevezi.¹⁵ – Plótinosz nem panteista (gör. *pan theosz*: minden isten) gondolkodó: nem azonosítja az Egyet a világgal. Tanítja, hogy a világ szükségszerűen áramlik ki az Egyből, de azt is állítja, hogy az Egy nem fogyatkozik, és főleg, nem kerül függő viszonyba attól, ami belőle kiáramlik.

Megjegyzés: A teremtő Istenről beszélő keresztény gondolkodók – Szent Ágoston (4-5. sz.), Dionüsziosz Areopagitész (5-6. sz.), Boethius (5-6. sz.) stb. – nem idegenkedtek attól a gondolattól, hogy a semmiből való teremtést kiáramlásnak tekintsék, s az emanáció kifejezést a teremtő isteni tevékenység szinonimájaként használják. Bár a teremtés felfoghatatlan titok, a „lehetetlenre” is vállalkozni akaró s a fogalmi magyarázatot kereső teológusok a semmiből való teremtést úgy fogták fel, hogy Isten a saját létteljességéből részesíti teremtményeit anélkül, hogy az Ő léte megfogyatkozna. Hasonló ez ahhoz, mint amikor a szellemi valóságot (például az igazságot) megosztjuk másokkal, de tudatunkban szellemi tartalomként sértetlenül ott marad az általunk megosztott igazság teljessége. Az emanációs modellel rokon-szervező keresztények mégsem tudták minden tekintetben elfogadni a plótinoszi tanítást a teremtés magyarázatára. Plótinosz szerint ugyanis az anyagvilág szellemi feltételei és maga a világ is szükségszerűen áramlanak ki az Egyből. Ezt a gondolatot a keresztény gondolkodók nem teheték magukévá. Így ha a keresztény teológusok a teremtés magyarázatában alkalmazták is az emanációs modellt, Plótínossal ellentétben azt vallották, hogy a szellemi és az anyagi világ emanációja Istenből nem szükségszerű, hanem egy minden kötöttségtől mentes (latin eredetű szóval: abszolút) isteni valóság szabad döntésének függvénye.

5. Tanítása a kozmoszról

Plótinosz kozmológiája szerint az emanáció utolsó állomása az arisztotelészi értelemben vett anyag, amelynek kiegészítő létele a forma.¹⁶ Az anyag a forma hordozó alapja (gör. *hüpokeimenon*; lat. *substratum*). A testeknek kell legyen valamiféle szubsztrátuma, amely különbözik a változó testektől,¹⁷ mert csak ennek feltételezésével magyarázhatjuk meg a változást. Amikor ugyanis egy test megváltozik, újjá alakul, akkor valójában nem valamiféle teljesen új valósággént jelenik meg, amelynek semmi köze sincs a régihez, hanem mindig van

benne valami, ami a régihez tartozik, s ez az újban is megjelenik. Az anyagforma összetételű valóságok változásában a maradandó metafizikai összetevő az anyag, s az újdonság a forma, mint ahogyan ezt már Arisztotelész is tanította. Az emanációt fénylő sugárzáshoz hasonlító Plótinosz erről az arisztotelészi értelemben vett első anyagról (gör. *próté hülé*) mondta: úgy jön létre, miként a sugárzó fény egyre gyengébbé válik, mígnem abban a sötétségben végződik, amely az első anyag. Az első anyag az érthetőséget adó forma hiánya, illetve vágyakozás (gör. *szterészisz*) a formára. Az anyag csak annyiban érthető, s csak annyiban világlik ki e sötétségből, amennyiben kiegészítő léteve, az érthető forma kiviláglik. Plótinosz szerint az anyag a rossznak is forrása. A legalacsonyabb fokú, azaz a minden határozmányától megfosztott anyag a jó határtalan hiánya (lat. *privatio*), így maga a rossz. Ám annak ellenére, hogy az anyagot csak a jó hiányának, rossznak tekintette, nem becsülte le teljesen az érzékelhető anyagvilágot: hiszen azt vallotta, hogy a Jóval azonos Egyből a Szellem (a Nousz) közvetítésével kiáradó Világlélek műve, és az ideákból álló „érthető kozmosz” tükörképe.¹⁸ Ebből arra következtet, hogy nemcsak a formáknak, hanem az anyagnak is kell legyen valamiféle ősmintája, érthető ideája, jóllehet megjegyzi: az anyagtól nem várhatjuk el, hogy ennek az ideának pontos tükörképe legyen.¹⁹

6. Plótinosz antropológiája

Az ember lélek és test (gör. *szóma*) egysége. Az egyedi emberi lelkek a Világlélekből származnak, és a Világlélekhez hasonlóan két „részre” oszlanak: egy magasabb rendű lelki részre (ez a szellem, gör. *nousz*) és egy alacsonyabb rendű lelki részre (gör. *pszükhé*), amely közvetlen kapcsolatban van a testtel. A léleknek előélete van (lat. *praeexistentia*: előzetes lét), azaz az ideák világában létezik a testtel történő egyesülése előtt. Az egyesülés valamiféle bukás miatt következik be. Plótinosz szerint a lélek a halál után is fennmarad, de valószínűleg a földi életre már nem emlékezik vissza. A filozófus mégsem akarja tagadni a személyes halhatatlanságot. A lélek szellemi valóság (idea), és mint ilyen, nem pusztulhat el. Úgy véli, a halál után minden egyedi lélek tovább él, mindegyik egyedi marad, ugyanakkor mégis egyesülnek az Eggyel és egymással.²⁰

7. Plótinosz erkölcsfilozófiája

Plótinosz tanítása szerint amennyiben a lélek valós kapcsolatba kerül a testtel, beszennyeződik az anyag által. Ezért tartja szükségesnek az erkölcsös életet, amely által a lélek megtisztulva felemelkedhet az Egyhez. E felemelkedés végcélja az Eggyel való misztikus egyesülés. Az Egy felé fordulást (gör. *episztróphé*; lat. *reflexio*) az emberi szellemenben (nousz) jelenlévő Nousz teszi lehetővé.

Az ember képes arra, hogy az extázisban, a szeretet vezérelte lélek kiterjeszkedésében misztikus módon egyesüljön az Eggyel. A lélek kiterjeszkedését vezérlő szeretet (gör. *erósz*) Platón szerint törekvés a jóra és egyben a halhatatlanság vágya: „a jóval együtt a halhatatlanságra is vágyakozunk, ha egyszer a szerelem annak a vágya, hogy a jó örökre a miénk legyen.”²¹ Plótinosz ugyanezt érti a szeretet kifejezésen: a lélek természetes állapotában az Istenbe szerelmes és Ővele kíván egyesülni – mondja.²²

Azt állítja, hogy a szeretet által vezérelt lélek felemelkedésének első szakasza a megtisztulásban (gör. *katharszisz*) áll. Ez azt jelenti, hogy az emberi lélek megszabadul a test és az érzékek uralmától, és felemelkedik a sarkalatos érények gyakorlásának állapotába. A második szakaszban a lélek az érzéki észlelés fölé emelkedve a Világlélek felé fordul, és filozófiával, tudománnyal foglalkozik.²³ A harmadik szakaszban a következtető értelmi (latin eredetű szóval: diszkurzív) gondolkodás fölé emelkedik, egységbe kerül a Szellemmel (gör. *Nousz*). Ebben az egységben a lélek még megőrzi öntudatát. Ezek a szakaszok azonban csak előkészületek a végső stádiumra, amelyben a lélek misztikus egységbe kerül az Eggyel. Ez olyan extázisban történik, amelyben minden kettőség megszűnik. Plótinosz így jellemzi ezt az állapotot: „Láthatjuk Őt is, és önmagunkat is, amennyire szó lehet itt látásról. Láthatjuk önmagunkat ragyogásba öltözötten, szellemi fénnel teljesen, pontosabban, láthatjuk, amint ama tiszta, súlytalan, könnyű fénné, istenné változunk, még pontosabban: azok vagyunk.”²⁴ Meggyőződéssel vallja, hogy az erkölcsös ember földi életvitele nem más, mint „az egyedüli menekülése az Egyedülihez”.²⁵ Szerinte ez a menekülés valójában hazatérés: hazánk ugyanis azon a ‘helyen’ van, ahonnan jöttünk, és ez a ‘hely’ az Atya.²⁶

7. Irodalom Az újplatonizmus című fejezethez

- Arnou, R.: *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. Rome, 1967, PUG
 Bánki, D. (szerk.): *Filozófiai kisenciklopédia*. Bp., 1993, Kossuth
 Bréhier, É.: *La philosophie de Plotin*. Paris, 1968, J. Vrin
 Copleston, Fr.: *A history of philosophy I-III*. New York, 1985, Image
 Hirschberger, J.: *Geschichte der Philosophie I-II*. Freiburg, 1976, Herder
 Mathieu, V.: *Storia della filosofia e del pensiero scientifico*. Brescia, 1969, La Scuola
 Mondin, B.: *Filone e Clemente*. Torino, 1968, Società Editrice Internazionale
 Nyíri, T.: *A filozófiai gondolkodás fejlődése*. Bp., 1977, SZIT
 Ricken, Fr.: *Philosophie der Antike*. Stuttgart, 1988, Kohlhammer
 Russell, B.: *A nyugati filozófia története*. Bp., 1994, Göncöl
 Somos, R.: *Alexandriai teológia*. Bp., 2001, Kairosz
 Stöckl, A.: *A bölcselet története*. Eger, 1882, Érseki Lyceum

Szécsi, J.: *Philón teológiája*. In: Egyházforum 2007/5. Online: <https://www.egyhazforum.hu/index.php/10-folyoirat/cikkek/sulypont/976-philon-teologiaja>

Steiger, K. (szerk.): *Bevezetés a filozófiába. Szöveggyűjtemény*. Bp., 1992, Holnap
O'Brien, E. (szerk.): *The essential Plotinus*. New York, 1964, New American Library
Ueberweg, Fr. – Heinze, M.: *Geschichte der Philosophie I-III*. Berlin, 1909, Mittler
Vanyó, L.: *Theologia graeca*. Bp., 1992, Pázmány Péter Hittudományi Akadémia
Wallis, R. T.: *Az újplatonizmus*. Bp., 2002, Osiris
Windelband, W.: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Tübingen, 1935, Mohr
Zeller, E.: *Die Philosophie der Griechen*. Leipzig, 1919–20, W. Nestle

Forrásmunkák:

A héber Biblia (Tanakh). Online: <https://zsido.com/konyvek/tudastar/biblia/>

Alexandriai Philón: *Mózes élete*. Bp., 1994, Atlantisz

Bouillet, M-N. (ford.): *Plotin, Ennéades*. Online: [https://fr.wikisource.org/wiki/Ennéades_\(trad._Bouillet\)](https://fr.wikisource.org/wiki/Ennéades_(trad._Bouillet))

Denzinger, H. – Hünermann, P.: *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai (DH)*. Bp., 2004, SZIT

Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény. Bp., 1966, Tankönyvkiadó

Ó- és Újszövetségi Szentírás: *Neovulgáta*. Bp., 1997, Szent Jeromos Bibliatársulat.
Online: <https://szentiras.hu/KNB>

Philo in ten volumes. London, 1962, Heinemann

Philón összes művei. London, 1742, T. Mangey

Philón összes művei. Berlin, 1896-től, Cohn és Wendland

Plotin: *Ausgewählte Einzelschriften*. Hamburg, 1956, Felix Meiner

Plotinos: *A szépről és a jóról*. Bp., 1925, Pfeifer

Plotinos: *Istenről és a hozzá vezető utakról. Szemelvények Plotinos Enneasaiból*. Bp., 1993, Farkas L. I.

Plótinosz: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről*. Bp., 1986, Európa

Ritter, H. – Preller, L.: *Historia philosophiae graecae*. Gotha, 1913, Perthes

Vanyó L. (szerk.): *Euszebiosz egyháztörténete. (Ókeresztény írók 4)*. Bp., 1983, SZIT

TARTALOM

Bevezetés	5
I. A Szókratész előtti bölcselet	11
I.1 A milétoszi bölcselet	13
I.11 Thalész	14
1. Élete és munkássága	14
2. A valóság filozófiai értelmezése: a létezők alapja a „víz”	14
3. Thalész szaktudományos jellegű munkássága	15
I.12 Anaximandrosz	16
1. Élete és munkássága	16
2. A világ filozófiai értelmezése: a létezők alapja az apeiron	16
3. Anaximandrosz kozmogóniája	17
I.13 Anaximenész	18
1. Élete és munkássága	18
2. A valóság filozófiai értelmezése: a létezők alapja a „levegő”	18
3. Anaximenész kozmogóniája	19
I.2 A püthagóreusok	20
1. Az iskola jelentősebb tagjai	20
2. A püthagóreusok tanítása az emberi ismerettevékenységről	20
3. A valóság filozófiai leírása: a létezők lételvei a számok	21
4. A püthagóreusi istentan	23
5. A püthagóreusok kozmológiája	23
6. A püthagóreusok antropológiája	24
I.3 A dinamikus lételfogás	26
Hérakleitosz	26
1. Élete és munkássága	26
2. Tanítása az emberi ismerettevékenységről	27
3. A valóság filozófiai leírása: a változó létezők alapja a logosz	27
4. A hérakleitoszi antropológia	29
5. A hérakleitoszi kozmológia	29
6. A hérakleitoszi filozófiai istentan	30
I.4 A statikus lételfogás	31
I.41 Xenophanész	31
1. Élete és munkássága	31
2. Tanítása az emberi megismerésről	31
3. A valóság filozófiai leírása: az őselv az egyetlen istenség	32
4. Xenophanész antropológiája	32
5. A xenophanészi kozmológia	32
6. Xenophanész filozófiai istentana	32

I.42 Parmenidész	33
1. Élete és munkássága	33
2. Parmenidész tanítása a megismerésről	33
3. A valóság filozófiai leírása: a létezők alapja a lét	34
4. A parmenidészi kozmológia	36
5. A parmenidészi antropológia	36
6. A parmenidészi istentan	36
I.43 Eleai Zénón	37
1. Élete és munkássága	37
2. Zénón tanítása a megismerésről	38
3. A valóság filozófiai leírása	38
4. A kozmosz látszatszerűsége	38
I.44 Szamoszi Melisszosz	42
1. Élete és munkássága	42
2. Tanítása a megismerésről	42
3. Ontológiája: a látszatvilág alapja a lét	42
4. Melisszosz filozófiai istentana	43
I.5 A mechanisztikus szemlélet: az atomisták	44
1. Az atomisták élete és munkássága	44
2. Az atomisták ismeretelmélete	45
3. Az atomisták ontológiája: az atomok és az űr	46
4. Az atomisták kozmológiája	47
5. Az atomisták antropológiája	48
6. Az atomisták filozófiai istentana	49
I.6 A teleologikus szemlélet	51
I.61 Empedoklész	51
1. Élete és művei	51
2. Tanítása a megismerésről	52
3. A mindenség „gyökerei”	52
4. Empedoklész kozmológiája	53
5. Tanítása az emberről	54
6. Empedoklész filozófiai istentana	54
I.62 Anaxagorasz	55
1. Élete és munkássága	55
2. Tanítása a megismerésről	56
3. A valóság filozófiai leírása: a „csírák” és a nousz	56
4. Anaxagorasz kozmológiája	57
5. Tanítása az emberről	58
6. Anaxagorasz filozófiai istentana	58
I.63 Apollóniai Diogenész	59
1. Élete és munkássága	59
2. Tanítása	59
II. Szókratész és kora	63
II.1 Szókratész bölcsellete	65
1. Élete és munkássága	65

2. Szókratész tudományelméleti tevékenysége és módszere	66
3. A szókratészi kozmológia	67
4. Szókratész filozófiai istentana	69
5. Szókratész antropológiája, erkölcstana és esztétikája	70
II.2 A szofisták	74
1. Prótagorasz	75
2. Prodikosz	78
3. Hippiasz	79
4. Gorgiasz	79
5. Traszümakhosz	80
6. Athéni Antiphón	81
7. Kritiasz	81
8. Kalliklész	82
II.3 Szókratikus iskolák	83
II.31 A megarai iskola	83
1. Eukleidész	83
2. Eubulidész	83
3. Diodórosz Kronosz	84
4. Sztilpón	85
II.32 A régi cinikus iskola	85
1. Antiszthenész	85
2. Szinópei Diogenész	87
3. Thébai Kratész	87
II.33 A kürenaikai iskola	88
1. Arisztipposz	88
2. Theodórosz	88
3. Hégésziasz	89
4. Annikerisz	89
III. Platón és a Régi Akadémia	91
III.1 Platón bölcselése	93
1. Élete és művei	93
2. Tanítása az emberi megismerésről	94
3. Platón ontológiája: az ideák és az árnyak világa	96
4. A platóni antropológia	100
5. Platón kozmológiája	102
6. Platón filozófiai teológiája	103
III.2 A Régi Akadémia	106
1. Szpeuszipposz	107
2. Xenokratész	107
3. Hérakleidész	108
4. Eudoxosz	108
5. Krantór	109
IV. Arisztotelész és a régi peripatetikus iskola	111
IV.1 Arisztotelész filozófiája	113
1. Élete és munkássága	113

2. Arisztotelész ismeretelmélete és logikája	116
3. A valóság filozófiai leírása: az arisztotelészi Metafizika	121
4. Arisztotelész filozófiai istentana	128
5. Arisztotelész kozmológiája	130
6. Arisztotelész lélektani antropológiája	132
7. Arisztotelész társadalomfilozófiája	135
8. Az arisztotelészi etika	137
9. Az arisztotelészi esztétika	139
IV.2 A régi peripatetikus iskola	141
1. Theophrasztoz	141
2. Arisztoksenosz	142
3. Dikaiarkhosz	142
4. Démétriosz	143
V. A hellenizmus	145
A hellenizmus bölcséleti irányai	147
V.1 A korai sztoa	148
1. A korai sztoikusok	148
2. A korai sztoikusok ismeretelmélete	149
3. A korai sztoikus ontológia	150
4. A korai sztoa kozmológiája	150
5. A korai sztoa filozófiai istentana	152
6. A korai sztoikus antropológia	154
7. A korai sztoikus etika	155
V.2 A középső sztoa	157
1. Rhodoszi Panaitiosz	157
2. Apameiai Poszeidóniosz	158
V.3 Epikurosz és iskolája	160
1. Epikurosz élete és művei	160
2. A megismerés kánonjai	160
3. Epikurosz természetfilozófiája	161
4. Epikurosz antropológiája	162
5. Tanítása az isteni világról	163
6. Az epikurosz etika	163
V.4 A régebbi szkeptikusok, a Középső és az Új Akadémia	166
V.41 A régebbi szkeptikusok	166
1. Éliszi Pürrhón	166
2. Phleiouszi Timón	167
V.42 A Középső Akadémia	167
Pütanéi Arkeszilaosz	168
V.43 Az Új Akadémia	168
1. Kürénéi Karneadész	168
2. Aszkalóni Antiokhosz	169
3. Marcus Terentius Varro	169
4. Marcus Tullius Cicero	170

VI. Újabb cinikusok, új szkeptikusok, újpüthagóreusok és a kései sztoa a Római Birodalomban	173
VI.1 Az újabb cinikusok	175
1. Démétriosz	175
2. Démónax	175
3. Dión Khrüszosztomosz.	176
VI.2 Az új szkeptikusok	178
1. Knósszoszi Aineszidémosz	178
2. Agrippa	179
3. Szextosz Empeirikosz	180
VI.3 Az újpüthagóreusok	182
1. Tüanai Apollóniosz.	182
2. Geraszai Nikomakhosz	185
3. Apameiai Nouméniosz.	185
VI.4 A kései sztoa	187
1. Lucius Annaeus Seneca	187
2. Hierapoliszi Epiktétosz	191
3. Marcus Aurelius Antoninus	193
VII. Az újplatonizmus.	201
Bevezetés az újplatonizmusba	203
VII.1 Az újplatonizmus előfutára: Alexandriai Philón	204
1. Philón élete és művei.	204
2. Tanítása az emberi megismerésről	205
3. Filozófiai istentana	206
4. Isten és a világ: a Logosz mint közvetítő	207
5. Az anyagvilág	209
6. Philón antropológiája	211
7. Philón erkölcsfilozófiája	212
VII.2 Plótinosz filozófiája	214
1. Élete és művei	214
2. Tanítása az emberi megismerésről	214
3. Plótinosz ontológiája	215
4. Plótinosz filozófiai istentana	216
5. Tanítása a kozmoszról	217
6. Plótinosz antropológiája	218
7. Plótinosz erkölcsfilozófiája	218
Tartalom	221
Jegyzetek	227

Illusztrációk: Turay Alfréd

A képek forrásai – CC licensz:

Wikimédia Commons, https://hu.wikipedia.org/wiki/Wikimedia_Commons

The British Museum, <https://www.britishmuseum.org/>

JEGYZETEK

BEVEZETÉS

- ¹ Vö. A vakok és az elefánt (hindu mese); Udana 6.4
- ² Vö. Heidegger, M.: *Holzwege*. 8. kiadás
- ³ Leibniz, G. W.: *Eine Biographie*, 272. o.

I.1 A MILÉTOSZI BÖLCSELŐK

- ¹ Vö. Jaeger, W.: *Die Theologie der frühen griechischen Denker*
- ² Vö. Hérodotosz, *Hisztóriai I*; Geréb, J. (ford.): *Herodotos történeti könyvei*
- ³ Vö. DL I,1
- ⁴ Vö. Arisztotelész, *Metaphüsizika* 983 b; Arisztotelész – Halasy-Nagy, J. (ford.): *Metafizika*
- ⁵ Vö. DK 11 A 1
- ⁶ Vö. Arisztotelész, *Metaphüsizika* 983 b; DK 11 A 12
- ⁷ Arisztotelész, *Peri pszükhész* 411 a; RP 13
- ⁸ Vö. Platón, *Nomoi* 967 a–d
- ⁹ Vö. Arisztotelész, *Peri pszükhész* 405 a; DK 1 A 22
- ¹⁰ Vö. Arisztotelész, *Metaphüsizika* 983 b
- ¹¹ Vö. Arisztotelész, *Metaphüsizika* 983 b
- ¹² Vö. Arisztotelész, *Phüsizika* 193 b
- ¹³ Vö. DK 11 A 22
- ¹⁴ Vö. Arisztotelész, *Metaphüsizika* 983 b
- ¹⁵ Plinius, *A természet históriája* XXXVI,82
- ¹⁶ Vö. Hérodotosz, *Hisztóriai I*,75; Arisztotelész, *Politika* 1259 a
- ¹⁷ Vö. Theophrasztosz, *Phüsizikón doxai* 2; DK 12 A 9
- ¹⁸ Vö. DK 12 A 14
- ¹⁹ Vö. RP 16
- ²⁰ Vö. Szimplikiosz, *Phüsizika* 24,13; DK 12 A 9

- ²¹ Vö. Arisztotelész, *Phüsizika* 203 b; DK 12 A 15
- ²² Vö. Cicero, *De natura deorum* 10,25
- ²³ Vö. Arisztotelész, *Phüsizika* 207 b – 208 a
- ²⁴ Vö. DK 12 A 9
- ²⁵ DK 12 B 1
- ²⁶ Vö. DK 12 A 17
- ²⁷ Vö. DK 12 A 11
- ²⁸ Vö. DK 12 A 10
- ²⁹ Vö. DK 12 A 10
- ³⁰ Vö. RP 26
- ³¹ Vö. DL II,2
- ³² Vö. DK 13 A 5; RP 26
- ³³ DK 13 A 10
- ³⁴ DK 13 B 2; RP 24
- ³⁵ Vö. DK 13 A 7
- ³⁶ DK 3 A 5

I.2 A PÜTHAGÓREUSOK

- ¹ Vö. Arisztotelész, *Metaphüsizika* 986 a
- ² Vö. DK 24 B 1
- ³ Vö. DK 44 B 4
- ⁴ Arisztotelész, *Metaphüsizika* 985 b – 986 a
- ⁵ Vö. DK 44 B 10
- ⁶ Vö. DK 44 B 3–4
- ⁷ Vö. DK 44 B 11
- ⁸ Vö. DK 44 B 8
- ⁹ Vö. DK 44 B 5
- ¹⁰ Vö. DK 44 A 17; B 7; B 15
- ¹¹ Vö. DK 44 B 2
- ¹² Vö. Arisztotelész, *Metaphüsizika* 986 a
- ¹³ Vö. DK 36 B 1
- ¹⁴ Vö. DK 58 B 17
- ¹⁵ Vö. DK 44 B 13
- ¹⁶ Vö. DK 44 B 12
- ¹⁷ Vö. DK 44 A 12
- ¹⁸ Vö. Arisztotelész, *Metaphüsizika* 986 a
- ¹⁹ Vö. DK 44 B 20; DK 44 A 12

- ²⁰ DK 44 B 11
- ²¹ Vö. DK 44 B 7–8
- ²² Vö. DK 44 A 17
- ²³ Vö. DK 44 B 15; 44 A 16–17
- ²⁴ Vö. Cicero, De natura deorum 1,11,27
- ²⁵ Heisenberg, W.: *A rész és az egész*, 20. o.
- ²⁶ Heisenberg, W.: *Válogatott tanulmányok*, 237. o.
- ²⁷ Vö. DK 44 A 16
- ²⁸ Vö. Arisztotelész, Peri ouranou 290 b
- ²⁹ Vö. DK 50 A 1; 51 A 1; Arisztotelész, Peri ouranou II,13
- ³⁰ Vö. DL VIII,12
- ³¹ Vö. Rigby, S.: *The Babylonians were using Pythagoras' Theorem over 1,000 years before he was born*
- ³² Vö. DL VIII,27
- ³³ Vö. DK 24 A 8; 44 B 13
- ³⁴ Vö. DK 44 A 23
- ³⁵ Vö. DK 24 A 12
- ³⁶ Vö. Platón, Gorgiasz 493 a
- ³⁷ Vö. DK 44 B 13
- ³⁸ Vö. DK 24 B 4
- ³⁹ Vö. DK 21 B
- ⁴⁰ Vö. DK 58 B 34

I.3 A DINAMIKUS LÉTFELFOGÁS

- ¹ DK 22 B 104
- ² DL IX,1,3
- ³ Vö. DL IX,3
- ⁴ Vö. DK 22 B 40
- ⁵ DK 22 B 101
- ⁶ DK 22 B 107
- ⁷ DK 22 B 34
- ⁸ DK 22 B 72
- ⁹ DK 22 B 123
- ¹⁰ Vö. DK 22 B 91
- ¹¹ Platón, Kratülosz 402 a
- ¹² DK 22 B 53
- ¹³ DK 22 B 8
- ¹⁴ DK 22 B 51
- ¹⁵ DK 22 B 111
- ¹⁶ DK 22 B 1
- ¹⁷ Vö. DL IX,5
- ¹⁸ DK 22 B 2

- ¹⁹ DK 22 B 114
- ²⁰ DK 22 B 94
- ²¹ DK 22 B 64
- ²² DK 22 B 30
- ²³ DK 22 B 54; 123
- ²⁴ DK 22 B 41
- ²⁵ Vö. DK 22 B 32; 66; 67; 94
- ²⁶ DK 22 B 50
- ²⁷ DK 22 B 67 a
- ²⁸ DK 22 B 115
- ²⁹ DK 22 B 45
- ³⁰ DK 22 B 118
- ³¹ Vö. DK 22 B 117
- ³² DK 22 B 119
- ³³ DK 22 B 116
- ³⁴ DK 22 B 33
- ³⁵ Vö. DL IX,8–9
- ³⁶ DK 22 B 32
- ³⁷ DK 22 B 83
- ³⁸ Vö. DK 22 B 41
- ³⁹ DK 22 B 67
- ⁴⁰ DK 22 B 67
- ⁴¹ DK 22 B 108
- ⁴² DK 22 B 102

I.4 A STATIKUS LÉTFELFOGÁS

- ¹ Vö. DK 21 B 45
- ² DK 21 B 34
- ³ Vö. DK 21 B 18; 35
- ⁴ DL IX,18–20
- ⁵ Vö. Arisztotelész, Metaphüsztika 986 b
- ⁶ DK 21 B 23
- ⁷ DL IX,18–20
- ⁸ DK 21 B 25
- ⁹ Vö. Platón, Theaitétosz 181 a; Szophisztész 242 d; Arisztotelész, Metaphüsztika 986 b
- ¹⁰ Vö. DL IX,19
- ¹¹ DK 21 B 33
- ¹² Vö. DK 21 A 33
- ¹³ Vö. DL IX,19
- ¹⁴ Vö. DK 21 B 27
- ¹⁵ Vö. DK 21 B 25
- ¹⁶ Vö. RP 108
- ¹⁷ Vö. Arisztotelész, Peri ouranou 294 a

- ¹⁸ Vö. Burnet, J.: *Early greek philosophy*, 125. o.
¹⁹ DK 21 B 16
²⁰ DK 21 B 15
²¹ DK 21 B 11
²² DK 21 B 23
²³ DK 21 B 24
²⁴ Vö. DK 21 B 25–26
²⁵ Vö. DL IX,21–23; Platón, Parmenidész 127 a
²⁶ DK 28 B 1
²⁷ Vö. DK 28 B 7
²⁸ Vö. DK 28 B 3; 8
²⁹ Vö. DK 28 B 2
³⁰ Vö. Arisztotelész, *Peri pszükhész* 427 a;
 DK 28 A 46
³¹ DK 28 B 2
³² DK 28 B 8
³³ DK 28 B 8
³⁴ Vö. DK 28 B 8
³⁵ DK 28 B 3; vö. B 8
³⁶ Vö. DK 28 B 8
³⁷ DK 28 B 2
³⁸ Vö. DK 28 B 3; 8
³⁹ Vö. DK 28 B 2
⁴⁰ Vö. RP 114
⁴¹ Vö. DK 28 B 8; 19
⁴² Vö. DK 28 B 8; 9
⁴³ Vö. DK 28 B 12
⁴⁴ Vö. DK 28 A 37
⁴⁵ Vö. DK 28 B 14
⁴⁶ Vö. DK 28 A 40
⁴⁷ Vö. DL IX,21
⁴⁸ Vö. DK 28 B 12; 13
⁴⁹ Vö. DK 28 B 16; RP 129
⁵⁰ Vö. DK 28 B 12; 18
⁵¹ Vö. DK 28 B 8
⁵² Vö. Jaeger, W.: *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, 107. o.
⁵³ Vö. DK 30 B 3
⁵⁴ Vö. DL IX,26–28
⁵⁵ Platón, Parmenidész 128 c–d
⁵⁶ Vö. DK 29 A 1
⁵⁷ Vö. RP 131
⁵⁸ Vö. Arisztotelész, *Phüszika* 250 a
⁵⁹ Vö. Platón, Parmenidész 128 c–d
⁶⁰ Vö. DK 29 B 1; 2
⁶¹ Vö. RP 135
⁶² Arisztotelész, *Phüszika* 212 a
⁶³ Vö. Arisztotelész, *Phüszika* 212 b
⁶⁴ Vö. Arisztotelész, *Phüszika* 209 a; 210 b
⁶⁵ Vö. DK 29 A 25
⁶⁶ Vö. Arisztotelész: *Topika* 160 b; *Phüszika* 239 b; RP 136
⁶⁷ Vö. DK 29 A 26
⁶⁸ Vö. Arisztotelész, *Phüszika* 239 b; RP 137
⁶⁹ Vö. DK 29 A 27
⁷⁰ Vö. Arisztotelész, *Phüszika* 239 b; RP 138
⁷¹ Vö. Arisztotelész, *Phüszika* 239 b
⁷² Vö. DK 29 A 28
⁷³ Vö. Arisztotelész, *Phüszika* 239 b
⁷⁴ Vö. DL VI,2
⁷⁵ Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, 306. o.
⁷⁶ Vö. Plutarkhosz: *Párhuzamos életrajzok. Periklész*, 26
⁷⁷ Vö. DK 30 B 8
⁷⁸ Vö. DK 30 B 1
⁷⁹ Vö. DK 30 B 3
⁸⁰ Vö. DK 30 B 5–6
⁸¹ Vö. DK 30 B 7
⁸² DK 30 B 9
⁸³ DK 30 B 8
⁸⁴ Vö. Arisztotelész, *Metaphüszika* 986 b
⁸⁵ Vö. DK 30 B 3; 7
⁸⁶ Vö. DK 30 B 9

I.5 A MECHANISZTIKUS SZEMLÉLET

- ¹ Vö. DL X,13
² DK 68 B 118
³ Vö. DK 68 A 2
⁴ DK 68 B 11
⁵ DK 68 B 125
⁶ DK 68 B 117
⁷ DK 68 B 125
⁸ Heisenberg, W.: *Válogatott tanulmányok*, 26. o.
⁹ Vö. DK 68 A 135
¹⁰ DL IX,44
¹¹ DK 68 A 37
¹² DK 67 A 9
¹³ DK 67 A 9

- 14 DK 67 A 14
- 15 Vö. DK 67 A 6
- 16 Vö. DK 68 A 60
- 17 Vö. DK 68 A 48 b
- 18 DK 67 A 16
- 19 Vö. DK 68 A 69
- 20 DK 68 A 66
- 21 DK 67 B 2
- 22 Vö. DK 67 A 6
- 23 Vö. Arisztotelész, Phüszika 252 a
- 24 Vö. DK 68 A 66; 68; 69
- 25 DK 68 B 164
- 26 Vö. DK 67 A 1
- 27 Vö. Platón, Timaios 62 c; Arisztotelész, Phüszika 214 b
- 28 Vö. DK 68 A 40
- 29 Vö. DK 68 A 135
- 30 Vö. DK 68 B 125
- 31 Vö. DK 68 A 135
- 32 Vö. DK 68 A 101
- 33 Vö. DK 68 A 104
- 34 Vö. DK 67 A 28
- 35 Vö. DK 68 A 109
- 36 Vö. DK 68 B 34
- 37 DK 68 B 154
- 38 DK 68 B 33
- 39 DK 68 B 252
- 40 Vö. DK 68 B 259–260
- 41 DK 68 B 270
- 42 DK 68 B 251
- 43 Vö. DK 68 B 4; 68 A 167
- 44 Vö. DK 68 B 3; 191
- 45 Vö. DK 68 B 211; 70–74
- 46 Vö. DK 68 B 47; 174; 248
- 47 DK 68 B 264
- 48 Vö. DK 68 B 62
- 49 DK 68 B 83
- 50 DK 68 B 181
- 51 DK 68 A 74
- 52 DK 68 A 75
- 53 DK 68 B 175
- 54 Vö. DK 68 A 74
- 55 Vö. DK 68 B 166

I.6 A TELEOLOGIKUS SZEMLÉLET

- 1 Vö. DL VIII,51–77

- 2 Vö. DL VIII,69
- 3 Vö. DL VIII,71
- 4 Vö. Arisztotelész, Peri pszükhész 427 a
- 5 Vö. DK 31 B 3
- 6 Vö. DK 31 B 17; 21
- 7 DK 31 B 109
- 8 Vö. DK 31 B 89; A 86; 7
- 9 Vö. DK 31 B 105
- 10 Vö. DK 31 B 3–4
- 11 Vö. DK 31 B 132
- 12 DK 31 B 12; vö. B 11
- 13 Vö. Arisztotelész, Metaphüszika 984 a
- 14 Vö. DK 31 B 6
- 15 Vö. DK 31 B 6
- 16 Vö. DK 31 B 7 és 26,12
- 17 DK 31 B 8
- 18 Vö. DK 31 B 17,25–35
- 19 DK 31 B 17,12–13
- 20 Vö. DK 31 B 27–29; A 41
- 21 Vö. DK 31 B 30
- 22 Vö. DK 31 B 35
- 23 Vö. DK 31 B 17
- 24 Vö. Arisztotelész, Peri geneszeósz kai phthorasz 334 a
- 25 Vö. DK 31 B 23
- 26 Vö. DK 31 A 72
- 27 Vö. DK 31 B 96; 98
- 28 DK 31 B 57
- 29 Vö. DK 31 B 59–63
- 30 Vö. Arisztotelész, Phüszika 198 b
- 31 Vö. DK 31 B 71; 75
- 32 Vö. DK 31 B 103
- 33 Vö. Arisztotelész, Peri pszükhész 408 a
- 34 Vö. DK 31 B 115; 146–147
- 35 DK 31 B 117
- 36 DK 31 B 125
- 37 Vö. DK 31 B 115
- 38 DK 31 B 124
- 39 Vö. DK 31 B 137
- 40 Vö. DK 31 B 144
- 41 DK 31 B 147
- 42 Vö. DK 31 B 17
- 43 Vö. DK 31 B 133
- 44 Vö. DK 31 B 31; B 29
- 45 Vö. DK 31 B 28
- 46 Vö. DK 31 B 29

- 47 DK 31 B 134
 48 DK 31 B 71; 87
 49 Vö. DK 31 B 96
 50 Vö. DK 31 B 151; 128
 51 Vö. Plutarkhosz: *Párhuzamos életrajzok*.
Periklész, 5
 52 Vö. DL II,12–13
 53 Vö. DL II,14
 54 Vö. Platón, Apológia 26 d; Phaidón 97 b
 55 Vö. DK 59 B 21
 56 Vö. DK 59 B 12
 57 Vö. Theophrasztosz, De sensu 1
 58 Vö. DK 59 B 5
 59 DK 59 B 17
 60 Vö. DK 59 B 1
 61 Vö. DK 59 B 8; 10
 62 Vö. DK 59 B 4; 1
 63 Vö. Arisztotelész, Metaphüsizika 984 a
 64 Vö. DK 59 B 6; 11; 12
 65 DK 59 B 12
 66 Vö. DK 59 B 3
 67 Vö. DK 59 B 1
 68 Vö. DK 59 A 1; Arisztotelész, Phüsizika
 250 b
 69 Vö. DK 59 B 9; 15; 16
 70 Vö. DK 59 A 12; 79
 71 Vö. DL II,8; 12
 72 Vö. DK 59 A 1; 8
 73 Vö. DK 59 A 117
 74 Vö. DK 59 B 11
 75 Vö. DK 59 A 102; Arisztotelész, Peri
 dzóón mórión 687 a
 76 Arisztotelész, Éthika Eudémeia 1216 a
 77 Arisztotelész, Éthika Eudémeia 1215 b
 78 Platón, Phaidón 97 b–c
 79 Arisztotelész, Metaphüsizika 984 b
 80 Vö. Platón, Phaidón 98 b–d; Arisztotelész,
 Metaphüsizika 985 a
 81 Vö. DK 59 B 12
 82 Vö. DL IX,57
 83 Vö. Arisztophanész, Nephelai 225
 84 Vö. Euripidész, Tróadesz 884
 85 Vö. DK 64 B 2
 86 Vö. DK 64 A 5; 7; 8; 9; B 5
 87 Vö. DK 64 B 3
 88 Vö. Xenophón, Apomnémoneumata 1,4

89 Vö. DK 64 B 5

90 Vö. DK 64 8; 5

II.1 SZÓKRATÉSZ BÖLCSELETE

- 1 Vö. DL II,21
 2 Vö. Platón, Szümposzion 220
 3 Vö. DL II,40
 4 Platón, Apologia Szókratousz 29
 5 Vö. Platón, Phaidón 118
 6 Vö. Arisztotelész, Metaphüsizika 987 b;
 1078 b; ÉN 1144 b
 7 Arisztotelész, Metaphüsizika 1078 b
 8 Vö. Platón, Menón 72–74
 9 Vö. Xenophón, Apomnémoneumata 4,2
 10 Vö. Arisztotelész, Metaphüsizika 1078 b
 11 Vö. Xenophón: Apomnémoneumata 1,1
 12 Platón, Apologia 21
 13 Vö. Platón, Menón 82–85
 14 Arisztotelész, Metaphüsizika 587 b
 15 Vö. Platón, Phaidón 96 a
 16 Xenophón, Apomnémoneumata 4,3
 17 Platón, Phaidón 55 b
 18 Platón, Phaidón 98–99
 19 Platón, Phaidón 99 b–c
 20 Platón, Apologia 31 c–d
 21 Platón, Apologia 29 d
 22 Xenophón, Apomnémoneumata 1,4
 23 Vö. Xenophón, Apomnémoneumata 1,4
 24 Xenophón, Apomnémoneumata 1,4
 25 Xenophón, Apomnémoneumata 1,4
 26 Xenophón, Apomnémoneumata 1,4
 27 Xenophón, Apomnémoneumata 1,4
 28 Xenophón, Apomnémoneumata 1,4
 29 Vö. Xenophón, Apomnémoneumata 1,4
 30 Xenophón, Apomnémoneumata 1,4
 31 Xenophón, Apomnémoneumata 1,4
 32 Xenophón, Apomnémoneumata 4,3
 33 Vö. Xenophón, Apomnémoneumata 1,4
 34 Xenophón, Apomnémoneumata 1,4
 35 Xenophón, Apomnémoneumata 1,4
 36 Platón, Phaidón 80
 37 Platón, Phaidón 81
 38 Xenophón, Apomnémoneumata 1,1
 39 Vö. Platón, Gorgiasz 488–505
 40 Vö. Xenophón, Apomnémoneumata 4,5

- ⁴¹ Vö. Xenophón, Apomnémoneumata 4,4
- ⁴² Xenophón, Apomnémoneumata 1,2
- ⁴³ Vö. Platón, Apologia 31 d
- ⁴⁴ Vö. Platón, Apologia 29 d
- ⁴⁵ Platón, Prótagoras 345 d; vö. Gorgiasz 509 e; Apologia 25 c
- ⁴⁶ Vö. Platón, Menón 87 c
- ⁴⁷ Ovidius, *Metamorphoses*. 7. könyv. Ford. Devecseri Gábor
- ⁴⁸ Xenophón, Apomnémoneumata 1,6
- ⁴⁹ Xenophón, Apomnémoneumata 1,6
- ⁵⁰ Xenophón, Apomnémoneumata 3,9
- ⁵¹ Vö. Platón, Politeia 352 d; Euthüdeimosz 279 d
- ⁵² Vö. Xenophón, Apomnémoneumata 3,8
- ⁵³ Vö. Xenophón, Apomnémoneumata 3,10
- ⁵⁴ Xenophón, Apomnémoneumata 3,10

II.2 A SZOFISTÁK

- ¹ Platón, Prótagoras 313 c
- ² Vö. Platón, Prótagoras 309 c; Politeia 600 c és DL IX,50 kk.
- ³ DK 80 B 1
- ⁴ Platón, Theaitétosz 152
- ⁵ Vö. Platón, Theaitétosz 151 e
- ⁶ Arisztotelész, *Metaphüsizika* 997 b
- ⁷ Platón, Theaitétosz 167
- ⁸ Platón, Theaitétosz 167
- ⁹ Platón, Prótagoras 322
- ¹⁰ DK 80 B 4
- ¹¹ Vö. Burnet, J.: *Greek Philosophy. Part I. Thales to Plato*, 117. o.
- ¹² Vö. Arisztotelész, *Tekhné rhétoriké* 1402 a
- ¹³ Vö. Arisztophanész, *Nephelai* 112-től
- ¹⁴ Vö. DL IX,53
- ¹⁵ Vö. Arisztotelész, *Tekhné rhétoriké* 1047 b
- ¹⁶ Vö. Arisztophanész, *Nephelai* 658 kk.
- ¹⁷ Vö. Aksziokhosz 366 kk.
- ¹⁸ Vö. Szextosz Empeirikosz, *Prosz matematikousz* IX,18
- ¹⁹ DK 84 B 5
- ²⁰ Vö. DK 84 B 5
- ²¹ Platón, Prótagoras 337
- ²² Platón, Prótagoras 337 d
- ²³ DK 82 B 3

- ²⁴ Vö. Platón, Theaitétosz 170–171
- ²⁵ Vö. DK 82 B 3
- ²⁶ Platón, Politeia 338 c
- ²⁷ Platón, Politeia 339 a
- ²⁸ DK 87 B 1
- ²⁹ DK 87 B 44
- ³⁰ DK 87 B 44
- ³¹ DK 87 B 44
- ³² Vö. DK 87 B 13
- ³³ DK 88 B 25
- ³⁴ Platón, Gorgiasz 483 a
- ³⁵ Platón, Gorgiasz 482 e
- ³⁶ Vö. Platón, Gorgiasz 483 a

II.3 SZÓKRATIKUS ISKOLÁK

- ¹ Vö. Gellius, A.: *Noctes Atticae* 6,10
- ² DL II,106
- ³ Vö. DL II,10
- ⁴ Cicero, *De divinatione* 2,108
- ⁵ DL VII,187
- ⁶ DL II,108
- ⁷ Vö. DL II,115
- ⁸ Vö. DL VI,11
- ⁹ DL VI,3
- ¹⁰ Szimplikiosz, *Kommentár Arisztotelész Kategóriák című művéhez* 208,29
- ¹¹ Vö. Platón, *Szophisztész* 251 b; Arisztotelész, *Metaphüsizika* 1024 b
- ¹² Vö. Arisztotelész: *Topika* 104 b; *Metaphüsizika* 1024 b
- ¹³ Vö. DL VI,3
- ¹⁴ DL VI,7
- ¹⁵ Sebestyén, K.: *A cinikus filozófia*, 51. o.
- ¹⁶ Vö. DL VI,11
- ¹⁷ DL VI,3
- ¹⁸ DL VI,8
- ¹⁹ Cicero, *De natura deorum* 1,13,32
- ²⁰ Alexandriai Kelemen, *Protreptikosz. Buzdítás a görögökhöz* 71
- ²¹ Vö. DL VI,3
- ²² DL VI,41
- ²³ Vö. DL VI,37
- ²⁴ DL VI,38
- ²⁵ Vö. DL VI,63
- ²⁶ Vö. DL VI,39

- ²⁷ Pais, I.: *A görög filozófia*, 370. o.
²⁸ Vö. DL VI,87–93
²⁹ Vö. Szextosz Empeirikosz, Prosz matematikosz VII,191
³⁰ DL II,88
³¹ DL II,88
³² DL II,75
³³ DL II,70
³⁴ Vö. DL II,86; 97
³⁵ Vö. Alexandriai Kelemen: *Protreptikosz. Buzdítás a görögökhöz*
³⁶ Vö. Cicero, Tusculanæ disputationes I,83
³⁷ Vö. DL II,96

III.1 PLATÓN BÖLCSELETE

- ¹ Levelek 7,325f
² Vö. Apologia 34 a; 38 b
³ Vö. DL III,5
⁴ Vö. DL III,19–20
⁵ Vö. Theaitétosz 171 a
⁶ Theaitétosz 161 d–e
⁷ Vö. Theaitétosz 163 a – 164 b
⁸ Vö. Theaitétosz 185 c–e
⁹ Theaitétosz 186 d
¹⁰ Vö. Theaitétosz 187 b
¹¹ Vö. Theaitétosz 202 b–c
¹² Vö. Politeia 509 d – 511 e
¹³ Vö. Szophisztész 219-től, ahol Platón a horgászat meghatározásához jut a fogalmi metszés segítségével
¹⁴ Vö. Politeia 596 a
¹⁵ Vö. Phaidón 73–75
¹⁶ Arisztotelész, *Metaphüsika* 987 a–b
¹⁷ Vö. Euthüphrón 6 d–e
¹⁸ Vö. Menón 72 b; Phaidón 65 d; Parmenidész 149 e; Theaitétosz 155 e stb.
¹⁹ Vö. Kratülosz 389 a–d; Politeia 596 a – 598 d
²⁰ Vö. Phaidón 100 a-tól
²¹ Vö. Phaidón 75 a–b
²² Politeia 509 b
²³ Vö. Arisztotelész, *Éthika Eudémeia* 1218 a
²⁴ Arisztotelész, *Metaphüsika* 1091 b
²⁵ Vö. Arisztotelész, *Metaphüsika* 988 a
²⁶ Politeia 517 b–c
²⁷ Politeia 508 e

- ²⁸ Vö. Politeia 509 d
²⁹ Vö. Politeia, 514–518
³⁰ Vö. Szümposzion 211; Phaidón 100 b – 102 b
³¹ Vö. Politeia 508 c
³² Vö. Phaidón 100 d
³³ Vö. Parmenidész 132 d
³⁴ Vö. Phaidón 67 c
³⁵ Vö. Phaidón 73
³⁶ Szophisztész 259 a
³⁷ Vö. Szophisztész 256 d–e
³⁸ Vö. Politeia 477 a; Szophisztész 257 a
³⁹ Parmenidész 166
⁴⁰ Vö. Szophisztész 248–249
⁴¹ Vö. Arisztotelész, *Metaphüsika* 990 b
⁴² Vö. Parmenidész 132 e – 133 a
⁴³ Taylor, A. E.: *Platón*, 358. o.
⁴⁴ Nomoi 959
⁴⁵ Phaidón 66 b
⁴⁶ Vö. Phaidón 82 c; Phaidrosz 246–247
⁴⁷ Vö. Timaios 69 c–d
⁴⁸ Vö. Alkibiadész 129
⁴⁹ Vö. Timaios 46 d; Nomoi 896 a
⁵⁰ Vö. Timaios 69–70
⁵¹ Vö. Phaidrosz 246-től
⁵² Politeia 617 d
⁵³ Vö. Phaidón 114 d
⁵⁴ Vö. Phaidón 78–80
⁵⁵ Vö. Gorgiasz 507 c
⁵⁶ Vö. Prótagorasz 326 b
⁵⁷ Vö. Phaidón 67 c
⁵⁸ Vö. Politeia 613 a
⁵⁹ Vö. Politeia 613 a
⁶⁰ Vö. Politeia, 4. könyv
⁶¹ Nomoi 713 e
⁶² Vö. Nomoi 653 e; 672 b–c
⁶³ Politeia 598 b
⁶⁴ Timaios 28 a
⁶⁵ Vö. Philébosz 28 c
⁶⁶ Vö. Timaios 29 e
⁶⁷ Timaios 30 a
⁶⁸ Timaios 29 e – 30 a
⁶⁹ Timaios 30 c
⁷⁰ Vö. Arisztotelész, *Peri ouranou* 279 b
⁷¹ Vö. Timaios 30 a
⁷² Vö. Politeia 379 a

- ⁷³ Philébosz 28 c
⁷⁴ Szümposzion 201 d
⁷⁵ Szümposzion 202 d
⁷⁶ Szümposzion 206 b
⁷⁷ Szümposzion 207 a
⁷⁸ Szümposzion 211 c
⁷⁹ Szümposzion 211 a–b
⁸⁰ Levelek 2,312e
⁸¹ Levelek 6,323d
⁸² Phaidrosz 279

III.2 A RÉGI AKADÉMIA

- ¹ Vö. DL IV,1
² Vö. Cicero, De natura deorum 1,13,32
³ Vö. DL IV,2;11–14
⁴ Vö. DL V,6
⁵ Vö. Copernic: *Lettre au pape Paul III, préface à Des révolutions des orbes célestes*, 1543
⁶ Vö. Heath, Sir T.: *Greek Astronomy*
⁷ Vö. Eukleidész, Sztoikheia V. könyv
⁸ Vö. Arisztotelész, Metaphüsztika 991 b
⁹ Vö. Arisztotelész, ÉN 1101 b
¹⁰ Vö. Pecz, V. (szerk): *Ókori Lexikon*, Crantor címszó.

IV.1 ARISZTOTELÉSZ FILOZÓFIÁJA

- ¹ Vö. Jaeger, W.: *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*
² Vö. Analütika hüsztera I,31
³ Vö. Peri pszükhész 424 a
⁴ Vö. Peri pszükhész 429 b; 431 b
⁵ Vö. Metaphüsztika 983 a
⁶ Vö. Peri pszükhész 431 b
⁷ Vö. Analütika prótera 24 b
⁸ Vö. Analütika hüsztera 97 a; Topika 101 b
⁹ Vö. Peri pszükhész 431 a
¹⁰ Vö. Topika 154 a
¹¹ Vö. Topika I,8
¹² Kategóriai 4, vö. Topika 103 b
¹³ Vö. Metaphüsztika 1043 b
¹⁴ Vö. Peri pszükhész 429 b
¹⁵ Vö. Peri dzóón mórión 640 a; Metaphüsztika 1065 b

- ¹⁶ Kategóriai 5
¹⁷ Vö. Metaphüsztika 1029 b; Peri pszükhész 429 b
¹⁸ Vö. Analütika hüsztera 91 a
¹⁹ Metaphüsztika 1011 b
²⁰ Metaphüsztika 1051 b
²¹ Analütika prótera 24 b; vö. Topika 100 a
²² Analütika prótera II,23
²³ Vö. Metaphüsztika 1005 b
²⁴ Vö. Kategóriai 10
²⁵ Metaphüsztika 1086 b
²⁶ Vö. Metaphüsztika 991 b
²⁷ Vö. Metaphüsztika 1079 b
²⁸ Vö. Metaphüsztika 990 b; 1059 b
²⁹ Vö. Metaphüsztika 1038 b
³⁰ Metaphüsztika 1028 b
³¹ Metaphüsztika 1003 a
³² Vö. Metaphüsztika 981 a–b
³³ Metaphüsztika 981 b
³⁴ Metaphüsztika 983 a
³⁵ Metaphüsztika 1017 a
³⁶ Vö. Metaphüsztika 1017 a
³⁷ Peri dzóón mórión 640 a
³⁸ Vö. Metaphüsztika 1038 b
³⁹ Vö. Metaphüsztika 1017 a
⁴⁰ Peri pszükhész 429 b; Metaphüsztika 1029 b
⁴¹ Vö. Metaphüsztika 1032 b
⁴² Vö. Metaphüsztika 1043 b
⁴³ Vö. Metaphüsztika 1043 b; 1041 b
⁴⁴ Vö. Metaphüsztika 998 b; 1003 a
⁴⁵ Vö. Metaphüsztika 1028 a
⁴⁶ Vö. Topika 101 b
⁴⁷ Vö. Metaphüsztika 1029 a; Phüsztika I,1
⁴⁸ Vö. Metaphüsztika 1029 a; Kategóriai 5
⁴⁹ Vö. Phüsztika 192 a
⁵⁰ Metaphüsztika 1029 a
⁵¹ Vö. Phüsztika 193 a; 191 a
⁵² Vö. Phüsztika 191 a; 192 a
⁵³ Vö. Phüsztika I,7–9
⁵⁴ Metaphüsztika 1034 a
⁵⁵ Vö. Metaphüsztika 1029 a
⁵⁶ Metaphüsztika 1048 a
⁵⁷ Vö. Metaphüsztika 1048 b
⁵⁸ Vö. Metaphüsztika 1042 b; 1043 a
⁵⁹ Vö. Peri pszükhész 412 a–b; Metaphüsztika 1048 b

- 60 Metaphüsztika 1049 b
 61 Metaphüsztika 1046 a
 62 Vö. Phüsztika 200 b
 63 Phüsztika 201 a
 64 Metaphüsztika 983 a
 65 Vö. Phüsztika I,6–9
 66 Vö. Metaphüsztika 1033 b
 67 Metaphüsztika 1070 a
 68 Phüsztika 194 b
 69 Phüsztika 241 b
 70 Vö. Phüsztika 198 a; Peri pszükhész 415 b
 71 Vö. Peri pszükhész 406 b; Metaphüsztika 1049 b
 72 Vö. Phüsztika II,3; Metaphüsztika IV,2
 73 Peri ouranou 291 b; vö. Politika 1253 a
 74 Phüsztika 199 b
 75 Vö. Phüsztika 198 a
 76 Vö. Meteórologika I,3; Peri ouranou I,3
 77 Vö. Phüsztika II,8
 78 Vö. Peri pszükhész 412 a–b; 414 a – 416 b
 79 Vö. Peri pszükhész 413 b; 424 a; 433 e
 80 Vö. Metaphüsztika 1073 a; 1072 a
 81 Vö. Metaphüsztika 983 a
 82 Metaphüsztika 1073 a
 83 Metaphüsztika 1074 a
 84 Metaphüsztika 1073 a
 85 Vö. Metaphüsztika 1072 a–b; 1074 a; Peri ouranou I,9
 86 Vö. Metaphüsztika 1072 b; 1074 b
 87 Metaphüsztika 1072 b
 88 Vö. Metaphüsztika 1003 a–b
 89 Metaphüsztika 1003 b
 90 Vö. Metaphüsztika 1028 a
 91 Metaphüsztika 1051 a
 92 Vö. Phüsztika VII,1; VIII,5; Metaphüsztika XII,6
 93 Vö. Metaphüsztika 1069 b
 94 Vö. Metaphüsztika 1073 a; Phüsztika 241 b
 95 Vö. Phüsztika VIII,1; Metaphüsztika 1071 b
 96 Vö. Analütika hüsztera 82 b; 83 b
 97 Vö. Metaphüsztika 994 b
 98 Vö. Phüsztika 194 b; Metaphüsztika 1071 a
 99 Vö. Metaphüsztika 1073 a
 100 Vö. Metaphüsztika 1074 b
 101 Vö. Metaphüsztika 1074 a
 102 Vö. Metaphüsztika 1075 a; 1076 a
 103 Metaphüsztika 1074 a; vö. Phüsztika VII,1
 104 Vö. Metaphüsztika 1072 b
 105 Vö. Metaphüsztika 1050 b
 106 Vö. Metaphüsztika 1050 b
 107 Vö. Metaphüsztika 1049 b; 1050 b
 108 Vö. Metaphüsztika 1050 b; 1072 a
 109 Vö. Metaphüsztika 1072 b
 110 Vö. Metaphüsztika 1050 b
 111 Vö. Phüsztika 199 b; Peri ouranou 291 b
 112 Metaphüsztika 1075 a
 113 Metaphüsztika 1075 a
 114 Vö. Peri ouranou I,10
 115 Vö. Metaphüsztika 1075 a
 116 Vö. Metaphüsztika 984 b; Phüsztika 256 b; Cicero, De natura deorum 2,37,95
 117 Vö. Metaphüsztika XII,6–8
 118 Metaphüsztika 1074 a
 119 Metaphüsztika 1073 a
 120 Vö. Metaphüsztika 1072 b
 121 Vö. Metaphüsztika 1071 b
 122 Vö. Metaphüsztika 1072 b; 1073 a
 123 Vö. Metaphüsztika 1074 a; 1072 b
 124 Vö. Metaphüsztika 1074 b
 125 Vö. ÉN 1178 b; Metaphüsztika 1074 b
 126 Metaphüsztika 1072 b
 127 Vö. ÉN 1170 b; 1179 a
 128 Vö. Metaphüsztika 1072 b; 1074 a
 129 Vö. Phüsztika VIII,1
 130 Vö. Metaphüsztika 1074 a
 131 Vö. Peri ouranou 259 a; 291; Metaphüsztika 1072 a; 1073 a; Peri geneszeósz kai phthorasz 336 a
 132 Vö. Phüsztika 192 b k.
 133 Vö. Phüsztika 226 a; 260 a
 134 Phüsztika 201 a
 135 Vö. Phüsztika 254 b; Peri ouranou 311 a
 136 Phüsztika 212 a
 137 Vö. Phüsztika 204 a; 206 a
 138 Phüsztika 219 b; 220 a
 139 Vö. Phüsztika 223 a
 140 Vö. Phüsztika 218 a
 141 Vö. Phüsztika 206 a
 142 Peri ouranou 271 a; vö. 291 b; Politika 1253 a
 143 Vö. Phüsztika 199 b; Metaphüsztika 1075 a
 144 Vö. Peri dzóón geneszeósz 767 b

- 145 Vö. Peri dzóón geneszeósz 762 b; 763 a
- 146 Vö. Peri pszükhész 412 b; 414 a
- 147 Peri pszükhész 412 b
- 148 Vö. Peri pszükhész 414 a; Peri dzóón mórión 645 b
- 149 Peri pszükhész 412 a
- 150 Vö. Peri pszükhész A,3
- 151 Vö. Peri pszükhész 413 a; 414 a
- 152 Vö. Peri pszükhész 429 b; 430 b; 431 b; ÉN 1170 a
- 153 Vö. Peri pszükhész 429 a
- 154 Vö. Peri pszükhész 408 b
- 155 Peri pszükhész 430 a
- 156 Vö. Peri pszükhész 433 a; 434 a
- 157 Tekhné rhétoriké 1369 a; vö. ÉN 1136 b
- 158 Vö. Peri pszükhész 432 b
- 159 ÉN 1113 b; vö. 1112 b
- 160 Vö. ÉN 1113 b
- 161 Vö. ÉN 1113 b – 1114 a
- 162 Vö. ÉN 1113 b – 1114 a
- 163 Vö. Peri dzóón geneszeósz 736 b
- 164 Vö. Peri dzóón geneszeósz 736 b
- 165 Vö. Peri dzóón geneszeósz 736 b
- 166 Vö. Peri dzóón geneszeósz 737 a; 766 b
- 167 Vö. Peri ta dzóa hisztoriai 608 b
- 168 Vö. Peri pszükhész 430 a
- 169 Vö. Politika 1253 a
- 170 Vö. Politika 1253 a
- 171 Vö. Politika 1281 a
- 172 Vö. Politika 1252 b
- 173 Politika 1252 b
- 174 Vö. Politika 1253 a
- 175 Politika 1275 b
- 176 Vö. Politika 1277 b
- 177 Vö. Politika 1277 a; 1278 a; 1328 b
- 178 Vö. Politika 1324 b
- 179 Politika 1334 a
- 180 Politika 1333 b
- 181 Vö. Politika 1279 a–b
- 182 Politika 1288 a
- 183 Vö. Politika 1325 b – 1326 b
- 184 Vö. Politika 1326 b – 1327 b
- 185 Vö. Politika 1328 b – 1331 a
- 186 Vö. Politika 1262 a
- 187 Vö. Politika 1263 a
- 188 Vö. Politika 1264 b
- 189 Vö. Politika 1332 b – 1333 a
- 190 Vö. Politika 1336 a
- 191 Vö. Politika 1340 b
- 192 Vö. Politika 1257 b
- 193 Vö. ÉN 1094
- 194 Vö. ÉN 1097 a b
- 195 Vö. ÉN 1095 b – 1096 a
- 196 Vö. ÉN 1099 a b
- 197 Vö. ÉN 6; 9
- 198 Vö. ÉN 1099 b; 1178 a
- 199 Vö. ÉN 1178 b
- 200 Vö. ÉN 1094 b; 1104 a
- 201 Vö. ÉN 1144 b
- 202 Vö. ÉN 1140 b
- 203 ÉN 1106 a
- 204 Vö. ÉN 1144 b
- 205 Vö. ÉN 1103 a
- 206 Vö. ÉN 1106 b – 1107 a
- 207 ÉN 1106 b
- 208 ÉN 1107 a
- 209 Vö. ÉN 1115 a – 1129 a
- 210 Éthika megalá 1183 b; vö. ÉN 1105 b
- 211 ÉN 1139 b
- 212 Vö. ÉN 1140 b – 1141 a
- 213 ÉN 1141 a
- 214 ÉN 1140 a
- 215 ÉN 1140 b
- 216 ÉN 1144 b
- 217 Vö. ÉN 1103 a
- 218 Vö. Peri dzóón geneszeósz 737 a; 766 b
- 219 Politika 1255 a; vö. 1254 a
- 220 Vö. Politika 1255 b; 1278 b; 1260 a
- 221 Vö. Politika 1330 a
- 222 Vö. Politika 1335 b
- 223 Vö. Problémata 896 b
- 224 Vö. Metaphüszika 1078 a
- 225 Tekhné rhétoriké 1366 a
- 226 Metaphüszika 1078 a
- 227 Vö. Metaphüszika 1078 a; Poétika 1450 b
- 228 Vö. Peri dzóón mórión 687 b
- 229 Vö. Phüszika 199 a
- 230 Politika 1281 b; vö. Poétika 9; 15
- 231 Poétika 9
- 232 Vö. Politika 1339 b; 1341 b; 1342 a
- 233 Vö. Poétika 6; 14; Politika 1342 a

IV.2 A RÉGI PERIPATETIKUS ISKOLA

- ¹ Vö. DL V,36
- ² Vö. DL V,2
- ³ Vö. Cicero, Tusculanae disputationes 1,8,19
- ⁴ Vö. Pecz, V. (szerk.): *Ókori Lexikon*, Dicaearchus címszó.
- ⁵ DL V,2

V.1 A KORAI SZTOA

- ¹ Vö. DL VII,2
- ² DL VII,183
- ³ Vö. Cicero, Academica posteriora I,40–42; II,144
- ⁴ Vö. DL VII,55–62
- ⁵ Vö. Platón, Kratülosz
- ⁶ Vö. Arisztotelész, Peri hermeneiasz 2
- ⁷ Vö. Stoicorum veterum fragmenta (SVF) II,146
- ⁸ Vö. DL VII,64
- ⁹ Vö. DL VII,65
- ¹⁰ Vö. DL VII,69
- ¹¹ DL VII,134
- ¹² Vö. SVF II,399
- ¹³ Vö. SVF II,402–404
- ¹⁴ DL VII,148
- ¹⁵ DL VII,156
- ¹⁶ Vö. Cicero, De natura deorum II,81–87
- ¹⁷ Vö. DL VII,148
- ¹⁸ Vö. DL VII,136; 142; SVF I,497
- ¹⁹ Vö. DL VII,138
- ²⁰ Vö. DL VII,139; 159; SVF II,368; 710; 714
- ²¹ DL VII,135
- ²² Vö. Cicero, De natura deorum II,13–15
- ²³ Cicero, De natura deorum II,15
- ²⁴ Vö. Cicero, De natura deorum II,3
- ²⁵ Vö. Cicero, De natura deorum II,57
- ²⁶ Vö. DL VII,135
- ²⁷ DL VII,149; vö. SVF II,1000
- ²⁸ Vö. *Sztoikus etikai antológia*, 382. o.
- ²⁹ Gellius, A.: Noctes Atticae 6,1
- ³⁰ Vö. SVF II,1009
- ³¹ Vö. Falus, R. (szerk.): *Görög költők antológiája*, 388. o.

- ³² Cicero, De natura deorum II,37
- ³³ DL VII,156
- ³⁴ Vö. Cicero, De natura deorum III,36; DL VII,157
- ³⁵ Vö. RP 507
- ³⁶ Vö. DL VII,157
- ³⁷ DL VII,85
- ³⁸ Vö. DL VII,86–88
- ³⁹ Vö. DL VII,88
- ⁴⁰ Plutarkhosz, De Stoicorum repugnantibus 9
- ⁴¹ Vö. DL VII,89
- ⁴² Vö. DL VII,98
- ⁴³ Vö. Plutarkhosz, De Stoicorum repugnantibus 7
- ⁴⁴ Vö. DL VII,101; Sztobaios, Eklogai II,18
- ⁴⁵ DL VII,102
- ⁴⁶ DL VII,102
- ⁴⁷ Vö. DL VII,103
- ⁴⁸ Vö. SVF II,984
- ⁴⁹ Vö. Cicero, De divinatione 1,127; SVF II,944
- ⁵⁰ Vö. Cicero, De fato 19,43
- ⁵¹ DL VII,110
- ⁵² Vö. SVF III,456
- ⁵³ Vö. DL VII,110
- ⁵⁴ Vö. SVF III,393
- ⁵⁵ Vö. DL VII,116

V.2 A KÖZÉPSŐ SZTOA

- ¹ Vö. Cicero, Tusculanae disputationes 1,32,79
- ² Vö. Cicero, De divinatione 1,3,6
- ³ Vö. Platón, Timaios 31 b
- ⁴ Vö. Cicero, De divinatione 1,49,110
- ⁵ Vö. Cicero, De divinatione 1,49,110; 1,55,125

V.3 EPIKUROSZ ÉS ISKOLÁJA

- ¹ Vö. DL X,2
- ² Vö. DL X,31
- ³ Vö. Lucretius, De rerum natura IV,478–99
- ⁴ Vö. DL X,33
- ⁵ Vö. DL X,34
- ⁶ DL X,38–39

- ⁷ Lucretius, De rerum natura I,265–6
- ⁸ Levél Hérodotoszhoz, DL X,39–40
- ⁹ Alapelvek, DL X,139
- ¹⁰ De rerum natura III,18–22
- ¹¹ De rerum natura V,1198–1203
- ¹² Levél Menoikeuszhoz, DL X,129
- ¹³ DL X,131–132
- ¹⁴ Alapelvek, DL X,141
- ¹⁵ DL X,129
- ¹⁶ DL X,131
- ¹⁷ DL X,118
- ¹⁸ Alapelvek V; DL X,140
- ¹⁹ Alapelvek XVII; DL X,144
- ²⁰ DL X,132
- ²¹ Alapelvek XXVII; DL X,148
- ²² Alapelvek XL; DL X,154

V.4 A RÉGEBBI SZKEPTIKUSOK, A KÖZÉPSŐ ÉS AZ ÚJ AKADEMIA

- ¹ Vö. DL IX,61
- ² Vö. DL I, Prooimion 16
- ³ Vö. DL IX,102
- ⁴ Vö. Szextosz Empeirikosz, Prosz matematikousz 1,153
- ⁵ Vö. Cicero, Academica posteriora I,12,45
- ⁶ Vö. Cicero, De oratore 3,18,67
- ⁷ Vö. Szextosz Empeirikosz, Prosz matematikousz 7,159; Cicero, Academica priora 2,30,98
- ⁸ Vö. Szextosz Empeirikosz, Prosz matematikousz 9,13; Cicero, De natura deorum 3,17,44
- ⁹ Vö. Cicero, Academica priora 2,43,132
- ¹⁰ Quintilianus, Institutio oratoria 10,1,95; vö. Augustinus, De civitate Dei VI,2
- ¹¹ Vö. Augustinus, De civitate Dei VI,3
- ¹² Vö. Cicero, De Finibus bonorum et malorum 5,32,95; Tusculanae disputationes 5,13,39
- ¹³ Vö. Cicero, Tusculanae disputationes 4,18,41
- ¹⁴ Vö. Cicero, Tusculanae disputationes 4,6,11; 4,21,47
- ¹⁵ Cicero, De natura deorum 2,37,93

- ¹⁶ Vö. Cicero, Tusculanae disputationes 1,12,26; 1,49,117

VI.1 AZ ÚJABB CINIKUSOK

- ¹ Vö. Seneca, De beneficiis 7,8
- ² Seneca, De beneficiis 7,11
- ³ Epiktétosz, Diatribai 1,25
- ⁴ Vö. Tacitus, Annales 16,34
- ⁵ Vö. Lukianosz, Démónax 11
- ⁶ Vö. LacusCurtius: *Into the Roman World*. Dio Chrysostom címszó
- ⁷ Vö. Logoi 33
- ⁸ Vö. Logoi 32
- ⁹ Vö. Logoi 1–4
- ¹⁰ Vö. Logoi 12, 61

VI.2 AZ ÚJ SZKEPTIKUSOK

- ¹ Vö. DL IX 11,79–87
- ² Vö. DL IX 11,88–89
- ³ Vö. Mutschmann, H. (szerk.): *Sexti Empirici Opera. Vol. I.*
- ⁴ Vö. Pürróneiai hüpotüposzeisz I,40–163
- ⁵ Vö. Pürróneiai hüpotüposzeisz I,27
- ⁶ Vö. Prosz matematikousz IX,148
- ⁷ Vö. Pürróneiai hüpotüposzeisz III,9
- ⁸ Vö. Pürróneiai hüpotüposzeisz I,3; Prosz matematikousz VII,435

VI.3 AZ ÚJPÜTHAGÓREUSOK

- ¹ Vö. Tüanai Apollóniosz élete I,4–6
- ² Vö. Tüanai Apollóniosz élete IV,45
- ³ Vö. Tüanai Apollóniosz élete VIII,36
- ⁴ Vö. Hieronymus, Epistulae 53, ad Paulinum 53
- ⁵ Vö. Augustinus, Epistulae 138,4.18
- ⁶ Vö. Dei Verbum 12
- ⁷ Vö. Platón, Levelek 2,312e

VI.4 A KÉSEI SZTOA

- ¹ Epistulae 75,5
- ² Epistulae 88,2

- ³ Epistulae 65,2
- ⁴ Vö. Epistulae 117,2
- ⁵ Vö. Quaestionum naturalium III,13
- ⁶ Vö. DL VII,147
- ⁷ Vö. De providentia 1,5; De beneficiis II,29; De ira II,27
- ⁸ Epistulae 92,30
- ⁹ Vö. Quaestionum naturalium II,45,3
- ¹⁰ Vö. Epistulae 9,16
- ¹¹ Epistulae 117,2
- ¹² Vö. Consolatio ad Helviam
- ¹³ Epistulae 65,23
- ¹⁴ Vö. Finály, H.: *A latin nyelv szótára*, corpus, corporeus címszavak
- ¹⁵ Vö. Epistulae 65,10
- ¹⁶ Epistulae 92,13
- ¹⁷ Vö. Epistulae 92,13
- ¹⁸ Epistulae 102,26
- ¹⁹ Epistulae 120,14
- ²⁰ Vö. Epistulae 65,23–24
- ²¹ Vö. Epistulae 106,4
- ²² Vö. Epistulae 57,8
- ²³ Consolatio ad Helviam VI
- ²⁴ Vö. Consolatio ad Marciam XXVI
- ²⁵ Consolatio ad Marciam XI; vö. Epistulae 57,9
- ²⁶ Vö. Epistulae 120,15
- ²⁷ Epistulae 95,52
- ²⁸ Epistulae 48,2
- ²⁹ Vö. Epistulae 31,11
- ³⁰ Vö. De ira II,32,1
- ³¹ Epistulae 41,2
- ³² Epistulae 73,16
- ³³ Epistulae 41,1
- ³⁴ Vö. Epistulae 76,10–11
- ³⁵ Vö. De ira II,28; III,27
- ³⁶ Epistulae 41,9
- ³⁷ Vö. De ira III,36
- ³⁸ Epistulae 122,5
- ³⁹ Vö. De beneficiis IV,7
- ⁴⁰ Vö. Epistulae 95,50
- ⁴¹ Vö. Epistulae 117,8
- ⁴² Epistulae 65,21
- ⁴³ Epistulae 107,11
- ⁴⁴ Epistulae 73,15
- ⁴⁵ Vö. Epictetus, *The Discourses*. In: The Internet Classics Archive
- ⁴⁶ Magyarul: Epiktétos kézikönyvecskéje vagyis A stoikus bölcs breviáriuma
- ⁴⁷ Vö. Diatribai III,14
- ⁴⁸ Vö. Diatribai II,11
- ⁴⁹ Vö. Diatribai III,23
- ⁵⁰ Enkheiridion 52
- ⁵¹ Vö. Diatribai I,4
- ⁵² Diatribai III,13
- ⁵³ Vö. Diatribai III,13
- ⁵⁴ Vö. Diatribai I,14
- ⁵⁵ Enkheiridion 27
- ⁵⁶ Enkheiridion 31
- ⁵⁷ Vö. Diatribai I,9; II,19
- ⁵⁸ Vö. Diatribai III,13
- ⁵⁹ Vö. Diatribai I,22
- ⁶⁰ Vö. Diatribai I,22; III,6
- ⁶¹ Enkheiridion 1
- ⁶² Vö. Diatribai I,19
- ⁶³ Vö. Diatribai I,1
- ⁶⁴ Vö. Diatribai III,2
- ⁶⁵ Vö. Diatribai I,13
- ⁶⁶ Vö. Diatribai III,22
- ⁶⁷ Meditationes II,13
- ⁶⁸ Meditationes II,17
- ⁶⁹ Meditationes IV,40
- ⁷⁰ Vö. Meditationes IV,14;21; VI,24
- ⁷¹ Meditationes VII,9; vö. IX,28
- ⁷² Meditationes IV,23
- ⁷³ Meditationes XII,28
- ⁷⁴ Vö. Meditationes V,16; V,30
- ⁷⁵ Meditationes II,3
- ⁷⁶ Meditationes I,17
- ⁷⁷ Meditationes II,11
- ⁷⁸ Meditationes VI,44
- ⁷⁹ Meditationes VI,36
- ⁸⁰ Meditationes VIII,50
- ⁸¹ Meditationes IX,16
- ⁸² Meditationes IV,49
- ⁸³ Meditationes VI,32; vö. V,13
- ⁸⁴ Meditationes XII,3
- ⁸⁵ Meditationes V,27
- ⁸⁶ Meditationes XII,26; vö. IX,8
- ⁸⁷ Vö. Meditationes IV,21
- ⁸⁸ Meditationes IV,14

- ⁸⁹ Meditationes VII,10
⁹⁰ Vö. Meditationes IX,21
⁹¹ Vö. Meditationes X,13
⁹² Meditationes VII,59
⁹³ Meditationes V,27
⁹⁴ Meditationes X,1
⁹⁵ Vö. Meditationes IX,40
⁹⁶ Meditationes VII,22
⁹⁷ Meditationes VII,31

VII.1 ALEXANDRIAI PHILÓN

- ¹ Vö. Vanyó, L. (szerk.): *Euszebiosz egyháztörténete*, II,18
² Vö. De congressu quaerendae V,20
³ Vö. De opificio mundi XXXIV,101
⁴ Vö. De opificio mundi XVI,49
⁵ Vö. De opificio mundi VIII; Quod Deus sit immutabilis I,3
⁶ Vö. De congressu quaerendae XIV,79
⁷ Vö. De Abrahamo XXXI,162–163
⁸ Vö. De somniis I, c. 6–7. n. 30–40
⁹ Vö. De opificio mundi II,8; De migratione Abrahami XXXIV,191
¹⁰ Vö. Legum allegoriarum I,1
¹¹ Vö. Quod Deus sit immutabilis XII,57; XIII,60–63
¹² Vö. Quod Deus sit immutabilis XIII,62
¹³ Vö. De posteritate Caini XLVIII,167
¹⁴ Vö. De specialibus legibus I,6,32–35
¹⁵ Vö. De Abrahamo XVI,74–76; De specialibus legibus VI,33–35
¹⁶ Vö. De fuga et inventione XXIX,161–162
¹⁷ Vö. De Abrahamo XVI,75–76
¹⁸ Vö. Quod Deus sit immutabilis XIII,61–62
¹⁹ Vö. Legum allegoriarum III,17,51
²⁰ Vö. Quod Deus sit immutabilis VI,32
²¹ Vö. Quod Deus sit immutabilis XIII,60
²² Vö. De opificio mundi II,7–8; De praemiis et poenis VI,40
²³ Vö. Legum allegoriarum I,51
²⁴ Vö. De specialibus legibus I,6,34; Legum allegoriarum III,3,7
²⁵ Vö. Legum allegoriarum III,32,98–99

- ²⁶ Vö. De posteritate Caini XLVIII,168; Legum allegoriarum II,1,2; De mutatione nominum IV,27
²⁷ Vö. De opificio mundi V,21
²⁸ Vö. Quod Deus sit immutabilis VI,29–30
²⁹ Vö. De opificio mundi II,7–12
³⁰ Vö. De posteritate Caini V,14
³¹ Vö. De opificio mundi VI,24
³² Vö. De fuga et inventione II,12; Legum allegoriarum I,19,65
³³ Vö. Legum allegoriarum III,61,175
³⁴ Vö. De fuga et inventione XIX,101
³⁵ De migratione Abrahami XVIII,101
³⁶ De specialibus legibus I,60,327
³⁷ Vö. De opificio mundi I,4–6
³⁸ Vö. Legum allegoriarum I,8,19
³⁹ Vö. Quis rerum divinarum heres sit XLII,205
⁴⁰ Vö. De somniis XXXVII,1.215; De gigantibus XI,52
⁴¹ Vö. DH 125
⁴² DH 125
⁴³ DH 125
⁴⁴ Vö. De opificio mundi V,20–22
⁴⁵ Vö. De plantatione Noe I,3
⁴⁶ Vö. például: 2Makk 7,28 (LXX)
⁴⁷ Vö. De opificio mundi IV,18–19
⁴⁸ Vö. De opificio mundi III,13
⁴⁹ Vö. De opificio mundi VII,29
⁵⁰ Vö. De opificio mundi I,2
⁵¹ Vö. Legum allegoriarum II,2; De opificio mundi VI,26
⁵² Vö. De opificio mundi IV,16; Quod Deus sit immutabilis VI,32
⁵³ Vö. De opificio mundi II,8
⁵⁴ Vö. De opificio mundi II,9
⁵⁵ Vö. De plantatione Noe II,5; De opificio mundi V,21–22
⁵⁶ Vö. De opificio mundi II,10
⁵⁷ Vö. De migratione Abrahami XIV,76–78
⁵⁸ Vö. De fuga et inventione XX,110
⁵⁹ Vö. De fuga et inventione XIII,69–70; Quaestiones et solutiones in Genesim I,4–5
⁶⁰ Vö. De somniis V,1.25; Legum allegoriarum III,14,42
⁶¹ Vö. De opificio mundi XLVII,136

- ⁶² Vö. De opificio mundi LI,146
⁶³ Vö. De somniis V,1.33–34
⁶⁴ Vö. De opificio mundi IV,16
⁶⁵ Vö. Legum allegoriarum I,4,11
⁶⁶ Vö. Quod Deus sit immutabilis X,45–49
⁶⁷ Vö. De opificio mundi LVI,154; Legum allegoriarum I,17,56
⁶⁸ Vö. Legum allegoriarum I,19,63
⁶⁹ Vö. De somniis XV,2.100; XLII,2.278
⁷⁰ Vö. De opificio mundi LV,156–157
⁷¹ Vö. Legum allegoriarum I,33,107
⁷² Vö. De somniis VII,1.37
⁷³ Vö. De opificio mundi L,144
⁷⁴ Vö. De providentia, fr. II,6
⁷⁵ Vö. De plantatione Noe XII,46–49
⁷⁶ Vö. De somniis XII,1.69

VII.2 PLÓTINOSZ FILOZÓFIÁJA

- ¹ Vö. Enneászok V,3,3
² Vö. Enneászok IV,4,12
³ Vö. Enneászok V,3,4
⁴ Vö. Enneászok IV,7,35

- ⁵ Vö. Enneászok V,4,1
⁶ Vö. Enneászok III,8,8–9
⁷ Vö. Enneászok I,6,1; VI,7,38
⁸ Vö. Enneászok III,8,8
⁹ Vö. Enneászok VI,9,9
¹⁰ Vö. Enneászok V,7,1; V,9,9
¹¹ Vö. Enneászok III,8,3
¹² Vö. Enneászok IV,3,10; V,9,3; V,9,9; II,3,17
¹³ Vö. Enneászok III,8,8
¹⁴ Vö. Enneászok V,5,13; III,8,9–10
¹⁵ Vö. Enneászok I,6,8; V,5,3
¹⁶ Vö. Enneászok I,8,9
¹⁷ Vö. Enneászok II,4,6
¹⁸ Vö. Enneászok II,9,4
¹⁹ Vö. Enneászok II,4,4; 9,4
²⁰ Vö. Enneászok IV,3,5
²¹ Platón, Szümposzion 207 a
²² Vö. Enneászok VI,9,9
²³ Vö. Enneászok I,3,4
²⁴ Enneászok VI,9,9
²⁵ Enneászok VI,9,11
²⁶ Vö. Enneászok I,6,8

