

Az intelligibilis princípiumok hierarchikus struktúrájának eredetéről a görög gondolkodásban Empedoklész 134-es töredéke *

Szent, kimondhatatlan (ul hatalmas) értelem ő csupán, mely gyors gondolataival az egész kozmoszra lezúdul.

Empedoklész fr.134.

A neoplatonikus/neopüthagóreus princípiumok hármasszoros osztatú rendszerének (Plótinosz szavaival élve a „három eredendő valóságnak”) az eredetéről már a késő antikvitás óta heves viták folynak. Az általánosan elfogadott konszenzus szerint a szisztémát platonói és óakadémiai előzmények után az időszámításunk kezdete körüli évszázadokban neopüthagóreus/középplatonikus filozófusok dolgozták ki először. A neopüthagóreizmus gyökereit kutatva viszont igen nagy nehézségekbe ütközünk, mivel a püthagóreus hagyomány kezdeteiről rendkívül homályos, legendákba burkolt és ellentmondásos tradíciót örököltünk, nem beszélve a hellenisztikus kor tetemes mennyiségű hamis (pszeudo) püthagóreus irodalmáról. A tanulmányomban azt szeretném megmutatni, hogy ennek ellenére már az egyik legjelentősebb korai püthagóreus filozófus, Empedoklész rendszerében is fellelhetők olyan vonások, amelyek arra utalnak, hogy a püthagóreus gondolkodás már kezdetektől fogva nemcsak dualisztikus, hanem monista jellegű is lehetett, s ennyiben előzménye lehetett a majd fél évezreddel későbbi neopüthagóreus/neoplatonikus konstrukcióknak is. Ha sikerülne kimutatni, hogy az intelligibilis princípiumok hierarchikus rendszere a *korai* püthagóreus gondolkodásnak is része lehetett, akkor valószínű, hogy nem csak a püthagóreizmus (és a platonizmus) történetét kellene újragondolnunk és újraértékelnünk.

*

Platón a tudás problémáját igen érdekes módon tárgyalja a *Parmenidész* című dialógusában. A dialógus második részében bevezetett hipotézisében¹ felteszi, hogy „a létező egy”, majd bemutatja, hogy a tételt akár állítjuk, akár tagadjuk,

* Köszönettel tartozom Bene Lászlónak a tanulmány végső kidolgozásához nyújtott értékes segítségéért.

¹ A késő antik kommentátorok alapján több hipotézisről is szoktak beszélni.

egy sor olyan egymást kölcsönösen kizáró kijelentéspárhoz jutunk, amelyeknek kénytelen vagyunk mindkét tagját vagy egyszerre állítani, vagy egyszerre tagadni. Platón amellet érvel, hogy ha ez így van, akkor *semmi* sem állítható a létezőről (*Parm.* 137c–142a),² de utána rögtön azzal folytatja, hogy ha ez így van, akkor ugyanazon hipotézis mellett *minden* lehetséges predikátum vonatkozik rá (*Parm.* 142b–155e). A kutatók egy része (mivel Platón szándékait nem igazán tudják értelmezni) azt feltételezi, hogy az egész dialógus nem egyéb, mint mesterien kidolgozott logikai játék, tréfa.³

A késő ókor platonistái azonban egészen másfajta értelmezést adtak a dialógus második részének, mivel a *Parmenidész* számukra Platón *teológiájának* jelentette a legfőbb forrását. A *Parmenidész*ről szóló spekuláció, különös tekintettel az Egyre és annak elgondolhatatlan és kimondhatatlan transzcendenciájára vörös fonalként húzódik végig a neoplatonikus iskola évszázadokon átívelő fejlődéstörténetén. „A neoplatonisták az Egyben a saját kimondhatatlan és megismerhetetlen Istenüket vélték felfedezni, és mint ilyet hagyományozták tovább a középkori és későbbi kereszténységnek” (Guthrie 1978. 33). R. E. Dodds 1928-as klasszikus tanulmányában mégis teljes félreértésnek tekintette a platóni *Parmenidész*nek az Egy transzcendenciájára építő plótinuszi interpretációját (Dodds 1928. 134).⁴ Mivel a késő antik gondolkodás alapvető metafizikai fordulatról van szó, ezért mindenképpen újra kell gondolnunk azt a diskurzust, amelyet olyan *kimondhatatlan és megnevezhetetlen* alapelve építettek, amely lényegénél fogva nem lehet érvelés és analízis tárgya, és amely épp ezért radikálisan megváltoztatta azt a perspektívát, amelyből az egész metafizikai tradíciót az antikvitástól a modern és posztmodern gondolkodásig értelmezhetjük. Nem számít, hogy a diskurzus tárgya a Minden vagy a Semmi, a nyelv küzdelme, hogy megnevezze a megnevezhetetlent, ugyanaz marad. A metafizikai állítások ugyanis elkerülhetetlenül valami olyasmire (is) vonatkoznak, ami különbözik attól, amit képesek kifejezni.

² Az ókori forrásokra a Kirk – Raven – Schofield [= KRS] 1998. 645–650 rövidítésjegyzéke, illetve a szakirodalomban megszokott latin rövidítések segítségével utalok (szükség esetén a szövegkiadó megjelölésével).

³ A platóni *Parmenidész*ről megjelent legújabb tanulmánykötet Turner – Corrigan 2011. Különösen *Section I.: Parmenides Interpretation from Plotinus to Damascius.* 23–174.

⁴ Dodds-cal szemben, aki a platóni *Parmenidész*-interpretáció neopüthagóreus eredetét vallotta, mások, például E. O’Brien, H. A. Wolfson alexandriai Philónra, Ph. Merlan az Óakadémiaira, C. J. de Vogel pedig magára Platónra vezetik vissza. Lásd Jackson 1967. 315.

NEOPÜTHAGÓREUSOK A TRANSCENDENS EGYRŐL⁵

Plótinosznál⁶ a kimondhatatlan végső elv teljesen egyszerű, minden lét- és gondolkodási kategórián felül áll. Az Egy „minden létező és egyik sem” (*Enneades* V.2.1–3; VI.7.32), ezért azt sem állíthatjuk róla, hogy létezik. Az Egyből származó második „valóság”⁷ a *Núsz*, a Szellem, az „Egy képmása” (V.7.1), hasonlít hozzá, mint a fény a naphoz: „egyszerre *núsz* és létező, megismerő és megismerhető, *núsz*, amennyiben megismerő, létező, amennyiben megismerhető” (V.7.4). Immanens módon tartalmazza a formákat (Plótinosznál aktív szellemi erőket), melyek a világ rendjét szabályozzák, így a *Núsz* noétikus *Egységet* alkot. A *Núsz*-ból árad ki a *Világlélek*, amelyből az egyedi lelkek származnak, amelyek egymással és a világlélekkel közösséget alkotnak. A *Lélek* a *Núsz* képmása (V.3; 7.1), ő a befogadó, a szellem pedig a forma szerepét tölti be (V.3). Az emanációk eredményeképpen a három „valóság” egymás alá rendelt ontológiai szinteket alkot, ez az *intelligibilis princípiumok hierarchiájának rendszere, a három hüposztaszis*. „Az Egy nem más, mint a Létezőn túli [...], őutána következik a Létező és a Szellem (*Núsz*), harmadik természetként pedig a Lélek” (V.1.10; Plótinosz 1986. 238). Plótinosz arra is utal, hogy tanítása lényegében nem új keletű: „Platón tudta, hogy a Jóból származik a Szellem (*Núsz*), a Szellemből a Lélek, és ezek a tanítások nem újak és nem most hangzottak el először, hanem már *régóta ismeretesek*, még ha nem is fejtették ki őket részletesen, mostani fejtegetéseink csak amazok magyarázatául szolgálnak” (V.1.8. Kiemelés tőlem – G.-M. A.). „Így tehát a régiek közül azok, akik a legközelebb állnak *Püthagorasz és követői*, valamint *Phereküdesz*”⁸ tanításához, a dolgok ilyenén természetét vallották” (V.1.9. Kiemelés tőlem – G.-M. A.; Plótinosz 1986. 235, 237). Plótinosz rendszerének (neo)püthagóreus előzményeivel tanítványa és életrajzírója, Porphüriosz is tisztában volt: szerinte Numéniosz, Króniosz, Moderatosz és Thraszüllosz írtak Platón és Püthagorasz első princípiumairól, „de mindnyájan elmaradtak Plótinosztól pontosságban és teljességben” (*Vit. Plot.* 20).⁹

Vajon miért elevenítették fel az időszámításunk körüli évszázadokban a püthagóreus princípiumokról szóló vitát? Miért lett népszerű a püthagóreizmus több évszázadnyi szünet után? Léteztek ebben a korban püthagóreus vagy neopüthagóreus szekták? Ammóniosz, Plótinosz mestere esetleg tagja volt ezeknek?

⁵ Lásd Whittaker 1973. 77–86.

⁶ Plótinoszról összefoglalóan: Armstrong 1967. 195–271, Wallis 2002. 61–133.

⁷ A „valóságok” az ideális világot jelentik, platonikus értelemben.

⁸ Phereküdesz a Kr. e. 6. században élt, állítólag Püthagorasz tanítómestere volt (ez nem bizonyított), tanításából félig mitológiai, félig filozófiai töredékek maradtak ránk.

⁹ A Porphüriosz által felsorolt neveket ma a neopüthagóreus mozgalomhoz sorolják. A konszenzus ugyan az, hogy Eudórosz és Moderatosz platonisták voltak, én mégis inkább hajlanék a püthagóreus elnevezés felé. Részletesen: O’Meara 1991. 9–30.

Vagy más filozófusokkal együtt Ammóniosz is egyszerűen olyan platonista volt, aki hajlott a püthagóreizmus felé?

Valójában már a Kr. e. 4. század végétől jelentős *pszeudo-püthagóreus* irodalom jelent meg Dél-Itáliában, Rómában és Alexandriában.¹⁰ Legkorábbi ismert képviselője a *Szuda* bizánci lexikon által „püthagóreusnak” nevezett mendészi Bölös, ¹¹ Kallimakhosz kortársa volt (Kr. e. 3. század), akinek farmakológiai („mágikus”) könyveiből néhány töredék is ránk maradt.¹² Két évszázaddal később Nigidius Figulus a természetfilozófus, asztrológus és szenátor – Cicero barátja – nevéhez fűződött a misztikus püthagóreizmus elterjesztése Rómában (Cicero *Tim.* 1), aki még szektát is alapított a birodalom központjában. Ez az ezoterikusnak is nevezhető püthagóreizmus azonban több szempontból is *különbözött a neopüthagóreusként* (egyesek szerint közép-platonikusként) definiálható, időszámításunk kezdetei körül a *filozófusok* körében megjelenő „mozgalomtól”.¹³

Az újfajta püthagóreizmus kezdetei is Egyiptomhoz, Alexandriához köthetők.¹⁴ Szinte szemünk előtt zajlik a mozgalom újjászületése alexandriai Eudórosz Püthagoraszról írott kommentárjában (Kr. e. 30 körül).¹⁵ Ebben a kommentárban Eudórosz Püthagorasznak tulajdonítja azt az elméletet, hogy *egy legfelső, transzcendens princípium létezik minden felett és mindenén túl*, és ezen egyetlen, kimondhatatlan alapelveen nyugszik a „valóság” minden létszintje, s ezt a legfelsőbb princípiumot Egynek (vagy *Arkhénak*) nevezi. „Az elsődleges gondolatmenet szerint azt kell mondanunk, hogy a püthagóreusok az Egyet mondták minden dolog princípiumának, a második gondolatmenet szerint azonban a létrejövő dolgoknak két oka van: az Egy és az ezzel ellentétes természet [...]. Világos azonban, hogy *más az az Egy*, amely minden dolgok princípiuma, és más a kettősséggel szemben álló egy, *amit egységnek (monasz) is neveznek*” (Simpl. *in phys.* 181, Diels 7 és 19. Kiemelés tőlem – G.-M. A.; Eudórosz 2005. 168).

R. E. Dodds a már említett 1928-as tanulmányában azt is felvetette, hogy a platóni Parmenidész neopüthagóreus interpretációja egy másik Kr. e. 1. századi püthagóreustól, az Eudórosznál is korábbi Moderatosztól, sőt talán egy még előbbi, ismeretlen neopüthagóreustól származhat (Dodds 1928. 139–140). Ga-

¹⁰ Burkert 1961. A pszeudonim püthagóreus irodalom terjedelmes gyűjteményét adta ki H. Thesleff (1965). A hellenisztikus és római kori püthagóreus és újpüthagóreus szövegekből magyarul ad válogatást Bugár 2005. 297–336. Sajátos szemlélete miatt érdekes Kingsley 1995. 317–335.

¹¹ A *Szuda* másutt „démokritoszi”(?)-nak nevezi, vö. Kingsley 1995. 326.

¹² Dodds 1951. 246, 248, 263, 293.

¹³ A különbségekhez lásd Burkert 1961. 16–43, 226–246, különösen 233. A közép-platonizmusról szóló alapvető monográfia: Dillon 1996 (1977).

¹⁴ Mendészi Bölös egyiptomi, Nigidius Figulus pedig Rómához és Memphiszhez (Egyiptom) is köthető. Egyiptom és a püthagóreizmus szoros kapcsolatáról és kölcsönhatásáról lásd Kingsley 1995. 233–250. Valószínűleg nem véletlen, hogy a püthagóreizmus éppen Alexandriában, Egyiptomban éledt újjá, de ez hosszabb kifejtést igényelne.

¹⁵ Alexandriai Eudóroszról lásd Dillon 1996. 115–134.; In Somos 2005. 165–176. Bugár István fordítása.

deirai Moderatosz¹⁶ – aki lelkes püthagóreusként tizenegy könyvet adott ki Püthagoraszról – a következőket írta Platónról: „ő a püthagóreusokat követve azt állítja, hogy az első Egy a Lét fölött áll, s ő az abszolút lényeg; a második Egy, amely a valóban létező (*ontós* *on*) és a gondolkodás tárgya (*noéton*), a Formákban van; a harmadik a Lélek birodalma (*pszükhikon*), amely részeseül (*metekhei*) az előzőekből. Végül pedig a legelső természet, amely ezután következik, az érzékelhető világ, amely még csak nem is részeseül” (Porph. via Simpl. *in phys.* 230. 34).¹⁷ Dodds javaslatát, miszerint ez a moderatoszi mondat a platóni Parmenidész második részének sajátos (neopüthagóreus) exegézisének alapul, a modern filológia általánosan elfogadja.¹⁸

Numéniosz volt a harmadik filozófus, aki a „mozgalom” újjáéledésében jelentős szerepet játszott.¹⁹ Numéniosz, akárcsak Eudorosz és Moderatosz, a valóság intelligibilis princípiumainak hierarchikus rendszerét próbálta megkonstruálni.²⁰ Szerinte maga Platón volt az, aki nem adta elő elég világosan a gondolatait, és ezért ő is felelőssé tehető azért, hogy a későbbi platonisták (az akadémiai szkeptikusok) eltértek Platón filozófiájának „püthagóreus” jellegétől (fr. 24.60–66, Des Places; Somos 2005. 204–205). Maga Numéniosz a kimondhatatlan Egyről és a három istenségről szóló tanítását nem is Platónnak, hanem Szókratésznek, sőt valójában *Püthagorasznak tulajdonítja*, vagyis egy olyan Püthagorasztól származó tanítás felelevenítőjének tekinti magát, amely Szókratész generációjában még megvolt, később azonban Platónnál és utódainál elveszett. H. J. Krämer és mások feltételezése szerint azonban a Numéniosz által Szókratésznek tulajdonított elképzelés valójában az Óakadémiáról, Xenokratésztől ered,²¹ akinél az isteni hierarchiában legfelül egy isteni pár áll: a pár első tagja a *monasz*,²² aki *királyként uralkodik az égben – Xenokratész núsznak is nevezi –, míg a második tag a diász*, amely női princípiumként a mindenség lelkével azonos (fr.15, Heinze, Krämer 1964. 69–77). Az egyik lehetséges interpretáció szerint kettőjük szoros összetartozását Xenokratész egy legfelső egyben fogja össze, aki által a nusz és a világlélek egyazon isteni természet két különböző aspektusaként jelenik meg

¹⁶ Gadeirai Moderatoszról Dillon 1996. 344–351; Turner – Corrigan 2010. 115–130.

¹⁷ Moderatosztól sajnos egyetlen eredeti töredékünk nem maradt, gondolatait mások közvetítésével ismerjük, ezért „gyanús” a platonikus terminológia használata. Vö. Morrow – Dillon 1987. xxvi.

¹⁸ Vö. „*Dodds’ demonstration has been universally accepted*” Rist 1962. 389. Lásd még Jackson 1967. 315, Turner – Corrigan 2010. 115–130. Dodds értékeléséről lásd Rist 1962. 389–391, Turner – Carrington 2010. 24–26, 115–130.

¹⁹ Apameai Numénioszról lásd Frede 1987. 1079–1174, Dillon 1996. 361–379.; In Somos 2005. 177–255. Bene László és Szegedi Nóra fordítása.

²⁰ Numéniosz három isten koncepciója nemcsak Plótinosz három hüposztaszisának megelőlegezése, hanem népszerűsége tette szert a keresztény írók körében is, mivel úgy vélték, hogy alátámasztja a szentháromság doktrínáját.

²¹ Xenokratésztől lásd Dancy 1991., Dillon 1996. 22–38, Dillon 2003.

²² Ez a monasz az eudóroszi „egység” szintje.

(Baltes 1988. 43–68, különösen 50).²³ Dodds pedig az Egyből alászálló ontológiai szintek forrásaként nem is Xenokratészt, hanem elődjét, Szpeuszipposzt²⁴ jelöli meg, vagyis Platón unokaöccsében véli felfedezni a neopüthagóreus tradíció alapítóját.²⁵ (Hasonló véleményt képvisel később a püthagóreusokról író Walter Burkert és Charles Kahn is.²⁶)

Némi bizonytalanság tapasztalható azonban a neopüthagóreusoknál az első princípium ontológiai státusát illetően. Úgy tűnik, hogy már az Óakadémián vita tárgyát képezte, hogy vajon az első princípium túl van-e a *nússon*, vagy esetleg azonos vele.²⁷ Ez a bizonytalanság végighúzódt az egész középplatonikus (neopüthagóreus) tradíción, még egyazon szerző életművén belül is, akár úgy, hogy azonosították az első princípiumot a *nússzal*, akár úgy, hogy következetesen a *nússon* túlra helyezték azt (vö. Whittaker 1969. 102–104). A vita a neoplatonizmus több évszázados történetének is alapmotívuma, mivel az alapp princípiumok monisztikus és dualisztikus interpretációja közötti feszültséget később is az egy és a sok fölé helyezett transzcendentális Eggyel próbálták megoldani.

A probléma továbbra is az, hogy a hierarchikus szerkezet valóban része-e a püthagóreus filozófiának, vagy csupán jóval későbbi neopüthagóreus-neoplatonikus konstrukció.

A PÜTHAGÓREUS TRADÍCIÓRÓL

A püthagóreizmusról Walter Burkert és Charles Kahn írták a legjobb összefoglaló monográfiákat (vö. Burkert 1972; Kahn 2001), továbbiakban az ő véleményüket próbálom összefoglalni. Diogenész Laertiosz szerint (*Vitae* III. 6) Szókratész halála után Platón először Megarába ment Eukleidészhez, majd Itáliába látogatott, hogy találkozzon két püthagóreus filozófussal, Philolaossal és Eurütossal. Szpeuszipposz és Xenokratész – akik elkísérték Platont harmadik szicíliai útjára – valószínűleg ekkor találkoztak velük. Közben a platóni Akadémián Szókratész hatása egyre inkább háttérbe szorult, és megnőtt az érdeklődés a matematika és a püthagóreus aritmetikai spekulációk iránt. Platónék számára a püthagóreizmus egyetlen élő, autentikus képviselője Philolaosz, Szókratész ifjabb kortársa volt,²⁸ aki írásban is kiadta a püthagóreus doktrínákat. Mi több, ezen írások a

²³ A monisztikus interpretáció ellen lásd Drozdek 2002. 47.

²⁴ Szpeuszipposzról lásd Dancy 1991, Dillon 1996. 11–22, Dillon 2003.

²⁵ Szpeuszipposz szeretett püthagóreus elődeire hivatkozni, még akkor is, ha ő maga nem követte a számelméleti spekulációikat. Vö. Riedweg 2005. 118.

²⁶ Dodds 1928, 140. Burkertől és Kahnról később írok. Szpeuszipposzról bővebben: Dancy 1991. 77–113.

²⁷ Az Óakadémiáról lásd Dillon 2003.

²⁸ Philolaosz nézeteit Platón kritizálja a *Phaidón*ban. Az alapvető monográfia Philolaoszról Huffmann 1993. Huffmann szerint Philolaosz töredékei nemcsak a legkorábbi primér forrásunk Püthagoraszról, de az egyetlen közvetlen bizonyítékot is jelentik a püthagó-

Kr. e. 4. században még teljesen hozzáférhetőek voltak az Akadémia, így Arisztotelész számára is, s így ezek jelenthették a püthagóreusokról szóló arisztotelészi beszámolók legfőbb forrását is. Maga Platón a *Philébosz* című dialógusában olyan Prométheusz-szerű, isteni alaknak tulajdonítja az Egy és a Sok, valamint a Határ és a Határtalan doktrínáját, akit az olvasók könnyen azonosíthattak az „isteni” Püthagorasszal: „A régiek, akik nálunk jobbak voltak és közel laktak az istenekhez, azt a tanítást hagyták ránk, hogy minden, amit létezőnek mondunk, egyrészt egyből és sokból áll, másrészt pedig a határ és határtalan kapcsolódik össze bennük egymással.” (16c) Burkert és Kahn szerint éppen ez a platóni gondolat volt az, amely miatt a későbbi doxográfia Püthagorasznak és a püthagóreusoknak olyan metafizikát tulajdonított, amelyben minden objektumot testetlen princípiumokból vezettek le, s amely Platón és az óakadémia szemüvegén keresztül látta és láttatta Püthagorasz. Burkert és Kahn úgy vélik, hogy az óakadémia (Szpeuszipposz és Xenokratész) valójában a platonizmus tanításait adta közre Püthagorasz neve alatt, miközben az igazi püthagóreus tradíciót – amelyet Arisztotelész őrzött meg (!), aki szerint az általa ismert és tanulmányozott püthagóreusok nem beszéltek testetlen princípiumokról, s a számok sem léteztek az objektumoktól elválasztva (*Metaph.* A6. 987b27, vö. 986a21)²⁹ – semmibe vették, és háttérbe szorították. Így vált az a metafizikai irányzat – amelyet Platón közvetlen követői dolgoztak ki Püthagorasz neve alatt – uralkodóvá az Akadémián. Ez a platonista spekuláció „földalatti mozgalomként” valahogy túlélte az Akadémia következő (szkeptikus) évszázadait,³⁰ és ez éledt újjá az időszámításunk körüli első évszázadokban, valamint ennek volt köszönhető később a neopüthagóreizmus, majd a neoplatonizmus felvirágzása is.³¹

Ez a narratíva hitelesnek tűnik – de vajon ténylegesen is igaznak mondható? Theophrasztosz nyomán Szimplikiosz a következőket írta: „Akragasz Empe doklész [...] szövetségese volt Parmenidésznek, de még inkább a püthagóreusoknak.” (DK 31 A., *Simpl. in phys.* 25.19) Vagyis nyilvánvaló, hogy nem pusztán

reizmus első 150 évére. Elgondolkodtató Zhmud kritikája (1998. 244), aki szerint Huffmann Burkert (1962) azon elképzelésének foglya lett, miszerint a korai püthagóreizmus pusztán vallásos jellegű volt, s ezért Philolaoszt elvágva püthagóreus gyökereitől a preszókratikához közelítette. Huffmann még a határ/határtalan ellentétpárt is kizárólag Philolaosznak tulajdonítja, hogy jelentőségét felnagyítsa.

²⁹ Burkert és Kahn szerint Arisztotelésznek a püthagoreizmusról szóló leírásához Philolaosz könyve szolgált legfőbb forrásként. Hasonlóan vélekedik KRS 1998. 466.

³⁰ Nem egészen érthető, miképp lehetett a platonizmus „underground” mozgalom, mi-
kor alapvetően elefántcsonttoronyban élő értelmiségiek szűk csoportjára korlátozódott. Frede 1987. 1043 szerint a szkeptikus Akadémiáról kiszorult filozófusok alkották volna ennek a mozgalomnak a gerincét.

³¹ Püthagorasz nem írta le műveit, ezért a halálát követő évszázadokban (a hiányt betöltendő) óriási mennyiségű pszeudo-püthagóreus irodalom látott napvilágot, amelyeket általában pszeudonim fikcióknak szokás tekinteni („Pseudo Pythagorica”), lásd Thesleff 1965. és a körülötte kibontakozó vitát. Vö. Riedweg 2005. 120–123: „Hogy mi történt a püthagóreizmussal a hellenisztikus korban, jórészt nyitott kérdés marad.”

Philolaosz töredékeire vagyunk utalva a korai püthagóreizmus rekonstruálásakor,³² és az sem helytálló, hogy Philolaosz lett volna az, aki először közölte írásban ezeket a tanításokat (a nála némileg idősebb Empedoklész volt az, aki Diogenész Laertiosz szerint „nyilvánosságra hozta”, kifecegte³³ a püthagóreusok tanításait (*Vitae* VIII.51)). Platóni szöveghelyekből tudjuk, hogy az Óakadémián sem csak Philolaosz írásos műveit ismerték és használták, hiszen Platón „szicíliai műzsaként” hivatkozik Empedoklészre a *Szofistáiban* (242e), s kétségtelenül láthatjuk hatását a *Politikoszban* és a *Timaioszban* is. Empedoklész azonban más változatát képviseli a püthagóreizmusnak, mint Philolaosz, talán ezért sem beszél Arisztotelész püthagóreusként róla. (Arisztotelész ugyanis nem elfogulatlan bíráló, s ezért nemegyszer feláldozza a püthagóreizmust a platonizmus elleni polémiajában oltárán.)

Ha viszont a korai püthagóreizmus rekonstruálásakor Empedoklész töredékeire is támaszkodunk, elgondolkodtató, hogy mennyire emlékeztet a költemény(ek)ben³⁴ felvázolt alapséma az első századi neopüthagóreusok gondolati struktúráira.

NOÉTIKUS EGYSÉG EMPEDOKLÉSZNÁL

Először a neoplatonikus színezetű „*noétikus kozmosz*” kifejezést kell értelmeznünk, amelyről a Kr. u. 2. és 3. század fordulóján élő „Hippolütosz”³⁵ és a három évszázaddal későbbi neoplatonikus filozófus, Szimplikiosz is beszámolnak (*ho noétosz kozmosz*, Hippol. *Haer.* 11.115.6, Simpl. *in cael.* 528.11). Mivel ezt több évszázadnyi különbséggel és egészen más hagyományra támaszkodva teszik, ezért szinte elképzelhetetlen, hogy a *noétosz kozmoszt* egyszerűen az ún.

³² A szakirodalom egy része (számomra nem meggyőző módon) nem tekinti egyértelműen bizonyítottnak Empedoklész püthagóreus voltát. Talán nem elég bizonyíték, hogy Empedoklész rajongással beszél Püthagoraszról a B129-es töredékében? Némelyek szerint a B129-ben nem fordul elő név, ezért máig vita tárgya, hogy a verssorok esetleg nem Püthagoraszra, hanem Parmenidészre vonatkozhatnak. „Noha Parmenidészt kapcsolatba hozták a püthagóreizmussal, tanítása nem különösebben társítható a reinkarnáció tanával, míg Püthagóraszé igen – ki más lehetne akkor a töredék főszereplője, ha nem Püthagorasz?” Trepanier 2004. 125, Dodds 1951.143 szerint sincs okunk rá, hogy megkérdőjelezzük, hogy a töredékben Püthagoraszról van szó, ugyanerről lásd még: 169, 80. jz. Egyébként igen valószínű, hogy Püthagoraszt épp azért nem nevezik nevén, mert *szakrális tisztelet* övezte: Iamblikhosz azt mondja (VP150), hogy a püthagóreusok nem az istenekre esküsznek, hanem Püthagoraszra, de őt sem nevezik nevén.

³³ Püthagóreus körökben nem mindennapi hallgatás uralkodott, ezért ez az állítás valójában súlyos vád.

³⁴ Még mindig vitatott kérdés, hogy Empedoklész hány költeményt írt valójában.

³⁵ „Hippolütosz” a legújabb álláspont szerint nem volt Hippolütosz és nem volt római püspök, vö. Cerrato 2002. A hereziográfiai mű forrásairól lásd még Osborne 1987a, Mansfeld 1992.

interpretatio neoplatonica számlájára írhatnánk.³⁶ Szimplikiosz az arisztotelészi *Fiziká*hoz írt kommentárjában (*in phys.* 31.31) ehhez még azt is hozzáteszi, hogy sokan gondolják úgy (*hoi polloi nomidzuszi*), hogy a Szeretet egyedül építi fel a *noétosz* (elgondolható), a Viszály pedig az *aiszthétoosz* (érezkelhető) kozmoszt. Közismert, hogy az empedoklészi kozmikus ciklus az Egy és a Sok örökös váltakozása, ugyanakkor állandóság a változásban. A kérdés az, hogy mennyiben tekinthető a Szeretet által létrehozott Gömb „noétikusnak”, esetleg noétikus „egységnek”, valamint hogy a *Szphairoosz* és a Kozmosz tekintetében nem csupán az Egy és a Sok ciklikus váltakozásairól van-e szó anélkül, hogy az Egy bármilyen tekintetben is *több* lenne, mint pusztán a Sokból kialakult materiális egység, a tökéletes keverék. Ha bizonyosodna, hogy a *Szphairoosz* „több” ennél, és valóban „noétikus kozmosz” (sőt noétikus *egység*), ahogy azt Hippolütosz és Szimplikiosz gondolják, akkor valószínű, hogy az újpüthagóreus séma egyik eleme megtalálható már ötszáz évvel korábban Empedoklésznel is.

Az első érv Empedoklész ismeretelméletében keresendő. Mivel Empedoklésznel hasonló ismer meg hasonlót (Theophr. 31. A86),³⁷ ha pusztán az érzékszerveink elégségesek lennének a Gömb megismeréséhez, akkor elég lenne azt materiális keveréknek tekintenünk, ha viszont más képességünk is kell a Gömb megismeréséhez, ha felismerni is csak noétikus módon tudjuk, akkor a *Szphairoosz* több kell, hogy legyen az elemek egyszerű materiális keverékénél. Hogyan értelmezzük hát a *noétikus* empedoklészi értelemben? „Empedoklész szerint a vér által gondolkodunk, a vér pedig a *négy kozmikus gyökér* egyenlő arányú keveréke (31. B105, B107, B109). [...] [A]z empedoklészi modell szerint a kognitív funkciók magyarázata az ezen funkciókért felelős anyag *fizikai* elemzésére épül. Az sem igazán vitatható, hogy annak, ami a bennünk meglévő értelmi képességekért felel, megvan a megfelelője a kozmoszban is. Noha nem egyidejű azzal, a bennünk lévő vér kicsiny része a *négy gyökér* tökéletes kozmikus keverékének, az isteni *Szphairoosznak*” – írja a kérdés egyik legjobb ismerője, Betegh Gábor az *Ókorban* megjelent legutóbbi tanulmányában (Betegh 2009. 42. Kiemelés tőlem – G.-M. A.). Empedoklész viszont korántsem következetes a kérdésben, hiszen a töredékekből máshol az is kiderül, hogy a vér esetében nem négy, hanem *hat* princípiumról (négy ún. „elemről”³⁸ és két erőről³⁹) van szó, sőt ez a hat princí-

³⁶ A korai egyházi források a neoplatonikusok számára nem számítottak különösebb tekintélynek, főként nem a görög filozófiai hagyományt érintő kérdésekben.

³⁷ Empedoklész szerint a látás és a gondolkodás közel azonos, mivel „a gondolkodás vagy azonos az érzékeléssel, vagy *közel áll* hozzá [...]”. Ezért azt állítja, hogy a gondolkodást *leginkább* a vér hozza létre. Ugyanis a vér az, amiben az őselemek egyenlő arányban keverednek” – írja Theophrasztosz (31. A86. Kiemelés tőlem – G.-M. A.).

³⁸ Az „elemek” szó használata meglehetősen leegyszerűsítő a „gyökerekhez” képest (a „gyökerek” élő, isteni entitások), viszont a tudományos szakirodalomban ez terjedt el.

³⁹ Már az antikvitás óta ingadozó az Empedoklész-irodalomban, hogy a Szeretet és a Viszály erőként vagy szubsztanciaként értelmezendő.

pium az emberi megismerő képességben is megtalálható:⁴⁰ „Mert földdel látjuk a földet, vízzel a vizet, aithérral az isteni aithért, aztán a tűzzel a megsemmisítő tüzet. Szeretetet szeretettel, a vizsályt meg szomorú vizsállal” (31. B109). Ezt az értelmezést támasztja alá Szimplikiosznak Arisztotelész nyomán tett egyik megjegyzése is: „Így szerinte hat fő elv van – mert némelykor a Vizsálnak és a Szeretetnek cselekvő erőt tulajdonít, máskor meg mint egyforma elemeket a [másik] négy mellé helyezi” (*in phys.* 25.21, 31. A28).⁴¹ Az isteni *Szphairosz* tehát úgy tűnik, hogy *különbözik a vér keverékétől*, mivel benne hiányzik az emberi vér keverékét alkotó hat princípiumból az egyik nagyon lényeges elem, a *Vizsály* – „midőn ezek egyesültek, a Vizsály a legszélére távozott”, mondja az egyik töredék a Gömbről (31. B36).⁴² Vagyis mikor a Szeretet és az „elemek” egyesülnek a gömb kialakulásának végső fázisában, a Vizsály már nincs közöttük, a *Szphairosz* pedig boldogan örvend magányában, minden vizsálytól mentesen. Az emberi vér ezért csak *hasonlít* a *Szphairosz*t alkotó különleges keverékre, mert az ember vére (a Gömbbel ellentétben) a Vizsályt is tartalmazza (31. B109). A vér által hordozott *nűsz* pedig (az emberi vér ugyanis nem azonos a *nűszszal*, csak *hordozza* azt, ahogy arra már Kirk – Raven is felhívta a figyelmet)⁴³ nyilván akkor foghatja fel a Szeretet Gömbjét, ha maga minél kevésbé érintkezik a Vizsállal: ezért aztán nem is minden vér alkalmas egyformán a *nűsz* hordozására, hanem csak az, amelyik arányaiban kevesebb Vizsályt tartalmaz. A Gömb így nem „vérszerű”, mint ahogy azt többen is feltételezik,⁴⁴ mert a Szeretet *egyedül* (a Vizsály nélkül) tartja össze a Gömbben összekevert és feloldódott elemeket. A *Szphairosz* ezért a Szeretet által homogénné tett *másfajta* létező, amit így nem a vérrel, hanem a vér által hordozott, de attól különböző *nűszszal kell szemlélnünk* (B17.21).⁴⁵ (A szív körüli vér azért sem lehet azonos a *nűszszal*, mert a vérrel ellentétben a lélek és vele együtt a *nűsz* túléli a test és a vér halálát,⁴⁶ s önazonosságát megtartva vesz részt a daimón-lelkek nagy vándorlásában is.) Vannak azonban egyéb érvek is a Gömb *noétikus természetének* igazolására. Elég pusztán arra gondolni, hogy mivel Empedoklész Parmenidész követője (sőt egyesek szerint utánzója) volt, a *Szphairosz*

⁴⁰ Arisztotelész eleve hat princípiumot feltételez Empedoklész nál.

⁴¹ Tanulmányában másutt Betegh is *hat* kozmológiai princípiumról beszél.

⁴² Steiger 1992. 28. Vö. még 31B27a.

⁴³ Bár Empedoklész elég félreérthetően fogalmaz: „a szív körüli vér ugyanis értelme az embernek” (B105), mégis „*mi vagyunk*, akik gondolkodunk annak a szubsztanciának a *révén*, amelyben az elemek egyenlő arányban keverednek” (KRS 1998. 448.), hiszen (mint fenn is utalok rá) az empedoklészi daimón *nűsza* megőrzi identitását a halál után, tehát a vér „halála”, alvadása után is. Empedoklész félreérthető fogalmazása nyilván abból fakad, hogy még nem különböztette meg világosan egymástól a *hordozót és a hordozottat*, ahogy arra már az egyik hippokratészi irat szerzője is felhívta a figyelmet. Steiger 1985. 121.

⁴⁴ Így Betegh Gábor (2009) és Peter Kingsley (2003) stb.

⁴⁵ „Ésszel nézd őt, ne a szemekkel!” (Empedoklész fr 17.21.), valószínűleg erre nem mindenki képes.

⁴⁶ Empedoklész nál még vitatott a lélek, a daimón, a *nűsz* és a *phrén* viszonya egymással. Lásd Betegh 2009. 42.

voltaképp a parmenidészi Létező megfelelője az empedoklészi rendszerben.⁴⁷ Az empedoklészi gömb parmenidészi jellege arra is utal, hogy Empedoklésznál (parmenidészi hatásra) a Szeretet egyesítő és egységesítő uralma alatt az elemek úgy hatnak egymásra, hogy ezzel hasonlóvá is válnak egymáshoz, átalakulnak, s az immár tökéletes keverékben az eredeti összetevők elveszítik saját tulajdonságaikat, s így a gömb (a parmenidészihez hasonlóan) *homogén* lesz. Az empedoklészi Gömb így lényegében kvalitás nélküli – állítja John Palmer legutóbb megjelent Parmenidész könyvében (Palmer 2009. 293, 295), s ezzel szinte megismétli a neoplatonikus Philoponosz ezeröttszáz évvel korábbi véleményét: „Azt mondja (mármint Empedoklész), hogy a Szeretet uralkodása alatt minden dolog egyé lesz, és létrejön a *Szphairosz*, mely tulajdonság nélküli, mivel mindegyik elem elveszíti sajátos lényegét” (Philoponosz *in gen. et corr.* 14.2, 19.3–9). Az így létrejött egység „gömb volt, mindenfelől egyenlő önmagával” (B29), s „Parmenidésztől viszont tudjuk, hogy a *mindenfelől egyenlő* az az attribútum, amely a létező gömbjén belül a kontinuitást és *homogeneitást* biztosítja” (B8.44–49).⁴⁸ Zárt kozmológiai sémában a homogeneitás egyébként „nem fizikai-fiziológiai, hanem *noétikus állapot*” – írja könyvének Empedoklész-fejezetében Steiger Kornél (Steiger 1985. 121).

A ránk maradt töredékekből az isteni Gömb tehát a következőképpen rekonstruálható: nem pusztán érzelmei vannak („körbeforgó magányában örvendő” 31. B28), hanem gondolatai is, sőt telítve van velük, mivel keresztül-kasul átjárják a „Szent Értelem” (*Hieré Phrén*) gondolatai (31. B134).⁴⁹ Méltó utódja parmenidészi elődjének, az Istennő által vizionált noétikus és gömbszerű⁵⁰ létezőnek, amely bár Empedoklésznál is *homogén*, mégis *részei, tagjai* vannak: „sem harc, sem végzetes vetélkedés nincs a *tagokban*” (B27. Kiemelés tőlem – G.-M. A.). A négy gyökér és a Szeretet egyesüléséből létrejövő noétikus Gömb így – immár neopüthagóreus kifejezéssel – nem az Egy, hanem a noétikus *Egy-ség* szintjét képviselheti az empedoklészi rendszerben.

Még mindig megválaszolatlan maradt azonban, hogy létezhet-e a *Szphairosz* felett még egy esetleg transzcendens szint is. Ha igen, akkor a legfelső „Egy” felől, „kívülről” nézve a Gömb mozdulatlanak és változatlanak mutatkozik, míg belülről pusztulónak és örökké változónak tűnhet, ahogy erre már Steiger is felhívta a figyelmet. „Értelmezésem centrumául az a gondolat szolgál, hogy a mozgást és a mozdulatlanságot nem szukcesszív világállapotként értelmezem, hanem az univerzum létezésének szimultán, ellentétes aspektusaiként [...]. Az

⁴⁷ John Palmer (2009) vagy Steiger (1985) az egész empedoklészi rendszert ennek fényében értelmezi.

⁴⁸ Steiger 1985. 107. Steigernél az egységet a gömbre irányuló *gondolkodás* teremti meg, az univerzumot *ésszel* kell nézni (s ennyiben noétikus, elgondolható is). Steiger 1985. 111, 53. jz.

⁴⁹ A B134-et később részletesen elemzem.

⁵⁰ Parmenidész nem beszél gömbről, csak azt mondja, hogy a létező gömbhöz *hasonló*.

egész empedoklészi univerzumot bizonyos szempontból *örökké mozdulatlan* tartom.”⁵¹ A hivatkozott Empedoklész-töredék a következő: „De amennyiben az állandóan váltakozók sohasem pihennek meg, annyiban örökké mozdulatlanok a körforgás során” (31. B26.12–15). A Steiger által javasolt kettős aspektus (isteni/halandó – külső/belső) jól megvilágítja azt, hogy ami *kívülről*, „isteni” nézőpontból örökké mozdulatlan, az *belülről*, a halandók szintjén örökké mozgó, változó és soha nincs nyugalomban (van ugyan a mozgás és a nyugalom létállapotainak is szukcesszivitása, de ez csak a halandók számára létezik). Parmenidész költeményénél általánosan elfogadott, hogy a leghatározottabban elkülönül a két aspektus mint a *kétféle beszéd*, az *Alétheia* (Igazság) és a *Doxa* (látszat, jelen-ség) világa, de arról már kevesebbet írnak, hogy Empedoklész-nál is felfedezhető ugyanez: míg a világ egészéről (a Gömbről és a ciklusról) szóló tanítását isteni szónak nevezi (31. B23.21), addig a keletkezés és a pusztulás világáról tett kijelentéseiről azt mondja, hogy „magam is a szokás szerint beszélek” (31. B9.5). A különbség csupán annyi, hogy míg Parmenidész-nél egy Istennő fejt ki az igazságot reveláció formájában, addig Empedoklész-nál az isteni Múza egy emberi testet öltött, igen hosszú életű *daimón által* (maga Empedoklész által) nyilatkoztatja ki azt, akinek a tudása, bár belülről éli át s látja a kozmoszt, mégis sokszorosan felülmúlja a halandókét.

Az empedoklészi *daimón* problémája (az Empedoklész-irodalom talán legtöbbet vitatott kérdése a strasbourgi papirusz felfedezése óta) sem hagyható figyelmen kívül a *Szphairosz* titkának megfejtésekor. Betegh Gábor 1999-es összefoglalását idézem a „d” csoportba sorolt új töredékekről: „Azonban akár a Martin és Primavesi által javasolt értelmezést, akár az általam felvázoltat fogadjuk is el, annyi mindenesetre kétségtelennek tűnik, hogy a szöveg ezen részében a kozmológiai-zoogóniai teória és a daimonológiai történet *szorosan egybefonódva* jelenik meg. Figyelemre méltó, hogy a kozmikus történet előző korszakait leíró részben – tehát ott is, ahol még nem léteztek emberi lények – a költő egyes szám első személyben is megszólal (pl. d5–8 és 15). Ez arra utal, hogy Empedoklész mint *a kozmikus történetet végigélő daimón* a kozmogónia különböző fázisairól szemtanúként számol be” (Betegh 1999. 963. Kiemelés tőlem – G.-M. A.). Betegh soraiból egyértelmű, hogy *a*) a *Szphairosz* története nem választható el a daimón történetétől, *b*) a daimón nem pusztán „hosszú életű”, de a kozmosztól független (preegzisztens?) lény is, aki nemcsak hogy túléli a lélekvándorlás(ok) során a különféle test(ek) és a kozmosz halálát, hanem még a Gömb széthullása után is fennmarad (sőt individualitását sem veszíti el, hiszen emlékszik a megtörtént eseményekre). Ebből viszont az is következik, hogy a *Szphairosz szellemi aspektusa*, a Szeretet, az istenek („elemek”) és daimónok összessége nem pusztul el, csak újjáalakul a ciklusok során. A *Szphairosz* szellemi lények összességé-

⁵¹ Steiger 1985. 95. Lásd ugyanitt (97–100) Arnim, Solmsen, Guthrie, Hölscher, Mansfeld értelmezéseit erről a kérdéstről.

ből áll (vagyis szellemi *egység*), maga a Szeretet által egységbe összeolvasztott noétikus lény, aki érez, gondolkodik és örül (31. B28), amikor az isteni gyöke-
rek már rég nem léteznek elkülönülten, hiszen a Szeretet felismerhetetlenül
összekeverte őket. (A daimón talán mégis a Szeretet szétszóródott „darabkája”
lehet, mint ahogy azt többen feltételezik,⁵² mivel némely olvasatban a Szeretet
is szubsztanciális, hiszen a négy elemmel azonos státussal rendelkeznek.⁵³ Ez a
megközelítés sem problémamentes azonban, hiszen a Szeretet más aspektusból
nem szubsztancia, hanem erő,⁵⁴ tehát nincsenek „darabkái”, ezért a vita tovább-
ra is nyitottnak tekinthető.)

A Gömb tehát noétikus természetű *egység*, istenek, isteni „gyökerek”, daimó-
nok és a Szeretet összessége, él és gondolkodik, az el nem pusztuló erő, a Sze-
retet tartja össze, amely nem tűnik el a Gömb széthullása után sem, s ennyiben
azonos természetű a parmenidészi létezővel is.

TRASZCENDENS EGY EMPEDOKLÉSNÁL?

Shirley M. Darcus szerint az empedoklészi *Phrén*, az istenség, az univerzum
mátrixa átfogja s egyben tartalmazza a négy elemből és két erőből álló kozmoszt
(Darcus 1977. 1984). Az istenség a Darcus által a Szeretettel (*Philotész*, *Aphrodi-
té*, *Harmonié* stb.) és a Viszályal (*Neikosz*) azonosított gondolataival (*phrontidész*)
szárguld át a kozmoszon, ily módon irányítva az elemek mozgását. Darcus elem-
zéséből viszont úgy tűnik, hogy a négyfázisú világciklus mégsem áll teljesen
a „kimondhatatlanul nagy” *Phrén* uralma alatt,⁵⁵ mivel a ciklusok váltakozását
nem az erőkből manifesztálódó gondolatok, hanem a felettük álló *Ananké*, a
szükségyszerűség által szentesített törvény (eskü, *horkosz*) jelöli ki (B30, B115).
A „kimondhatatlanul nagy” isteni értelemnek – úgy tűnik – korlátozást kell el-
szenvednie valami nála is hatalmasabbtól, ez pedig aligha felelhetett meg Em-
pedoklész koncepciójának (a kimondhatatlanul nagynál ugyanis nem létezhet
hatalmasabb). Ráadásul a *Phrén* Darcus szerint a *Szphairosz* gömbjében⁵⁶ mani-
fesztálódik, s ezért annak a létéhez kötött, vagyis struktúrája állandóan széthul-

⁵² „Mindezen megfogalmazások azt a Cornford által felvetett, majd Kahn és O’Brien által
kidolgozott megoldást támasztják alá, amely szerint a daimónok valójában a Szeretet szétszó-
ródott darabkái.” Betegh 1999. 964.

⁵³ Vö. a 6 princípiumról B31 A28 (Simpl. *in phys.* 25.21.)

⁵⁴ A Szeretet (*Philotész*, *Aphrodité*, *Küpris*, *Harmonié*), teremt, alkot, szándékai és gondolatai
vannak, de térbelileg is kiterjedt „széle-hossza egyenlő” (B17.20), tér és erőter egyezre,
ami meglepően modern elképzelés Empedoklésznál. Bizonyos szempontból a platonikus/
neoplatonikus *Világlélek megfelelője*, de ez külön tanulmányt igényelne.

⁵⁵ Másféle világciklus-felfogások összefoglalása: Solmsen 1965. 109–110; O’Brien 1969.
157–164.

⁵⁶ Különbséget teszek a *Szphairosz* noétikus-szellemi lényege és struktúrája, a gömb kö-
zött.

lik és összeáll a ciklusok során – ez viszont ismét elképzelhetetlen egy a világot tökéletesen uraló istenség esetében.

Bármennyire különböző is A. Drozdek koncepciója, végeredményben hasonló következtetésekre jut a görög filozófusok teológiájáról írott könyvében (2007). A *Phrén* a *Szphairosz*-ban lakozik, gondolataival teljesen kitölti azt, s a *Szphairosz* minden részében jelen van. Mindazonáltal a *Szphairosz* nem önmagában isteni, pusztán azáltal válik azzá, hogy tökéletes *hordozó* a *Phrén* számára.⁵⁷ Noha Drozdeknek sikerül így eltávolodnia a „Gömb mint tökéletes keverék” koncepció materiális vonatkozásaitól, gondolatmenete mégis Darcuséhoz hasonló: mivel a *Phrén* a Szeretet Gömb-jének lakója, ezért szükségszerű, hogy a *Philotész* erejének csökkenésével ő maga is csökkenjen, visszahúzódjon, egészen addig, míg a Viszály uralomra jutásával a kozmosz tüzes perifériájára távozik.⁵⁸ (Ez az elképzelés viszont ellentétesnek tűnik a Strasbourgi Töredék nyomán kialakult tudományos konszenzussal, miszerint a Viszály uralma idején a Szeretet a kozmosz közepén koncentrálódik.) Az isteni *Phrén* interpretációja ugyanazzal a problémával szembesít, mint Darcus koncepciója: a kimondhatatlan(ul nagy) Értelem nem lehet azonos a gömbstruktúrával rendelkező *Szphairosszal*, amely ciklusonként széthullik és újrakonstruálódik, hiszen a *Phrén* örök és halhatatlan.

Martin Primavesi, a Strasbourgi Töredék kiadója 2008-as interpretációját egy késői neoplatonikus, Ammóniosz Arisztotelész-kommentárjára alapozza (CAG 4.5, *De Innterpretatione* 249.1). Primavesi szerint az empedoklészi B29. (Hippolitosznál) és B134 (Ammóniosznál) olyannyira hasonlatosak egymáshoz, hogy a „kimondhatatlan(ul nagy), szent értelem” kifejezés (B134) csakis a *Szphairoszra* mint gömbre és mint Egyre vonatkozhat (Primavesi 2008. 259). Primavesi (elődeihez hasonlóan) figyelmen kívül hagyja, hogy a „kimondhatatlan Értelem” már csak azért sem lehet azonos a *Szphairosszal*, mert a *Phrén* gondolataival *kétfől-ről zúdul rá* a kozmoszra (*kataisszó*, *kata*: „le”, „rá”, „keresztül”),⁵⁹ átrohan rajta és nem pusztán benne lakozik, hogy „örömteli magányában” örvendezzen (B28, Diels, Inwood 2001. 68, 140). A gömbstruktúra a ciklikusan váltakozó kozmosz része, ezért széthullását a Viszály idézi elő (B31, Diels).⁶⁰ Primavesi a Gömböt és a vele azonosnak tekintett *Phrént* ezután Ammóniosz egy megjegyzése nyomán⁶¹ a püthagóreusok legfőbb istenségével, Apollónnal azonosítja: „Ammóniosz bevezető kommentárja a B134-hez előfeltételezi, hogy Empedoklész a *Szphairoszt*

⁵⁷ Igen fontos Drozdek azon megjegyzése, hogy a *Szphairosz* azért isteni, mert a *legjobb struktúra* az Értelem számára, és nem azért, mert tökéletes keverék lenne. Drozdek 2007. 77.

⁵⁸ Az Istenség így azonos lenne a kozmikus tűzzel, Hérakleitosz elképzeléséhez hasonlóan. Drozdek 2007. 78–79.

⁵⁹ A „kataisszó” itt fordul elő először a görög nyelvben, Empedoklésznál. Az „aisszó” többször megtalálható Homérosznál „tovarohan, siet, megrohan” jelentéssel, így pl. *Il.* 2.167, 4.78, 13.65, 22.187, 24.121; *Od.* 1.102.

⁶⁰ Ezt az érvet nem lehet eléggé hangsúlyozni.

⁶¹ A B134. Arisztotelész egy töredéke alapján (*Vitae* VIII.57, fr. 70, Rose) talán Empedoklész Apollón-himnuszából származik (de nem biztos). Solmsen 1989. 219–227.

minden kétséget kizáróan Apollónnak nevezte” (Primavesi 2008. 258). Vagyis Primavesi szerint Apollón a *Szphairosz* (és a vele azonos *Phrén*) mitikus neve. Szerinte Apollón (azaz a Gömb, illetve a *Phrén*) időnként „száműzetésbe megy” korábbi vétkei miatt („Apollón a bűnös istenség paradigmája”, „a daimón pedig az olympiai istenség száműzetésben”, Primavesi 2008. 261), vagyis az isteni Elme ciklusonként, a Viszály uralma alatt csökken (!), majd később, a Szeretet uralma alatt újra kiteljesedik. A probléma ugyanaz, mint korábban: a „kimondhatatlan(ul nagy)” értelem gondolatai nem lehetnek alávetve a ciklus változásainak, mivel az empedoklészi gömbstruktúra „abban különbözik a parmenidészitől, hogy halandó” (KRS 1998. 428), vagyis a ciklus része, a *Phrén* viszont, amely a ciklusokon kívül áll, halhatatlan.

Mindhárom interpretációban közös, hogy a *hieré phrént* a *Szphairosz*hoz kötve képzelik el, hiszen egyik elgondolás számára sem létezik egy ettől elválasztható, különálló entitás (mint ahogy a hagyományos Empedoklész-értelmezések egyikében sincs ilyen, csak az ókori kommentátorok utalnak ilyen lehetőségre). A tradicionális olvasatnak az a legfőbb problémája, hogy nem veszi észre azt az ellentmondást, ami a „Szent Értelem” kimondhatatlansága és kimondhatatlan nagysága, valamint a Gömb végessége, térbeli és időbeli korlátozottsága között feszül. (A gömbnek meghatározott struktúrája van, és időről időre megsemmisül.)

Xenophanész (aki a preszókratikusok közül elsőként használta a *phrén* szót)⁶² úgy gondolja, hogy a *phrén* az istenség *nóosz*ához tartozik (B25),⁶³ mivel „minden dolgot belátásból kiinduló akaratával ráz” (Kurt von Fritz), más fordításban „értelmével ráz mindent” (Kirk – Raven).⁶⁴ Xenophanész negatív teológiája⁶⁵ minden bizonnyal az empedoklészi előképe: az istenség Egy (*heisz theosz*), „a legnagyobb az istenek és az emberek között” (B23), „ám a halandóknak formára sem, észre se mása” (B23, KRS 1998. 254).⁶⁶ A B134-es töredékben Empedoklész is tagadja az istenség antropomorf jellegét, majd mindennél nagyobbak írja le azt. Miben különbözik hát akkor az ő legfelsőbb istensége a xenophanészitől? Kirk – Raven találóan foglalja össze: „Xenophanész leírásában mind korporeális, mind pedig nyilvánvalóan nem korporeális létezésre utaló elemek is találhatóak: egyfelől ennek az istennek van teste (*demasz*) másfelől minden dolgot az értelmével ráz (*noou phreni panta kradainei*).” (KRS 1998. 257)⁶⁷ Az empedoklé-

⁶² A „phrén” az archaikus irodalomban (nem csak a preszókratikusoknál): Darcus 1973.

⁶³ A *phrén* és a *nóosz* (*núosz*) terminusokról később.

⁶⁴ Vö. KRS 1998, 255: „Ez a fordítás Kurt von Fritz CPh 40 (1945). 230. megoldását követi, aki találó fejtegetését adja a *nóosz* és a *phrén* jelentésének.”

⁶⁵ Xenophanésznál a negatív teológia meglétét a szakirodalom általában elfogadja.

⁶⁶ Palmer szerint Empedoklész „utánozza” a B134-ben Xenophanészt, ezzel a sommás megjegyzéssel el is intézi, a különbségekkel nem foglalkozik. Palmer 1998. 20.

⁶⁷ Palmer 1998. 22: „az legalábbis világosan látszik, hogy az isten nem is azonos, de nem is teljesen különböző a kozmosztól.” Ugyanitt a 17. 30. jz-ben pedig felsorolja, hogy kik azok a Xenophanész-irodalomban, akik az istenséget gömb alakúnak tartják: így Reinhardt, Corn-

szi istenségnek ezzel szemben nincs semmilyen teste, illetve alakja, pusztán szellemi entitás, ezért cáfolni látszik azt az általános konszenzust, miszerint ún. „testetlen” metafizikai entitás(ok)ról nem igazán beszélhetünk a platonizmust megelőző filozófiai gondolkodásban.

Mint láttuk, Empedoklész Parmenidész követője, sőt egyesek szerint utánzója is volt (Theophr. DK 31 A7, Simpl. *in phys.* 25.19). Ezért újra kell gondolnunk Parmenidész híres és sokszor interpretált 3. töredékét (*to gar auto noein esztein te kai einai*, DK 28 B3) létezés és gondolkodás azonosságáról az empedoklészi *Szphairosz* vonatkozásában is,⁶⁸ hiszen Parmenidész egész vizsgálódása az *Alétheiá*-ban, az Istennő által kinyilatkoztatott költemény első részében lényegében ezen a tézisen alapul. Parmenidész gondolkodásának alapvetése szerint nincs semmi más a léten kívül („nincs más, mint ami van” B8.36), s ezért úgy tűnik, nagyon is igaza van Plótinosznak akkor, amikor azt állítja a parmenidészi Létezőről, hogy az nem a legfelső, léten túli transzcendens Egy. Plótinosz szerint a parmenidészi Egy már csak azért sem lehet azonos a kimondhatatlan Eggyel, mert az „egy” is a jegyek, az állítmányok közé tartozik (DK 28 B8.6, vö. *Enneades* V.1.8.14–23). Már az a tény is, hogy a parmenidészi létezőn „jegyek” (attribútumok) található, kizárhatja, hogy azonos legyen a legfelső, attribútumok nélküli, kimondhatatlan Eggyel (hiszen a transzcendens „egy” minden állítmányon, attribútumon túl található). Plótinosz itt nyilvánvalóan Platón nyomdokain jár, aki Parmenidészt először kritizálta azért, mert nem tisztázta kellőképpen a különbséget az abszolút egy és a részei összessége által meghatározott egység között (*Szofista* 244a–245e; *Enneades* IV.2.2.54–5).

Az empedoklészi *Phrén*, a titokzatos, kimondhatatlan(ul nagy) Értelmem azonban nem egészen olyan, mint a parmenidészi gömb(höz hasonló) Létező. Van, amiben hasonlít, és van, amiben eltér tőle. Hasonlít hozzá, mert időn kívüli, *időtlen* entitás: a parmenidészi VAN is most van, nem volt és nem lesz (fr.8.5),⁶⁹ s az empedoklészi *Phrén is kívül van* a kozmikus ciklusok időbeli ritmusán⁷⁰ (ha nem lenne kívül, akkor a *Szphairosz* gömbstruktúrájához hasonlóan halandó lenne). Hasonlítanak abban is, hogy mind a parmenidészi Van, mind pedig az empedoklészi *Phrén* vonatkozásában egymás mellett találhatóak *kataphatikus* és *apophati-*

ford, Snell, Untersteiner, Kahn, Barnes; viszont Mansfeld szerint Xenophanész sehol sem mondja nyíltan, hogy az istenség gömbalakú lenne (de *van* alakja).

⁶⁸ A töredék Alexandriai Kelemennél (*Strom.* VI. 23) és Plótinosznál is (*Enneades* V.1.8) fennmaradt, de lehetséges, hogy nem idézetről, hanem pusztán *interpretációról* van szó. Bár a töredék értelmezéséről máig heves viták folynak, fontos, hogy itt idézzem, mert röviden, szinte mottóként foglalja össze Parmenidész gondolkodását. Parmenidésznek hatalmas bibliográfiája van, lásd Corazzon 2012. aug. 15.

⁶⁹ A parmenidészi időfogalomnak több értelmezése is lehetséges, így Sorabji a parmenidészi létező temporális státusának 8 féle interpretációját különíti el, Sorabji 1983. 99–107.

⁷⁰ A *teleiomenoio khronoto* (B17.29.) a kozmosz ciklusa, „ahogy körbejár az idő”, a Szeretet Gömbje és a Viszály által létrehozott kozmosz *egyaránt a ciklus része*, ezért áll a *Phrén* a ciklusok felett.

kus (állító és tagadó) „jegyek”, azaz állítmányok, ami viszont arra utalhat, hogy az „Egy” mindkettőjükénél túl van bármilyen meghatározottságon, és ezért megnevezhetetlen és kimondhatatlan.⁷¹ Van azonban a két filozófus között egy lényeges különbség is: a parmenidészi Van mégiscsak bír valamiféle testi, térszerű jelleggel, térbeli alakja, formája, (sőt tömege)⁷² van, akárcsak a xenophanészi istenségnek, s ez a térbeliség akkor is érezhető, ha az ő létezője nem gömbalakú, csak *hasonló* egy gömbhöz: „jólsikerült labdára hasonlít, mert egyensúlyt tart a közép szét, minden irányban.”⁷³ Az empedoklészi *Phrén* ezzel szemben pusztán pszichikai entitás, ugyanis *nincsenek testi meghatározottságai*. Ahogyan Brad Inwood írja: „Egy ilyen istenség két szempontból is különbözik a *Szphairoosztól*: először is tökéletessége intellektuális jellegű,⁷⁴ hiszen ő »szent értelem« (*hieré phrén*), csupán, másodszer pedig a *Szphairoosztól* eltérően nem azonos a kozmoszszal, pusztán benne lakozik, s csak gondolataival száguld át rajta.”⁷⁵

Épp ezért nem véletlen, hogy Empedoklész számára a *phrén* terminus jobban kifejezhette az istenség aktivitását, mint más, szintén a pszichikumra vonatkozó terminusok, a *núsz*, a *thümosz* vagy a *pszükhé* stb. Láttuk, hogy a *phrén* Xenophanésznál jelent meg először egyetlen, mindent átfogó istenségként (B25), illetve annak valamilyen aspektusaként. Empedoklésznál csak egyszer fordul elő az istenséggel kapcsolatban, itt a B134-ben, bár emberi viszonylatban különféle jelentésárnyalatokban is felbukkan (B5, B15.1, B17.14, B23.9–10, B114.2–3, B133.1–3, lásd Darcus 1977. 179). A *phrenesz* sem pusztán a rekeszizmot vagy a tüdőt jelenti nála, mint sokszor Homérosznál vagy éppen Aiszkhülosznál, hanem alapvetően *pszichikai* jelenségre utal, amely bár a mellkasra lokalizálható, alapvetően akarati, intellektuális és érzelmi tevékenységet takar. A *núsztól* eltérően, amely elsősorban a belső látás, a belátás szerve, s amellyel egyetlen aktusban, víziószzerűen ragadjuk meg a valóságot, a *phrén* nemcsak gondolkodik, mint a *núsz*, hanem érez, latolgat, *dönt és akar*, vagyis a célokért és a végrehajtásukért is felel.⁷⁶ Mivel Empedoklész kimondhatatlanul hatalmas istensége irányítja,

⁷¹ „[N]em-született, pusztulhatatlan, egész, egyetlen (fajtából való), rendületlen és tökéletes” (Parm. Fr.8. 3–4, Diels). Lehetséges azonban a plótinosi interpretációtól eltérő vélemény is, miszerint a parmenidészi Egy, a Lét szintje, megfelel a transzcendens entitásnak is, vagyis a hierarchia felső két szintje Parmenidésznál egybemosódott: ez Scott Austin véleménye (CEU-n elhangzott előadás, 2011 januárjában).

⁷² A létező „egész (8,4), folytonos (8.6.,8., 22–25), teljes (8,4.,8,32–33), *tömeg* (8.43). Vö. Steiger 1985. 109.

⁷³ Végh Attila fordítása: Végh 2010. 69.

⁷⁴ Vagyis tökéletessége *nem* a térbeli struktúrában (a tökéletes gömbben) található, vagyis teljesen ellentétes például Drozdek véleményével.

⁷⁵ Mindkét megállapítás döntő a *Phrén* transzcendenciáját illetően is. Inwood 2001. 68. A *kozmosz* szó csak kétszer jelenik meg Empedoklésznál: a B134-ben és a B124.5-ben. Lásd még Kahn 1960. 219–230; Kerschsteiner 1960. 128–133.

⁷⁶ Hely hiányában a *núsz* és a *phrén* elemzéséhez lásd: Darcus 1973., 1977., Leshner 1981., valamint Darcus 2000. (Euripidész Empedoklész kortársa, pszichikai terminológiájának vizsgálata fontos párhuzamokat kínál.) Kurt von Fritz szerint viszont a *núsz* és a *phrén* Empedoklésznál szinonim fogalmak, vö. Von Fritz 1946. 16–18.

mégpedig gondolataival irányítja a kozmoszt, ezért nem a parmenidészi *núsz* kifejezést használta ennek a dinamikus és aktív entitásnak a jelölésére: sokkal megfelelőbbnek találta Xenophanésztól a *phrén* terminus adaptálását, amely „elméjének akaratával” (*noou phreni*) rázza, mozgatja a mindenséget.⁷⁷

A B134-ben a legfelső istenséget negatív, apophatikus állítások vezetik be, amelyekben Empedoklész tagadja annak testi, antropomorf jellegét. Ezután pozitív, kataphatikus attribútumok következnek, a *Phrén* szent (*hieré*) és egyedüli (*munon*),⁷⁸ majd jön az apophatikus összegzés: *kimondhatatlan*(ul nagy), *atheszphatosz*.⁷⁹ Az *atheszphatosz* Homérosznál fordul elő először,⁸⁰ mégpedig „kimondhatatlan”, „egy isten hatalmát is meghaladóan kifejezhetetlen” jelentésben úgy, hogy még a „fenyegető”, a „hatalmas nagyságú” is megtalálható benne mellékjelentésként például az esőre, a tengerre és az éjszakára vonatkozóan (*Il.* 3.4; *Od.* 7.273; 11.373). Vagyis az „atheszphatosz” jelentheti azt is, hogy kimondhatatlan, de azt is, hogy kimondhatatlanul nagy és hatalmas, vagyis egyszerre *állító és tagadó jelentése is van*. Empedoklész 134-es töredéke feltűnően hasonlít Plótinosz apophatizmusára is: „Ő adja a létezést és minden mást, ami a létezők rendjéhez tartozik, de hogy ő maga milyen, arról csak annyit tudunk, hogy nem azonos mindezzel, hanem valami nagyobb, és bár azt mondjuk, »van«, Ő maga nagyobb és több annál, mint aminek mondjuk.” (*Enneades* V.3.14., Plótinosz 1986. 269)

A kataphatikus és apophatikus attribútumok együttes jelenléte már önmagában is arra utalhat, hogy az empedoklészi *Phrén* a neopüthagóreus és neoplatonikus Egyhez hasonlóan *túlmutat a lét szféráján*, hiszen az Egy – miként Plótinosz írta – „minden létező és egyik sem” (*Enneades* V.2.1–3; VI.7.32). Akárcsak a neoplatonikusoknál, az Egy itt is minden definíció és állítás fölött áll, hiszen a nyelv soha nem képes az Egyet megnevezni vagy leírni (*Enneades* VI. 8.18), s ezért rákényszerül a *kataphatikus* és *apophatikus* jelölések egyidejű alkalmazására.⁸¹ Empedoklész ezért minden valószínűség szerint először írta le azt, hogy az

⁷⁷ Vö. KRS 1998. 255: „Ez a fordítás Kurt von Fritz, CPh 40 (1945) 230 megoldását követi, aki találó fejtegetését adja a *noosz* és a *phrén* jelentésének. A *nou phreni* kifejezés jóval különösebbnek látszik, mint amilyen valójában; nyilvánvalóan az *Il.* 9. 600-ban, illetve 22. 235-ben olvasható *noi phresi*, illetve *noó phresi* fordulatokon alapul.” Magyarul újabban „fáradtság nélkül gondolkodó elméjével ráz mindenedet”, Bugár István fordítása in Bugár 2005. 122. „A *nou phreni* kifejezés redundánsnak tűnik, hiszen a *núsz* és a *phrén* az archaikus görög nyelvben egyaránt a kognitív tevékenységet hordozó lelki fakultást jelölik.” Bugár 2005. 129, 3. jz.; Xenophanész egyetlen istenéről ír, aki „minden dolgot elméjének gondolatával (vagy akaratával, *nou phreni*) ráz”. Leshner 2011. aug. 8.

⁷⁸ Eldönthetetlen, hogy az Empedoklész-töredékben a „munon” valóban többet jelent-e annál, hogy *csak, kizárólag*, de a kontextusból valószínűsíthető.

⁷⁹ A magyar fordítás „kimondhatatlan” (1998) vagy „kimondhatatlanul hatalmas” (1992), Steiger hol így, hol úgy fordítja. Vö. Steiger 1992. 46, vs. KRS 1998. 449.

⁸⁰ Empedoklész gyakran a *homéroszi nyelvet* használja költői kifejezéseiben.

⁸¹ A középplatonikusoknál, mint például Alkinoosznál hasonlóképp együtt találhatók a pozitív és negatív attribútumok, Plótinosz viszont radikálisan apophatikus: a látszólag pozitív leírásokról is azt mondja, hogy egyáltalán nem jelentik azt az Egyre vonatkoztatva, amit szóközsosan, s ez a *Jóra* is igaz (vö. *Enneades* VI.9), Bene László közlése.

istenség egyetlen, testi jegyek, alak és forma nélküli, kimondhatatlan(ul nagy) elme, szellemi entitás, amely pusztán a gondolataival irányít. Olümpiodórosz, Ammóniosz tanítványa nem véletlenül hivatkozhatott a *Gorgiász*hoz írt kommentárjában az empedoklészi B134-re, mint annak a platóni gondolatnak a megelőlegzésére, hogy az istenség nem testi (*szomatikosz*) jellegű (*In Gorg.* 4.3).

Az empedoklészi testiség (a xenophanészi és parmenidészi Egyhez hasonlóan) a *Szphairosz* térbeli meghatározottságában, gömbszerűségében manifesztálódik („mindenfelől egyenlő” B28., „*Harmonié* erős rabigájában áll szilárdan” B27), a testetlen *Phrén* viszont *korlátok nélküli* („kimondhatatlanul nagy”), s ekként zúdul rá a mindenségre, hiszen nincs határok közé, „rabigába” (a gömb térbeli struktúrájába) szorítva, mint a *Szphairosz*, hanem korlátlanul és dinamikus hatja át a világot.⁸² A *Phrén* mindent átható jellegéből az is következik, hogy Empedoklésznál minden gondolattal telített: „mert mindenek rendelkeznek belátással (*nús*) és részük van a gondolkodásban” (*noéma*, B110.10–11). Empedoklész volt tehát az első, aki az Egy-et teljesen leválasztotta annak térbeli, testi hordozójáról, a *Szphairosz* gömbjéről (hiszen előképe, a parmenidészi Gömb is rendelkezett valamiféle testi jellemzőkkel).⁸³ Az istenség nála kimondhatatlan és fölfoghatatlan, hiszen testetlenségével és leírhatatlanságával lényegileg különbözik a konkrét tulajdonságokkal körvonalazható *Szphairosz*tól. A „szent és kimondhatatlan értelem” kozmoszon kívüli entitás, amely örökkévaló és halhatatlan, transzcendenciáját apophatikus és kataphatikus kijelentések erősítik. Pontosan úgy, ahogy a Proklosz-tanítvány Ammóniosz kommentálta a B134-et: „A szent szóval Empedoklész arra az *okra utal*, amely az intellektuson (*nús*on) túl található.” (Amm. *CTXT* 91b. Kiemelés tőlem – G.-M. A.)⁸⁴ Empedoklész istensége éppúgy a lét fölött trónol kimondhatatlan magányában, ahogy majd öt évszázaddal később a neopüthagóreusok istensége teszi azt. Mint Numéniosz írja: „Ott nincsen senki emberfia, sem más élőlény, sem pedig test, sem nagy, sem kicsiny, hanem valami kimondhatatlan, teljességgel leírhatatlan isteni magány.” (fr. 2.9, *Des Places*)⁸⁵ A hasonlóság tagadhatatlan.⁸⁶ A legérdekesebb mégis az,

⁸² Empedoklész *Phrén*je dinamizmusában a plótinuszi legfelső Egyre emlékeztet.

⁸³ Parmenidész kísérletet tesz egyfajta leírásra, mint láttuk, erről szól a híres 8. töredék.

⁸⁴ Inwood 2001. 140. (*Ammonios' Commentary on Aristotle's De Interpretatione in Commentaria in Aristotelem Graeca* [CAG] 4.5. A *CTXT* itt és a továbbiakban Inwood 2001. jelölése a kontextusban előforduló Empedoklész-töredékekre.) Primavesi egyébként kiemelten fontosnak tartja, hogy Ammóniosz testimóniuma nem késői interpretáció, hanem ez az, amit készen talált az általa használt szövegben, bár a forrását nem ismerjük. Vö. Primavesi 2008. 258. Érdekes, hogy Platón *Szofistájából* (249a) a *szemnon kai hagon, nun uk ekhon*-t Plótinosz az Egyre értette (Bene László közlése).

⁸⁵ Numéniosz töredékei in Somos 2005. 180, Bene László fordítása.

⁸⁶ Fontos különbség, hogy Numeniosz legfelső istensége *nem* irányít, Empedoklészé viszont igen. Empedoklésznek, valamint a korai püthagóreizmusnak a későbbi neopüthagóreusokkal és neoplatonikusokkal való hasonlóságáról lásd Stamatellos 2007., különösen a 2. fejezet: One and Unity (The Pythagorean Apophatism), a 38. oldalon pedig a B134-ről és Plótinoszról.

hogyan Empedoklész egyike a *legkorábbi* püthagóreus gondolkodóknak, és rendszere mégis (vagy épp ezért?) feltűnő hasonlóságokat mutat a fél évezreddel későbbi neopüthagóreus konstrukciókkal, amelyeknek autentikus püthagóreus eredetét általában kétségbe vonják. A korai püthagóreizmus mint filozófiai irányzat ezért talán *közelebb áll* a neopüthagóreusok által rekonstruált „platonizáló” változathoz, mint azt a jelenlegi tudományos konszenzus feltételezi. Empedoklész-nál ugyanis Eudóroszhoz és Numenioszhoz hasonlóan legfelül a *kimondhatatlan* (*atheszphatosz*) *Egy, az Értelme* (*phrén*) áll, alatta pedig a püthagóreus ellentétpár, a *Philotész* (szeretet) által alkotott *noétikus monasz*, a *Szphairosz*, valamint a *Neikosz* (Viszály) által létrehozott *Sok, az aiszthétosz koszmosz* áll.

Úgy tűnik, Numeniosznak igaza lehetett a hármas osztatú rendszer püthagóreus eredetét illetően.

KONKLÚZIÓ

A neopüthagóreus-neoplatonikus hármas osztatú metafizikai rendszernek – amelynek élén a transzcendens *Egy* áll – az eredetéről már régóta vitatkoznak a szakirodalomban. A szisztémát a platóni *Állam* (509b) és az óakadémiai (Szpeuszipposz, Xenokratész) előzmények után általában alexandriai Eudórosz, apameai Numéniosz és gadeirai Moderatosz 1. és 2. századi neopüthagóreusok nevéhez kötik, mondván, hogy platonizáló módon átértelmezték a püthagóreus rendszert, amely eredetileg nem is ilyen, hanem dualista volt. A B134. elemzésével elsősorban azt kívántam bizonyítani, hogy a monista struktúra valójában mégiscsak püthagóreus eredetű lehet,⁸⁷ mivel Empedoklész (egy korai püthagóreus) filozófiája azt bizonyítja, hogy a lét fölötti, testetlen és intelligibilis Isten-ségre épített rendszer már a Kr. e. 5. században is létezett, ráadásul olyannyira fejlett és kidolgozott formában, hogy nem valószínű, hogy ekkor jelent volna meg először: úgy tűnik, hogy az eredeti püthagóreus gondolkodásnak is része lehetett.

Empedoklész tehát kulcspozíciót foglal el a korai püthagóreizmus rekonstrukciójában és értelmezésében, ez érezhető abban a hatalmas doxográfiai anyagban is, amely a filozófussal kapcsolatban ránk maradt. Érdekes módon a modern szakirodalom keveset foglalkozik azzal a problémával, hogy mind a *peripatetikus* (Aitiosz I.7.18. Püthagoraszról; Aitiosz I.26.1 Empedoklészről; ráadásul Aitiosz Püthagorasznál és Empedoklésznel *ugyanazt* a metafizikai struktúrát vázolja fel! Vö. Mansfeld 1992. 272, 275, 278), mind pedig a *neoplatonikus* hagyományban

⁸⁷ Sextus Empiricus megjegyzését (Kr. u. 200 körül), miszerint a püthagóreizmusnak két ága van, egy monista és egy dualista (*Adv. Math.* X.249–284, külön. 261–262) általában nem szokás figyelembe venni, mondván, hogy csak a neopüthagóreusokra vonatkozik, a régi püthagóreusokra nem.

(Szürianosznál: *In Met.* 42.35–43.28, Szimplikiosznál: *in phys.* 197.9–13., valamint Ammóniosznál CTXT 91b. Vö. Mansfeld 1992. 248, 262; Inwood 2001. 140) kimutatható egy olyan Empedoklész-kép, amely a *hieré phrén* transzcendens Egyként való interpretációját valószínűsíti, s ezzel az úgynevezett „platonizáló” neopüthagóreus rendszerekhez közelíti.⁸⁸ Ahogy arra már Jaap Mansfeld utalt a *Heresiography in Context* című, az empedoklészi doxográfiáról (is) szóló könyvében: „ha az amit elmondtam, helytálló, akkor a *következmények lenyűgözőnek tűnnek*, de ezzel a témával itt nem foglalkozhatom részletesen.” (Mansfeld 1992. 278. Kiemelés tőlem – G.-M. A.) Mivel a „transzcendens Egy” feltételezése az empedoklészi rendszerben nehezen egyeztethető össze a filozófus ún. „naturfilozófiájával”, ezért inkább ciklikus kozmológiájára és eszkatologikus daimonológiájára koncentrálnak. Az Empedoklész-kutatásnak az előbb vázolt lehetséges alternatív iránya azonban nemcsak Empedoklészről, hanem a püthagóreizmusról, a platonizmusról, a neopüthagóreizmusról és a neoplatonizmusról kialakított képünket is alapvetően megváltoztathatja.

A platóni *Parmenidész* késő antik kommentárjaitól indultunk, és a püthagóreus Egyhez érkeztünk, mivel a késő ókori platonisták egészen sajátos, *püthagóreus értelmezést* adtak a dialógus második részének. Ezt a gondolatmenetet folytatták a neoplatonikusokon nevelkedett keresztény gondolkodók is:⁸⁹ negatív teológiájukkal, kataphatikus/apophatikus név- és képelméletükkel az eredetileg püthagóreus/neopüthagóreus spekulációkat fejlesztették tovább. Bonyolult és egységes jelrendszert fejlesztettek ki, amelyet azért dolgoztak ki, hogy a lét minden szintjén átfogóan mutassa meg a kimondhatatlan, transzcendens létezőt, amely szervesen magában foglalja mind a pozitív, mind pedig a negatív jelöléseket. Mindegyik gondolkodónál nyomon követhető az a sajátos logika, amely „a minden nevet meghaladó „névtelen név” (Pseudo-Dionüsziosz Areopagitész) megerősítésére irányul, és a jelölés összes egymást kizáró variánsai egyidejű alkalmazásán alapul.⁹⁰

IRODALOM

- Armstrong, Arthur H. 1967. *Plotinus*. In A. H. Armstrong szerk. *History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press. 195–271.
- Baltes, Matthias 1988. Zur Theologie des Xenokrates. In Roelof van den Broek – Tjitze Barda – Jaap Mansfeld (szerk.) *Knowledge of God in Graeco-Roman World*. Leiden, Brill. 43–68.
- Betegh Gábor 1999. A Strasbourgi Empedoklész-papirusz. *Magyar Filozófiai Szemle*. 6. 957–969.

⁸⁸ Empedoklész hagyományozásáról jelenleg külön tanulmányt írok.

⁸⁹ Alexandriai Kelemen, Nüsszai Gergely, a kappadókiai atyák, valamint Pseudo-Dionüsziosz Areopagitész. Az apophatikus gondolkodás máig létező filozófiai és teológiai irányzat.

⁹⁰ Platón íratlan tanításával és az *arrétonnal* (kimondhatatlannal) a tanulmányban terjedelmi okok miatt nem foglalkozhattam.

- Betegh Gábor 2009. Eszkhatológia és kozmológia a korai görög gondolkodásban. *Ókor.* 3–4. 34–44.
- Bugár M. István (szerk.) 2005. *Kozmikus teológia. Források a görög filozófia istentanúhoz a kezdetektől a kereszténység színrelépéséig.* Budapest, Kairosz.
- Burkert, Walter 1961. Hellenistische Pseudopythagorica. *Philologus* 105. 16–43.
- Burkert, Walter 1972. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism.* Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- CAG = *Commentaria in Aristotelem Graeca* [edita consilio et auctoritate academiae litterarum Regiae Borussicae.]. Berlin, Georg Reimer. 1882–1909. 23 vols.
- Cerrato, John A. 2002. *Hippolytos Between East and West: The Commentaries and the Provenance of the Corpus.* (Oxford Theological Monographs) Oxford, Oxford University Press.
- Corazzon, Raul 2012. aug.15. *Parmenides of Elea. Selected Bibliography.* <http://www.ontology.co/biblio/parmenides-biblio-one.htm>Dancy, R. M. 1991. *Two Studies in the Early Academy.* Albany, State University of New York Press. 77–113.
- Darcus, Shirley M. 1973. *The Notion of the Self in Xenophanes and Heraclitus.* Toronto, University of Toronto Press.
- Darcus, Shirley M. 1977. Daimon parallels Holy Phren in Empedocles. *Phronesis.* 22/3. 175–190.
- Darcus, Shirley M. 1978. The Phren of the Noos in Xenophanes' God. *Symbolae Osloenses.* 53/1. 25–39.
- Darcus, Shirley S. 1995. *Psychological and Ethical Ideas. What Early Greeks Say.* Leiden, Brill.
- Darcus, Sullivan 2000. *Euripides' use of Psychological Terminology.* Quebec, McGill-Queen's University Press.
- Dillon, John 1985. Xenocrates' Metaphysics. *Ancient Philosophy.* 5/1. 47–52.
- Dillon, John M. 1996. *The Middle Platonists 80 BC to AD 220.* Ithaca, New York, Cornell University Press. (Első kiadás: 1977)
- Dillon, John M 2003. *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347–274).* Oxford, Clarendon Press.
- DK = Diels, H., W. Kranz (szerk.) 1951–52. *Die Fragmente der Vorsokratiker.* 3 köt. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.
- Dodds, Erik R. 1928. The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One. *Classical Quarterly.* 22/3–4. 129–142.
- Dodds, Erik R. 1951. *The Greeks and the Irrational.* Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press.
- Drozdek, Adam 2002/2003. Xenocrates, fr.15. *Minerva. Revista de filología clásica.* 16. 45–51.
- Drozdek, Adam 2007. *Greek Philosophers as Theologians.* Hampshire (UK), Burlington (USA), Ashgate Publishing.
- Frede, Michael 1987. Numenius. In Haase, Wolfgang (szerk.) *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 2.36.2. Berlin – New York, Walter de Gruyter. 1079–1174.
- Graham, Daniel 1988. Symmetry in the Empedoclean Cycle. *The Classical Quarterly.* New Series, 38.2. 297–312.
- Guthrie, William, K. Ch. 1962. Pythagoras and the Pythagoreans. In *A History of Greek Philosophy, Vol.I.* Cambridge, Cambridge University Press. 146–340.
- Guthrie William K. Ch. 1978. *A History of Greek Philosophy. Vol. V. The Later Plato and the Academy.* Cambridge, Cambridge University Press.
- Huffmann, Carl 1993. *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic.* Cambridge, Cambridge University Press.
- Inwood, Brad 2001. *The Poem of Empedocles. A Text and Translation with Introduction.* Toronto (Buffalo, London), University of Toronto Press.

- Jackson Darell B. 1967. Plotinus and the Parmenides. *Journal of the History of Philosophy*. 5.4. 315–327.
- Kahn, Charles 1960. The Usage of the Term KOSMOS in Early Greek Thought. In Uő. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. Appendices. New York, Columbia University Press. 219–230.
- Kahn, Charles 2001. *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*. Indianapolis, Hackett Publishing.
- Kerschensteiner, Julia 1962. *Kosmos*. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Kingsley, Peter 1995. *Ancient Philosophy Mystery and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford, Clarendon Press.
- Kingsley, Peter 2003. *Reality*. Inverness, CA, The Golden Sufi Center.
- KRS = Kirk, G. S. – J. E. Raven – M. Schofield 1998. *A preszókratikus filozófusok*. Ford. Cziszter Kálmán – Steiger Kornél. Budapest, Atlantisz.
- Krämer, Hans J. 1964. Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin. Amsterdam, Schippers.
- Leshner, James H. 1981. Perceiving and Knowing in the „Iliad” and „Odyssey”. *Phronesis*, 26/1. 2–24.
- Leshner, James 2011. aug. 8. *Xenophanes*. www.plato.stanford.edu/entries/xenophanes
- Mansfeld, Jaap 1992. *Heresiography in Context: Hippolytos' Elenchus as a Source for Greek Philosophy*. Leiden, Brill.
- Merlan, Philip 1953. *From platonism to neoplatonism*. The Hague, Martinus Nijhoff.
- Morrow, Glenn R. – John M. Dillon 1987. *Proclus Commentary on Plato's Parmenides*. Princeton, Princeton University Press.
- Norden, Eduard 1923. *Agnostos theos*. Leipzig, Teubner.
- O'Brien, Denis 1969. *Empedocles' Cosmic Cycle*. Cambridge, Cambridge University Press.
- O'Meara, Dominic J. 1991. Varieties of Pythagoreanism in the Second and Third Centuries AD. In *Pythagoras revived: Mathematics and Physics in late antiquity*, Oxford, Oxford University Press. 9–30. (Első kiadás: 1977)
- Osborne, Catherine 1987a. *Rethinking Early Greek Philosophy. Hippolytos of Rome and the Presocratics*. London, Duckworth.
- Osborne, Catherine 1987b. Empedocles Recycled. *The Classical Quarterly*. New Series. 37.1. 24–50.
- Palmer, John A. 1998. Xenophanes' Ouranian God in the fourth Century. In C.W. Taylor (szerk.) *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 16. Oxford, Clarendon Press. 1–34.
- Palmer, John 2009. *Parmenides*, Oxford, Oxford University Press.
- Palmer, John 2012. jún. 3. *Parmenides*. plato.stanford.edu/entries/parmenides
- Parry, Richard 2005. márc. 4. Empedocles. <http://plato.stanford.edu/entries/empedocles/>
- Plótinosz 1986. A három eredendő valóságról. In *Az Egről, a szellemről és a lélekről. Válogatott írások*. Ford. Horváth Judit – Perczel István. Budapest, Európa.
- Primavesi, Oliver 2008. Empedocles: Physical and Mythical Divinity. In Patricia Curd & Daniel W. Graham (szerk.) *Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. Oxford, Oxford University Press.
- Riedweg, Christopher 2005. *Pythagoras, his Life, Teaching and Influence*. Ithaca – New York, Cornell University Press. (Első kiadás: 2002)
- Rist, John 1962. The Neoplatonic One and Plato's Parmenides. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. 93. 389–401.
- Solmsen, Friedrich 1965. Love and Strife in Empedocles' Cosmology. *Phronesis*. 10. 109–148.
- Solmsen, Friedrich 1989. Empedocles' Hymn to Apollo. *Phronesis*. 25. 219–227.

- Somos Róbert (szerk.) 2005. *Középső platonizmus. Szöveggyűjtemény*. Ford. Bene László et alii. Budapest, Osiris.
- Sorabji, Richard 1983. *Time, Creation and the Continuum*. London, Duckworth.
- Stamatellos, Giannis 2007. *Plotinos and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences*. In *Plotinos' Enneads*. New York, New York State University.
- Steiger Kornél 1985. *Parmenidész és Empedoklész kozmológiája*. Budapest, Gondolat.
- Steiger Kornél (szerk.) 1992. *Görög gondolkodók 2. Empedokléstől Démokritoszig*. Ford. uő. Budapest, Kossuth.
- Turner, John D. – Kevin Corrigan (szerk.) 2011. *Plato's Parmenides and Its Heritage*. 2 vols. Atlanta, Society of Biblical Literature. (Első kiadás: 2010)
- Thesleff, Holger 1965. *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Stockholm, Abo.
- Trepanier, Simon 2004. *Empedocles. An Interpretation*. New York, Routledge.
- Véggh Attila 2010. *Parmenidész, Töredékek*, Budapest, Attraktor.
- Von Fritz, Kurt 1945. *Nous, Noein and their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (excluding Anaxagoras)*. Part I. From the Beginnings to Parmenides. *Classical Philology*. 40/4. 223–242.
- Wallis, Richard T. 2002. *Az újplatonizmus*. Ford. Buzási Gábor. Budapest, Osiris.
- Whittaker, John 1969. *Epekeina nou kai ousias*. *Vigiliae Christianae*. 23/2. 91–104.
- Whittaker, John 1973. *Neopythagoreanism and the transcendent absolute*. *Symbolae Osloenses*. 49.1. 77–86.
- Wright, Rosemary M. 1981. *Empedocles: the Extant Fragments*. New Haven. Hackett Publishing.
- Zhmud, Leonid 1998. *Some notes on Philolaus and the Pythagoreans*. *Hyperboreus*. 4/2. 243–270.
- Zhmud, Leonid 2012. *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. Oxford, Oxford University Press. (Első kiadás: 1994)