

IMREGH MONIKA (FORD.)

Plutarchos: A delphoi epszilonról*

I. Nemrég bukkantam rá, kedves Sarapión,¹ arra, amit Dikaiarchos² szerint Euripidés mondott Archelaosnak³ nem középszerű sorokban:

*Gazdagnak adni mért akarnék én, szegény?
Ne nézz bülyének, s adva kérni ne látszam én!*⁴

Hiszen egyáltalán nem jár kedvében a tehetősnek az, aki a kevésből egy kicsit ad; ellenkezőleg, nem hisznek jó szándékában, hanem mintha semmi gyanánt adta volna, amit adott, a fősvényesség és a rosszindulat hírébe keveredik ezáltal. Lám, mennyire alulmaradnak a bőkezűséget és a szépséget illetően a pénzbeni adományok a szellem és a bölcsesség ajándékaival szemben, melyeket adni is szép dolog, és szép hasonlókat kérni is cserébe a megajándékozottaktól! Én tehát, amikor néhány

* A görög szöveg fordítása a következő kiadás alapján készült: Plutarchi Chaeronensis *Moralia* (recognovit Gregorius BERNARDAKIS), vol. III., Leipzig, ed. Teubner, 1891. A fordítást összevetettem Claudio MUTTI olasz nyelvű kiadásával: Plutarco di Cheronea, *Sulla E di Delfi*, Parma, Edizioni all'insegna del Veltro, 1981. A jegyzetek összeállításában felhasználtam az előbbi két kiadvány jegyzeteit is.

¹ Sarapión vagy Serapión athéni költő és sztoikus filozófus, akinek Plutarchos e művét ajánlja, megjelenik a *De Pythiae oraculis* szereplői között is.

² Messénéi (Szicília) Dikaiarchos, élt a Kr. e. IV. sz.-ban: Aristotelés tanítványa és Theophrastos barátja, történeti, földrajzi, filozófiai műveket írt. *Tripolitikon* című párbeszédében a spártai típusú arisztokrácia fensőbbségét hirdeti a monarchikus és demokratikus rendszerekkel szemben. – F. Wehrli: *Dikaiarchos: Die Schule des Aristoteles*, Texte und Komm. Basel, B. Schwabe, 1944; I. F. Jacoby: *Fragmente der griechischen Historiker: Genealogie und Mythographie*, II., Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1923, 225; K. Müller: *Fragmenta Historicorum Graecorum*, 5 voll., Parisiis, editoribus Firmin-Didot et sociis. 1841-1870, n. 40. Vö. *Moralia* 628 A, 369 D.

³ II. Perdikkas természetes fia; Makedóniában uralkodott 413-tól 399-ig. Udvarában vendégeskedett Euripidés, akit itt állítólag kutyák marcangoltak halálra.

⁴ A. NAUCK: *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1889, n. 969.



1. kép. A delphoi Apollón-templom

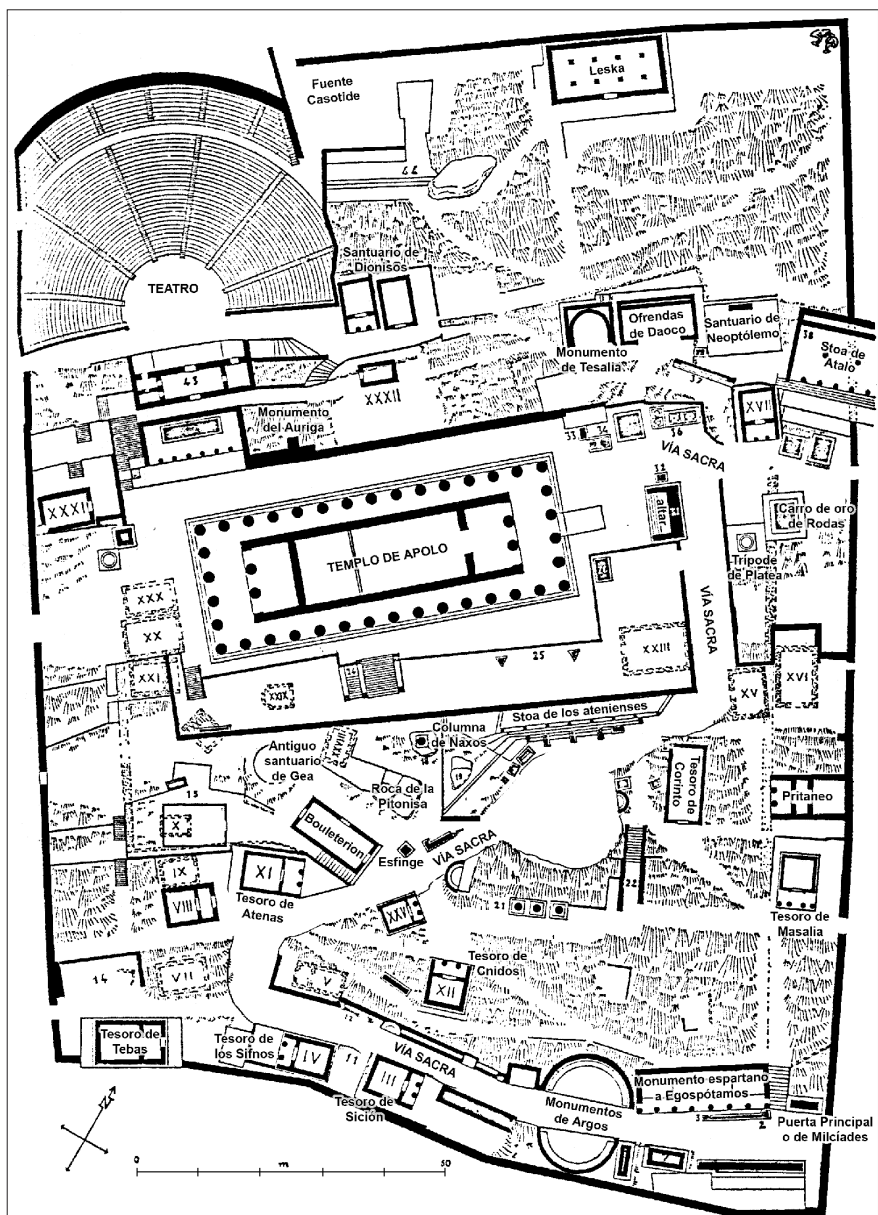
pythói⁵ tanulmányt küldök neked és rajtad keresztül ottani⁶ barátainknak, mintegy terméseim zsengéjét, bevallom, hasonlóakat várok tőletek, amelyek hosszabbak és jelentősebbek is ennél, mivel városotok is nagyobb, iskoláitok bővében vannak a könyveknek, és gyakoriak a változatos témájú eszmecserek.

A jóságos Apollón⁷ tehát egyrészt enyhet ad az élet nehézségeiben, és megold-

⁵ Vagyis delphoibeli, mivel Pythó a régi neve Delphoinak. Azért nevezték e helyet Pythónak (πύθω = 'rothaszt'), mert az Apollón által megölt sárkány teste itt rothadt el. – „Néhány pythói írást”: mivel a „néhány” legalább háromra enged következtetni, feltételezhetjük, hogy Plutarchos elküldte Sarapiónnak a *De E apud Delphos* mellett az „Ismerd meg önmagad”-ról szóló írást (Lamprias katalógusában a 177.) és a *De Pythiae oraculist* (a többi ránk maradt delphoi dialógusnak, a *De defectu oraculorum*nak és a *De sera numinis vindictá*nak saját ajánlása van). Azonban más írások is lehettek „pythói értekezések”, mint a jövő előre tudásáról és a jóslásról szólóak, amelyekből Stobaios őrzött meg néhány részletet, vagy mint a jóslástudományt tárgyaló, mely Lamprias katalógusában a 71-es számot viseli.

⁶ Athéni, ahol Sarapión tartózkodott.

⁷ Apolló Zeus és Létó fiaként, Artemis testvéreként Déloson született, amely befogadta a bujdosó anyát. Hamarosan megölte a születését megakadályozni próbáló sárkányt; Delphys, egy hatalmas nőstény kígyó, melynek neve egy régi, „anyaméh” jelentésű szóhoz kapcsolódik, valószínűleg egy bizonyos formát és hasonlóságot jelölt. A szörnnyeteg elpusztítása után, melyet ezután Pythónnak is hívnak, Apollón papokat keresett delphoi szentélyébe, melyet Trophónios és Agamédész épített a Chrysések közreműködésével. Egy kréti hajót meglátva az isten egy *delfin* alakját vette fel, és elvezette Delphoi kikötőjébe, majd teljes ragyogásában és szépségében mutatkozott meg a hajósok előtt, és papjaivá szentelte fel őket. Hogy megtisztuljon a Delphys meggyilkolásából reátapadó szennytől,



2. kép. A delphoi szent körzet

a thesszáliai Tempébe ment, és beállt Admétosz király szolgálatába; egy „nagy év” (8 esztendő) leforgása után tisztán (φοιβος) tért vissza Delphoiba. Az ő védnöksége alá került a jóslás, az orvoslás, a költészet, a művészetek. Az állatok közül a farkas és a hattyú, a növények közül az olajfa, a pálma és a babér szentek a számára. Legfőbb attribútumai a lant és az íj: „a jószágos és magasztos arc a szörnyű és pusztító mellett”. Vö. KERÉNYI Károly: *Görög mitológia*, Budapest, Gondolat, 1977, 91–94.; G. COLLI: *La sapienza greca*, I., Milano, 1977, 26.

ja azokat jóslatot adván a hozzá fordulóknak; másrésről a szellemiekben ő maga ad sugallatokat⁸ és megérzéseket a bölcselkedő természetű embernek, a lélekben olyan hajlamot és vágyat ébresztve, amely elvisz az igazsághoz, ahogy az világosabbak között az epszilon felszentelésében.

Valószínű ugyanis, hogy nem véletlenül és nem is önkényesen élvez ez az egy betű kitüntetett helyet az isten előtt, s nem véletlenül nyeri el a szent adomány és a szemlélődés tárgyának rangját; hanem felismerték sajátos és rendkívüli erejét, vagy valamely más megbecsülésre méltó valóság szimbóluma gyanánt használták fel azok, akik kezdetben az isten felől bölcselkedtek – így lehetett.

Nos, engem, aki az iskolánkban többször is felmerülő kérdés elől gyakran kényelmesen kitértem és megkerültem azt, a minap arra kényszerítettek a fiaim, hogy néhány idegennel vitatkozzam, akiket, minthogy Delphoiból éppen távozni készültek, nem lett volna illő félrevezetni, sem visszautasítani, lévén, hogy mindenképpen hallani szerettek volna valamit. Így hát leültetvén őket a templom mellett belefogtam a vizsgálódásba, ők pedig kérdezgetni kezdtek, s a hely és a beszélgetés hatására felidéződött bennem mindaz, amit valaha régen, Nero látogatása⁹ alkalmával Ammóniosról¹⁰ és másoktól hallottam, akik ugyanitt, ugyanerről a kérdéstről hasonlóképpen vizsgálódtak.

2. Mindenki egyetértett abban, hogy az isten nem kevésbé filozófus, mint jós, s ezzel kapcsolatban Ammónios számba vett és megmagyarázott minden egyes nevet¹¹: *Pythios*¹² [‘vizsgálódó’] ő azok számára, akik most kezdenek tanulni és kutatásokat folytatni; *Délios*¹³ [‘megvilágosító’] és *Phanaios* [‘fényt adó’] azoknak, akik számára már

⁸ Vö. Hérakleitos (idézi Plutarchos: *De Pythiae oraculis* 404 D): „Az úr, akihez a delphoi szentély tartozik, nem mond ki semmit, nem rejt el semmit, hanem jelez.”

⁹ Nero Claudius Caesar Germanicus császár (37–68), akit Plutarchos Athénban ismert meg 66-ban; a császár megkoszorúztatta magát a pythói játékokon (Delphoiban).

¹⁰ Ammónios, akit a *De adulate et amico* 31, 70 E-ben és a *Quaestiones convivales* III, 2-ben idéz, valamint a *De defectu oraculorum*-ban, ahol a beszélgetés nagy tekintélyű résztvevőjeként jelenik meg, Plutarchos mestere volt, az egyetlen, akit említ. Athéni volt, s hogy milyen nagy megbecsülésnek örvendett, azt az is bizonyítja, hogy legalább háromszor töltötte be a *stratégusi* tiszteletet. Hogy Plutarchos mestere, aki őt a matematika felé irányította, és bevezette az Akadémia filozófusai közé, a lantréi Ammóniossal lenne azonos, azt E. CORSINI vetette fel (*Prolegomena ad Plutarchi De placitis philosophorum*, Firenze, 1750, VI), amit többek között V. CILENTO is elfogad (Plutarchos: *Diatriba isiacae e Dialoghi delfici*, a cura di V. CILENTO, Firenze, Sansoni, 1962, XXVIII.). Azonban más körülmények arra engednek következtetni, hogy a lantréi Ammónios időben megelőzte Plutarchos mesterét.

¹¹ Cornutus: *Theologiae Graecae compendium*, XXIII; H. VON ARNIM: *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 voll., Leipzig, Teubner, 1903–1905, I, 123–124. n. 543.

¹² „Pythói”, mert Pythóban, vagyis Delphoiban tisztelik. Vö. Pythia (a delphoi templom jósnője), Pythó (az Apollón által megölt sárkánykígyó), Pythagoras (Apollón „hírvivője”). Itt azonban a „Pythios” jelzőt a πυνθάνομαι (‘kutat, vizsgálódik’) igével magyarázza. Vö. KERÉNYI K.: i. m. 100–101.

¹³ „Délios”, mert Délos (a „látható”, minthogy kiemelkedik a tengerből) szigetén született. A Kyklasok szigetcsoport tagja, melyet Ortygiának is neveznek; ez az a hely, ahol Apollón világra jött, ezért itt kiemelkedő tiszteletet élvez. Vö. KERÉNYI K.: i. m. 91.



3. kép. Apollón-fej és *tripus* egy syrakusai érmén. Élektрон – 4 rész arany és 1 rész ezüst ötvözet; 25 *litrai* Agathoklés *tyrannos* korából (Kr. e. 317–315).
4. kép. Orestés Delphoiban. Vörösálas *kratér* Paestumból, Kr. e. 330 k.

valami megvilágosodott és láthatóvá vált az igazságból; *Isménios*¹⁴ [‘látó, tudó’] azoknak, akik birtokolják a tudást; és *Leschénorios* [‘társalgások pártfogója’], amikor élvezettel űzik és gyakorolják egymás között a vitatkozást és a bölcselkedést az ezzel foglalatосkodók.

„Mint hogy – mondotta – a kutatás, a csodálkozás és a kétség¹⁵ a bölcselkedés lé-



¹⁴ A boiótiai Isménos folyóról, amely mellett egy Apollón-templom állt. Úgy tűnik azonban, hogy az Isménios eredetileg egy Thébában tisztelt istenség neve volt, melynek aztán Apollón a helyébe lépett a képzettársítás és beolvasztás folyamata révén.

¹⁵ „Pontosan ez jellemzi a filozófust, amit te érzel, hogy tele van csodálkozással; s nem is kezdődhet másképp a filozófiával való foglalkozás, mint ezzel; és aki azt mondta, hogy Irist Thaumas nemzette, úgy tűnik, nem tévedett a genealógiájában.” (Platón, *Theaitétos*, 155d) Thaumas (θαύμα = ‘megdöbbenés, ámulat, csodálkozás’) nemzi Irist, a filozófiai reflexiót. Ugyanis: „Éppúgy, ahogy a tudósok mondják, hogy a szivárvány a Nap fényének tükrözéséből keletkezik, s különféle színárnyalatait tekintetünkben nyeri, mely elfordul a Naptól és a felhő felé fordul, úgy hasonlóképpen a mítosz számunkra, akik



5. kép. A *tripus* mint az isteni tanács adójának ülőhelye. Aigeus, Athén mitikus királya tanácsot kér az igazság istennőjétől, Themistől. Vörösalkos *kylix* tondója, Kr. e. 440-430, a Kodros-festő műve.

nyegéhez tartoznak, természetes, hogy sok, az istennel kapcsolatos dolog talányokba burkolódik, melyek egy bizonyos értelmet kívánnak meg, s ezen keresztül találjuk okuk magyarázatát. Például, hogy az örök lángon a fafajták közül csak a fenyő¹⁶

.....
 itt vagyunk lent, nem más, mint egy magasabb igazság visszatükröződése.” (Plutarchos, *De Iside et Osiride*, 358 F–359 A.) KERÉNYI K.: i. m. 45.

¹⁶ Leveleinek tartós zöldje a fenyőt – a Parnassos fáját – az örökkévalóság szimbólumává teszik: ezért különösen alkalmas az örök tűz táplálására. Említésre méltó, hogy a kapcsolat a fenyő szimbóluma és a „föld középpontjának” elképzelése között másutt is megtalálható: egy altáji mítosz szerint „a föld köldökén, a mindenség középpontjában nő a földkerekség legmagasabb fája, egy óriási fenyő, melynek csúcsa eléri Bai-Ulgän lakhelyét” (W. RADLOV: *Aus Sibirien*, vol. II., Leipzig, Teubner, 1884, 7).

éghet, a babért¹⁷ pedig illatáldozat gyanánt égetik; s hogy két Moirának¹⁸ emeltek szobrot, jóllehet mindenhol hármat tisztelnek; hogy egyetlen nő sem járulhat a jóshelyhez.¹⁹ Aztán a *tripus* jelentése,²⁰ s ahány ehhez hasonló dolog csak létezik, családtekként szolgál a nem teljesen vak és oktan emberek számára, s arra sarkall, hogy vizsgálódjunk, másokat meghallgassunk és társalogjunk ezekről a dolgokról.

Tekints azontúl ezen intelmekre: „Ismerd meg önmagad!”²¹ és „Semmit se túlságosan!”²² – hányféle vizsgálódásra indította a filozófusokat, s mennyi értekezés fa-

¹⁷ Vö. *De Pythiae oraculis*, 397 A; Pausanias X. 5, 9. – Apollón elől menekülve, aki szerelmével üldözte, Daphné babérrá változott. Neve egyébként is ‘babért’ jelentett. A babér tehát az isten kedves növényévé lett, aki rendszerint az ágaiból font koszorút viselt. Mint örökzöld növény a babér is alkalmasnak tűnt, hogy az örök lángon égjen. Vö. KERÉNYI K.: i. m. 95–96.

¹⁸ Vö. Pausanias, X. 24, 4. – Moira, ‘a rész’, a sors istennője; eredetileg úgy tekintették, mint egyetlen, aki Zeusnál is magasabbrendű. Később hármat ismertek: Klóthót (‘Fonó’), Lachesist (‘Kiosztó, Sors, Végzet’) és Atropost (‘Elháríthatatlan’). Az első fonta az élet fonalát, a második mindenkinek kiosztotta, ami neki járt, a harmadik hajthatatlanul elvágta a fonalat. Delphoiban a Moirákat Zeus kísérte és Apollón Moiragetés. Ez az elnevezés, melynek jelentése ‘a Moirák vezetője’, valószínűleg arról tanúskodik, hogy itt „egy, a görögök hagyományos sorsfelfogásánál optimistább elképzelésről van szó, akik régtől fogva meg voltak győződve, hogy a Moirák mint ősi istennők vakon szabják ki törvényüket mind az emberek, mind az istenek számára. [...] A tanácsért folyamodó, abban a pillanatban, hogy a Pythia felkészült, hogy felfedje személyes sorsát, megállapíthatta, hogy Delphoiban a kérlelhetetlen Moirák immár a fénylő hatalom uralma alá kerültek: azon intelligencia alá, mely a moiragetés istenségekkel volt egyenlő: Zeusszal és prófétájával, Apollónnal.” (G. ROUX: *Delphes, son oracle et ses dieux*, Paris, Hachette, 1976, 98–99.) Vö. KERÉNYI K.: i. m. 29–30.

¹⁹ Vö. Euripidés: *Ión*, 226–227. sor: „Ha a templom előtt leróttátok a jóslatkérésért az áldozatot, és megóhajtátok kérdezni Phoibost, lépjete be a templomnak az oltárokat rejtő részébe.” (Saját prózaafordításom – I. M.) A kar által megjelenített fiatal athéni nők nem kapnak semmilyen figyelemzést és tilalomra vonatkozóan, melyről Plutarchos beszél; sőt, számukra jelölik meg azokat a rítusokat, amelyeket a templom belső szentélyébe való belépés előtt szükséges elvégezni. P. AMANDRY (*La mantique apollinienne à Delphes*, Paris, Hachette, 1950, III. n. 4) feltételezi, hogy Euripidés és Plutarchos kora között változás ment végbe a szentély szabályaiban.

²⁰ A *tripus* három lábon álló üst, melyek között könnyű tüzet rakni. Eredetileg egy konyhai eszközről volt szó tehát, míves kivitelben azonban versenyek díjaként és fogadalmi ajándék gyanánt is szolgált. Ülőalkalmatosságként kizárólag Delphoiban használták: a Pythia ült az üstöt lezáró tetőre. Ez a delphoi *tripus*, mely a szentély egyik fő eszköze volt, aranyból vagy aranyozott bronzból készült, és nagyjából egy méter magas lehetett. A templom legbensőbb helyiségében, az *adyton*ban volt elhelyezve, s a hagyomány szerint az itt található sziklahasadékból emelkedett fel az befolyás, amely jótékonyan segítette elő az inspirációt. (Ld. Diodóros, XVI, 26.) Ami a *tripus* eredetét illeti, különféle értelmezések születtek. Itt csupán azt az elképzelést említjük, mely szerint ez ereklyetartó volt: a Python vagy Dionysos, sőt esetleg Apollón csontjainak őrzésére. Vö. Iamblichos, *De mysteriis*, III, 11.

²¹ A delphoi jelég a templom bejáratának két oldalán elhelyezett hermák négyszögletes alapjaiba voltak belevésve. Vö. *Moralia*, 164 B, 408 E, 511 A. Lásd még Pausanias X. 24, 1. Az „ismerd meg önmagad”-nak Plutarchos egy négy könyvből álló írást szentelt, mely Lamprias katalógusában a 177-es számon szerepel. E mű, mely témájában párhuzamos a *De E apud Delphosszal*, nyilvánvalóan a „pythói értekezések”-hez tartozott, és minden valószínűség szerint közötté volt azoknak, amelyeket a szerző Sarapiónnak küldött. Vö. 17. caput.

²² A „semmit se túlságosan” jelégére máshol is hivatkozik Plutarchos (132 AB ed. LINDSKOG, Plutarchos, *Vitae*, vol. I. 1, Leipzig, Teubner, 1914), amikor figyelmeztet, hogy vallásos témákban a legjobb szabály az óvatosság és a „semmit se túlságosan”: a túlzott hiszékenység és a szkeptikus hitetlenség egy-

kadt mindegyikből, mint valamely magból! Úgy vélem, hogy amit most kutatunk, nem lesz kevésbé termékeny az értekezések létrehozásában.”

3. Miután Ammónios ezt mondta, a testvérem, Lamprias²³ így szólt: „Valójában az a magyarázat, amelyet mi hallottunk, egyszerű és eléggé rövid. Ugyanis azt mondják, hogy azok a bölcsek, akiket egyesek szofistáknak²⁴ neveznek, öten voltak: Chilón,²⁵ Thalés,²⁶ Solón,²⁷ Bias²⁸ és Pittakos.²⁹ Miután pedig Kleobulosnak,³⁰ Lindos *tyrannos*ának, majd a korinthosi Periandrosnak³¹ sikerült a „bölc” nevet megszereznie, jóllehet sem az erényhez, sem a bölcsességhez semmi közük nem volt, hanem hatalmuk, barátaik és jótéteményeik révén befolyásolták a közvéleményt, elkezdtek Hellas-szerte az öt bölc mondásaihoz és értekezéseihez hasonlóakat kiadni és terjeszteni. Azok ugyan nehezen tűrték e helyzetet, de nem akarták leleplezni a kérkedőket, s nem is akartak tekintélyük védelmében nyíltan szembeszállni s meggyöltetni magukat e túlságosan hatalmas emberekkel. Inkább itt találkoztak ők öten, és beszélgettek egymással, felajánlották az istennek azt a betűt, amely az ötödik a sorban, a számok közül pedig az ötöst jelöli, tanúbizonyságot téve magukról az isten előtt, hogy öten vannak, elhárítva és visszautasítva így a hatodikat és a hetediket, mint akiknek semmi közük hozzájuk.

Hogy ezt nem alaptalanul beszéljük, afelől bárki meggyőződhet, ha meghallgatja a templom szolgáit, akik az arany epszilont »Livia³² (Augustus felesége) Epszilonjának« nevezik, a bronzot az »Athéniai Epszilonjának«, az elsőt és legrégebbit

.....
aránt veszélyes, mivel az emberi gyengeség nem ismer határokat, és semmiféle ellenőrzést nem képes gyakorolni önmaga felett, hanem az ostoba babona és az isteni valóságról való megfélemlítés között ingadozik.

²³ Plutarchos egyik beszélője a *De defectu oraculorum*ban is.

²⁴ Vagyis pontosan „bölcsekedőknek”.

²⁵ Bölc mondásairól híres spártai *ephoros* (felügyelő, az ötös bizottság tagja). Állítólag 556 és 555 között reformot vezetett be. Más források szerint 597-ben halt meg.

²⁶ Milétosban született, valószínűleg 624 és 564 között élt. Egyiptomban és Föníciában tett utazásokat, ahol asztrológiát és matematikát tanult. Talán babilóni forrásokból merítette a nevéhez fűződő tételt, mely szerint a víz minden dolog őseleme.

²⁷ Athéni politikus, élt 640 és 560 között. Egy sor reformot vezetett be, többek között a lakosság négy osztályra való felosztását vagyoni besorolás alapján. Költészetében igyekezett hatni a közvéleményre, s ezúton próbálta irányítani azt.

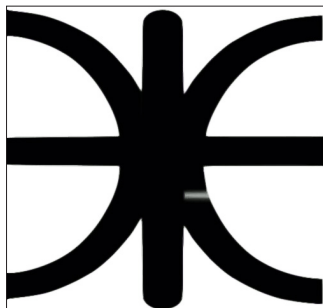
²⁸ Született Priénében, Ióniában, 550 körül. A kor politikai eseményeiben kiemelkedő szerepet játszott, ahogy az a róla keringő történetekből kitűnik.

²⁹ Mytiléné legfőbb tisztségviselője Melanchros *tyrannisa* után; azon támadások tették híressé, melyeket Alkaios intézett ellene. Élt 650 és 570 között.

³⁰ Euagoras fia, a VI. században Lindos *tyrannosa* Rhodos szigetén. Egyiptomba tett látogatása során tett szert az enigmák iránt való rajongására.

³¹ Kypselos fia, élt 625 és 585 között. Uralma alatt Korinthos kiterjesztette fennhatóságát Görögország és Illyria egész nyugati partjára. Vö. Pausanias X, 24, 1.

³² Livia Drusilla, Tiberius Claudius Nero felesége, akitől két fia született: Tiberius (14-től 37-ig császár) és Drusus. Válás után Augustushoz ment feleségül Kr. e. 38-ban. Nyolcvannégy évesen halt meg Kr. u. 29-ben.



6. kép. Kettős epszilon

pedig, amely valójában fából van, még ma is a »Bölcsék Epszilonjának« hívják, amennyiben nemcsak egyikük, hanem mindannyiuk közös felajánlása volt.”

4. Ammónios pedig szelíden mosolygott, mert gyanította, hogy Lamprias a saját képzelőerejére támaszkodott e történet kitalálásában, s mások elbeszéléseként állította be, hogy a felelősség alól kibújhassék. Egy másik jelenlevő azt mondta, hogy ez azokhoz az ostobaságokhoz hasonló, amelyeket nemrég egy kaldeus idegen locsogott össze: hogy a betűk között hét van, amely saját hangot ad ki,³³ és hét égitest van, amely az égen önálló és a többiekétől független mozgást végez; hogy az epszilon a magánhangzók között előlről a második, és hogy a Nap is a második a bolygók között a Holdtól számítva; egyszóval, hogy Apollónt magát minden görög a Nappal azonosítja.³⁴ „Hanem ez – mondta – csak sarlatánok zagyvasága.”³⁵ Lamprias azonban, úgy tűnt, nem vette észre, hogy szavaival felbolygatta a templomnál levőket. Senkinek sem volt ugyanis tudomása a delphoiak közül arról, amit ő elmondott: ők viszont a közismert és a leginkább elterjedt nézettel hozakodtak elő, úgy véelve, hogy nem a betű megjelenése, nem is a hangzása, hanem egyedül a neve az, ami valamely jelképes tartalommal bír.

5. „Ugyanis – ahogy a delphoiak feltételezik és ahogy akkor Nikandros,³⁶ a papmondotta az ő nevükben – ez az istenhez intézett kérés egyik alakja és formája, és fontos szerepe van az isten elé járulók kéréseiben, akik mindannyiszor azt tudakolják, hogy vajon [ε] győzni fognak-e, vajon házasodni fognak-e, érdemes-e hajóra szállni, földet művelni vagy elutazni.³⁷ Ami a dialektikusokat illeti, akik úgy vélik,

³³ A görög írásban hét magánhangzó van.

³⁴ Vö. 21. caput.

³⁵ Vö. *De Pythiae oraculis*, 407 C.

³⁶ A *De defectu oraculorum*, 438 B-ben Nikandros úgy jelenik meg, mint a szentély jósa (*prophétés*), aki tanúja az egyik Pythiával történt „balesetnek”, aki nem vette figyelembe a jóslatkérő ülés előtt jelentkező baljós előjeleket. Itt viszont úgy kerül szóba, mint pap (*biereus*). Akár ugyanarról a személyről legyen szó, akár nem, a két eltérő megnevezés, melyeket különböző körülmények között viseltek, két eltérő funkciót jelöl: a szentély jósai és papjai egymástól elkülönülő szereppel bírtak. Lehetséges, hogy Nikandros egymás után töltötte be e két megbízatást.

³⁷ Vö. *De Pythiae oraculis*, 408 C. – „[Apollón] rátermettsége, hogy tanácsokat adjon ezen szerény aggodalmakat illetően, nagyban hozzájárult a pythói szentély hírének megalapozásához s Phókison kívüli elterjedéséhez. Azonban ez a hírnév soha nem szárnyalta volna túl a többi szentély híret, ahogy ez valóban bekövetkezett, ha az istennek csupán földhözragadt kérdésekre kellett volna választ adnia, amilyeneket a Plutarchos-korabeli zarándokok tettek fel, midőn Delphoi nagysága már emlék csupán, lévén hogy maga Görögország is múltjának dicső emlékéből kénytelen élni, s nem más többé, mint ugyan élő, de szendergő provinciája a Római Birodalomnak.” (Roux: i. m., 4–5.).

hogy az εἰ [‘vajon ...-e’] szócskából és az utána következő mondatból az égvilágon semmi nem következik, velük az isten tökéletes bölcsességében nem foglalkozik, míg az összes olyan kérdést, amely ezzel van bevezetve, érzékelhető valóságként fogja fel, s magához engedi azokat. S minthogy azon a sajátos lehetőségen túl, hogy megkérdezhetjük őt mint jóst, még az az általánosabb lehetőség is rendelkezésünkre áll, hogy könyörögjünk hozzá mint istenhez, úgy vélik, e betű legalább annyira rendelkezik az óhaj, mint a kérés erejével: »bárcsak [εἰ] megadatnék nekem« – mondja mindenki, aki istenhez könyörög. Archilochos is:

εἰ γὰρ ὥς ἐμοὶ γένοιτο χεῖρα Νεοβούλης Θιγαῖν.
Bárcsak [εἰ] megérinthetném Neobulé kezét.³⁸

Az εἰθε³⁹ második szótagjáról pedig azt mondják, hogy fölösleges, mint Sóphrónnál⁴⁰ a Θην:

ἄμα τέκνων Θην δεομένα – ugyanakkor gyermekre is vágyott,⁴¹

és Homérosnál:

ὥς Θην καὶ σὸν ἐγὼ λύσω μένος – így oldom meg majd az erőd neked is.⁴²
Mindezek alapján eléggé nyilvánvaló az εἰ óhajtó jelentése.”

6. Miután ezt Nikandros kifejtette, Theón⁴³ (tudod, a barátom) megkérdezte Ammóniosztól, hogy szabad-e a dialektikának szólni, miután mindenki füle hallatára így elbántak vele. Ammónios pedig bátorította, hogy siessen a segítségére és beszéljen. „Márpedig, hogy az isten nagyon is dialektikus – mondta –, azt a legtöbb jóslat világossá teszi. Hiszen kétségkívül az ő hatalmában áll létrehozni és megszüntetni is a kétértelműségeket. Azontúl, ahogy Platón mondta, a jóslatnak, mely azt sugallta, hogy nagyobbítsák meg az oltárt,⁴⁴ ami a legnagyobb jártasságot igénylő geometriai feladat,⁴⁵ nem az volt a lényege, hogy az isten parancsokat osszon, hanem hogy a geometria gyakorlására buzdítsa a görögöket.

³⁸ T. BERGK: *Poetae Lyrici Graeci*, 4 voll., Leipzig, Teubner, 1914–15, II, 402. p., fr. 71.

³⁹ A latin *utinam*nak megfelelő, óhajtó mondatokban használt kötőszó.

⁴⁰ Syrakusai költő, működött az V. sz. második felében. *Mimusait*, melyek költői formáját ő fejlesztette ki, Platón szerfelett kedvelte.

⁴¹ G. KAIBEL: *Comicorum Graecorum Fragmenta*, Berlin, Kaibel, 1899, 160. p., n. 36.

⁴² *Ilias*, XVII, 29. Ford.: DEVECSERI Gábor.

⁴³ Egyiptomi grammatikus, Plutarchos barátja, akinek a jövőmondó inspirációjáról szóló tanítását a *De Pythiae oraculis*ban adja elő. Ám az is lehetséges, hogy csak Plutarchos valamely álnévéről van szó.

⁴⁴ A délosi oltár egy kőkockából állt; a kőnek közvetlen kapcsolata volt Apollón kultuszával, ahogy azt különösképpen bizonyítja a delphoi *omphalos*, míg a kocka formája az állandóság eszméjét fejezi ki, mint pl. a Ka’ba vagy az indiai templomban az ég oltára és a főoltár esetében. Vö. Titus BURCKHARDT: *A szakrális művészet lényegéről a világvallások tükrében*, Budapest, Arcticus Kiadó, 2000, 15.

⁴⁵ Vö. Plutarchos, *De genio Socratis*, 579 B. – Követség érkezett Délosról, hogy tanácsot kérjen a jósdától azon viszályokat (s azok elsimítását) illetően, amelyek a várost már létben fenyegették. A Pythia elrendelte, hogy növeljék a kétszeresére Apollón oltárának a tömegét. Délos lakói ugyan újjáépítették az oltárt úgy, hogy megkettőzték az oldalának a hosszát, de így az új oltár tömege nem a kétszerese,



7. kép. Szentélyek, jóshelyek és a misztériumok központjai az ókori Hellasban

Így aztán kétértelmű jóslatait kinyilvánítván a dialektika tekintélyét gyarapítja és bizonyítja, mint amire szüksége van annak, aki szeretné őt helyesen érteni. A dialektikában pedig kétségkívül kiemelkedő szereppel bír ez a kötőszó, amennyiben a leglogikusabb mondatot formálja meg. Ugyanis hogyan lenne ilyen a feltételes mondat, ha az állatok ugyan tudnak a dolgok létezéséről, de a természet egyedül az embernek adta meg a mögöttük rejlő összefüggések szemlélésének és megítélésének lehetőségét? Hiszen, hogy „nappal van és világos”, azt kétségkívül érzékelik a farkasok, a kutyák és a madarak is. Azt viszont, hogy „ha nappal van, akkor világos

hanem kocka alakzat lett. Platón, akit erről megkérdeztek, azt válaszolta nekik, hogy csak egy gyakorlott matematikus oldhatja meg a problémát. Mindenesetre szerinte a lényeg éppen a megoldás keresésében állt, mivel az ember akkor igazza le egoizmusát és szenvedélyeit, ha emelkedett és érdek nélküli tevékenységbe fog, amilyen például a matematikai kutatás. A kocka megkettőzésének problémáját tehát, amire a geometria nem volt képes megoldást adni, mintegy a polgári viszálykodások nyomorúsága ellen való orvosság gyanánt adta fel az isten. Vö. Th. HEATH: *A History of Greek Mathematics*, I., New York–Dover–London, Constable, 1981 (1. kiad. 1921), 244–270.

van”,⁴⁶ semmi más nem érti, csak az ember, aki egyedül rendelkezik az előzmény és a következmény, s ezek egymásban való benne rejtésének, kapcsolódásuknak, összetartozásuknak és különbözőségüknek⁴⁷ az ismeretével, márpedig a bizonyítások ezekből nyerik leglényegesebb elvüket. Tehát, miután a filozófia az igazságot kutatja, az igazság fénye pedig a bizonyítás, a bizonyítás elve viszont a feltételes mód,⁴⁸ méltán ajánlották fel e bölcs férfiak az ezt létrehozó és egyben tartó erőt annak az istennek, aki az igazságot szerfelett kedveli.

Aztán jós is ez az isten, a jóstudomány pedig azzal foglalkozik, ami a jelen helyzetből vagy az elmúlt eseményekből fakadóan készülóban van. Ugyanis semmi sem jön létre ok nélkül, és semminek az előrejelzése sem nélkülözi az értelmet, hanem miután minden, a jelenben keletkező dolog a már meglévőkből következik, s minden eljövendő a jelenlevőkből, és egybefüggenek keletkezésükben, mint egy pályán, mely valahol elindul, s valahol véget ér – az, aki az okokat eszerint egymás mellé tudja állítani, és a természet rendje szerint tudja azokat összekötni, az meg tudja azt is mondani:

*ami van, mi jövendő, és ami elmúlt.*⁴⁹

És helyesen tette a jelent Homéros az első helyre, s utána a jövőt és a múltat, hiszen a szillogizmus⁵⁰ a jelenből indul ki a feltételes mód adta lehetőségen keresztül, például: „ha ez így van, előtte ez volt” és „ha ez van, akkor ez lesz”.

⁴⁶ „Mondaton” (ἀξιωμα) a sztoikus logika egy olyan gondolat (ἔννοια) kimondását érti, amelyet nem az érzékelés szül, hanem természettől fogva benne lakozik minden emberben. – Tartsuk szem előtt, hogy a dialektikát itt egy grammatikus védi, a grammatika első képviselője pedig a kitioni Zénón, a sztoikus iskola megalapítója (336 k. – 262), míg a logika döntő rendszerezése a Sztoa iskolája harmadik vezetőjének, a soloi Chrysipposnak a műve (kb. 278–201). Ez magyarázza, hogy Plutarchos beszélője itt a sztoikus logikához folyamodik. – H. VON ARNIM: *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, 70. p., n. 216; 78. p., n. 240.

⁴⁷ Az idézett mondatban az előzmény (τὸ ἡγούμενον) az első rész által: „ha nappal van”, a következmény (τὸ λήγον) a második rész által adott: „akkor világos van”. – Összetartozás, ill. benne rejtés (ἔμφασις) az, amikor az előzmény tartalmazza a következményt. Vö. Sextus Empiricus: *Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις* II, III–III2. – Kapcsolódás (συνάρτησις) az, amikor a következmény ellentéte összeegyeztethetetlen az előzménnyel. Vö. Sextus Empiricus, uo. – Az összetartozás, ha adhatjuk ezt a jelentést a szövegben használt σχέσις szónak, az a viszony két vagy több kifejezés között, melynek révén nem gondolhatóak el egymás nélkül. – „Különbözőeknek” (διάφορα) azokat a dolgokat nevezik, amelyek jóllehet eltérnek egymástól (ἕτερα), mégis van némi azonosság közöttük: fajuk, nemük vagy analógia révén. „Különbözőeknek” nevezik az eltérő neműeket, az ellentéteseket, és amelyeknek a lényegében van különbözőség. Vö. Aristotelés: *Metaphysika*, V, 9.

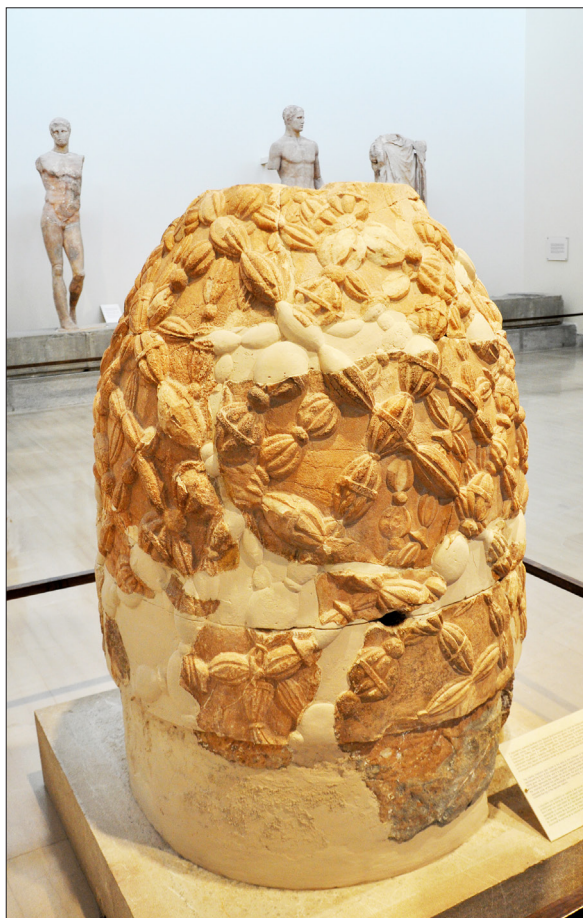
⁴⁸ A feltételes mondatot azért mondják a „bizonyítás kezdetének, ill. elvének (ἀρχή)”, mert ez alkotja a fő premisszát (λήμμα), amelyből az érvelés (λόγος) kifejlik. Például a következő feltételes mondatot: „ha nappal van, akkor világos van” – a sztoikus logika tipikus érvelésében a kisebb premissza (πρόσληψις) követi: „nappal van” és végül a konklúzió (ἐπιφορά): „tehát világos van”.

⁴⁹ *Ilias*, I, 70. Ford.: DEVECSERI G.

⁵⁰ Az aristotelési meghatározás szerint a szillogizmus egy olyan okfejtés, amelyben ha adottnak veszünk bizonyos dolgokat, abból egy másik dolog szükségszerűen következik, pusztán annak révén, hogy

8. kép. A világ köldöke, az *omphalos*.

Tehát azt, ami technikai és logikai jellegű, ahogy mondják, az egymásból következések rendjének ismerete, a további feltételezéseket⁵¹ pedig az észrevétel adja meg az értelemnek. Ennek okáért, még ha kicsinyeskedőnek tűnik is, nem tágitok azon feltevésemtől, hogy ez a fajta érvelés az igazság *tripusa*⁵²: ez feltárja a következménynek az előzményre való következését, s hozzáfűzve aztán a valóság megállapítását, létrehozza a bizonyítás következtetését. Így, mi csodálkoznivaló van azon, ha a *pythói*, aki kedveli a zenét, örül a hatyú dalának⁵³ és a lant hangjának is, a dialektika szeretetéből fakadóan örömmel fogadja a beszéd e részét, és ezt kedveli, amelyet, lásd, a leginkább és a legsűrűbben használnak a filozófusok? Héraklés pedig, amikor még nem oldozta el Prométheust,



és nem járt még a Cheirónnál⁵⁴ és Atlasnál tanult bölcselekhöz, hanem fiatal volt és ízig-vérig boiótiai,⁵⁵ elutasította a dialektikát, és először kigúnyolta az *ei*-t, aztán el-

.....
 azokat adottaknak vettük. Az aristotelési szillogizmus kategorikus, mert a premisszák és a konklúzió is kategorikus ítéletek vagy ilyenekként működnek; a sztoikus szillogizmus, mint láttuk, hipotetikus.

⁵¹ További feltételezésnek (hozzávetés = *προσληψις*) a kisebb premisszát nevezik.

⁵² Vö. Démokratés: *Γνωμοι χροσται*, XXIX. – Ahogy a Pythia ülőhelye a *tripus*, úgy az igazság támasza az érvelés, amely szintén három lábon támaszkodik: a két premisszán és a konklúzióon.

⁵³ Kallimachos: *Ad Del.*, 249-től; Aristophanés: *Aves*, 872; Euripidés: *Ión*, 167. Vö. *De Pythiae oraculis*, 400 A.

⁵⁴ A kentaurok egyike, Kronos és Philyra fia, Achilleus, Iason és Asklépios nevelője. Az orvoslásban volt jártatos. Egy szerencsétlen baleset során Héraklés megsebezte, ezért meg akart halni, jóllehet halhatatlan volt. Zeus a Nyilas nevet viselő csillagalakzat képében az égboltra helyezte. Vö. KERÉNYI K.: i. m. 281.

⁵⁵ Héraklés Thébában született, Boiótiában, Zeus és Alkméné fia, a görögök legnagyobb hőse. Miután elvégezte az Eurystheus által rárótt tizenkét munkát, sok más vállalkozásnak is főhőse volt, melyek végeztével Zeus az Olymposra emelte, ahol örökké fiatalon élt. Göröghonból terjedt el kultusza Ró-

határozta, hogy erőszakkal elragadja a *tripust*,⁵⁶ és hogy harcba száll az istennel, hogy tudományára szert tegyen. Később, ahogy előrehaladt a korban, úgy tűnik, ő is igen tapasztalt lett a jóslás és a dialektika művészetében.”

7. Miután Theón befejezte, azt hiszem, az athéni Eustrophos⁵⁷ szólt hozzám: „Látod, milyen buzgón védelmezi Theón a dialektikát, épphogy csak nem ölt oroszlánbórt magára! Így hát úgy illik, hogy mi se maradjunk csöndben, akik általában mindent – a természeteket, az isteni és emberi princípiumokat – a számokba helyezzünk, és a leginkább ezeket tartjuk a szép és becses dolgok vezetőinek és urainak; hanem áldoznunk kell szeretett matematikánk istenének, miután úgy véljük, hogy az epsilon önmagából fakadóan és nem jelentése, alakja vagy kiejtése révén különbözik a többi betűtől, amennyiben az ötösnek⁵⁸ [πεμπάς] – mely az összes többihez képest nagy és hatalmas szám – jeleként tiszteljük, aminek alapján a bölcsek a számolásnak a πεμπάσειν⁵⁹ elnevezést adták.” Ezeket mondta nekünk Eustrophos, s nem tréfából, hanem mert akkortájt szenvedélyesen foglalkoztam a matematikai tudományokkal, ám csakhamar mindennel kapcsolatban tisztelni kezdtem a „semmit se túlságosan” intelmét, s az Akadémia tagja lettem.

8. Azt mondtam tehát, hogy Eustrophos a számhoz folyamodva a lehető leg-tökéletesebben oldotta meg a problémát. „Azért ugyanis – mondtam –, mivel minden szám a páros vagy a páratlan kategóriájába van besorolva, az egység pedig mindkét minőséghez egyaránt hozzátartozik (mivel ha hozzáadjuk, a páratlan számot párossá, a párost páratlanná teszi); a kettést aztán a párosok, a hármast a páratlanok alapelvének tekintik; az ötös pedig ezek összeadásából keletkezik.

Méltán élvez hát megbecsülést, ha ez az első olyan szám, amely az első párosból és az első páratlanból jön létre. Menyegzőnek⁶⁰ is nevezik, a párosnak a nőihez, a páratlannak viszont a férfihoz való hasonlatossága alapján. Ugyanis, ha a számokat egyenlő részekre akarjuk osztani, a párosból, mivel teljesen szétesztható, hiányzik egyfajta befogadó elv, mintegy (üres) tér, a páratlanban viszont, amikor ugyanez történik vele, az osztásból mindig megmarad a középső tag. Ennyiben a páratlan

.....
mába. A boiótokat a görögség más csoportjai nyers és faragatlan népségnek tartották. KERÉNYI K.: i. m. 265–318.

⁵⁶ Vö. Pausanias: X, 13, 4 és Pseudo-Apollodóros: Βιβλιοθήκη II, 6, 2.

⁵⁷ Ez a személy csak a *De E apud Delphos*-ban jelenik meg.

⁵⁸ Az ötös tulajdonságairól vö. *De defectu oraculorum*, 429 D–430 A.

⁵⁹ ‘Öt ujjon számolni’ s általában ‘számolni’. A πεμπάσειν és a πέντε szimbolikus párhuzamba állítását a πάντα-val, ld. *De Iside et Osiride*, 374 A és *De defectu oraculorum*, 429 D.

⁶⁰ Vö. *Moralia*, 1018 C. Vö. még Clemens Alexandrinus: *Στρωματείς*, V, c. XIV, 93, 4 (702 Potter) és Iamblichos: *Τὰ θεολογούμενα ἀριθμητικά*, 24.

termékenyebb⁶¹ a párosnál, és ha összeadjuk e kettőt, mindig a páratlan kerekedik felül⁶² és sohasem a páros, hiszen semmiféle összeadásban nem keletkezik belőlük páros, hanem mindegyikben páratlan. Még inkább megmutatják a köztük levő különbséget, ha saját magukkal adjuk össze őket: ugyanis páros számmal összeadva egyetlen páros sem ad páratlant, s nem lép ki saját jellegzetességéből, minthogy hiánya folytán képtelen létrehozni a másikat. A páratlanok viszont páratlannal összeadva sok páros számot hoznak létre, mivel termékenységük minden irányba kiterjed. Azonban nem ez a megfelelő alkalom, hogy a számok egyéb jellemzőit és eltérő sajátosságait felsoroljuk.

Tehát az ötöst mint az első hímnemű és az első nőnemű egyesüléséből létrejövő számot a pythagoreusok „menyegzőnek” nevezték. Aztán „természetnek”⁶³ is mondták, annak alapján, hogy ha önmagával szorozzuk, ismét saját magára végződik. Ugyanis, ahogy a természet a búzaszemet mag alakjában fogadja be, és közben számos alakot bontva növeli, melyeken át végbeviszi a művet, valamennyi után pedig ismét a búzamatot mint kezdetet mutatja fel az egész beteljesedésében – ekként, míg a többi szám, ha saját magával szorozzuk, más számokra végződő eredményeket ad, egyedül az ötös és a hatos mutatja fel és őrzi meg ilyenkor saját magát, hiszen hatszor hat az harminchat, ötször öt pedig huszonöt.⁶⁴

Továbbá a hat csak egyszer teszi ezt, mégpedig amikor négyzetre emeljük. Az ötössel viszont egyrészt ez történik négyzetre emeléskor, másrészt sajátos módon a szorzás folyamán hol önmagára, hol tízesre végződő számot ad felváltva eredményül, s ez így folytatódik a végtelenségig, ami által e szám a világegyetem rendezőelvét utánozza. Ugyanis miként ez az elv önmagából alkotja meg a világmindenséget, a világmindenségből pedig ismét saját magát hozza létre, „a tűz helyébe lép a minden – mondja Hérakleitos –. és a minden helyébe a tűz, ahogyan az arany helyébe a vagyontárgyak, és a vagyontárgyak helyébe az arany”;⁶⁵ hasonlóképpen az ötös találkozása önmagával semmi tökéletlen vagy idegenszerű létrejöttét nem idézi elő, hanem meghatározott váltakozást mutat: ugyanis vagy saját magát, vagy a tízest hozza létre, tehát vagy a saját minőségét, vagy a tökéletességet.⁶⁶

⁶¹ A művelet „maradékát” görögül γόνιμον-nak (‘nemzőképes’) mondják. A páratlanság és a termékenység fogalmainak összefüggése a görögök körében annak a meggyőződésnek adott teret, mely szerint a páratlan napok kedvezőbbek a megtermékenyítésre.

⁶² Plutarchos: *Vita et poësis Homeri*, 145 (in BERNARDAKIS: i. m. VII, 416. p.)

⁶³ Vö. Phótiós: Βιβλιοθήκη (*Murióbiblos*), *Bibliotheca*, 187: (gerasai) Nikomachos: Θεολογούμενα ἀριθμητικῆς.

⁶⁴ Az ötös és a hatos szimbolizmusáról vö. R. GUÉNON: *La grande triade*, Roma, Atanor, 1971, 55–60.

⁶⁵ Az ephesosi Hérakleitos 510 és 450 között élt. Úgy tekintette a dolgokat, mint szabályos törvények szerint történő örök váltakozást és átalakulást, egy folyamatos áramlatot, amin a Logos mint az egység és a harmónia princípiuma uralkodik. *A természettről* című művéből 139 töredék maradt ránk, ld. H. DIELS – W. KRANZ: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 voll., Berlin, Weidmann, 1956⁸, I, 171. p., 6, n. 22 B 90, 96; COLLI: *La sapienza greca*, vol. III, Milano, Adelphi, 1980, 43.

⁶⁶ Vö. *De defectu oraculorum*, 429 D.

9. Ha tehát valaki azt kérdezné, mennyiben tartozik mindez Apollónhoz, azt fogjuk mondani, hogy nemcsak hozzá, hanem még Dionysoshoz is tartozik,⁶⁷ aki- nek nem kevesebb köze van Delphoihoz, mint Apollónnak. Csakugyan, halljuk, ahogy az isteni dolgokat tárgyaló költők és írók⁶⁸ versben vagy prózában mondják és zengik, hogy az isten halhatatlan és örökkévaló,⁶⁹ ám bizonyos végzet rendelte meggondolásból és értelemből fakadóan különféle átalakulásoknak veti alá magát: egyszer tűzzel perzseli fel a természetet, mindent mindennel egyenlővé téve, másszor pedig különféle alakok, tulajdonságok és képességek változatosságát felvéve, ahogyan most, a „kozmosz” nevet kapja, ha a legismertebb nevén akarjuk megnevezni.⁷⁰ A bölcsek azonban elhallgatván tudásukat, a tűzzé válást Apollónnak [‘a soktól mentes’] nevezik az egyneművé válás alapján, valamint Phoibosnak [‘ragyogó, fénylő’] tisztasága és tisztító ereje miatt. Azt a folyamatot, melynek során újra levegővé, vízzé, földdé, égitestekké, növények és állatok fajtáivá változik és alakul át, a szétszaggatás és ízekre tépés talányába burkolják.⁷¹ Dionysosnak, Zagreusnak,⁷²

⁶⁷ Zeus és Semelé fia. Bacchánsnök, szatírok és *silénosok* kíséretében Görögországból Keletre vonult, és Indiába is eljutott. Kultuszát, melyet számos vidéken vezettek be, különféle befolyások érték. Az ő tiszteletére ülték meg Görögthonban a *Dionysiókat*, Rómában a *Bacchanaliákat* (a rómaiak Bacchus néven ismerték). Vö. KERÉNYI K.: i. m. 164–178. Kétévente a Parnassoson a delphoi és athéni bacchánsnök együtt ülték ünnepet Dionysos tiszteletére (ld. M. P. NILSSON: *Griechische Feste von religiöser Bedeutung, mit Ausschluss der attischen*, Leipzig, Teubner, 1906, 283.). – „Egyik hagyomány úgy tartotta, hogy az isten (Dionysos) megelőzte Apollónt a pythói *tripuson*. Sírja az *adytonban* (szentély), a jósbarlang mellett megerősítette azt az elképzelést, hogy a Γυναικομαυής, az isten, aki »megőrjíti« a nőket, hozzájárul a Pythia inspirációjához jövendőmondó »lelkesültségének« létrejöttében úgy, ahogy a thrákiai, az amphikleai és a phókisi jósnőket is eltöltötte ihletével. Ő maga volt a Μουσόμαντις, a »Múzsák által inspirált vátesz«, vagyis azon ősi földistenségek által, akik, szintén Delphoiban, Gé jóslatainak első inspirálói voltak. A költők szorosan összetartozónak mutatják Apollónt és Dionysost, olyannyira, hogy olykor fel is cserélik a két istenség attribútumait: »Apollón, a borostyános isten, a baccháns, a vátesz« – mondja Aischylos, Euripidés pedig így szólítja meg Dionysost: »Bacchos úr, babér barátja, kettős lantú gyógyító Apollón!« Dionysos nagy valószínűséggel már a mykénéi kortól nagy delphoi istenség volt. Mégis csupán a IV. századból bizonyítja kultuszának elevenségét a szentélyben néhány ajánlás egy nagy alapzaton, amelyen az istennek egy, a knidosiak által felajánlott gigantikus szobra állt, valamint az újjáépített templom nyugati oromdísze, ahol Dionysos teljes dicsőségében tűnt fel a bacchánsnök között.” (G. ROUX: i. m. 176.)

⁶⁸ H. VON ARNIM: i. m. II, 526-tól (*Hérakleitos*, fr. 30, 31).

⁶⁹ Clemens Alexandrinus: *Στρωματείς*, V, 14 (711, Potter).

⁷⁰ A κόσμος jelentése mindenekelőtt ‘rend’. – Stobaios: *Eclogae*, I, 21, 5 (I, 184. p., 11, Wachsmuth).

⁷¹ A szavakat alkotó elemek szimbolikus értékén alapuló értelmezés nyomán itt Απόλλων-t úgy érti, mint az α fosztóképző és a πολύς ‘sok’ összetételét; tehát: ‘sokaság nélküli’. Az ilyen eljárásra bőséggel akad példa Platón *Kratylos*ában. Varro etimológiai megmutatják, hogy a kérdéses módszer nem ismeretlen a rómaiak előtt sem. – A φοῖβος etimológiailag a φάος-szal (fény) van összefüggésben, jelentése ‘fényes’, ‘ragyogó’, ‘tisztá’. – Dionysos Zagreusnak Titánok által való szétszaggatása, miként az indiai hagyományban a primordiális Puruša feláldozása, az egyiptomi hagyományban Osiris szétszaggatása, a kabbalában pedig Adam Kadmón felaprózása szintén nem más, mint az egységből a sokaságba való átmenetnek a szimbolikus leírása, ami minden megnyilvánulás szükséges feltétele.

⁷² Az orphizmus központi alakja, melyben a teremtető és a *logos* szerepét viselte, Zeus és Persephoné fia. Héra felbujtására szaggatják szét a Titánok, majd Zeus feltámasztja, és rábizza a világ kormányzását. Dionysos-szal azonosították.

Nykteliosnak [‘éjjeli ünnepen tisztelt’] és *Isodaitésnek* [‘egyformán osztó’] nevezik őt; és bizonyos pusztulásokat és megsemmisüléseket, aztán feltámadásokat és újjászületéseket: az említett átalakulásokra vonatkozó talányokat és elbeszéléseket mondanak el. Továbbá, az egyiknek dithyrambikus dallamokat⁷³ énekelnek, melyek tele vannak szenvedéllyel és bolyongást és felizgatottságot érzékeltető módosulásokkal. Aischylos ugyanis ezt mondja:

*Kiáltással kevert dithyrambos
illik, hogy kísérje Dionysost,
ez méltó társa a felvonulásban.*⁷⁴

A másíknak pedig paíánt,⁷⁵ rendezett és fegyelmezett dalt énekelnek. Egyiküket mindig örökifúnak és fiatalnak, másikat sokfélének és sokalakúnak ábrázolják a festményeken és szobrokon. Röviden tehát az egyikben a kiegyensúlyozottságot, a rendet és a tiszta komolyságot, a másikban a játékossággal, tombolással, lelkesültséggel és elragadtatással vegyes állhatatlanságot tisztelik,⁷⁶ és így szólítják meg:

*Hej, néket megmámorosító, őrzőngő ünnepléstől virágzó Dionysos!*⁷⁷

– pontosan megragadják tehát mindkét átalakulás sajátosságát.

Mivel ezen átalakulásokban az egyes periódusok időtartama nem egyenlő, hanem azé, melyet „teltségnek” neveznek,⁷⁸ hosszabb, azé pedig, amelyet „ínségnek”,

⁷³ A dithyrambos nevű lírai műfaj, melyet az ókori értekezők az istenekhez szóló dalok közé sorolnak, Dionysos saját himnusza volt. A διθύραμβος, ami Dionysos egyik melléneve is, etimológiai közül azt idézzük, mely a kifejezést a δίς (‘kétszer’) és a θύρα (‘kapu’) szavakra vezeti vissza, ezért így érti: ‘aki kétszer lépett be [az élet] kapuján’ (akár kettős, Semelétől való és Zeus combjából történő születése miatt, akár a szétszaggatását követő feltámadása miatt), vagy így: a nysai ‘kettős kapujú barlangban nevelkedett’. Ez az értelmezés mindenestre Dionysos hányattatásainak és misztériumainak beavatási jelentéséhez kapcsolódik.

⁷⁴ A. NAUCK: i. m. n. 355.

⁷⁵ A *nomosz*sal együtt a *paían* a legrégebb kultikus kardal, melyet Apollónnak énekeltek. A *paían* krétai eredetű, s az istent is ezzel a megszólítással köszöntik a dalban (παίανν – ‘lesújtó’ és ‘gyógyító’). Kardal, melyet az *aulos* szavával kísértek.

⁷⁶ Vö. Friedrich NIETZSCHE: *Ifjúkori görög tárgyú írások*, vál. TATÁR György, ford. MOLNÁR Anna, jegyz. HORVÁTH Judit, Budapest, Európa, 1988 (2. kiad. 2000), 196.; és Uő: *A tragédia születése*, ford. és jegyz. KERTÉSZ Imre, Budapest, Európa, 1986, 65, 84, 203.

⁷⁷ Ismeretlen szerző, in T. BERGK: i. m. III, 730. p., n. 131. Vö. *Moralia*, 607 C és 671 C.

⁷⁸ CILENTO (Plutarchos, *Diatriba Isiaca e Dialoghi Delfici*, Firenze, Sansoni, 1962, 174.) H. VON ARNIMRA hivatkozik (i. m. II, 616.). Ám, ahogy Colli is megjegyzi, „lehetetlen, hogy Plutarchos, a delphoi dolgok ismerője ezt a hírt sztoikus forrásból merítse: azt kell tehát gondolnunk, hogy a κόρος és a χορημοσύνη [‘teltség’ és ‘ínség’] (amiket más forrásokból héraikleitosi gondolatnak ismerünk), hagyományosan az Apollón–Dionysos pároshoz kapcsolódott. Sztoikus csak a megjelenés lehet: διακόσμησης–ἐκπύρωσις [rendezett világegyetem–világégés], az Apollón–Dionysos ciklushoz kapcsolódó világciklus héraikleitosi lényege azonban nem. A bizonyíték, hogy ez nem sztoikus eredetű: ebben az iskolában nem jelenik meg az Apollón–Dionysos szembenállás.” (G. COLLI: i. m. III, 154.) Vö. Hippolytus: *Refutatio omnium haeresium, sive in Sanctam Theopbaniam Philosophumena*, 9, 10, 7: „És

rövidebb; itt azt a rendet követik, hogy az év egyik részében paiánt énekelnek az áldozatokon, a tél beálltával azonban felélesztik a dithyrambost és beszűntetik a paiánt, s három hónapon át ezt az istent szólítják meg a másik helyett.⁷⁹ Lényegében egy a háromhoz: úgy vélik, időben így aránylik a teremtett világ a világegéshez.⁸⁰

10. Hanem ez az elbeszélés hosszabbra nyúlt a kelleténél. Másfelől világos, hogy hozzá [Apollónhoz] hasonlítják az ötöst, mely hol saját magát hozza létre magából, mintegy a tüzet – hol pedig a tízest, mintegy a világmindenséget. S nem gondolhatjuk-e, hogy ennek a számnak a zenéhez, mely ezen isten számára felette kedves, igenis van köze? Hiszen a zeneelmélet úgyszólván legnagyobb része az összhangzattannal⁸¹ foglalkozik. Azt pedig, hogy összhangzattól öt van, s nem több, bizonyítja a meggondolás annak, aki nem az ész, hanem az érzékelés útján, a húrokon és az *aulos* lyukain⁸² igyekszik ezt megtapasztalni. Ugyanis valamennyi összhangzat a számok arányaiból nyeri eredetét.⁸³

.....
a tüzet [Hérakleitos] ‘ínségnek és teltségnek’ nevezi; az ínség aztán szerinte a világ elrendezése, a teltség viszont a teljes világegés.”

⁷⁹ A mítosz szerint Zeus úgy döntött, hogy Apollón Delphoiban lakjék, hogy törvényeket szabjon a görögöknek. Apollón azonban hattyúfogátán a hyperboreusok országába szökött, ahol eltöltött kerek egy esztendőt. Ám később visszatért Delphoiba, mert szünet nélkül hívogatták onnan dallal és táncal. Attól fogva az isten a tél három hónapját mindig a hyperboreusoknál töltötte, az év többi részét pedig Delphoiban, ahol Dionysos uralkodott távolléte idején. Vö. KERÉNYI K.: i. m. 93.

⁸⁰ Az egyetemes megnyilvánulás folyamatát annak két fázisával (*solutio et coagulatio* – ‘feloldódás’ és ‘kikristályosodás’) együtt itt egy sor ezeknek megfelelő kettősség érzékelteti, melyeket a közvetlen értetőség kedvéért a következő táblázatba foglaltunk:

teltség	ínség
<i>paián</i>	<i>dithyrambos</i>
tavasz, nyár, ősz	tél
három	egy
Apollón	Dionysos
világegés	rendezett világegyetem

Az első oszlop kifejezései tehát a γένεσις-nek, azaz a keletkezésnek, míg a másodikéi a φθορά-nak, azaz a pusztulásnak felelnek meg. A távol-keleti hagyományban az előbbieket által képviselt fázis a *yang* aktív-expanzív erejének felel meg, míg a második oszlop által kifejezett fázis a *yin* passzív-kontraktív erejének. Az iszlám hagyományban a két fázis váltakozását az „élet” és a „halál” egymásra következése és ezeknek az Eredethez való visszatérése rejti magában: „Hogyan tudtok nem hinni Alláhban, mikor ti holtak voltatok és Ő támasztott fel benneteket? Még egyszer meghaltok és feléledtek általa, aztán megtértek Őhöz” (*Kor.*, II, 28); „Bizony Alláh megnyitja a gabonaszemet és a magot, és kilépteti az élőtet a holtból, és kilépteti a halottat az élőből” (*Kor.*, VI, 95).

⁸¹ Az „összhang” (συμφωνία) itt két együtt szóló hang harmonikus viszonyát jelöli: például a lant hangolásánál két egyidejűleg pengetett húr.

⁸² Platón: *Az állam*, 530 D, 531 C. – Az *aulos* kétnyakú fúvós hangszer volt. Nem annyira fuvoláról volt szó, mint inkább egyfajta oboáról.

⁸³ Két hang számtani viszonyát Pythagorától fogva a *monochord* segítségével tanulmányozták, amely egy rezonáló testből és a rajta két rögzített láb között kifeszített egyetlen húrból állt. Egy harmadik, mozgatható lábat lehetett a húr egyik végétől a másikig húzni, úgyhogy ezáltal a húr két különböző

Van az egy egész egyharmados arány [*epitritos*, 4:3], amely kvartakkordnak felel meg, van a másfélszeres [*hémiosios*, 3:2], amely a kvintnek, a kétszeres [*diplasio*, 2:1], amely az oktávnak, a háromszoros [*triplasios*, 3:1], amely az oktávnak és öt hangnak, és a négyszeres [*tetraplasios*, 4:1], amely két oktávnak.⁸⁴ Azt az arányt azonban, amelyet a zeneelmélettel foglalkozók „oktáv meg négynek” neveznek, s amelyet az előbbieket közé sorolnak, jóllehet szabálytalan, nem helyes elfogadni, hiszen ők ezzel az arányokat mint törvényszerűségeket megvetve az irracionális hangzásnak kedveznek.⁸⁵

Továbbá, hogy a négy hangból álló hangsorok [*tetrachordon*] ötféle elrendezését⁸⁶ ne is említsem, valamint az első öt tónust vagy hangnemet vagy harmóniát, akár így, akár úgy kelljen ezeket nevezni (hiszen ezeknek a húr kisebb-nagyobb mérvű megfeszítésével, illetve meglazításával elért módosulása révén keletkeznek a további hangmagasságok és mélységek)⁸⁷ – vajon nem úgy van-e, hogy jóllehet számos vagy inkább számtalan hangköz létezik, a zenében mégis csupán öt használatos: a negyedhang [*diesis*, a legkisebb hangköz], a félhang [*hémitonion*], a zenei hang [*fonos*], a másfélhang [*triémitonion*, kis terc] és a két hangnyi hangköz [*ditonon*] – semmilyen más akár kisebb, akár nagyobb köz nem létezik a hangok között, amely magasságban és mélységben azokat határolná, és a zenében szokásos?

II. Azonban sok más, ehhez hasonló dolgot mellőzve Platónat idézem meg tanúként, aki azt mondja, hogy a világ egy,⁸⁸ s ha létezik egyáltalán több ezen kívül, és nem csak ez az egy létezik, öt van összesen és nem több.⁸⁹ És ha mégis ez az egy lenne, ahogy Aristotelés is véli,⁹⁰ akkor ez is öt világból áll és tevődik össze

.....
hosszúságú szakaszra vált ketté. Ily módon nyerték tehát a két szakasz viszonyának azt a sorozatát, melyet Plutarchos idéz, s melyet alant vázolunk.

/.../.../	epitritos arány	4/3
/.../../	hémiosios arány	3/2
/..../	diplasio arány	2/1
/.../../	triplasios arány	3/1
/.../.../	tetraplasios arány	4/1

⁸⁴ Vö. Macrobius: *In Somnium Scipionis*, II, 1.

⁸⁵ Plutarchos itt a „harmonistákkal”, Aristoxenos követőivel vitázik, akik a harmóniák kutatásában egyfajta empirikus módszert követtek, azaz nagy jelentőséget tulajdonítottak az akusztikai tapasztalatnak, és nem kizárólag a matematikára alapozták nézeteiket.

⁸⁶ A görög zenei elméletben a *tetrachordon* egy négy, egymás utáni hangból álló ereszkedő hangsor, melynek két szélső hangja fix, míg a másik kettő mozgó. Két egyforma *tetrachordon* (vagyis amelyben a félhang ugyanolyan helyzetű) alkot egy harmóniát; négy, szintén egyforma *tetrachordon* alkotja a „tökéletes rendszert” és a „kisebb tökéletes rendszert”.

⁸⁷ Hangok, modulusok, harmóniák (τόνοι, τρόποι, ἀρμονίαι): olyan kifejezések, amelyek lényegében „skálák” típusait jelölik, a hangok és félhangok oktávon belüli elhelyezkedése alapján. Ezen sémák mélyebbre vagy magasabbra való transzponálása új tonalitásokat hoz létre.

⁸⁸ Platón: *Timaios*, 31a.


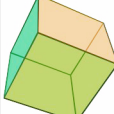
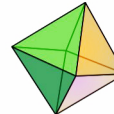
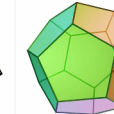
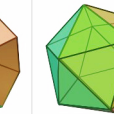





⁸⁹ Uo. 55d.

⁹⁰ Aristotelés: *De coelo*, I, 8–9 (276 A, 18); vö. *Ilias*, XV, 187.

9. kép. A platóni *Timaios*ban tárgyalt tökéletes testek

valamiképpen.⁹¹ Ezek közül az első a földé, a második a vízé, a harmadik a tűzé, a negyedik pedig a levegőé. Az eget, amely az ötödik, egyesek fénynek, mások *aithér*nek nevezik, megint mások ugyan-

ezt az ötödik létezőnek [kvintesszenciának].⁹² A testek közül egyedül ez képes természetéből fakadóan körbefordulva mozogni, és nem valamely kényszer hatására vagy más egyéb módon. Ezért tehát Platón, miután megvizsgálta a természetben található öt legszebb és legtökéletesebb alakzatot: a gúlát, a kockát, az oktaédert, az ikozaédert és a dodekaédert –, megfelelőképpen hozzárendelte mindegyiket valamelyik világhoz.⁹³

Tetraéder	Hexaéder (Kocka)	Oктаéder	Dodekaéder	Ikozaéder
				
				
4	6	8	12	20
szabályos háromszög	négyzet	szabályos háromszög	szabályos ötszög	szabályos háromszög

12. Vannak, akik az érzékelő képességeket is az előbbiekhöz kapcsolják, lévén hogy azokkal megegyező számúak: úgy vélik, hogy a tapintás ellenáll az ütközésnek, és ezért földszerű; az ízlelés pedig a nedvesség révén fogadja be az ízek minőségeit. Ha a levegő valamely ütés által rezegni kezd, a hallásban hanggá vagy zörejjé válik. A két fennmaradó érzék közül az egyik a szaglás, melynek az illat jutott osztályrészül; miután ez egyfajta kigőzölgés, ami a meleg hatására keletkezik, tüzes jellegűnek mondható. A látás, midőn a levegővel és a fényvel való rokonsága révén felvillan, mindkettővel összevegyülve ezekkel egyező felépítésű és jellegű keverék lesz. Sem az élőlények nem rendelkeznek egyéb érzékeléssel, sem a világ más egyszerű és keveretlen természettel. Hanem, úgy tűnik, az ötnök az öthöz valamiféle csodálatos és maradandó összefüggése jött létre.

⁹¹ Az egyetemes lét egysége nem zárja ki a megnyilvánulás módjainak sokféleségét. Innen ered a lét fokozatainak meghatározatlansága az általános és kozmikus rendben, amit az „öt kozmosz” képvisel.

⁹² Az anyagokat alkotó őselemek tanítását Parmenidész (Kr. e. V. sz.) vezette be a görög fizikába és kozmológiába. Empedoklés (Kr. e. kb. 500–430) számukat négyben rögzítette: föld, víz, levegő, tűz. „Ötödik létezőként” (kvintesszencia) Aristotelész (384–322) teszi hozzájuk az *aithér*t, s ez abban a sorrendben is az ötödik, mely szerint az elemek az eredendő egyneműségbe visszatérnek. Az *aithér* a héber Kabbala kozmogóniájában is kapcsolatban van a fényvel, mely azt tanítja, hogy az *Or*, a fény az *Avir*, vagyis az *aithér* rejtékéből tör elő.

⁹³ Platón: *Timaios*, 53e-56c. Az öt szabályos test közül négynek az őselemeket feleltette meg: a földet a kockának, a levegőt az oktaédernek, a vizet az ikozaédernek és a tüzet a tetraédernek. Az ötödikről, a dodekaéderről Platón a *Timaios*ban valójában nem nyilatkozik, pusztán azt a kérdést veti fel, hogy eredetileg egy vagy öt világ keletkezett-e.

13. Akkor, miután megálltam és egy kis szünetet tartottam, így szólottam: „Ó, Eustrophos, mi történt velem? Kis híján megfeledkeztem Homérosról,⁹⁴ mintha nem ő osztotta volna elsőként öt részre a világot,⁹⁵ midőn a három középsőt a három istennek juttatta, a két szélsőről: az Olymposról és a földről, melyek közül az egyik a világ felső, a másik az alsó határa, pedig azt mondja, hogy ezek közösek és osztatlanok. »*Am a témánk visszavár*« – mondja Euripidész.⁹⁶ Azok ugyanis, akik a négyest magasztalják, nem alaptalanul tanítják, hogy minden test ennek alapján nyeri eredetét. Ugyanis minden szilárd test hosszúságban és szélességben mélységet nyerve jön létre, a hosszúságot pedig megelőzi a pont, mely az egység rendjébe tartozik; a szélesség nélküli hosszúságot vonalnak nevezünk, s ez a kettősség megtestesítője, míg a vonalnak a szélesség irányába való elmozdulása adja a felszínt a hármasságnak megfelelően; ha ezekhez hozzájárul a mélység a négyesség szerint, a testhez jut el a növekedés. Mindenki előtt világos, hogy egészen mostanáig a négyesség vezette a természetet, míg a test be nem teljesedett, s elő nem állott a szilárd és tapintható tömeg, még ha maga mögött hagyja is a legnagyobb dolog hiányát. Hiszen az élettelen test, ha szabad így mondanom, árva és befejezetlen, és mivel nincs lelke, semmire se jó. Az az elmozdulás vagy elrendezés viszont, amely a lelket hozza létre benne – az ötös révén keletkező átalakulás –, a természetnek a tökéletességet adja meg; ez annyival döntőbb érvénnyel rendelkezik a négyesnél, amennyivel az élő különbözik megbecsülésben az élettelenről.

Továbbá az ötös helyes aránya és sajátossága felülkerekedvén nem hagyta, hogy az élettelennek végtelen sok fajtája jöjjön létre, hanem az élők összesen öt lényegi

⁹⁴ *Ilias*, XV, 187–193: (Ford. Devecseri G.)

„Három testvér van, kit szült vala Rheia Kronosnak,
Zeus, magam én, s Hádés, az alantnyugovók fejedelme;
Hármasan osztottunk mindent, s ki-ki tiszteletet nyert.
Részül az ősz tengert én kaptam, laknom örökkön,
Sors-rázzván, s a ködülte homálynak lett ura Hádés,
Míg Zeus széles eget, leget és sok felleget is nyert;
Ámde a föld s nagy Olympos hármunké közösen lett.”

⁹⁵ A világegyetem öt részre való felosztása nyilvánvalóan nem kizárólag a görög világ sajátossága; hogy csupán két esetet idézzünk, megtalálható a kínai hagyományban, mely az ötös számnak egyébként is kiemelkedő szimbolikus jelentőséget tulajdonít, valamint a kelta hagyományban, mely Írországot öt birodalomra osztotta fel. A világ eme ötös felosztásában a kereszt szimbolizmusának alkalmazása húzódik meg, amennyiben ezen az ábrán az egység (a tökéletes egyensúly középpontja) és a négyesség (a minőségek ellentétpárjainak) összességét látják ábrázolva.

⁹⁶ A. NAUCK: i. m. n. 970; vö. *De defectu oraculorum*, 431 A.

formáját mutatja.⁹⁷ Ugyanis vannak az istenek, a *daimónok*, a *bérosok*,⁹⁸ s ezek után a negyedik rend: az emberek;⁹⁹ az ötödik és egyben utolsó az oktan lények, vagyis az állatok rendje.¹⁰⁰

Azonkívül ha a lelket magát természete szerint részekre osztod, első és leghomályosabb része a létfenntartó lesz, a második az érzékelő, azután a vágyakozó, majd az indulatos. A gondolkodás képességéhez elérkezve beteljesíti természetét, és az ötödiknél, mintegy a csúcson megáll.¹⁰¹

14. Ennek a számnak, amellet, hogy ennyi és ilyen sajátosságokkal bír, még a keletkezése is szép, nem az, amelyet már kifejtettünk, s amely a kettesből és a hármasból adódik, hanem amelyet a kezdet ad, midőn az első négyzetszámmal egyesül. Tudniillik minden szám kezdete az egység, az első négyzetszám pedig a négyes: ezekből, mintegy a lényegből és a határral bíró szubsztanciából¹⁰² jön lét-

⁹⁷ A „lényegi forma” kifejezéssel itt az *ἰδέα* szót adjuk vissza, mely ebben az összefüggésben nem veszi fel a Platón által neki tulajdonított érvényét, aki számára az „ideák” a megnyilvánult lények archetípusai, vagyis a megnyilvánulásnak a megformáltság előtti létre visszavezethető lehetőségei. E helyen az ‘osztály’ vagy ‘típus’ jelentéssel egyenértékű, ahogy CILENTO is fordítja (i. m. 181.). – Itt a végsőkig leegyszerűsített formában és a szimbolizmus által megkövetelt kifejezésekben a lét különféle szintjeinek vázlatát kapjuk. A maga teljességében tekintve a lét a megnyilvánulás állapotainak végtelen sokaságát hordozza magában, melyek a létezés különböző fokozatainak felelnek meg, melyeknek sokasága szintűgy végtelen (vö. R. GUÉNON: *Gli stati molteplici dell'essere*, Torino, Edizioni studi tradizionali, 1965, 28.). A létállapotok sokaságának ezen ötös felosztású bemutatásának a hindu hagyományban a *Tribhuvana* által kifejezett hármas felosztás felel meg: a Föld (*Bhu*), a Légkör (*Bhuvā*) és az Égbolt (*Svar*) szimbolizálják ugyanis hierarchiájukban a lét állapotainak sorát.

⁹⁸ A *daimónok* és *bérosok* közötti különbségről lásd Iamblichos: *De mysteriis*, II, 1: „Megállapítom tehát, hogy a *daimónok* az istenek nemző- és teremtőerejénél fogva keletkeznek a sor legeslegvégén és a végső részekben, míg a *bérosok* az isteni lényekben levő vitális értelmek erejénél fogva keletkeznek, és a lelkek első és tökéletes fokozatai tőlük származnak és belőlük indulnak ki. Minthogy így jönnek létre, lényegük is más, mint a többi oké: a *daimónoké* a kozmikus természeteket dolgozza ki és tökéletesíti, és gondoskodó tevékenységét valamennyi keletkezőben levő lényre kiterjeszti, míg a *bérosoké* étellel és értelemmel bír, és parancsol a lelkeknek. A *daimónok*nak megtermékenyítő képességeket kell tulajdonítanunk, melyek a természetnek és a lelkek testekhez való kötődésének az élén állnak; a *bérosok*nek viszont megelevenítő képességeket, akik kimagaslanak az emberek fölött és megszabadultak a keletkezéstől.” A *daimónok*ról lásd még *itt*, 19. caput.

⁹⁹ Vö. *De defectu oraculorum*, 415 B.

¹⁰⁰ Vö. Athanasius Kircher: *Oedipus Aegyptiacus*, Roma, 1652, II, 2, 31. p.

¹⁰¹ Vö. *De defectu oraculorum*, 429 E.

¹⁰² ‘Lényeggel’ és ‘szubsztanciával’ az *ἰδέα*-t és a *ὕλη*-t adtam vissza, elkerülve így az ezen kifejezések fordításában szokásos „forma” és „anyag” terminusok használatát. A „forma” szó ugyanis az olyan korlátozó feltételek egyikére utal, amelyek egy létállapotot meghatároznak, míg itt az *ἰδέα* (mint az *εἶδος* az aristotelési nyelvhasználatban) magát a megnyilvánulás meghatározó princípiumát jelöli, abban az értelemben, ahogyan a *Purusa* áll szemben a *Prakritivel*. Ami a *ὕλη* szokásos ‘anyag’ fordítását illeti, az azzal a kellemetlenséggel jár, hogy így a görögöknek hallgatólagosan az anyag „modern” felfogását tulajdonítjuk. Ezért R. GUÉNON (*L'uomo e il suo divenire secondo il Vedānta*, Torino, Edizioni studi tradizionali, 1965, 59.) útmutatását követve e két kifejezéshez folyamodtunk, amelyek tágabb jelentéskörüknel fogva elegendően visszaadják a két egymást kiegészítő – aktív és passzív – elv el-

re az ötös. Ha pedig némelyek az egyest is – nagyon helyesen – négyzetszámnak tekintik, hiszen saját maga négyzete úgy, hogy saját magát adja eredményként, a két első négyzetszámból született ötös nem hagy kívánnivalót maga után nemes származását illetően.

15. Félek azonban – mondtam –, nehogy az elmondottak miatt Platónunk bajba kerüljön úgy, ahogy elmesélése szerint Anaxagoras bajba került amiatt, amit Seléné nevéről mondott, merthogy a sajátjaként állította be a megvilágításokról szóló tanítást, amely pedig igen-igen régi. Vagy talán nem ezt mondja a *Kratylosban*?¹⁰³ „Minden bizonnyal – mondta Eustrophos –, azonban nem látom át, mi hasonló történt.” „Bizonyára jól tudod, hogy a *Szofistában*¹⁰⁴ öt alapvetet jelöl meg: a létezőt, az azonosat, a más, a negyedik és az ötödik ezek után a mozgás és a nyugalom. A *Philébosban* más felosztást alkalmaz:¹⁰⁵ azt mondja, hogy az egyik a végtelen, a másik a határ, s ezek keveredéséből jön létre minden keletkezés. Az okot pedig, ami által a keveredés végbemegy, a negyedik rendnek teszi meg. Az ötödiket nekünk hagyta, hogy kitaláljuk: aminek a révén ismét felosztható és szembeállítható a keverék. Úgy ítélem meg, hogy ezek amazok hasonlataiként szerepelnek: a létezőé a keletkező, a mozgásé a végtelen, a határ a nyugalomé, az utolsó kettő közül az egyiké a keveredés elve, a másiké a szétválasztásé. Ha pedig ez nem igaz, akkor is mindkét felosztás szerint ötféle rend vagy elv létezik.

Szóval valaki azt mondhatná, hogy miután kifürkészte, korábban tudta ezt Platónnál, és két epszilont szentelt fel az istennek, a mindenség számának megjelenítése- és szimbólumaként.

Mindazáltal Platón azt is felismerte, hogy a jó öt módozatban mutatkozik meg:¹⁰⁶ ezek közül az első a helyes mérték, a második az arányosság, a harmadik az értelem, a negyedik a lélekkel foglalkozó igaz tudományok, művészetek és vélekedések, az ötödik pedig, ha létezik ilyen, a tiszta öröm, melybe bánat nem keveredhet; ott aztán megáll az orphikus verset idézve:

*Ím, hatodik nemmel felfüggeszvétek a dalt már.*¹⁰⁷

.....
képzelését, melyek a megnyilvánulás két pólusát képezik, és egymással egyesülve alkotják a lét valamennyi megnyilvánult állapotának teljes kifejlődését. Megjegyezhetjük, hogy az egység, mely aktív, amennyiben „minden szám eredete”, a lényegnek felel meg, míg a négyes, mely passzív és nőies, a szubsztanciának.

¹⁰³ *Kratylos*, 409 A–B. „HERMOGENÉS: És mi a σελήνη? SÓKRATÉS: Ez a név, azt hiszem, Anaxagoras hitelét rontja. HERM.: És miért? SÓKR.: Ez, úgy tűnik, olyan szó, amely nagyon régi időktől fogva bizonyítja azt, amit Anaxagoras nemrég jelentett ki, tudniillik, hogy a Hold a Nap fényétől világos.” Ezt a tanítást Thalésnek is tulajdonítják: in *Aet.*, II, 27, 5 (II A–17 B Diels–Kranz).

¹⁰⁴ *Sophistés*, 256 C.

¹⁰⁵ *Philébos*, 23 C.

¹⁰⁶ Uo. 66 A–C.

¹⁰⁷ *Orphica*, fragm. 14 (Kern).

16. Az előttetek elhangzottakon túl hadd áruljak el valamit dióhéjban – mondtam a Nikandrost körülvevő bölcseknek.¹⁰⁸ – Ugyanis az új hónap hatodik napján, amikor valaki a Pythiát a *prytaneion*ba¹⁰⁹ vezeti, történik meg a három sorsolás közül az első úgy, hogy az öt név közül a Pythia hármát, az illető pedig kettőt sorsol ki.¹¹⁰ Vagy tán nem így van?” „De így – felelte Nikandros. – Az okát viszont nem mondhatom el másoknak.” „Tehát – mondtam mosolyogva – amíg pappá nem válok, s az isten fel nem fedi előttem az igazságot, addig ez is az ötösről mondottakhoz kapcsolódik.”

Valahogy így fejeződött be, ha jól emlékszem, az epsilon aritmetikai és matematikai tulajdonságait dicsőítő beszédem.

17. Ammónios azonban, mivel maga is úgy vélte, hogy a filozófia a matematikában nem elhanyagolható szerepet játszik, örvendett a mondottaknak, és így szólt: „Nem lenne helyes mindebben túlságosan szigorúan ellentmondani az ifjaknak, eltekintve attól, hogy minden egyes szám nem kevés lehetőséget ad annak, aki dicsérni és magasztalni akarja. S mit kell a többről elmondanunk? Hiszen Apollón szent hetese¹¹¹ egy egész napot elvenne, még mielőtt érdemben végigmehetnénk valamennyi sajátosságán.¹¹² Ezek után talán bebizonyítjuk, hogy a bölcsek „hadat viseltek” a közfelfogással és „a régi időkkel”¹¹³ szemben, ha egyszer a hetest elmozdították előkelő helyéről, és az ötöst szentelték fel az istennek, mintha az inkább megilletné őt.

Úgy vélem, e betű se számot, sem elrendezést, se kötőszót, sem más hiányos részt nem jelöl; hanem önmagában tökéletes megszólítása és üdvözlése az istennek, e hangzót egy kifejezéshez hasonlatosan az isten hatalmának észlelésére alkalmazva.¹¹⁴ Mert hiszen az isten is, ha bármelyikőnk ott elébe járul, mintegy örömmel fogadva az érkezőt az *Ismerd meg önmagad!*-dal szólítja meg, ami pedig semmivel sem kevesebb a „Légy üdvöz!”-nél.¹¹⁵ Mi tehát viszonzva az isten köszöntését, „Te

¹⁰⁸ Uo. 14 és 334; vö. *Moralia*, 636 D.

¹⁰⁹ A *polis* középülete, melyben a *prytanisok* 500 tagból álló, de felváltva, egyszerre csupán 50 fővel tevékenykedő, államügyeket intéző testülete tanácskozott. A hatalmat az *archónok*kal együtt gyakorolták.

¹¹⁰ Az ötös tulajdonságait sorolva Plutarchos a delphoi jósa területén való alkalmazását is megemlíti: öt tagból állt a kollégium, az ún. ὄσιοι, akik a jósokat segítették a szertartások végrehajtásában. Az öt ὄσιοι-t a delphoi előkelők közül sorsolták ki (vö. Eurip. *Ión*, v. 416), és Deukaliónra visszamenő eredettel büszkélkedhettek.

¹¹¹ Miközben Létót Apollón világrahozatala előtt szülési fájdalmak gyötörték, éneklő hattyúk kerülték meg hétszer Délos szigetét (Kallimachos, *Hymnus in Delum*, 249).

¹¹² A hetesről és alkalmazásairól lásd Alexandriai Philón igen hosszú *excursusát* (*De officio mundi*, 89–128), és Macrobius: *In Somnium Scipionis*, I, 6.

¹¹³ Simon, in T. BERGK: i. m. I, 522. p., n. 193.

¹¹⁴ Az egész mondat („Úgy vélem ... alkalmazva”) idézetben megtalálható: in Alexandriai Kyrillos: *Adversus Julianum*, VIII, J. P. Migne, *Patrologiae cursus*, Series Graeca, 165 voll., 1857–1866, vol. LXXVI, 908.

¹¹⁵ Platón Kritias szájába adja (*Charmidés*, 164 D–E), hogy az „Ismerd meg önmagad” felirat úgy olvassandó a delphoi templom előtt álló kőtömbön, mint az isten köszöntése a belépő számára, a szokásos

vagy”-ot (εἶ) mondunk, mint igaz s nem hazug és az egyedülvalóhoz egyedül illő üdvözlését adva meg a létnek.

18. Nekünk ugyanis valójában nincsen részünk a létben,¹¹⁶ hanem az egész halandó természet keletkezés és pusztulás közé születve önmaga nehezen felismerhető és ingatag látszatát és látomását nyújtja.¹¹⁷ Ha megragadni akarván értelmet ráirányítod is – miként ha a vizet markolod meg hevesen, s míg összegyűjteni és szorítani próbálsz, kifolyik kezed közül és elvész, amit megragadtál –, úgy az értelem is, midőn valamely külső behatásnak kitett és változó dolog tökéletes megértésére törekszik, kudarcot vall, részint annak keletkezett volta, részint pusztulásnak kitett természete miatt, nem lévén képes semmi maradandó vagy valóban létező megragadására. *Nem lehet kétszer ugyanabba a folyóba belelépni*¹¹⁸ – tartja Hérakleitos, s valamely pusztulásnak kitett természetet sem lehet kétszer ugyanazon állapotában megragadni,¹¹⁹ hanem a változás gyorsaságával és hirtelenségével *szétszór és újra összegyűjt*, vagy még inkább se nem újra, se nem később, hanem egyidejűleg összeáll és felbomlik, *és jön és megy*. Ezért hát nem is juthat el a benne levő keletkező a léthez, minthogy a keletkezés soha meg nem áll, és soha meg nem szűnik, hanem folyton változva a magból magzatot, aztán újszülöttet, majd gyermeket hoz létre, s sorjában, serdülő ifjút, fiatalembert, érett férfit, idős embert, majd aggot úgy, hogy az előző kort és keletkezést megszünteti a rákövetkezővel. Mi azonban nevetséges módon egyetlen haláltól félünk, jóllehet megannyi halált elszenvedtünk már, és fo-

„légy üdvöz” helyett. Ugyanis nem a χαῖρε által kifejezett „légy jókedvű” köszöntéssel kell üdvözölnünk egymást, hanem azzal a jókívánsággal, hogy „légy bölcs”. Az „ismerd meg önmagad” és a „légy bölcs” ugyanis egymással egyenértékű buzdítások, minthogy a bölcsesség nem más, mint az igazi önismeret.

¹¹⁶ Vö. Philón: *De Iosepho*, XXII, 125, THEILER, 13.

¹¹⁷ Vö. Anaximandros in H. Diels – W. Kranz: i. m. I, 89. p., 12, n. 12 B 1; H. VON ARNIM: i. m. II, 183. p., n. 594. – A szublunáris világ (a „természet”) alá van vetve a „keletkezésnek” (γένεσις) és a „pusztulásnak” vagy „feloldásnak” (φθορά); vö. erre vonatkozóan a hermetika tanításában a *coagula* és a *solve* fogalmait (eredeti formájában: *solve et coagula*). Ezek a terminusok, melyek az individuális megnyilvánulás állapotaira vannak vonatkoztatva, a „születéssel” és a „halállal” egyenértékűek, és a járulékos dolgok keletkezését fejezik ki. Ez a változás elkerüli az „isteneket”, vagyis a megformáltság előtti állapotokat; az átalakulást azonban Plutarchos szerint (vö. 394 A) nem annyira egy „isten” uralja, hanem inkább egy „*daimón*”, azaz a formális megnyilvánulás egy finom állapota.

¹¹⁸ H. DIELS – W. KRANZ: i. m. I, 171. p., 10, n. 22 B 91; G. COLLI: i. m. 57.; vö. Platón: *Kratylos*, 402 A és Aristotelés: *Metaphysika*, I, 5, 1010 A, 12 c. 65, 4.

¹¹⁹ „Soha semmi nem térhet vissza ugyanoda, és ez egy csupán meghatározatlan (és nem végtelen) együttesre is igaz, mint amilyen az anyagi világ [...] az egyetemes létben. A visszatérés ugyanahhoz az állapothoz lehetetlen: a teljes Potencialításban a kondicionált lét állapotai által alkotott egyedi lehetőségek (potencialítások) száma szükségképpen végtelen sok; ha ezt tagadni akarnánk, újra a Potencialitást akarnók korlátozni; ezt tehát el kell fogadnunk, különben ellentmondásba keveredünk – s ennyi elég is annak magyarázatára, hogy miért nem mehet át kétszer egyetlen létező sem ugyanazon az állapoton.” (R. Guéron: *Errore dello spiritismo*, Milano, Rusconi, 1974, 209.) Ezen a Hérakleitos és Plutarchos visszhangzó logiko-metafizikai érvelésen alapul Guéronnak a reinkarnáció teóriáját illető kritikája.

gunk is még elszenvedni. Ugyanis nemcsak, ahogyan Hérakleitos mondta, *a tűz halála születés a levegő számára, a levegő halála pedig születés a víznek*,¹²⁰ hanem mind ez még világosabb a mi példánk alapján. Hisz az ereje teljében levő férfi elpusztul, amikor az idős megszületik, míg az ifjú megszűnik létezni, hogy érett férfivá váljék, a serdülő is, hogy ifjúvá, a kisgyermek pedig, hogy serdülővé. A tegnapi ember meghalt, hogy a mainak, a mai meghal, hogy a holnapinak adja át a helyét. Egyik sem marad meg, és nem is egyetlen, hanem sok mindenné leszünk úgy, hogy szubsztanciánk¹²¹ egyetlen megjelenés és közös lenyomat köré épül fel és siklik tovább.¹²² Hiszen, ha ugyanazok maradunk, miként örülhetünk egyes dolgoknak most, korábban pedig másoknak? Hogyan szerethetünk vagy gyűlölhethetünk, csodálhatunk és ócsárolhatunk egymással ellentétes dolgokat, hogy lehet, hogy másként vélekedünk, és másként érzünk, és még kinézetünk, alakunk, gondolkodásunk sem ugyanaz? Ugyanis nem valószínű, hogy valamely változás nélkül más dolgokat érezzünk, s aki átváltozik, nem ugyanaz többé. Ha pedig nem ugyanaz, nem is létezik, hanem – pontosan ez az – egyikből a másikba átváltozva keletkezik. A létezőt nem ismerve rászéd minket az érzékelés, amikor a láthatóról azt mondja, hogy van.

19. Mi hát valójában a létező? Az örökkévaló, keletkezés nélküli és romolhatatlan, melyben az idő egyetlen töredéke sem idéz elő változást.¹²³ Az idő ugyanis mozgékony valami, és a mozgásnak alávetett szubsztanciával kapcsolatban jelenik meg, áramlik és meg nem őriz, mintegy a pusztulás és a keletkezés burka. Az „azután”, a „korábban”, a „lesz” és a „történt” kifejezések maguk is elárulják, hogy ez nem létezik. Hiszen az olyan dologról, amely még nem jutott el a létezéshez, vagy már megszűnt létezni, képtelenség és ostobaság azt állítani, hogy van. Amire pedig az értelem az idővel kapcsolatban a leginkább támaszkodik, mikor ilyen kifejezéseket használunk: „ott van”, „jelen van”, „most”, azt viszont elveszíti a gondolkodás, ha egészen a mélyére akar hatolni. Ugyanis a jövő és a múlt közé ékelődik, mint valamely alkalmas pillanat azoknak a számára, akik látni akarják, s csak kényszerűségből válik külön. Ha azonban a mérésnek alávetett természet ugyanolyan helyzetben van, mint aki a mérést végzi, nincs benne semmi maradandó, semmi létező, hanem az időhöz való kapcsolódása miatt teljes egészében alávetett a keletkezésnek és a pusztulásnak. Ezért hát nem az isteneknek tetsző, s nem is lehet azt mondani a létezőről, hogy volt vagy lesz. Ezek ugyanis annak az állapotváltozásai, váltakozásai és eltérései, aminek nem adatott meg, hogy a létezőben maradjon.

¹²⁰ H. DIELS – W. KRANZ: i. m. I, 168. p., 4, n. 22 B 76.

¹²¹ A ὄλη-t itt „szubsztanciával” és nem „anyaggal” fordítjuk a fentebb már említett okokból. A „szubsztancia” etimológiailag „az, ami [a megnyilvánulás] alatt van”, az egyetemes *szubsztátum*, amire ez, ti. a megnyilvánulás támaszkodik. Ez az a képlékeny, passzív és potenciális princípium, amelyet a hinduizmus Prakritinek hív, és amelyet általában a víz szimbóluma ábrázol. Vö. pl. *Korán*, XXI, 30: „És a vízből hoztunk létre minden élő dolgot”.

¹²² Vö. Platón: *Timaios*, 50b-c.

¹²³ Vö. Theodórotos: *Curatio Graecarum affectionum*, II, 108.

20. Az isten viszont *van*, ki kell jelentenünk, méghozzá nem az időben, hanem az örökkévalóságban, mely mozgás, idő és változás nélküli,¹²⁴ és nála nincsen sem korábban, sem később, sem jövő, sem múlt, sem öregebb, sem fiatalabb. Hanem *egy* lévén az egyetlen „mosttal” tölti el az örökkévalót,¹²⁵ és csak az *van*, ami benne létezik, ami nem keletkezett és nem eljövendő, kezdet nélküli és soha meg nem szűnő. Így kell tehát őt üdvözölnünk és megszólítanunk,¹²⁶ amikor elébe járulunk, vagy még, Zeusra mondom, ahogy néhányan a régiek közül: „*egy* vagy”. Ugyanis az istenség nem sokaság úgy, ahogyan mi valamennyien, akik mind számtalan féle-fajta sajátossággal rendelkező, változatos és pompásan vegyített egyveleget alkotunk. A

¹²⁴ A Kr. u. II. vagy III. sz.-ban a klarosi jósva azt mondta, hogy a Legfőbb Isten Aión, az Örökkévalóság, akinek Apollón az egyik „angyala”, azaz hírnöke (vö. *Theosophia Tubigensis*, n. 13. in Karl BURESCH: *Klaros. Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums. Nebst einem Anhang, das Anecdoton Χρησμοί τῶν Ἑλληνικῶν Θεῶν enthaltend*, Leipzig, Teubner, 1889, 64.).

¹²⁵ Ananda K. COOMARASWAMY a 392 B–393 A jelzésű részlet nagy részét idézi *Le temps et l'éternité* című művében (Paris, Dervy-Livres, 1976), melyet az idő és az örökkévalóság közötti viszony görög felfogásának szentel – s kimutatja e felfogás lényegi összhangját a kérdést illető hindu, buddhista, iszlám és keresztény tanításokkal. A görög antikvitás számára, ahogy valamennyi hagyományos kultúra számára, az idő az elmúlt és az eljövendő tartamának akár teljességében, akár részében minőségileg különbözik az örökkévalóságtól, ami egy időtlen és változatlan „pillanat”, melyről a jelen ad tükörképet azáltal, hogy egyidejűleg köti össze és választja szét a múltat és a jövőt. Coomaraswamy, aki Plutarchos passzusa után egy hasonló Plótinus-idézettel folytatja (*Enneades*, II, 4, 7 és III, 7, 3–II), megjegyzi, hogy a *Moralia* más részeiben is szó esik az örökkévalóságról, „melyből az idő egy szakadatlan folyamhoz hasonlatosan átadja magát a világoknak, és körülvesz mindent”, vagyis mindenbe behatol (*De defectu oraculorum*, 422 C), és hozzáfűzi, hogy Chronost Plutarchos a horizonthoz hasonlítja (368 C–F): „Bizonyos értelemben a dolgok »veszik körül« az örökkévalóságot, ahogy a körív körülveszi a középpontot” (i. m. 74. p., n. 38.). Apollón jelene („mostja”) a Lét alapja, tehát nem az idő egymásra következésének megragadhatatlan pillanata, hanem az örök jelen, amelyben egyidejűleg jelen van minden – hasonlóképpen a ponthoz, amelyben benne rejlik valamennyi térbeli lehetőség. Apollón örök „mostja” tehát azzal a jelennel egyenlő, amely felé a Kétarcú Janus láthatatlan tekintete néz, és azzal, amelyet Siva harmadik szemével kontemplál. Ezért Apollón *tripusa* talán némiképpen összefüggésbe hozható – Janus hármas arcán kívül – Siva háromágú szigonyával, a „hármas idő” (*trikalā*) szimbólumával, amelynek ő az Ura.

¹²⁶ Vö. *Exodus*, 3, 14: אֲנִי הָאֵלֹהִים אֲנִי הָאֵלֹהִים. Ezeket a szavakat, amelyekkel Isten megjelenik Mózesnek az égő csipkebokorban, általában így fordítják: „Az vagyok, aki vagyok”, de egész pontosan ezt jelenti: „A Lét a Lét”. Ez GUÉNON megjegyzése (*Il simbolismo della croce*, Milano, Rusconi, 1973, 144. p.; magyar kiadása: R. GUÉNON: *A kereszt szimbolikája*, ford. BARANYI Tibor, Budapest, Az őshagyomány könyvei, 1994, 183–184. Az idézeteket magam fordítottam. – I. M.), aki így érvel: „Valóban, ha a Létről beszélünk, az, amit elsősorban elmondhatunk róla (hozzáfűzhetnénk: az, amit nem lehet róla nem elmondani), hogy Ő van, s aztán, hogy Ő a Lét; ezek a szükséges megállapítások alkotják az egész ontológiát e szó valódi értelmében.” (i. m. 144–145.). „E fordulat: *A lét van* – fűzi még hozzá Guénon –, közvetlenül nyilvánvaló, mert az intellektuális intuíciónak ered, és nem a diszkurzív érteleméből” (i. m. 145. p., n. 7.).

létezőnek viszont Egynek kell lennie, úgy, ahogyan az Egy létező.¹²⁷ A másság pedig, mely különbözős a létezőtől, a nemlétező keletkezésébe távolodik el.¹²⁸

Ezért hát megállja a helyét az isten nevei közül az első, a második és a harmadik. Apollón¹²⁹ ugyanis, mintegy elutasítva a sokaságot és tagadva a mennyiséget, Iéios¹³⁰

¹²⁷ A 20. fejr. idáig szerepel idézetként in: Kyrillos: *Adversus Julianum*, i. m. – A skolasztika erre azt mondja, hogy *ens et unum convertuntur*, amit Guénon a *Védántáról* írott művében így világít meg: „a Lét sajátlagosan egy, és maga az Egység, egyébiránt metafizikai és nem matematikai értelemben, minthogy túl vagyunk immár a mennyiségen: a metafizikai Egység és a matematikai egység között analógia van, nem azonosság; ugyanígy, amikor az egyetemes megnyilvánulás sokféleségéről van szó, ezen sem számszerű sokféleséget kell érteni, miután a mennyiség csupán bizonyos megnyilvánult állapotok speciális meghatározottsága. Végezetül, ha a Lét egy, akkor a Legfőbb Princípium »kettősség nélküli«, ahogy nemsokára látni fogjuk: az egység ugyanis minden meghatározottság közül az első, de már meghatározottság, és mint ilyen, nem lehetne sajátlagosan a Legfőbb Princípiumra vonatkoztatni.” (R. Guénon: *L'uomo e il suo divenire ecc.*, i. m. 73–74.) Az Egy Létező és az egyetemes megnyilvánulás módjainak és fokozatainak sokaságáról Guénon ezt írja: „Gyakran és feleslegesen vitáznak arról, hogy hogyan származhat a sokféleség az egységből, anélkül hogy figyelembe vennék: a probléma ebben a felvetésben nem rejt magában semmiféle megoldást; valójában a sokféleség egyáltalán nem az egységből származik [...]. A sokféleség benne foglaltatik a primordiális egységben, s ez így marad megnyilvánult módon végbemenő fejlődése során is; a sokféleséghez hozzátartoznak a megnyilvánulás lehetőségei, s nem is fogható fel másképpen, hisz maga a megnyilvánulás az, ami a megkülönböztetett létezőt magával hozza; egyébiránt, ha már a lehetőségekről beszélünk, ezeknek olyan módozatok szerint kell létezniük, amilyeneket természetük magában foglal. Így az egyetemes megnyilvánulás princípiuma, jóllehet egy, sőt maga az egység, szükségszerűen magában hordozza a sokféleséget annak végtelen számú kifejlésében, és az végtelenül hőmpölyögve az irányok végtelen sokasága szerint, egészében a primordiális egységből származik, melyben mindazáltal mindig is benne foglaltatik. A primordiális egység azonban nem gyengül meg s nem is változik a sokféleségtől, mivel nyilvánvalóan nem szűnhet meg annak lenni, ami, valami olyasmi miatt, ami benne rejlik természetében; és valóban, pontosan amennyiben egység, azáltal implikálhatja lényegében a lehetőségek sokféleségét, amelyekről beszéltünk. Tehát a sokféleség pontosan az egységben magában létezik, és abból a tényből, hogy ez nem gyöngíti meg az egységet, arra kell következtetnünk, hogy léte teljességgel járulékos az egységhez való viszonyban; sőt azt kell mondanunk, hogy ez a létező, míg nem kerül kapcsolatba az egységgel, pusztán illuzórikus: magából az egységből, melyet eredetként kell felfognunk, kapja egész valóságát, amire képes; az egység viszont nem abszolút és önmagában elégséges princípium, hanem a metafizikai Zérusnak köszönheti valóságát.” (R. Guénon: *Gli stati ecc.*, i. m. 1965, 51–52.) A metafizikai Zérus egyenlő a Nem-Léttel, ami mint ilyen kívül esik és túl van a megnyilvánuláson: „Azt lehet mondani, hogy a Nem-Lét, jelzett értelemben, több mint Lét, vagy akár magasabb rendű a Létnél; azt értem ezen, hogy az, amit a Nem-Lét magában foglal, túl van a Lét kiterjedésén, és princípiumában tartalmazza magát a Létet.” (i. m. 36.)

¹²⁸ Világos, hogy itt a nemlétező olyan jelentéssel bír, amelyet ellentétesnek mondhatnánk a „Nem-Lét” jelentésével, amely az előző jegyzetben a guénoni idézet végén olvasható. Plutarchos ugyanis a keletkezést, azaz végeredményben a megnyilvánulást nevezi „nemlétező”-nek – azért, mert a megnyilvánulást járulékos és átmeneti voltának arculatában tekinti. Plutarchos úgy fogja fel a megnyilvánulást, mint pusztán negatív valóságot, annál fogva, hogy az a valamennyi lehetséges korlátozó feltétel összességéként jelenik meg a számára. A megnyilvánulás pozitív aspektusa, ami a potencialitások rendjéhez való tartozásban áll, ebből a szemszögből kívül esik a látóhatáron; ez a kiindulás inkább úgy tekinti a megnyilvánulásban benne rejlő feltételeket, mint egyszerű korlátozásokat (tehát „nemlétezőt”).

¹²⁹ ‘A sokaságtól mentes’.

¹³⁰ Az ἑῖς – ‘hej, jaj’ kiáltással hívott; v.ö. εἷς – ‘egy, egyetlen’.

pedig, amennyiben egy és egyetlen. Phoibosnak¹³¹ meg a régiek nemde minden tiszta és vegyítetlen dolgot neveztek, ahogyan a thesszálók, úgy hiszem, még most is azt mondják papjaikról, hogy „Phoibos hatása alatt vannak”, amikor a törvény- és gyűlésszüneti napokon elkülönülve, maguk között tartózkodnak. Az egy pedig keveretlen és tiszta. Egyik dolognak a másikhoz való keveredéséből beszennyezés lesz, miként Homéros is említi valahol, hogy a vörösre színezett „elefántcsontot” festék „szennyezi be”.¹³² A kelmefestők is azokról a színekről, melyeket összekevernek, azt mondják, „elvesznek”, a színkeverést pedig „feloldásnak” nevezik. Tehát az, ami egy, létező és tökéletes, mindig a tisztával és romolhatatlannal áll összefüggésben.¹³³

21. Azokat pedig, akik úgy vélik, Apollón maga a Nap is, illő, hogy kedveljük és örömmel fogadjuk jóézésű beszédjük miatt, mert amit a leginkább tisztelnek azok közül a dolgok közül, amelyeket ismernek és amelyekre vágnak, abba helyezik az istenről alkotott elképzelésüket. Így hát most, hogy álmaik közül a legszebbikben istenről álmodnak, ébresszük fel őket, és bátorítsuk, hogy törjenek még magasabbra, és pillantsák meg igazi valóját. S buzdítsuk őket arra, hogy ezt a képmást is tiszteljék, és áhítattal övezzék termékenységét, mivel ezen – amennyiben lehetséges, hogy az érzékelhető képet adjon a szellemiről és a mozdítható a mozdulatlanról – valami módon az istenben levő jóakarát és boldogság tükörképei és képmásai fénylenek keresztül.¹³⁴

¹³¹ ‘Tiszta, ragyogó’.

¹³² Vö. *Ilias*, IV, 141. Lásd még Vergilius: *Aeneis*, XII, 67–68: *Indum sanguineo veluti violaverit ostro / si quis ebur...*

¹³³ A 18–20. fejezeteket idézi Eusebios: *Praeparatio Evangelica*, XI, 11.

¹³⁴ Itt mindazok naturalisztikus értelmezéseinek cáfolatát találjuk, akik felcserélve azokat a viszonyokat, amelyek a szimbólum és az ábrázolt eszme között vannak, úgy tartják, hogy a görög bölcelet (és a tradicionális bölcelet általában) egyszerűen a természeti jelenségek leírására és magyarázatára törekszik úgy, ahogyan a modern tudomány írja le és magyarázza ezeket, még ha ettől eltérő formában is. Valójában „a tradicionális tanítások a természeti és különösen az asztronómiai jelenségeket soha nem vették figyelembe másképp, mint egyszerű kifejezésmódokat bizonyos magasabbrendű igazságok szimbolizálására; hiszen ezek pontosan azért szimbolizálják azokat, mert törvényeik végső soron éppen ezen igazságok kifejeződései egy speciális területen, a megfelelő princípiumok egyfajta leképezései, természetesen az anyagi és emberi állapot sajátosságos feltételeihez igazítva” (R. GUÉNON, *L'uomo e il suo divenire ecc.*, i. m. 192. p. n. 2). Ezért mondja Plutarchos, hogy a Nap „képmása” (εἰκὼν), „érezkelhető képe a szellemi és mozdulatlan valóságnak”; a látható égitest, mely az anyagi világhoz tartozik, ennek körén belül ábrázolja a lét egyetemes princípiumát annak mintegy epifániáját képezve a létálapotokat összekötő analogikus megfeleléseknek köszönhetően. – Az Egy Létezővel összefüggésben levő szoláris szimbólumokról lásd R. GUÉNON: „Et-Tawhíd”. *Le Voile d'Isis*, XL., 1930. júl.: „A Nap úgy jelenik meg, mint az Egy Princípium (*Allābu Ahād*) tulajdonképpeni szimbóluma: a nélkülözhetetlen Létező, amely egyedül elégséges Önmagában és abszolút Teljességében (*Allābu ṣ-Ṣamad*), s amelytől egészében függ mindennek a léte és fennállása, melyek Nála nélkül semmik volnának. A ‘monoteizmus’ tehát – ha vissza lehet adni ezzel a szóval az *Et-Tawhíd* kifejezést, ámbár kissé leszűkíti jelentését azzal, hogy szinte elkerülhetetlenül kizárólagosan vallásos nézőpontra utal – lényegében szoláris jelleggel bír. [...] Találni sem lehetne igazabb ábrázolását a sokféleségbe kibomló Egységnek,

Az olyan dolgokat pedig, hogy az istenség tüzet kibocsátva átalakul és helyet változtat, aminek révén visszavonja önmagát, ahogy mondják, és aztán újból elfojtva [a tüzet], szétterjedve földdé, tengerré, szelekké és élőlényekké, valamint az élőlények és növények különös sajátosságaivá alakul, még meghallgatni is istenkáromlás. Különböznél hitványabb lesz az alkotó gyermeknél,¹³⁵ aki a homokban játszadozva épít, és ő maga rombolja le művét újra meg újra – minthogy ugyanezt a játékot játssza a világegyetemmel, vagyis a nem létező világot megteremti, aztán, ha már létrehozta, elpusztítja. Ugyanis épp ellenkezőleg, amennyiben valamiképpen benne él a világban, összetartja szubsztanciáját,¹³⁶ és uralkodik annak az anyagiságból fakadó gyengeségén, mely a pusztulásba viszi.

S úgy hiszem, nagyon is ezzel az állítással szemben szólnak az istenhez az εἶ [‘te vagy’] kifejezéssel és kijelentéssel, abban a meggyőződésben, hogy benne soha nem jöhet létre semmilyen helyváltoztatás vagy változás, hanem valamely más istent vagy inkább *daimónt* illeti az,¹³⁷ mely a keletkezésnek és a pusztulásnak alávett természet élén áll, hogy mindezt tegye és elszenvedje.

.....
mely nem szűnik meg azért önmaga lenni, és semmiféle hatást nem szenved el e kibontakozás során, és amely ugyancsak szemmel láthatóan a magáénak vallja ezt a sokféleséget. [...] A Kelet országainak verőfényében elég a szemünket kinyitni, hogy megértsük ezt, s közvetlenül ragadjuk meg mély igazságát; és kiváltképpen lehetetlennek tűnik meg nem érteni ezt a sivatagban, ahol a nap tüzes betűkkel írja az Isteni Neveket az égre.”

¹³⁵ Vö. *Ilias*, XV, 362.

¹³⁶ Apollón hasonló szereppel bír, mint a platonikus világlélek, amely életre kelti, támogatja és életben tartja a világot. Az „összetartja” kifejezéssel vö. amit a *Bhagavad-Gîtâ* mond az Atmáról, amely mint egy fonál (*sutra*) tartja egybekötve az összes világot, vagyis a megnyilvánulás állapotainak összességét: *mayi sarvam idam protam sutre maniganâ iva* („Ez mind Általam tartatik egybe, mint gyöngyök a fonál által”; VII, 7). Ebben a szimbólumban, melyet a különféle tradicionális formákban használatos rózsafüzérben fedezhetünk fel, nem a Legfőbb Princípiumot (*Paramâtmâ*) kell tekintenünk a megnyilvánulással való összefüggésében, hanem egyik meghatározottságát, a *Sutrâtmâ*-t, amely bizonyos módon megfelel a következő muszlim Isteni Névnek: *Ar-Rabb (Rabbu l-‘âlamîn*, „Világok Gondozója”). Isten ezen összekötő aspektusát Apollón egyesíti Isten feloldó aspektusával, amire nevének egyik lehetséges értelmezése tűnik utalni: az, amely az ἀπολύω – ‘felold’ igére vezet vissza. Itt újra a *solve et coagula* [‘oldd fel és kristályosítsd ki’] szimbóluma világlik át.

¹³⁷ Vö. XIII, n. 94. Az első jól körülhatárolt elképzelés a *daimónok*akról Platónnál jelenik meg: „Minden *daimóni* lény az isten és a halandó között áll” – mondja Diotima Sókratésnak. S ez utóbbi kérdésére, hogy mi a szerepe a *daimón*nak, így válaszol: „Ők adják hírül és közvetítik az isteneknek, ami az emberektől ered, és az embereknek, ami az istenektől; az emberektől az imákat és az áldozatokat, az istenektől pedig a parancsokat és intézkedéseket; s minthogy a kettő közt vannak, kiegészítik mind a kettőt, s ők teszik összefüggő egésszé a mindenséget. Tőlük ered az egész jóstudomány és a papok művészete, az áldozatok, beavatások, mindenféle bűvölés és varázslás tudománya. Maga az isten nem érintkezik az emberrel, csak ő általuk beszélgetnek s kerülnek kapcsolatba az istenek az emberekkel, ébren és álmukban. És aki ezekben a dolgokban bölcs, az *daimóni* ember [...]. Ezek a *daimónok* sokan vannak és sokfélék.” (Platón: *Symposion*, 202 E–203 A. Ford. Telegdi Zs., Budapest, Európa, 1984, I, 988.). – A *De defectu oraculorum*ban Plutarchos kifejti azt a feltételezését, hogy a jóslatok a *daimónok*tól származnak, és hogy ezek halálával fognak megszűnni, minthogy a *daimónok* hosszú életűek ugyan, de nem halhatatlanok, ahogy azt a nagy Pán halála is bizonyítja (*De defectu oraculorum*, 419 C–D). Ugyanez az elmélet Apuleiusnál, Celsusnál és másoknál is megjelent.

Ahogy nyilvánvaló is a nevek alapján, melyek első pillantásra ellenkezőeknek és egymásnak ellentmondóaknak tűnnek. Hiszen egyrészt *Apollónnak* [‘a sokaságtól mentes’], másrészt *Plutónnak* [‘bővelkedő’],¹³⁸ aztán egyfelől *Déliosnak* [‘látható’], másfelől *Aidóneusnak* [‘láthatatlan’],¹³⁹ és hol *Pboibosnak* [‘ragyogó, fényes’], hol meg *Skotiosnak* [‘sötétben, homályban levő; nehezen érthető, titkos, rejtett’] mondják; s az előbbi mellett állnak a Múzsák és *Mnémosyné* [‘emlékezés’], az utóbbi mellett pedig *Léthé* [‘feledés’] és *Siópé* [‘hallgatás, csönd’]. S az előbbi *Theórios* [‘látást adó, látó’] és *Phanaios* [‘fényt adó’],¹⁴⁰ az utóbbi meg a

*mély álomnak és a sötét éjnek fejedelme*¹⁴¹

és

*nincs is az embernek gyűlöltebb istene nála*¹⁴²

– míg az előbbihez Pindaros¹⁴³ kedvesen így szólt:

*a sorsa az: legnyájásb legyen ő minekiünk hát.*¹⁴⁴

Joggal mondta tehát Euripidés:

*S öntök siri áldozatot
s dalt éneklek, fűrtös arany
Apollón mit nem fogad el.*¹⁴⁵

¹³⁸ A Πλούτων név etimológiailag a πολὺς ‘sok’ és a πίμπλημι ‘megtöltök’ szavakban is jelenlevő gyökkel áll összefüggésben. Tehát a *sokaság* eszméjét hordozza magában, s jelentése ‘bővelkedő’, ‘gazdag’. (Hádés adta az embereknek a fémeket rejtő bányákat és a jól termő szántókat is). – Az Apollón–Dionysos páros helyébe itt az Apollón–Plutón (Hádés) szembeállítás lép. Ez azzal magyarázható, hogy „Hádés és Dionysos egy és ugyanaz” (Hérakleitos, ap. Clemens Alexandrinus: *Προτρεπτικός πρὸς Ἑλληνας*, 2, 34, 5 és Plutarchos: *De Iside et Osiride*, 362).

¹³⁹ A Hádéshez hasonlóan ez a jelző is, mely etimológiailag összefüggésben áll vele, valószínűleg ezt jelenti: ‘látás nélküli’ vagy ‘nem látott’.

¹⁴⁰ Apollón neveinek sokfélesége (vö. 385 B–C) a Lét aspektusainak sokféleségét ábrázolja, melyek csupán azért mutatkoznak különbözőeknek, mert az ember ily módon fogja fel őket. Ezen aspektusok mindegyike magával a Léttel egyenlő, és valójában nem különbözik a Léttől; mindazáltal persze valamennyi attribútum egy bizonyos viszonyban különbözhet az összes többitől.

¹⁴¹ Ismeretlen szerző in: T. BERGK: i. m. III, 719. p., n. 92.

¹⁴² *Iliás*, IX, 159. ford. DEVECSERI G.

¹⁴³ Pindaros, a nagy görög kardalköltő, született 518-ban, meghalt 438-ban az argosi *gymnasion*-ban. „Már Görögország-szerte híres volt, amikor a Pythia a legnagyobb dicsőségre emelte azzal, hogy megparancsolta a delphoiaknak, valamennyi Apollónnak felajánlott áldozati ajándékból egyenlő részt juttassanak Pindarosnak” (Pausanias, IX, 23, 3). A delphoi szentélyben megőrizték azt a széket, amelyen a dalnok „ült, amikor Delphoiba jött, és előadta valamennyi dalát Apollón tiszteletére” (Pausanias, X, 24, 5). Vö. Plutarchos, *Mor.*, *De sera numinis vindicta*, 557 F.

¹⁴⁴ Fragm. 149 (ed. CHRIST); idézi a *Moralia*, *De defectu oraculorum*, 413 C és *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, 1102 E-ben is.

¹⁴⁵ Euripidés: *Oltalomkeresők*, 975–7, Kárpáty Csilla ford., Budapest, Európa, 1984, 376.

És még őelőtte Stésichoros¹⁴⁶:

*nagyon is, biz', úgy ám:
dalt szeret és lantszót és táncot Apollón,
Hádés része a bánat, a gyász meg a sóhaj.*¹⁴⁷

Sophoklés pedig mindegyiküknek valamilyen más hangszert tulajdonít sajátjaként, ami nyilvánvaló a következő szavakból:

*nem jajgatáshoz kell a líra, s a nabla se.*¹⁴⁸

Ugyanis az *aulos* sokkal később, csak a közelmúltban merészelt „kedves alkalmakor” szólalni; korábban szomorú események kapcsán vették elő, és miután ilyen helyzetekben volt az emberek szolgálatára, nem tartották különösen nagy becsben, és nem is tartották úgy, hogy jókedvre deríthetné az embert; aztán minden összekeveredett. A leginkább azonban akkor keverték magukat a legnagyobb zűrzavarba, amikor az isteni dolgokat a *daimónok* rendjével kuszálták össze.¹⁴⁹

Mindenesetre az Epszilonnak az *Ismerd meg önmagad*, úgy tűnik, mintegy ellentétképpen felel meg, másrésztől viszont összhangban áll vele. Az előbbi ugyanis teljes lelkesedéssel és tisztelettel kiáltották az isten mint örökké létező színe előtt, míg az utóbbi a halandót figyelmezteti természetére és erőtlenségére.

¹⁴⁶ Stésichoros, a ‘karvezető’, Tisiasnak volt a ragadványneve, aki Metaurosból származott, és a szicíliai Himerában élt a VII. sz. vége és a VI. sz. első fele között. *Paianok*at, himnuszokat és Homéros, Hésiodos és más epikus költők ihlette mitikus tárgyú költeményeket szerzett. Bölcs hírében állott, és okos tanácsokkal látta el Lokroi (Dél-Itália) és Himera lakóit.

¹⁴⁷ Stésichoros, in: T. BERGK: i. m. III, 224. p., n. 50.

¹⁴⁸ A. NAUCK: i. m., n. 765. Nabla: 10 v. 12 húros hangszer, vö. a héber *nebel* ‘hárfá’ szóval.

¹⁴⁹ Plutarchos szerint a görög vallás hanyatlásának leg súlyosabb és legdöntőbb oka a *daimónok* isteni minőségekkel való felruházása és viszont. A tényleges többistenhit kialakulása valószínűleg ebből a keveredésből indul ki: az isteni Egységet és Egyetlenséget elhomályosítja a *daimónok* sokfélesége, amelyeket indokolatlanul ruháznak fel isteni attribútumokkal és kiváltságokkal. E hanyatlás másik lényeges aspektusa abban áll, hogy összekeverednek a lelkiesség (a „*daimónok* valósága”) és a szellemiség (az „isteni valóság”) létsíkjai: ennek a keveredésnek volt köszönhető, hogy a Plutarchos korabeli görögök elvesztek a „köztes világ” káoszában.