

Rosta Kosztasz

1981-ben születtem Budapesten. 2008-ban diplomáztam az ELTE BTK filozófia szakán, szintén ettől az évtől kezdve vagyok doktorandusz az antik filozófia programon, konzulensem Bene László. 2011 márciusától fogva a svájci Fribourgi Egyetem kötelékében dolgozom a disszertációm. Az *Elpis* szerkesztői közé tartozom a kezdetektől, azaz 2007 óta. Jelen dolgozat a barlang motívumára koncentrálna a görög bölcséleten belül, hogy tisztázza Platón barlanghasonlatának hátterét.

Rosta Kosztasz

A platóni barlang eredete

οἰκοῦντας γὰρ ἐν τινὶ κοίλῳ τῆς γῆς
(*Phaidón* 109d.7)

Amikor Platón az *Állam* hetedik könyvének elején belekezd rejtélyes barlanglakásának megfestésébe, a lényegen bizonyos értelemben már túl vagyunk. Ez a lényeg nem az, amivel a lekötözött rabokról és a bábjátékosokról szóló elbeszélés hatására foglalkozni kezdünk. Természetesen a hasonlat ismeretelméleti, ontológiai, pedagógiai vagy politikai aspektusai fontosak, de éppen mint aspektusok nem tarthatnak igényt a teljességre, kimerítő magyarázatot nem nyújthatnak. A mélyértelműség kulcsa a sokértelműségben rejlik, így az ortodox, vonalhasonlattal dolgozó interpretáció számunkra önmagában elégtelen. Amire tehát koncentrálnunk szükséges azelőtt, hogy belebocsátkoznánk a hasonlat különböző rétegeibe, az a közös és alapul szolgáló: maga a barlang. Furcsa módon ez a motívum – néhány kivételt leszámítva – nagyon kevés figyelmet kapott: bár Glaukón utal rá, hogy a kép szokatlan vagy inkább „el nem helyezhető” (*atopon* – 515a.5),¹ mégsem kérdez rá arra, miért éppen egy barlang ad helyet e furcsa bábszínháznak. Hasonló módon a legtöbb mai elemzőt, akik felfogását leginkább az episztemológiai vagy ontológiai kérdések primátusa határozza meg, olyannyira nem érdekli a megtévesztő mechanizmus helyszíne, hogy felölük az akárhol is lehetne, például egy pincében vagy egy sötét völgyben is. A következő munka e hiányosságot kívánja pótolni olyan módon, hogy a barlang motívumának eredetét és szimbolikáját vizsgálja több területen.

Egy, már klasszikusnak számító írást hozhatunk fel, mely a barlang eredetét kutatja. John Henry Wright 1906-os cikke a források két csoportját különbözteti meg: egyrészt olyan ténylegesen létező barlangokat, melyeket Platón ismerhetett és inspirálón hathattak rá, másrészt vallási és filozófiai előzményeket. Ami az előbbit illeti, az írás három lehetőséget vázol: a kőbányaként funkcionáló szürakuszai barlangrendszert, illetve két, Pán és a nimfák számára fenntartott kultuszhelyet, a Delphoi felett található parnasszosz-hegyi Korikoszi-barlangot,² és az atikai Vari melletti barlangot, ami Arkhedémosznak, a nimfák megszállottjának (*nimpholeptosz*) a nevét is magán viseli.³ Wright azért választotta

1 Ez azt jelenti: Glaukón számára elhelyezhetetlen, azaz nem tud vele mit kezdeni, képtelen felismerni allegória jellegét (Lear 2006, 35.). Természetesen arra is gondolhatunk, hogy Glaukón a térbeli leírás ellenére szó szerint nem tudja hova helyezni a cselekményt. Tekintettel arra, hogy hol tartunk a kifejtésben, ez egyáltalán nem meglepő.

2 Ez a barlang nem keverendő össze a hasonló nevű kilikiai barlanggal, mely fontos helyszíne Zeus és Tüphón harcának.

3 Wright 1906, 138.

ki a számtalan híres barlang közül ezt a hármat, mivel azt feltételezte, hogy Platón tisztában volt ezek struktúrájával.

Az athéni hajóhad tragikus szicíliai vállalkozása, de leginkább a szürakuszai látogatások nyomán Platón valóban ismerte a börtönként működő kőbányákat.⁴ Erről tanúsodik egyik levele is, melyben afelett fejezi ki örömét, hogy Dionüsziosz szabadon engedett egy kőbányában raboskodó embert.⁵ Hasonló módon alig férhet kétség a görögség vallási központjában helyet foglaló Korikoszi-barlang ismertségéhez, míg Arkhedémosz barlangja mellett a földrajzi közelség, illetve egy kései életrajzi tradíció szól.⁶ Wright azonban, rámutatva a barlangok felépítésére és ennek köszönhető fénybeeresztési-képességére, az első két felvetéstől megszabadul, egyetlen lehetőségként meghagyva a Vari melletti barlangot. Arkhedémosz barlangja ugyanis szinte minden részletet illetően illeszkedik az *Állam* hetedik könyvének leírásához: a föld alatt helyezkedik el, nagyon kevés fény szűrődik be, fokozatosan lejt, egy különálló emelvény található benne, mellyel szemben a barlang legaljái húzódo fal foglal helyet. Az egyetlen eltérés ott fedezhető fel, hogy a bejárat nem „a barlang egész szélességében elhúzódo” (514a.4-5), hanem szűk, ami miatt a barlang nem zsák, hanem táguló keresztmetszetű. Ha azonban Adam javaslatát követve az itt szereplő *makran* szót nem szélességnek, hanem hosszúságnak fogjuk fel – a bejárat tehát a fény felé tárul ki, de hosszan húzódo a barlang mélyébe, kizárva ezzel a fényt⁷ –, akkor ez a nehézség megoldódni látszik. Adam felvetését azzal támasztja alá, hogy a másik fordítás logikailag mond ellent az egész hasonlatnak: egy ilyen széles bejárat annyi napfényt engedne be, hogy a barlangban égő tűz nem tudna árnyékokat vetni a szemközti falra;⁸ nem is beszélve arról, hogy a földalatti barlangok – a valószínűsíthető beomlás miatt – igen ritkán rendelkeznek ilyen bejáratokkal. Ha tehát elfogadjuk azt a feltételezést, hogy a hasonlat megszületésében közrejátszott egy személyes barlangélmény, akkor Wright szerint megalapozott lehet azt gondolnunk, hogy a Vari melletti barlang szolgáltatta ehhez az anyagot.

Ugyanakkor több hiányosságot is felróhatunk a szerzőnek. Először is nem világos, hogy első körben miért éppen ezt a három lehetőséget kapjuk kézhez, ahogy abban sem lehetünk biztosak, hogy a hasonlatnak volt valamilyen reális bázisa (miközben el kell ismernünk, hogy a lokalizáció nagyon hasznos lehet, hiszen lehetővé teszi a cselekmény valamilyen újra- vagy átélését). S bár Wright megrajzolja nekünk az ünneplő embereket, akik a tűz fénye mellett az emelvényen táncolnak, vagy a kultusz istenszobrait rendez-

4 Szókratész börtönnek (*deszmóterion*) nevezi a barlangot (*Állam* 515b.7).

5 3. levél 314e.4.

6 Claudius Aelianus *Varia Historia* 10. 21, ill. Olümpiodórosz *in Alc.* 2. 25. Wright ezen a ponton Charles Heald Weller érvelését veszi át (Weller 1903, 287-288.), aki Ernst Curtius feltételezését igyekszik alátámasztani Platón és e barlang viszonyáról.

7 Cornford 1941, 227.: „Imagine the condition of men living in a sort of cavernous chamber underground, with an entrance open to light and a long passage all down the cave.”

8 Adam 1901, II. 89.

getik,⁹ s ezáltal akaratlanul is lenyűgöző árnyékokat vetnek a falra, egyáltalán nem foglalkozik a barlangokban zajló görög kultuszokkal vagy misztériumokkal, illetve az azok háttérül szolgáló mitológiával. Holott ezekben úgy hemzsegnek a barlangmotívumok, hogy lehetetlenség őket figyelmen kívül hagyni. Harmadszor, a filozófiai előzmények megadása sem kielégítő: igaz, hogy Wright kitér Empedoklészre és az orphikusokra, de gondolatmenete túl rövidre szabott, nem is beszélve arról, hogy a püthagoreusokról, illetve a *Phaidón* kézenfekvő párhuzamairól teljesen megfeledkezik. A későbbiekben látni fogjuk, hogy ez komoly mulasztás.

Nincsen hát más választásunk: ha meg akarjuk érteni, miből nőhetett ki a barlang-hasonlat, újra eredete nyomába kell indulnunk.

Mítosz

Az első nagy terület, ahol szemügyre kell vennünk a barlang motívumát, a mitológia világa. Nem hiszem, hogy magyarázatra szorulna a görög mitológia vizsgálata, hiszen a korpusz számtalan ponton igazolja, hogy Platón, még ha lényeges kérdésekben szembe is helyezkedett a hagyományos vallásossággal, értelmezhetetlen e mítoszok nélkül. Maga a hasonlatot követő fejtegetés is igazolja, hogy a cselekmény rendelkezik mitikus párhuzamokkal, hiszen Szókratész a barlangból való kijutást így jellemzi (521c.3): „ahogyan az Alvilágból állítólag egyesek följutottak az istenekhez”. De ha valaki számára ez sem meggyőző, érdemes *A nimfák barlangjára* utalnunk, ahol Porphüriosz a barlang szimbolikájának megértése érdekében az érvelés részévé tesz egy Kronosz- és egy Démétér-mítoszt, illetve egy nimfákról szóló himnuszt is.¹⁰

Ahogy már említettem, a görög mitológiában igen gyakran találkozhatunk barlangokkal, amit jól kifejez a gazdag szókincs is.¹¹ Ennek megfelelően igen sok mindent köthetünk a mitikus barlangokhoz:¹² a barlang istenek születésének és neveltetésének ad helyet (pl. Zeusz, Dionüszosz, Hermész, Aszklépiosz; Eileithüia, a születés istennője, illetve Kheirón, a bölcs nevelő, egyaránt barlanghoz köthető), a civilizálatlanság, a primitívség megjelenítője (pl. küklpszok vagy a Prométheusz-mítosz leírása), brutális szörnyetek otthona (pl. Ekhidna, Tüphón, a nemeai oroslán, Szkülla), nimfák jellegzetes lakhelye, az ösztönösség kifejezője különböző féllények (kentaurok, szatírok és Pán) vagy tiltott szexualitás

9 Ha Pauszaniasz leírásait olvassuk Görögország barlangjairól, mindig felbukkannak a bent található istenszobrok (*agalmata*). Platón éppen így hívja a bábjátékosok szobrait (517d.9).

10 *A nimfák barlangja* 7-8.

11 Barlangot jelentő szavak a teljesség igénye nélkül: *antron, aulion, enaulosz, thalamé, kalía, kóosz, katópüx, megaron, petra, széranx, szpeosz, sztomion és szpélaion*. Platón a legutóbbit használja a barlanghasonlat során, ám e szó máshol nem jelenik meg a korpuszban.

12 Ehhez lásd: Buxton 1994, 104-108., Cohen 2007, 312-314. (rövid összefoglalók), OCD 305. (szócikk).

(pl. Apolló megerőszkolja Kreuzzát, Szelené titkos együttlétei) által, az álom kifejezője (Endümión, Oneiroi), végül az azvilág kapuja (pl. Akherouszisz, illetve Tainaron, ahol Héraklész felhossa Kerberoszt). E roppant anyag áttekintése érdekében a fenti motívumokat a barlang élet és halál-oldala szerint kívánom csoportosítani, mely felosztás harmadik, talán legfontosabb eleme a halálból az életbe való átmenet folyamata.

a) A barlang élet-oldala

A barlang élet-oldalához tartoznak elsősorban azok a mítoszok, melyek az istenek születését, illetve nevelkedését beszélik el. Nem várhatjuk, hogy Platón hasonlata, melyben a barlang valami alapvetően negatív, részesüljön ebből az oldalból. Ez ugyanis lényegét tekintve valami pozitív: mint biztonságot és rejtékhelyet nyújtó hely képes garantálni a születés és a felnevelkedés ideális közegét, s míg a hasonlat barlangja magát a kinti világot rejti el a lakosai elől, arra törekedve, hogy azt sose lássák meg, addig a mitológia barlangja vendégeit rejti el, de mindig világra irányultan, a napfényre lépést szem előtt tartva. Itt tehát nincs olyan határvonal, mely élesen elválasztaná a külső világot a belső-től: egy világ van, melynek *bölcsője*, *anyaméhe* a barlang. Ezt jól kifejezi, hogy Eileithüia krétoi barlangja az „élet eredetét” szimbolizálja.¹³ A hasonlat mégis köszönhet valamit mitikus előzményeinek: Platón nem véletlenül köti össze a születést, a keletkező életet egy barlanggal, míg az isten(ek)től tökéletességüknél fogva minden ilyen jellegű történetet megfoszt. Hasonló módon magyarázhatjuk a barlang és a *paideia* fundamentális kapcsolatát:¹⁴ a nevelés motívuma megmarad, ám ahogy a barlangélet másodlagossá vált az „igazi élettel” szemben, úgy lett a *paideiából* is *apaideuszia* (a nevelés hiánya).

A barlang élet-oldalát talán az a mítosz jeleníti meg legjobban, amely Zeusz krétoi születését ismerteti a méhek barlangjában. Kerényi szerint a kulcsmotívum a méz:¹⁵ a méhek – akik domesztikációjuk előtt barlangokban laktak – mézzel táplálták Zeuszt, ami mint az egyik legtermészetesebb táplálék édességénél fogva biztosítani tudta az isten számára az életben maradási.¹⁶ Hasonló módon az élet mélységekből való kitörése (*ekzein* – Zeusz) is összefonódik a mézzel: évente egyszer az isteni vér (*ichór*)¹⁷ kiadását ünnepelték meg az

13 Kerényi 1976, 18-19., ill. Larson 2007a, 163. Érdemes megemlíteni, hogy a krétoi istennőt Artemisz Brauroniával is azonosították, akinek a kultuszhelye ennek megfelelően egy barlang volt (Larson 2007a, 107.).

14 A hasonlat kezdősora (514b.1): „Hasonlítsd mármint természetünket – abból a szempontból, hogy részesült-e nevelésben [*paideia*] vagy sem [*apaideuszia*] – a következő helyzethez.”

15 Kerényi 1976, 30-34.

16 A korábban már említett életrajzi tradíció hasonló történetet ismertet: amikor Platón szülei a Hümétosz-hegyi-barlangba vitték, méhek szálltak a csecsemő szájára, feltehetőleg mézet cseppentve oda.

17 Az istenek vére, az *ichór* nem vörös, hanem sárga volt, azaz méz jellegű. Ez természetesen összefügg az istenek táplálékával, a nektárral és az ambróziával is.

Ida-hegyi-barlangnál.¹⁸ A kultusz titkos volt, de a barlangból előtörő ragyogó fényességét, akárcsak az eleusziszi misztériumok esetében, nem lehetett letagadni.

A szülő-tápláló aspektusba illeszkednek a barlangok gyakori lakói, a nimfák is. A *nimphé* jelentése feleség, azaz a nimfák az isteni feleségmintát testesítették meg a handók számára. Szorosan ehhez kapcsolódik, hogy a szülésben és a gyerekek, főleg a lányok, felnevelésében is segédkeztek.¹⁹ A szülő-tápláló aspektust egészíti ki a nemző aspektus, amit a nimfák társaságában mindig megtalálható, phallosszal ábrázolt Pán és a szatírok fejeztek ki. E lényektől nem volt idegen az életfelfokozás eksztatikus formája, vagy – hasonlóan a kentaurokhoz – a nők megerőszőkölése.

Platón viszonya a barlang élet-oldalát illetőleg jól szemléltethető *A lakoma* aszcenziója által, ami bár nem négy stádiumból tevődik össze, de nyugodtan a barlanghasonlat felemelkedése mellé helyezhető. Itt azt látjuk, hogy a bölcsesség szerelmese az egyes testek szépségétől hogyan jut el a szép ideájának szeretetétig, azaz hogyan váltja fel a hamis, a születés és halál körforgására épülő halhatatlanságot az igaz halhatatlanság. De a haj, a hús és a csont reprodukciójában²⁰ rejlő örök élet még a második helyet sem érdemli ki, ezt ugyanis a barlangvilágban kulcsszerepet játszó *timé* halhatatlansága kapja meg.²¹

b) A barlang halál-oldala

A barlangokat sötétségük, átláthatatlan, útvesztőszerű struktúrájuk és földalatti voltuk miatt gyakran az alvilág bejárataiként fogták fel, vagy egyszerűen a halált kötötték hozzájuk. Joggal várhatunk tehát a barlang halál-oldalától pozitív összefüggéseket, hiszen Platón több ízben is azonosítja barlangját az alvilággal. Először a barlangba visszaereszkedő filozófus szól Akhilleusz-ként, hangot adva azon bánatának, hogy inkább volna napszámos, mint a halottak fejedelme (516d.5), másodszer pedig Szókratész hasonlítja a barlangból való kiszabadulást a Hádészből az istenek közé való felmenetelhez (521c.3). A kommentárok ezzel kapcsolatban három mitikus alakot szoktak javasolni: Héraklést, Aszklépioszt és Szemelét. Utóbbit könnyedén elvethetjük, hiszen halott anyját Dionüszosz vitte fel az Olümposzra. Héraklész ugyanakkor könnyen illeszthető történetünkhöz, hiszen egyrészt a Tainaron-hegyi-barlangon keresztül kellett feljön-

18 Feltehetőleg éppen ez a barlang az úti célja a *Törvények* szereplőinek, bár a Dikté-hegyi is a lehetőségek között szerepel (625b.1-2: *hodosz eisz to tu Diosz antron*). Ez a drámai alaphelyzet éles kontrasztot mutat az *Államéval*: míg ott Szókratész tulajdonképpen leereszkedik a barlangba és mások feloldozásán fáradozik, addig itt a beszélgetőpartnerek a napfényen sétálnak, árnyékokban töltött pihenőkkel szakítva meg útjukat, végcéljuk pedig egy barlang (Pangle 1988, 381.).

19 Larson 2007b, 61-62.

20 *A lakoma* 207d.8.

21 A *timé* többször is megjelenik a hasonlaton belül (516c.8, 516d.3, 519d.6, 521b.9), Ferguson politikai interpretációja ezért beszél a *timé* barlangjáról (Ferguson 1922, 18.).

nie az alvilágból, másrészt meg kellett szabadulnia testétől ahhoz, hogy feljuthasson az istenek közé. Az erre vonatkozó szokásos ellenvetés viszont arra figyelmeztet, hogy Héraklész nem egyenesen jutott fel az alvilágból az istenekhez, hanem bizonyos idő eltelte után. Ha elfogadjuk ezt az ellenvetést, egyetlen lehetőségünk Aszklépiosz marad, akinek, mint a gyógyítás istenének, viszonya az alvilággal elsőre talán rejtélyes.

Aszklépioszt Kheirón, a kentaur tanította meg a gyógyításra, illetve nevelte fel Pélion-hegyi barlangjában, ám miután az orvos oly gyakorlottá vált e mesterségben, hogy a halottakat is fel tudta támasztani, Zeusz lesújtott rá villámával. Aszklépiosz azonban, ahogy képes volt Apollón segítségével csecsemőként megszületni a halálból, anyja ugyanis meghalt születése előtt, képes volt immáron saját erejéből, másodsorra is visszatérni olyan módon, hogy „felsugárzott” az égboltra. Mások gyógyítója tehát magát is ki tudta gyógyítani a halálból, így lett az orvos héroszból (*hérosz iatrosz*) orvos isten. Kerényi szerint a mitológéma lényege a születés a halálban,²² s ennek megfelelően az isten khtonikus aspektusa igen hangsúlyos. Ezt igazolja, hogy több lényeges ponton érintkezik a halállal: először is születése helyét a Léthé alvilági folyam övezi, ahogy nevelkedésének helyszíné, a kentaur barlangja is alvilági kultuszhely (az alvilág bejárata),²³ továbbá művészete forrása is alvilági, hiszen – ahogy Kerényi írja – ahhoz, hogy „a napos fordulat elővarázsolható legyen, a betegség sötétségében kell otthonosnak lenni.”²⁴ Úgy vélem tehát, hogy Platón itt azért utal Aszklépioszra, mivel az isten egyértelműen köthető az alvilághoz, másrészt pedig a „születés a halálban” motívuma összefügg a lélek testből való kigyógyulásával, a rabok szabadulástörténetével. Legkézenfekvőbb azonban Aszklépiosz alapvető kultuszhelyeire, a barlangokra gondolnunk.²⁵ Ilyen kultuszhely volt például az a barlang is, amely az athéni Aszklépiosz-szentéllyel volt egy átjáróval összekapcsolva.

A barlang halál-oldalához tartoznak azok a szörnyetegek is, akik barlangokban laktak és a halált testesítették meg. A számos szörny közül itt azzal kell foglalkoznunk, amelyik komoly szerepet kap Platón gondolkodásában, azaz Tüphónnal. Egy mítosz szerint Zeusz és Tüphón összecsapása először a szörnyeteg győzelmét eredményezi: a sárkányisten kivágta Zeusz inait végtagjaiból és a kilikiai Korikoszi-barlangba zárta egy bürzsákkal együtt, mely az inakat (*neura*) tartalmazta. Feltehető, hogy a zsákban volt a főisten nemí szerve (*neuron*) is.²⁶ Zeusz barlangban levő bezártsága és impotenciája a teljes *adünamia* állapota, ami csak azért nem vezet halálhoz, mivel az isten nem tud meghalni. Euthüphrón apjának története, mely egy bűnös rabszolga lábának és kezének

22 Kerényi 1999, 11.

23 Kerényi 1999, 62-65.

24 Kerényi 1999, 66.

25 Ustinova 2009, 99. „The practice of catabasis at Tricca, the occurrence of grottoes at Asclepieaea, and the god’s chthonic features hint at the possibility of Asclepius’ ancient association with caves.”

26 Kerényi 1976, 47-48.

összekötözését és egy gödörbe vetését beszéli el, jól mutatja, hogy halandók esetében az ilyen állapot egyenlő a halállal.²⁷ A barlanghasonlat rabjai hasonló paralizált helyzetben vannak: lekötözöttségük miatt fejüket képtelenek körbeforgatni (*kephalasz adiunatousz periagein* – 514b.1), ami azt eredményezi, hogy amíg valaki ki nem szakítja őket ebből a helyzetből, örökre megtévesztettek és „halottak” maradnak. Az *Állam* pszichológiai szakasza, mely a vágyakozó lélekrészt egy Tüphón-szerű lényvel azonosítja,²⁸ világossá teszi, hogy amíg ez a rész béklyóba veri az uralkodni hivatott, zeuszi gondolkodó részt, addig a lélek képtelen elszakadni a testtől és annak vágyaitól. Ez pedig éppen az az alapszituáció, melyben a barlanglakók vannak, s mellyel szemben a nevelésnek úgy kell fellépnie, hogy leveri „a keletkezésből származó olomsúlyokat” (519a.7). Ha tehát a lélekben lévő szörnyeteg megköti a gondolkodást és uralja az egész lelket, az képtelen kiszabadulni a barlangból. Sőt szélsőséges esetben, ezt mutatja a zsarnok Ardaios példája,²⁹ a vágyakozás olyan elvetemültté teheti az embert, hogy a léleknek örökre a Tartarosban kell sýnylődnie, azaz osztályrészéül az örök halált kapja.

Itt kell szólnunk még a dialógus kerettörténeteként megjelenő peiraeuszi ünnep-ről, a Bendineiáról. Úgy vélem, Rosen értelmezése elfogadható: Szókratész idegenként mozog a thrákok ünnepén, és nem kíván abban részt venni; ennek megfelelően az általa irányított beszélgetés éles kontrasztot alkot a kinti, harsány és orgiasztikus eseménnyel.³⁰ E kontrasztot csak fokozza, ha belátjuk, mennyire barlangszerű az egész ünnep. Erre utal a dialógus első szava, Szókratész kikötőbe való leereszkedése (*katabaszisz*), ami bevett megfogalmazás: Odüsszeusz alvilági útját, Orpheusz alvilágjárását, Püthagorasz barlanglátogatását, de a barlanghasonlat filozófusának visszatérését egyaránt kifejezi.³¹ Másodszor az ünnep esti időpontja, a fáklák mesterséges fényével és ezek árnyékával, illetve helyszíne, a kikötő, kifejezett erkölcsstelenségével és romlottságával, szintén a barlangot idézi.³² Meglepő módon a thrákok által behozott Bendisz istennőnek nem szoktak figyelmet szentelni a dialógus elemzői, holott köny-

27 *Euthüphrón* 4c.6.

28 *Állam* 588c.

29 *Állam* 615d.

30 Rosen 2005, 19–20.

31 Az *Odüsszeia* vonatkozó sora éppen azzal az igealakkal fejezi ki leereszkedést, mint az *Állam* kezdőszava: „amint Hádész palotája ölebe leszálltam [*katebén*]” (*Od.* XXIII. 252.). Orpheuszról és Püthagoraszról később, a filozófiai előzményeket tárgyaló szakaszban lesz szó. A filozófus leereszkedése: 516e.4, 519d.5, 520c.1.

32 A *Törvények* következőképp jellemzi a kikötőket (705a.4): „Mert a várost a nagy- és kiskereskedés útján a nyereszkedés szellemével árasztja el, s így állhatatlan és megbízhatatlan erkölcsöket plántál a lelkekbe.” A *Phaidón* pedig így ír arról az üregről, melyben élünk (110a.1): „Mert ez a föld és a kövek és az egész itteni hely romlott és kimart, ahogyan a tengerben lévő dolgok a sós víztől, és nem is terem a tengerben semmi említésre méltó, és nincs ott semmi tökéletes sem, az igazat megvallva, hanem csak szakadékok és homok meg lebírhatalan sár és iszap.” A két idézet alapján azt állíthatjuk, hogy a dialógus helyszínéül szolgáló kikötő túlmutat önmagán: magában foglalja ugyanis mind morális, mind ontológiai alsóbbrendűségét.

nyen kapcsolatba hozható az eddig elhangzottakkal. Bendiszt ugyanis fáklyát tartó istennőként ábrázolták, ami azon túl, hogy világos magyarázatot nyújt a dialógusban felbukkanó lovas fáklyafutásra (328a.2), utal a barlangban lobogó mesterséges tűzre is. Sőt, Bendiszt két alvilági istennővel is azonosították, Hészükhiosz Hekatével, a barlangban lakó titánistennővel, míg Proklosz *Állam*-kommentárjában magával Perszeponéval.³³ Persze nem tudhatjuk, hogy Platón fejében melyik istennő járhatott, de számunkra elegendő, hogy Bendisz mint khtonikus, fáklyás istennő a barlangvilág helytartójának tekinthető. Larson azon megjegyzése, mely szerint barlangszellemek istennője is volt, az eddigieket különösen alátámasztja.³⁴ A fentiek alapján tehát azt a következtetést vonhatjuk le, hogy az *Állam* dramaturgiája nem takar mást, mint Szókratész leereszkedését a barlangvilágba.

c) A halálból az életbe

Aszklepiosz barlangja nem csupán a halált jelentette meg: a betegségből való felgyógyulás folyamatában ugyanis sajátosan keveredett össze halál és élet. Hogy megértsük mennyiben ábrázolja a barlang már Homérosznál a halálból az életbe való megmenekülés folyamatát, tekintsük át Gregory Nagy értelmezését az *Odüsszeiáról*.³⁵ Nagy szerint a mű fő narratívája szempontjából kulcsfontosságú, hogy Odüsszeust először egy másvilági barlangban láthatjuk. A hős több szempontból is halott: a nimfa, ahogy a neve jelzi (*kalüptein*), elrejtí vagy inkább eltemeti őt barlangjában,³⁶ ami miatt hazája, mivel nem látta közel húsz éve, halottnak tekinti. Homérosz ugyanakkor világossá teszi, hogy Odüsszeusz sorsa a maradás esetén – ahogy más hősökkel történt, ha istennők szerelmei lettek – a halál.³⁷ Érdekes, de ismert módon keveredik itt össze az élet és a halál: a szerelmes nimfa olyannyira befogadó, hogy végül teljesen elnyeli a férfit. Van azonban egy másik barlang, Polüphemosz barlangja, mely nem csupán a halált foglalja magában, hanem a hős identitásának, nevének megsemmisülését is (Odüsszeusz mint *Outisz*, Senkise). Nagy ennek megértése érdekében Pindarosra hivatkozik: a görög lírában, ahogy az epikában is, a hős identitása akkor válik láthatóvá, ha a fény és az élet Zeusztól származó sugara szertefoszlatja a sötétséget és a halált.³⁸ A hős ellenkező esetben senkise (*outisz*): „az ember egy árnyék álma” (*szkiasz onar anthróposz*). Az *Odüsszeia* Nagy szerint tehát nem más, mint hazatérés, visszatérés a sötét-

33 DNP II. 558. (Bendisz szócikk): Hészükhiosz A 1155., ill. Proklosz *in Plat. Rem Publ.* I. 18. 12. Előbbi Athénban Hekaté Khtoniának is nevezték (Larson 2007a, 167.).

34 Larson 2007a, 176.

35 Nagy 2007, 71-76.

36 Nagy felhívja rá a figyelmet, hogy a *kalüptein* igét temetések kapcsán is használták: ez esetben a halottak átadását jelentette a halál szférájának elrejtettségébe (Nagy 2007, 72.).

37 *Od.* V. 118-129.

38 *8. püthói óda* 95-97.

ségből a fénybe, a halálból az életbe, pontosabban a hős *pszükhé*ének visszatérése a fénybe és az életbe.³⁹ Ezt jelenítik meg egyrészt a barlangokból való megmenekülések, de az alvilágból való feljövétel is, amit a XII. könyv elején egy napfelkelte kísér, vagy Odüsszeusz ébredése szintén virradatkor Ithaka szigetén egy olyan mély álomból, mely a halálhoz hasonlatos. A fény tehát rendre felülkerekedik a halál mindent elnyelő sötétségén.

Az árnyék- és álomlét, de főleg a barlang sötétségéből, az önelvesztésből és a halálból való visszatérés motívumai mind-mind összekapcsolhatók a barlanghasonlattal. A rabok kiszabadulása a barlangból bizonyos értelemben párhuzamos az epikus hős barlangból való visszatéréseivel. Pindarosz meghatározása, mely szerint az ember egy árnyék álma, tökéletesen illik a hasonlatra: a rabok saját árnyékukkal azonosítják magukat,⁴⁰ Platón pedig tudatállapotukat – hiszen az álomban ugyanúgy képek jelennek meg, mint a barlang falán – az álomhoz hasonlítja („az egész földi életet átálmodva és átaludva” – 534c.6). Az önmagukat álmódó árnyékok tehát éppen a barlanghasonlat rabjai. De ugyanez mondható el a rabok barlangból való kiszabadulásáról is: ez nem más, mint saját identitásuk visszaszerzése, illetve a lélek heroikus *visszatérése* a fénybe és az igazi életbe. Az értelmezés tehát rámutat, hogy a barlang már Homérosznál egy olyan szimbolikus közeg, mely alkalmas egy ilyen történet, azaz a halálból az életbe való visszatérés bemutatására. A következőkben a misztériumok kapcsán ejtünk még szót erről.

Kultusz és misztérium

A barlangok, mint gyógyítással és jóslással összefonódó kultuszhelyek, igen gyakoriak voltak a görög világban.⁴¹ Ezzel azonban most behatóbban nem foglalkozhatunk, ugyanis mint eredendően pozitív jelenségek a hasonlathoz nem köthetők. Egy dologról mégis érdemes megemlíteni: a jósló vagy gyógyító tevékenység többnyire a barlangba leereszkedő személy valamilyen módosult tudatállapotának eredményére, látomásokra, de főleg álomképekre támaszkodott. E kultuszokban tehát az álom és a barlang szétválaszthatatlan egymástól, mely magyarázatot nyújthat arra, hogy Platón miért egész életén át tartó álomként jellemzi a rabok életét. A párhuzam azonban ezen a ponton meg is szakad, ugyanis a rabok álma alapvetően negatív és megtévesztő, míg a kultuszok

39 A *pszükhé* itt természetesen nem azt a filozófiai értelemben felfogott lelket jelenti, mint például Platónnál, hanem vagy a halottak lelkét, vagy pedig az élők életét.

40 Ehhez lásd *Allam* 515a.5: „Mert először is, hiszed-e, hogy ezek az emberek önmagukból és egymásból valaha is mást láttak, mint azokat az árnyékokat, amelyeket a tűz a barlangnak velük szembe eső falára vetített?” Ennek nyomán Brunschwig megkülönböztet statikus, a rabok testéről, illetve dinamikus, a hordozott tárgyakról vagy bábokról a falra vetődő árnyékokat (Brunschwig 2003, 146-147.). Innen tekintve a felemelkedés kettős: ahogy a lélek egyre fontosabb entitásokat pillant meg az ontológiai hierarchiában, úgy tesz szert egyre magasabb szintű önismeretre is.

41 Ustinova 2009, 53-54.

kapcsán olyan isteni elragadottságról, *maniaról* beszélhetünk, melyet a *Phaidrosz* tár élénk. Fontos még kiemelni, hogy számos kultuszhelyet az alvilág bejárataként tartottak számon (Tainaron, Akherosziszi barlang, Buraikosz, Mainandrosz-völgyi-barlangok, az Erinüszek athéni barlangja az Areiosz Pagoszon).⁴²

A hasonlat misztériumokkal való egybevetése nem új keletű: Cornford – aki szerint a hasonlat mögött barlangokban lejátszódó beavatások húzódnak meg⁴³ – úgy vélte, hogy az eleusziszi misztériumok több eleme, a szent dolgok felmutatása (*deixaita hiera*), illetve a szent dolgok átadása (*paradoszisz tón hierón*) is felismerhető a szabadulás történetében.⁴⁴ Az első – a szent szimbólumok fákljáfényben történő felmutatása – a barlang falára eső árnyékokat, míg a második – a pap kérdést intéz a beavatandó személyhez – a felfelé igyekvő rabnak feltett kérdések motívumát magyarázhatja.⁴⁵ Persze ezen elemek nem jelentik azt, hogy a bábjátékosok valamilyen beavatási szertartást hajtanának végre, épp ellenkezőleg, céljuk egyfajta „inverz beavatás”, a beavatatlanságban való megtartás. Az igazi beavatást az a rejtélyes illető hajtja végre, aki a rabot elmozdítja fixált helyzetéből és kérdéseket intéz hozzá a bábokat illetőleg: Arisztotelész jellemzése tehát, mely szerint a beavatott elszenvedí (*pathein*) a folyamatot, itt is érvényes.⁴⁶ Cornford értelmezése figyelemre méltó, ám nem mindenre kiterjedő: bár világosan élénk tárja, hogy a hasonlat és a beavatási szertartások megtisztulási folyamata és élményvilága párhuzamba állítható,⁴⁷ sőt arról is említést tesz, hogy beavatások helyszínéül barlangok is szolgálhattak, utóbbi részlettel mégsem foglalkozik. A következőkben ki fogok erre térni.

Plutarkhosz egy feljegyzése, mely a beavatottak élményeiről számol be, szintén azt a benyomást kelti, hogy a hasonlatnak sok köze lehet a misztériumokhoz:

Először bolyongások, fáradságos tévelygések, félelmetes és végeláthatatlan gyaloglások következnek a homályon át, majd, mielőtt ezek véget érnének, mindenféle iszonyú dolog, borzadás, reszketés, izzadás és rémület [keríti hatalmába a lelket]. Ezt követően hirtelen csodálatos fényrel találja magát szembe, tiszta terek és rétek tárulnak elé, majd szent látomások és dallal, tánccal, valamint szent szertartásokkal kísért szentséges tanítások ünnepi élményében részesül. Ezalatt tökéletessé és beavatottá válik, s immáron teljesen felszabadultan, és minden földi dologtól mentesen, fején koszorúval jár körbe, s maga is részt vesz az ünneplésben szent és tiszta férfiak társaságában. Eközben látja az alant (a

42 Ustinova 2009, 68–89.

43 Cornford 1941, 227. Guthrie szerint ezek orphikus beavatások lehettek (Guthrie 1975, 338. ill. 518.).

44 Cornford 1903, 436.

45 515d.4.: „[S] ha az úton elhaladó tárgyakra mutatva rákényszerítené, hogy feleljen a kérdésre: mi az? Nem gondolod-e, hogy zavarban lenne...”

46 Fr. 15. Rose.

47 Cornford 1903, 438–439. A nevelés tehát nem más, mint maga a beavatás.

földön) élők tisztátalan és beavatatlan tömegét, amint a nagy sárban és ködben az élvezeteknek élnek és maradnak, s a bajok közepette megmaradnak a halálfélelemben, mert nem hisznek a túlvilági javakban.⁴⁸

Azon felül, hogy az idézett szakaszban megjelenik a sötétségből a fénybe való felemelkedés motívuma, más Platón-reminiscenciák is felfedezhetőek. Ilyen a keletkezés világára jellemző bolyongás vagy sár,⁴⁹ illetve olyan, főleg a *Phaidón*-ból ismerős gondolat, mint a megtisztulás vagy a halálfelelem levetközése. Plutarkhosz tehát feltehetőleg szándékosan használ ismerős szófordulatokat, utalva ezzel a beavatások és a platóni aszcenzió szoros viszonyára. Ennek látszólag ellentmondhat az *Állam* azon szakasza, mely az orphikus misztériumokat kritizálja, ám itt Platón azt a hitet támadja, hogy az istenek valamilyen módon lekenyerezhetőek és így a bűnnel járó tisztátalanság lemosható.⁵⁰ A *Phaidón* ugyanakkor a beavatottakat a filozófusokkal azonosítja, ami véleményem szerint egyértelművé teszi a hasonlat kontextusát: *filozófussá válni és beavatásban részesülni ugyanaz.*⁵¹

Az imént hangsúlyozott sötétség, illetve a sötétségből a fénybe való eljutás valójában a misztériumok meghatározó komponense.⁵² Ezt igazolja, hogy a *müsztész* (új beavatott) a *müö* (becsukja a szemét vagy a száját) igéből is levezethető,⁵³ ami a misztériumok első fázisával, a beavatott „megvakításával” függ össze. Így érkezőnk el a barlangokhoz, melyek – ahogy azt Porphüriosz is hangsúlyozza⁵⁴ – kitűnő helyszíniül szolgáltak az ilyen eseményekhez, hiszen lehetővé tették az említett megvakítást.⁵⁵ A következőkben két olyan, Athénhoz köthető és barlangban lejátszódó misztériumot kívánok röviden bemutatni, melyek kapcsán nem pusztán fényszimbolikáról, hanem a halálból az életbe való visszatérés motívumáról is beszélhetünk. Az egyik Démétér és Perszephoné eleusziszi, míg a másik Dionüszosz Parnasszosz-hegyi misztériuma. Rossz ösvényen nem járhatunk, hiszen Olümpiodórosz éppen ilyen misztériumokkal kapcsolja össze a *Phaidón* fent kiemelt szakaszát.⁵⁶

48 Sztobaios IV. 52. 49. 7-20. (= Plutarkhosz fr. 178.), magyar fordítás: Hegyi 2003, 70. Cornford természetesen erre a szövegrészre is felhívja a figyelmet.

49 A bolyongáshoz (*plané*) lásd *Allam* 484b.6, 485b.2, 505c.7, de különösen 586a.3: „Akik tehát a gondolkodást és az erényt nem ismerik, hanem állandóan eszem-izsom és hasonló élvezetek közt élnek, [...] egész életükben itt bolyonganak [*planóntai*], de azt a határt az igazi fent irányában soha nem lépik át.” A sárhoz: „a dialektika [...] a léleknek a barbárság sarába álvett szemét pedig lassanként húzza és vezeti felfelé” (533d.1).

50 *Allam* 364e-365a.

51 *Phaidón* 69c-d: „Mert sokan vannak – miként a beavatáshoz értők mondják – a narthékhordozók, de kevesen a bakkhoszok; ezek pedig véleményem szerint nem mások, mint a filozófiával helyesen foglalkozók.”

52 Ustinova 2009, 230.

53 Természetesen az elsődleges ige a *müeo* (beavat).

54 *A nimfák barlangja* 6.15: „Zoroasztert követően a többieknl is uralkodóvá vált az a szokás, hogy a beavató szertartásokat barlangokban vagy föld alatti üregekben folytassák le.”

55 Ezzel Platón is tisztában volt, ám ő kétfajta látási zavarról tett említést a filozófus felfelé és lefelé vezető útja kapcsán (*epitarakszeisz ommaszin* – 518a.2).

56 *In Phaed.* 7. 10.

A mitológia szerint Korét vagy Perszeophonét Hádész rabolta el anyjától, hogy feleségévé és az alvilág királynőjévé tegye. Az eltűnés után Démétér a lánya kétségbeesett keresésére indult, amit végül az istenek egyezsége zárt le: Koré az év egy meghatározott részét (kétharmadát vagy felét) a felszínen tölthette anyjával. A mítosz értelmében több olyan barlangot is számon tartottak, melyen keresztül Hádész magával hurcolta feleségét. Ilyen volt éppen az Eleusziszban megtalálható barlang, melyben egy Hádész-szentély (Ploutonion) is helyet foglalt, de Szicília barlangokkal tarkított tája is.⁵⁷ Az istennő ismétlődő visszatérése az alvilágból kétségtelenül az eleusziszi misztérium szívét alkotta: miközben a műsztészek a sötétben Korét keresték, az istennő a kultikus barlangban visszatért a halálból és újra találkozott édesanyjával. A papnők által alakított istennők ezek után felmentek a telesztérionba, ahol az epoptészek (már beavatottak) fáklyái által hatalmas fényesség támadt. Miután a szentély kapuit kinyitották, a fény kiszűrődött és az eddig „megvakított” műsztészek bemehettek a szentélybe és megpillanthatták az istennőket.⁵⁸ Bár a műsztészek megvilágosodása nem köthető közvetlenül a barlanghoz, az párhuzamos a termékenység-istennővel történetekkel: ahogy Koré visszatér a barlangon keresztül a halálból az életbe, úgy tapasztalják meg a beavatottak a halált és születnek újjá.

Hasonló újjászületést ünnepeltek két évente a Parnasszosz-hegyi Korikoszi-barlangban a thüiászok, Dionüszosz megszállott bakkhánsnői. A misztérium háttérében Tüphón történetének delphoi változata húzódott meg, melyben a Püthón nevű sárkányistent Apollón Dionüszodotész pusztítja el. E név arra utal, hogy bár Püthón megölte Dionüszoszt, Apollón mégis megmentette őt. A misztérium ennek megfelelően egy két éves ciklusban foglalt helyet: az első évben Dionüszosz eltűnt, majd a másodikban visszatért a Parnasszosz sötét belsejéből. Az isten felébresztését a thüiászok havas hegyoldalban zajló őrzöngése szolgálta, ám Kerényi szerint ezt kiegészítette az isten fel-támadásának misztériuma a Korikoszi-barlangban.⁵⁹ Bár nem tudjuk, hogy a barlangban pontosan mi történt, a halálból az életbe való visszatérést itt is intenzív fáklyafény kísérte. Ez természetesen nem elszigetelt jelenség, a bakkhikus misztériumok ugyanis gyakran barlangokban zajlottak.⁶⁰

Jelen szakaszt tehát úgy foglalhatjuk össze, hogy a hasonlatot mindenképp indokolt a beavatási szertartások felől olvasni, ugyanis – azon túl, hogy Platón maga azonosítja a beavatottakat a filozófusokkal a *Phaidónban* – a barlangok tipikus helyszínei voltak a halálból az életbe, illetve a sötétségből a fénybe való visszatérés misztériumainak. A fent bemutatott, Athéntől elszakíthatatlan két példa alapján elképzelhetetlen, hogy Platón ne ismert volna ilyen szertartásokat.

57 *OF* fr. 46., ill. Kingsley 1996, 74.

58 Az eleusziszi barlanghoz lásd: Mylonas 1961, 148-149.; a beavatáshoz: Clinton 2007, 354-355.

59 Kerényi 1999, 223-224. Kerényi Szophoklész korikoszi, bakkhoszi nimfáira hivatkozik (*Antigoné* 1127-28.).

60 Ustinova 2009, 234.

Barlangok a színpadon

Érdemes néhány megjegyzést fűzünk a színpadon megjelenő barlangokhoz is. Egy eddig elhanyagolt motívum, a barlang mint a primitivitás jelképe jelenik meg Aiszkhülosz *Leláncolt Prométheusz*ában. A kép intenzíven elevenítheti fel bennünk a platóni hasonlatot:

Előbb, ha láttak is, hiába láttak ők,
s amit hallottak, azt sem értették, akár
az álomképek, éltek végig életük,
mindegy volt minden, téglából a nap felé
nem tudtak rakni házat s megmunkálni fát,
de földbe ásták magukat, mint a serény
hangyák, barlang zugában, hol nem jár a nap.⁶¹

A gondolat, mely szerint a primitív lények barlangokban élnek nem új keletű, Homérosz küklopszait éppen ilyenek ismerhetjük meg, bár ebben az estben leginkább a közösségalkotó-képesség hiánya hangsúlyos.⁶² A platóni Prométheusz-mítosz kétségkívül ennek az elképzelésnek az örököse: Prótagorasz olyannak mutatja be az embereket, akik a tisztesség és a jog birtoklása előtt még a föld belsejében (*gész endon* – 320d.2) élnek. A civilizáció ilyen fejlődésre épülő felfogása a „görög felvilágosodás” idejében tulajdonképpen toposz. A hasonlat egy szálon köthető a barlang ezen jelentéséhez: a filozófus, akit kényszerítenek, hogy visszatérjen az *apaiideuszia*, a „kulturálatlanság” barlangjába, nyakába veszi az államigazgatás feladatait és gondoskodik róla, hogy az állam ne álomban, árnyékharcok közepette, hanem ébren élje életét.⁶³ Ez a tevékenység pedig nem lehet más, mint a törvények isteni minta szerinti megalkotása. A *Törvények* egész dramaturgiája, a törvények megtervezése, majd végül a barlangba való leereszkedés, kétségkívül ezt támasztja alá.

Szophoklész két tragédiájában, az *Antigoné*ban és a *Philoktétész*ben a barlang halál-oldala hangsúlyos. Míg Antigoné barlangja olyan alvilági hely, ahová Hádész menyasszonyát élve temetik el, addig Philoktétészé a betegség és a lassú haldoklása. Számunkra talán az utóbbi tragédia lezárása bír jelentőséggel: Philoktétész annak biztos

61 *Leláncolt Prométheusz* 447-453.

62 *Od.* IX. 112-115: „Meggentelt törvényük nincs, gyűlésbe sem járnak; / laknak az égbenyúló ormok meredek tetejében, / mélyölü barlangban, s törvényt maga lát kiki sarja / és felesége fölött, egymással mitse törődnek.” Hasonló leírás olvasható a Héphaisztoszhoz írt rövid himnuszban is (2-4): „ó a bagoly-szemű Pallasszal tanította a földi / embereket gyönyörű dolgokra – kik annakelőtte / barlangokban, akár a vadállatok, éltek a bércen.”

63 *Allam* 520c.

tudatában képes elhagyni barlangját, hogy a megjelenő Héraklész biztosítja róla, Trójában Aszklépiosz fogja meggyógyítani.⁶⁴ A felgyógyulás és a barlangból való kijutás tehát itt is együtt jelenik meg, ami újra csak alátámasztja Platón Aszklépioszra tett utalását a hasonlat során.

A fennmaradt szatírájátékokat (*Küklopsz*, *Nyomszimatolók*), melyek ösztönös szereplői leginkább gyomrukkal és phalloszukkal azonosíthatók, jellegzetes módon barlangban vagy barlang mellett jelenítették meg. A hedonizmus és az ekstázis tehát a bent élő szatírok miatt egyaránt a barlang lényegéhez kapcsolható. Platón több szinten is kihasználja ezt az összefonódást: először is a vígjátékok sikerének kulcsát az általuk kiváltott gyönyörben látta,⁶⁵ másodszer pedig úgy hangsúlyozta a barlangvilág hedonisztikus voltát, hogy a falra vetődő árnyékjátékot éppen egy ilyen vígjátékszerű előadásnak (bábszínháznak: *thaumatopoiia*), míg a rabokat ezen előadásokban szüntelenül gyönyörködő nézőknek tüntette fel.⁶⁶ A barlang rabjai tehát, mivel a bilincseken túl a falra vetődő csodálatos árnyékképek is lekötik őket, a szatírokhoz hasonlóan a folytonos gyönyörérzet állapotával jellemezhetők. A IX. könyvben ez úgy ismétlődik meg, hogy a gyönyör rabjait Szókratész olyan állatokhoz hasonlítja, akik mindig lefelé, a földre néznek (586a.7): a rabságot itt újra csak a fixált perspektíva, illetve az abból való elmozdulás, azaz a fej elforgatásának és felemelésének lehetetlensége garantálja. A gyönyör tehát úgy láncolja a nézőket az előadáshoz, ahogy az állatokat a földhöz.

Filozófiai előzmények

A filozófiai előzmények között kívánom tárgyalni az orphizmust és a püthagoreizmust, Empedoklész, illetve a *Phaidónt* záró mítosz geográfiáját. Az orphizmus, bár vallásos mozgalom volt és éppen ezért korábban többször is érintettük, azért itt kap helyet, mivel egyrészt világosan megfogalmazott, a hagyományos vallásosságtól eltérő tantételek köthetők hozzá, másrészt sok hasonlóságot mutat a püthagoreizmussal.

64 *Philoktétesz* 1437-38. Érdemes megjegyezni, hogy a már szóba hozott athéni Aszklépiosz-szentély Dionüszosz színházának északnyugati sarkában foglalt helyet, az isten tehát földrajzilag is közel volt. Héraklész, mint gyógyító istenséget, továbbá gyakran összekapcsolták Aszklépiósszal (Mitchell-Boyask 2008, 163.).

65 *Állam* 605b.

66 Mivel a hasonlatban bábjátékosok (*thaumatopoiói* – 514b.5) bukkannak fel, akik bábjaikat mutogatják (*ta thaumata deiknüsizin* – 514b.6), már Guthrie felvetette, hogy a hasonlatot Karagöz-szerű bábszínházként is fel lehet fogni, ám a kielégítő érvelést Gocernél olvashatjuk (Guthrie 1975, 518., ill. Gocer 1999, 121-122.). Érdemes megjegyezni, hogy Szókratész hasonlata ugyanolyan kép (*eidolón*), mint amilyeneket az utánczóművészek és a bábjátékosok is létrehozhatnak. Glaukón szerint ez a kép azonban szokatlan (*atopon eikona*), ami arra a lényegi különbségre utalhat, hogy nem ébreszt gyönyört a befogadóban. A *Törvények* egy passzusa azt is világossá teszi, hogyan kapcsolódik össze a gyermeki lét és a bábszínház (658c.10): „Ha tehát az egészen kicsiny gyermekek ítélnének [a múzsai verseny győzteséről], azt ítélnék győztesnek, aki *bábokat mutogat* [*ta thaumata epideiknünta*].” (A fordítás módosítva a kiemelt helyen.)

a) Orphizmus és püthagoreizmus

Korábban rámutattam rá, hogy a mitológiában a születés elválaszthatatlanul hozzátartozott a barlangokhoz, ám minthogy Platón új istenképet formált meg, a barlang az istenek helyett a születő és meghaló emberek otthonává vált. A fenti motívum az orphikus theogóniákban talán még hangsúlyosabb, hiszen Phanész, a démiurgosz-szerű isten, az Éj őszanya barlangjában hozza létre teremtményeit,⁶⁷ de az istenek következő generációi is itt születnek.⁶⁸ Az Éj éppen ezért a Derveni papirusz tanulsága szerint az istenek dajkája (*trophon*) nevet viseli.⁶⁹ A barlang ugyanakkor nem előzmények nélküli, a hésziodoszi leírásban ugyanis az Éj palotája egy mély gödörben (*khaszma*) foglal helyet.⁷⁰

Az orphikus gondolkodás a radikális test–lélek dualizmus, a metempsichózis, a *katabaszisz* motívuma, és az alvilág sajátos ábrázolása mentén kötődik szorosan a hasonlathoz. A közismert *szóma–széma* (test–sír) szójáték, melyről maga Platón is több ízben említést tesz,⁷¹ tulajdonképpen a hasonlat vázát alkotja: a test a lélek sírja, hiszen a lélek korábbi bűnei miatt élve el van temetve benne. Ugyanakkor Platón a *Kratülosz*ban az orphikusoknak tulajdonítja azt a felfogást is, mely szerint a test azért kapta a *szóma* elnevezést, mivel börtönként őrzi (*szódzétai*) a lelket. Az élénk táruól dualista antropológiát talán az az orphikus mítosz írja le a legjobban, melyre a *Törvények* is utal:⁷² Zeusz azon porból teremtette meg az embereket, mely akkor keletkezett, amikor a Dionüszoszt felfaló titánok elhamvadtak a főisten villámától. Az emberben tehát ott van egyrészt a titáni természet (*titanikén phüszin* – 701c.2), másrészt az isteni–dionüszoszi rész, ami ahhoz vezet, hogy az orphikus életmód a titáni résztől való megtisztulást, azaz a lélek testtől való eloldozását célozza meg.⁷³ A hasonlat ezekre egyformán kitér: megjelenik mind a természet szerinti (*ei phüszei*) bilincsekből való eloldozás (*lúszisz* – 515c.4), mind a megtisztulás, bár ez csak implicit módon a tiszta, fenti világ kapcsán (*en katharó* – 520d.8). Természetesen a lélek ideiglenes bűnhődését a testben nem tudjuk elgondolni olyan orphikus eredetű elképzelések nélkül, mint a reinkarnáció körforgása. Az *Államot* záró mítosz pedig éppen ebbe a kontextusba helyezi történetünket.

67 A női princípium ilyen hangsúlyos jelenléte a barlang és az anyaméh azonosságát húzza alá újra.

68 West 1983, 71–72, ill. 213–214. Ehhez lásd *OF* fr. 97., 104., 105., 124. A legtöbbet idézett 97. töredék, mely Proklosz *Timaosz*-kommentárjában szerepel („Ezeket alkotta meg az Apa homályos barlangjában” – II. 312. 16.), a platonikus szóhasználat miatt West szerint legkorábban a hellenisztikus korban született meg, de a barlangot illetően összhangban van a többi beszámolóval.

69 Col. 10. 11. Betegh 2004, 21–22., ill. 209.

70 *Istenek születése* 740. A parmenidézi Éjjel való párhuzamhoz lásd: Burkert 1969, 17.

71 *Gorgiasz* 493a.3, ill. *Kratülosz* 400b–c. A szójáték és a hasonlat kapcsolatához lásd: Guthrie 1952, 157.

72 701c. A mítoszhoz lásd: West 1983, 74–75.

73 Damaszkiosz, hasonlóan Olümpiodóroszhoz, úgy értelmezi a *Phaidón* 69d-t, hogy a filozófus annyiban bakkhosz, hogy el tudja magát oldozni a keletkezés titáni szétszórtságától, és újra eggyé képes válni (*In Phaed.* I. 166.).

Az orphikus alvilágfelfogás kapcsán két motívumra szükséges koncentrálnunk, a *katabasziszra* és a sárra. Több olyan orphikus költeményt is számon tartanak, mely a *Katabaszisz eisz Haidou* (*Hádészba való leereszkedés*) címet viseli.⁷⁴ Az iratok tartalma ismeretlen, de feltehetően Orpheusz alvilágjárását énekeltek meg. A filozófus barlangvilágba való visszaereszkedéséről már szóltunk, de az orphikus párhuzam azt is világossá teszi, hogy a filozófust egyfajta hősként, megmentőként (*szótér*) kell felfognunk.⁷⁵ A másik motívum, a sár némi magyarázatra szorulhat, hiszen a hasonlat nem tesz említést róla. Valójában azonban – ahogy azt bármely barlangban tett látogatás tanúsítja – a barlangok elképzelhetetlenek sár nélkül. Ennek megfelelően a dialektikát tárgyaló szakaszban Platón megjegyzi, hogy ez a tudomány képes arra, hogy kihúzzon a barbárság sarából (*borboró barbarikó* – 533d.1). A sár szimbolikáját támasztja alá továbbá az is, hogy a *Phaidón* geográfiájának ez igen hangsúlyos eleme, illetve, hogy a *Parmenidész*ben azt olvashatjuk, a sárnak nincs ideája.⁷⁶ Mindkét leírás összeköti tehát a sár az ontológiai alsóbbrendűséggel. A sár ugyanakkor az orphikus alvilágkép elengedhetetlen kelléke: Olümpiodórosz a *Phaidón*hoz írt kommentárjában egyértelműen orphikus eredetűnek állítja be azt a szakaszt, mely arról szól, hogy a beavatlatlanok az alvilágban sárban fognak heverni (*en borboró keiszetai* – 69c.6).⁷⁷ Úgy vélem tehát, hogy Platón átvette ezt az ábrázolást, és a sárat mint idea nélküli, kimondottan megformálatlan és földies jelenséget, szimbolikusan fogta fel. Erről később, a *Phaidón* kapcsán még ejtek szót.

A püthagoreus előzmények tisztázása során két nehézséggel kell megbirkóznunk: először is szinte lehetetlen az orphikus és püthagoreus gondolatok egymáshoz való viszonyát problémamentesen tisztázni, másodsor pedig óvakodnunk kell attól, hogy az újplatonikus szerzők platonizáló tendenciáit túl komolyan vegyük. Utóbbi azt jelenti, hogy egyes újplatonista szerzők Püthagorasz-képe erősen támaszkodott a platóni filozófiára, ezért nem járunk el helyesen, ha ezen életrajzokhoz kritika nélkül viszonyulunk.⁷⁸ Ami az előbbit illeti, azon elsöre túlzónak tűnő kijelentések, mint például Olümpiodóroszé (Platón mindenütt Orpheuszt parafrázálja), Prokloszé (Platón az istenekre vonatkozó tudását püthagoreus és orphikus iratokból merítette), illetve Hermipposzé vagy Timóné (Platón a püthagoreus Philolaosztól lopta a *Timaioszt*),⁷⁹ azt igazolják, hogy már az ókori filozófusok sem tudták eldönteni, melyik mozgalomnak tulajdonítsák a döntő befolyást. A modern szerzők úgy igyekeznek megoldani

74 *OF test.* 222-223., 225., fr. 293-296. Wright szerint a motívumot utólag, platóni hatásra tulajdonították az orphikusoknak (Wright 1906, 139. 1. j.), aminek ellentmond az Orpheusz-mítosz az alvilágjárásról.

75 Stewart 1905, 252. Egy *Szótéria* című orphikus műről is maradt feljegyzés (*OF test.* 223.).

76 *Parmenidész* 130c-d.

77 *In Phaed.* 8. 7. 2. (= *OF fr.* 235.), ill. Guthrie 1952, 160. Ugyanilyen képet tár elénk az *Állam* 363d.6 is.

78 Riedweg 2005, 20-25. Riedweg éppen a *Phaidónt* és a barlanghasonlatot nevezi meg Porphürios és Iamblikhosz Püthagorasz-képének forrásaként.

79 *In Phaed.* 10. 3. 13., *Th. Pl.* I. 26. 2-4., ill. DL VIII. 85. 4-8. és fr. 828.

ezt a kérdést, hogy a két irányzat összefonódásának módját próbálják kibogozni: valószínűnek tűnik, hogy Püthagorasz bizonyos tanításait orphikus forrásokból merítette, ahogy az is, hogy a korai püthagoreusok a megfelelő autoritás érdekében Orpheusz-nak tulajdonították több írásukat is.⁸⁰ Riedweg interpretációja – mely arra hívja fel a figyelmet, hogy Orpheuszt gyakran Püthagorasz tanítójának nevezték – úgy vélem követhető abban a tekintetben, hogy Püthagorasz az orphikus tanok egyfajta reformerként fogja fel.⁸¹

Összhangban az elhangzottakkal, a *szóma*–*széma* és a reinkarnáció tana egyaránt meghatározó a püthagoreus gondolkodásban. Dodds szerint a szójáték kimondottan püthagoreus,⁸² ugyanis Platón az orphikusoknak a fent már említett eltérő etimológiát tulajdonítja, a *Gorgiasz* bölcse, akitől Szókratész a szójátékot hallotta, pedig feltételezhetően egy püthagoreus (sokak szerint maga Philolaosz).⁸³ Püthagorasz és a reinkarnáció tanának viszonyát jól illusztrálja Empedoklész 129. töredéke,⁸⁴ mely Püthagoraszra utalva egy olyan férfiút mutat be, aki tíz vagy húsz emberöltőt élt meg.⁸⁵ A tan komolyan vételét továbbá jól igazolják azok az aszketikus életszabályok, melyek e körforgásból való kiszakadást és a tiszta életet célozzák meg. Az orphikus beavatások és azok üdvözítő hatása tehát ilyen módon alakulnak át és élnek tovább a püthagoreus közösségeken belül. De akár az orphikus, akár a püthagoreus felfogásra tekintünk, a test mint börtön vagy sír elszakíthatatlan attól a sötétségtől és haláltól, melyből a léleknek ki kell törnie.⁸⁶

A Püthagoraszról szóló számos csodálatos történet közül számunkra az a fontos, mely a filozófus alvilágjárását, barlangba való leereszkedését (*katabaszisz*) beszéli el.⁸⁷ Ahogy arra Burkert felhívja a figyelmet, a motívum igen elterjedt, ám meglepő mó-

80 Ehhez lásd Burkert 1972, 128-132., KRS 329., Trépanier 2004, 123-125.: a püthagoreizmus mint „az arisztokraták orphizmusa”. Héra Kleitosz is ilyennek látja Püthagorasz, amikor *polümáthiével* jellemzi (fr. 40.).

81 Riedweg 2005, 63., ill. 75.

82 Dodds 1959, 298., ill. 300.

83 Fr. 14.: „Azok a régi emberek, akik isteni dolgokkal foglalkoztak, valamint a régi jóskok is tanúsítják, hogy a lélek büntetésből van összekötve a testtel, és abban mint sírban van eltemetve.” Platón 1998.

84 Fr. 129. 3-6.: „Mert midőn ez teljes elméjével odafigyelt, / könnyen látta az összes dolgok mindegyikét / tíz vagy húsz emberöltő során.” Magyar fordítás: Steiger 1998, 156.

85 Az azonosításhoz lásd Burkert 1972, 137-138., Steiger 1998, 191., ill. Trépanier 2004, 125. Trépanier arra hívja fel a figyelmet, hogy a püthagoreusok szokása volt nem kiejteni a mester nevét.

86 Cornford értelmezése a püthagoreizmust mint markáns dualizmust mutatja be, melyet a gonosz és a jó, illetve a sötétség és a fény harca határoz meg (Cornford 1922, 141.). Ez a megközelítés azonban egyértelműen Porphüriosz és Iamblikhosz platonizáló Püthagorasz-képéből táplálkozik. Előbbinél azt olvashatjuk, hogy Püthagorasz gondolkodása az egy és a kettősség (*düasz*), a fény és a sötétség ellentétére épül (*Vita Pyth.* 38.), míg utóbbi úgy fogalmaz, hogy fény nélkül nem lehet a püthagoreus dolgokról beszélni (*De vita Pyth.* 23. 105. 5.). Ezt a tételt máshol úgy teszi érthetővé (*Prot.* 114. 12-19.), hogy a fény biztosít minden szépet az életben, ahogy a sötétségtől való elfordulást (*periagein*) is.

87 DL VIII. 3., ill. 41., Porphüriosz *Vita Pyth.* 17. 5-6., Iamblikhosz *De vita Pyth.* 5. 27. E történetekben többször is felbukkan a már ismerős Ida-hegyi-barlang.

don nem Orpheusz, hanem olyan bölcsek miatt, mint Epimenidész, Zalmoxisz vagy Trophóniosz.⁸⁸ E bölcsek történeteiben a barlanglátogatás mindig valamilyen emberfeletti képesség megszerzésével jár együtt. Püthagorasz barlangból való visszatérése ugyanígy jellemezhető: Burkert szerint a filozófus nem mást ismer fel, mint a reinkarnáció körforgását, hiszen feljövele egyet jelent azzal, hogy a halál nem végpont, hanem átmeneti állapot. Püthagorasz tehát egyfajta beavatást él át, amit alátámaszt Diogenész Laertiosz beszámolója is, mely szerint a filozófus anyjával (*métér*), azaz Démétérrel találkozott.⁸⁹ Azon misztériumok élményvilága bizonyul így a bölcs tudás forrásának, melyről korábban már bőven ejtettem szót.

b) Empedoklész

A hasonlat empedoklészi gyökerekre való visszavezetése komoly múltra tekint vissza, hiszen már Plótinosz és Porphüriosz is együtt említette a két filozófus barlangját.⁹⁰ A párhuzamot egész biztosan nem a külalak miatt állították fel, hiszen az empedoklészi *antron* befedett, azaz felszín feletti barlang, míg a platóni *szpelaion* föld alatti üregekhez hasonlatos.⁹¹ Az egymás mellé állítást épp ezért a szimbolika magyarázza: az újplatonikus gondolkodók úgy vélték, hogy mindkét barlang azt az érzékelhető világot jeleníti meg, amiben élünk. Mielőtt ezt megvizsgálánk, nézzük meg, pontosan milyen is Empedoklész barlangja.

A *Tisztulások* fennmaradt töredékei a vétkezett, bukott daimónok sorozatos inkarnációinak állomásaként mutatják be a barlangot: „Elérkeztünk ehhez a befedett barlanghoz...”⁹² Indokoltnak tűnik a 118. és 121. töredék nihilisztikus ábrázolását e sorra vonatkoztatni: szokatlan és örömtelen hely ez, ahol a sötétségben a gyilkosság,

88 Burkert 1972, 150-159. Epimenidész hosszú évekig aludt valamelyik krétai Zeusz-barlangban, álmában istennel társalgott és látnoki képességre tett szert. A thrák Zalmoxisz három évig tartózkodott egy barlangban, majd a negyedik évben visszatért a halálból halhatatlanságát hirdetve; ez után mint barlangban élő istent tisztelték. Trophóniosz szintén egy barlangban tűnt el, és ezután jóistenként élt tovább, barlangja pedig fontos alvilági kultuszhelyként működött. (Ezekhez lásd Ustinova könyvének vonatkozó fejezeteit.)

89 Az azonosításhoz lásd Burkert 1969, 25-27., ill. Kerényi 2003, 311-313. Burkert továbbmegy és Parmenidész éjből a napba vezető útját is ebben a démétéri-püthagorasz hagyományban helyezi el. Az eleai filozófusok *katabasziszát* igazolja az eleai iskola alatt feltárt földalatti *cryptoporticus* is (Ustinova 2009, 192-193.).

90 *Enn.* IV. 8. 1. 34-35., IV. 8. 3. 4-5., ill. *A nimfák barlangja* 8. 13-18. Proklosz hasonló módon, bár nevek említése nélkül helyezi egymás mellé az *antron* és a *szpelaion* szavakat (*In Tim.* I. 333. 28.).

91 Irányadónak tekintem ebben a vonatkozásban Lautner Péter Porphüriosz-fordítását, ahol az *antron* barlangként, a *szpelaion* föld alatti üregként szerepel. Fontos különbség, hogy előbbi általában járatokkal rendelkezik, míg utóbbi – ahogy a hasonlatból is láthatjuk – egyszerű felépítésű.

92 Fr. 120. Magyar fordítás: Steiger 1998, 154.

a gyűlölet, a betegség és a rothadás otthonos.⁹³ Innentől azonban ingoványos talajon kell mozognunk. A bevett interpretáció Erwin Rohde érvelését követi, mely szerint az empedoklészi *Jammerthal* nem maga az alvilág, hanem a „földi pokol”, azaz a romlott hűsköpenybe burkolt daimónok élettere.⁹⁴ Természetesen az alvilág és az emberi világ ilyen összekapcsolása egy barlangban a hasonlat tökéletes előképének tekinthető. A sor azonban – leszámítva az újplatonikus prezentációt – olyannyira nélkülöz mindenfajta kontextust, hogy gyökeresen eltérő értelmezések is napvilágot láttak. John Raven például úgy gondolja, hogy egy eszkatologikus mítosz helyszínéről van szó, míg Peter Kingsley szerint az újplatonista interpretáció naiv, kritikátlan átvétele történt, miközben az empedoklészi kozmológia teljességgel kizárja a bevett értelmezést, és a költemény ténylegesen a Hádészt festi meg.⁹⁵ Kingsley érvelésének elfogadása azt jelentené, hogy arról, amiről eddig azt gondoltuk, hogy előzmény, be kell látnunk, hogy a platonizmus visszavetítése a múltba. A kérdés azonban aligha zárható le végérvényesen.

c) A *Phaidón* geográfája

A *Phaidón* szoros kapcsolata a barlanghasonlattal teljesen nyilvánvaló, hiszen a dialógus záró mítoszból az derül ki, hogy az emberek a föld egyik üregében (*koilosz* – 109d.7) élnek. Azon túl, hogy ez a *koliosz* éppen olyan föld alatti üreg, mint a hasonlat barlangja, és ugyanúgy egy tiszta lakóhellyel (*katharan oikészin*) szembeállított börtön (*deszmotérion* – 114c.1), a két üregről nyújtott szókratészi leírás is egybecseng.⁹⁶ A dialógus egész alapvetése, a lélek testtől való eloldozásának (*lúsziész* – 67d.9) és neveltetésének (*paideia* – 109d.3) szükségessége, szintén világos előzménye a barlang szabadulástörténetének. Nyugodtan kijelenthetjük tehát, hogy a hasonlat barlangja a mítosz geográfiájának szerves részét alkotja. Ugyanakkor nem e platóni mítoszt tekintjük a hasonlat filozófiai előzményének,

93 Fr. 118.: szokatlan hely (*aszünéthea khóron*); fr. 121.: örömtelen hely (*aterpea khóron*). Előbbi kapcsán érdemes megjegyezni, hogy amikor Szókratész a barlangból való kiszabadulás, illetve a visszaereszkedés látási zavarait beszéli el, akkor hangsúlyozza a megszokás vagy átszokás (*szünétheia*) szükségességét (*Állam* 516a.4, 517a.2). Ez esetleg közvetlen utalás is lehet Empedoklész írására.

94 Rohde 1908, 178. Ehhez lásd még: Wright 2001, 276-282.

95 KRS 454., ill. Kingsley 1996, 36-42. Raven felvetését jól illusztrálja az *Ēr* látomása az *Állam* végén: a lelkek egy csodálatos helyre érkeznek, ahol két-két hasadék (*khaszma*) található a földön és az égben, melyeken keresztül végül eltávoznak (614c). Kingsley érvelése három pillérré épül: (1) az *aitbér* nem azonosítható a Hádésszal, az ugyanis teljesen máshol helyezkedik el Empedoklésznel, mint a platonistáknál (a mindenség legkülsőbb rétege), (2) a 111. töredék utolsó sora („fölkelted a Hádészből a meghalt férfi erejét”) kizárja, hogy az alvilágot allegorikusan fogjuk fel, (3) ez pedig a *katabszisz* elterjedt motívumát idézi fel, ami a halottak alvilágból való felhozatalát jelenti.

96 A mítosz szerint egyes üregek mélyebbek és szélesebben kitérülnek (*anapeptamenousz mallon*), mint a mi lakhelyünk, mások mélyebbek, de szűkebb bejáratúak (111c.6). Ugyanezt a leírást kapjuk az *Államban*: a barlangnak a fény felé kitérülő (*anapeptamenén*) bejárata van (514a.3).

hanem a mítosz lehetséges forrásait: ha fel tudjuk tárni a mítosz eredetét, hasonlatunk forrása is világossá válik. Peter Kingsley úttörő munkája ebben a tekintetben alig túlbecsülhető.⁹⁷ Az elemzés leginkább azt az uralkodó felfogást (vagy hitet) támadja meg, mely szerint Platón olyan zseniális író, akinek mítoszai másra teljesen visszavezethetetlenek. Ezt a mítosz különböző – földrajzi, püthagoreus, kultikus és orphikus –, egymással jól összeszórt rétegeinek szétválasztásával igyekszik igazolni.

Haladjunk sorban és koncentráljunk először a mítosz földrajzi vonatkozásaira. A geográfia egyértelmű fogódzót nyújt számunkra akkor, amikor a föld alatt folyó sár- és tűzfolyamokat Szicíliahoz köti (111e.1). Kingsley épp ezért azt javasolja, hogy vessük egybe a mítoszt Sztrabón Sziciliát ábrázoló leírásával.

Az egész sziget üreges [*koilē*] a föld alatt, telve folyókkal és tűzzel, mint a tyrrhéni tenger egészen Kymaiig, mint említettük. A szigetnek tehát sok helyén vannak meleg vízű források [*thermón hüdaton*], amelyek közül a selinusi és himerei sós, az aigestai azonban iható. Az Akragas-vidéki tavak tengervíz ízűek, de eltérő természetűek, az úszni nem tudók sem merülnek el bennük, hanem fa módjára a felszínen úszkálnak. Palikoiban olyan nyílások [*kratérasz*] vannak, amelyekből kúp alakban szökik fel a víz, és ismét ugyanabba a mélyedésbe hull vissza. A Matauros melléti barlangban [*szpélaion*] van egy jó tágas akna [*szürigga*], s azon keresztül folyik nagy távolságra egy folyó láthatatlanul, azután feltör a föld felszínére, mint ahogyan az Orontés Syriában, amely Apameia és Antiokheia között egy Kharybdis nevű szakadékba [*khaszma*] zuhan, azután 40 stadionnyi távolság után ismét előjön.⁹⁸

A mítosz és a tájkép hasonlóságának mértéke, mind az alkotóelemek, mind a vizek dinamikájának tekintetében megdöbbentő: a hatalmas szakadékokkal, üregekkel, kráterekkel és barlangokkal tarkított felszín, a föld alatti régiót uraló láva, az eltűnő és felbukkanó folyamok, tavak, illetve (meleg) források ugyanazt a világot idézik. Kingsley szerint az ókorban valójában teljesen bevett volt a *koilosz* vagy *enkoilosz* kifejezésekkel a szicíliai kráterekre utalni, ahogy a kráterekben kavargó vizeket is tipikusan szicíliai jelenségeként fogták fel.⁹⁹ Ezt erősíti ezen felül az is, hogy mindkét geográfiában hangsúlyos szerepet kap egy olyan szakadék (*khaszma*), mely a vizek mozgását biztosítja, illetve az az intenzív előtörés, mely a vizeket

97 Kingsley megjegyzi, hogy a *Phaidón* mítoszának tisztázása a barlanghasonlat megértését is nagyban elősegíti (Kingsley 1996, 106.), bár ezt nem tartja feladatának. A következőkben a könyv 6-10. fejezeit igyekszem röviden összefoglalni (71-132. o.).

98 *Geo.* VI. 2. 9. 2-16. Főleg azon tájleírások görög megfelelőit adtam meg, melyek a platóni mítoszban is felbukkannak (*koilosz*: 109b.5, 109c.2-3, 110c.7, 111c.5; *thermón hüdaton*: 111d.6; *kratérasz*: 111d.5; *szürinx-széránx*: 110a.5; *khaszma*: 111e.6, 112a.5). Érdemes megjegyezni, hogy a sztrabóni leírásban a *koilosz* és a *szpélaion* egymás mellé kerül: ugyanúgy folyók áramlanak bennük. Platón ezt úgy hasznosítja, hogy az üregekben lévő folyamok által hangsúlyozza a változás hérakleitoszi világát.

99 Kingsley 1996, 83-84. Arra a scholiára, mely az Etna kapcsán összeköti a krátert az üreggel (Schol. Soph. *OC* 1593), már Burnet felhívta a figyelmet, tehát az értelmezés nem előzmények nélküli (Burnet 1911, 134.).

jellemzi. Ha elszakadunk Sztrabón leírásától, a mítosz további két elemét is Szicíliahoz kapcsolhatjuk. Ott van először is a sok tűz (*polü pür* – 111.d7), mely Empedoklész azon, feltehetőleg az Etna által ihletett töredékét idézi,¹⁰⁰ mely szerint sok tűz (*polla püra*) ég a föld alatt, illetve a mindent ellepő sár, mely szintén szerves része ennek a vulkanikus világnak. Wright kérdésére tehát most már képesek vagyunk megalapozott választ adni: a hasonlat barlangja nem az attikai Variból, hanem Szicília vidékéről származik. Ha felelevenítjük Thuküdidész igen nihilisztikus képét, mely az athéni sereg jól ismert szicíliai végpusztulását tárja elénk a helyi barlangbörtönökben, e *koilosz* romlottsága újabb dimenziókat nyer.

A szürakuszaiak kezdetben nagyon kegyetlenül bántak a kőbányába zárt foglyokkal. Ezeket, akiket egy szűk mélyedésben [*koiló*] zsúfoltak össze, amely felett nem volt fedél, először a perzelő napsugár és fullasztó hőség, majd az időjárás megváltozása s a fagyos éjszakák miatt kapott betegségek gyötörték. S mivel a szűk helyen összeszorulva minden dolgukat is itt végezték, s hozzá még az időjárásváltozás vagy valamilyen betegség következtében elhunytak holtteste is ott heverték egy halomban, kibíráhatatlanul bűzös volt a levegő. S végül még az éhség és szomjúság is gyötörte őket, mert nyolc hónapon át fejenként naponta egy kotülé vizet és két kotülé lisztet kaptak. Nem volt az az ilyen helyzetben elképzelhető szenvedés, amely ne gyötörte volna őket.¹⁰¹

Az empedoklészi *Tisztulások* örömtelen helyére emlékeztető beszámoló érzékletesen mutatja be, hogy a rossz körülmények, az anyagcsere és a rothadás miatt mennyi szenvedés származhat az emberi testből. Nem túlzunk, ha feltételezzük, hogy e történelmi események nyomán egy athéni fejében a szicíliai üregek végérvényesen összekapcsolódhattak a betegséggel és pusztulással. Ha ezt figyelembe vesszük, rögtön érthetővé válik, hogyan keveredik bele e földrajzi mítoszba valami teljesen más: Szókratész az emberek lakhelyét rothadással és betegséggel (110e), míg az igazi földet a betegség hiányával (*anoszousz* – 111b.2) jellemzi. Utóbbit éppen az teszi lehetővé, ami az athéni katonáknak nem adatott meg: az ideális időjárás (*kraszisz*). Valójában azonban sokkal többet foglal magába a szicíliai táj, hiszen már egy platóni előtti hagyomány az Etna aljában lokalizálta a Tartaroszt,¹⁰² ahogy korábban arról is említést tettünk, hogy a szicíliai krátereket és barlangokat az alvilág lejáratainak tekintették. A tájkép tehát egyben a Hádészt is jelenvalóvá teszi.

Második lépésben Kingsley azt a közeget kutatja, mely a szicíliai geográfiát közvetíthette Platónnak. Valójában ez a feladat nem nehéz: az egész dialógus hemzseg a püthagoreus gondolatoktól, ahogy Burnet is számos püthagoreus motívumot különített el a záró mí-

100 Fr. 52. Lásd ehhez Wright 2001, 199. A Püriphlegethón („a tüzzel égető”) folyó ennek a vulkanikus jelenségnek a világos kifejezése.

101 *A peloponnészoszi háború* VII. 87. 1-2.

102 Pindarosz *I. püthói óda* 15-28.

toszon belül.¹⁰³ Ezek közül a legfontosabb talán az a Philolaoszhoz köthető eszkatológia, mely egy égi „ellen-földet” állít a mi földünkkel szembe.¹⁰⁴ Ez az igazi föld szerves egységet alkot a *Gorgiasz* püthagoreusának *szóma–széma* gondolatával: ha szó szerint vesszük a *Phaidón* mítoszáét, az alvilági tavak és folyamatok az emberek lakta üreg alatt helyezkednek el, de ha az egészre a földfelszín felől tekintünk, akkor a kettő egy alvilágot alkot, az emberek élete pedig valójában halál (*nün hémeisz tethnamen – Gorgiasz* 493a.2). Tehát a két dialógus püthagoreus mítoszait egymás mellé helyezve egy összefüggő képet kapunk a „földi pokolról”, illetve annak ellenpólusáról, az igazi, égi földről. Kingsley szerint így nincs más dolgunk, mint szó szerint venni Szókratész azon megjegyzését, hogy a mítoszt valakitől hallotta („valaki meggyőződött róla” – 108c.7). Ennek az illetőnek – ahogy azt a *Gorgiaszban* is láthatjuk¹⁰⁵ – ugyanúgy egy dél-itáliai püthagoreusnak kell lennie, ugyanis nem lehet merő véletlen, hogy együtt kapunk kézhez egy szicíliai geográfiát és egy nyugati eszkatológiát. Platón kapcsolata ezen nyugati püthagoreus körökkel ugyanakkor nagyon is jól ismert ahhoz, hogy a mítosz származását ne tulajdonítsuk másnak.

Korábban már láthattuk, hogy a püthagoreizmus hogyan fonódott össze a Démétér-vallással. A továbbiakban Kingsley ugyanezeket a gyökereket tárja fel a mítosz kapcsán. Szicíliában igen domináns volt Démétér és Perszeponé kultusza, amit jól illusztrál az a történet is, mely szerint Zeusz nászajándékként adta a szigetet Perszeponénak. Ennek megfelelően a mítosz több eleme is a háttérben lévő kultuszra utal. Szürakusza mellett egy forrást, ahol Hádész elragadta Perszeponét, Küanének neveztek; Platón pedig éppen ezzel a mélykék (*küanosz*) színnel írja le az egyik alvilági folyamatot, a Kókiüoszt. A *küanosz* kétségtelenül a gyász színe, és azon misztériumokkal van összekötöttesben, melyek Démétérnek a lánya elvesztése feletti fájaldmát fejezték ki. Kingsley azonban nem áll meg itt és a mítosz meghatározó komponenseit, az egymás mellett fekvő Akherusziasz és Sztüx tavakat, illetve a Püriphlegethónt is lokalizálja Itáliában: Sztrabón leírása Kümé (fent Kymai) környékéről valóban e mitikus tájat idézi.¹⁰⁶ A mondák szerint Odüsszeusz éppen itt találkozott az alvilági szellemekkel, de fontosabb számunkra az, hogy az egész vidéket Perszeponénak szentelték. E kontextus fényt vethet arra, miért az Akherusziasz-tóban tisztulnak meg (*kathairomenoi – 113d.7*) a lelkek az újjászületés előtt. A kettő, Szicília és Kümé környéke, viszonylag távol esik egymástól, ám Pindarosz és Sztrabón egyaránt összekötik e vulkanikus vidékeket.¹⁰⁷ A lényeg tehát ugyanaz: e kráterekkel és üregekkel

103 Burnet 1911, 128-131.

104 Ehhez lásd A17a, A20, ill. Burkert 1972, 347-348.

105 *Gorgiasz* 493a.5-6: „egy szellemes mítoszesélő, gondolom, valami szicíliai vagy itáliai ember”.

106 *Geo.* V. 4. 5.

107 Pindarosznál az olvashatjuk, hogy Kümé és Szicília hegyei temetik be Tüphónt, míg Sztrabón azt írja, hogy a két vidéket föld alatti tüzek és üregek (*koiliasz*) kapcsolják össze (*I. püthói óda* 18-19., ill. *Geo.* V. 4. 9. 12-15.). Damaszkiosz szintén a föld alá betemetett sárkányistenekre asszociál (*In Phaed.* I. 539.).

tarkított vulkanikus vidékek vallásos jelentősége és „halálhoz kötöttsége” ott lüktet a püthagoreus történet háttérben.¹⁰⁸

Amikor azt gondolnánk, hogy mélyebbre már nem lehet ásni, Kingsley gondolatmenete új fordulatot vesz: bár kétségtelen, hogy a mítosz püthagoreus közvetítés segítségével jutott el Platónhoz, mégis feltételezi, hogy az eredeti költemény orphikus volt. Ennek bizonyítása érdekében – túl a párhuzamos szicíliai jelenlétén – azokat az összefüggéseket mutatja be a két mozgalom kapcsán, melyeket korábban már áttekintettünk. Ezt egészíti ki a dél-itáliai Démétér-vallás és az orphizmus alapvető kapcsolatának feltárása,¹⁰⁹ illetve a döntő orphikus hatást tekintve olyan ókori filozófusok komolyan vétele, mint Olümpidórosz, Damaskiosz vagy Proklosz. Kingsley azért sejt egy eredeti orphikus költeményt a háttérben, mivel a mítosz vázát alkotó három komponens, a sár, a négy alvilági folyam, illetve az egész földet átszelő szakadék (*khaszma*), egyaránt orphikus elem. A sár szerepéről az orphizmuson belül Olümpidórosz kommentárja kapcsán korábban már beszéltünk: a sárfolyamok és sártavak által megfestett mitikus alvilágkép, illetve a sártól való megtrisztulás feladata szükségképp utal az orphikus eredetre. Másodszer, Damaskiosz a négy alvilági folyamhoz (az Ókeanosz, az Akherón, a Püriphlegetón és a Kókiütosz) írt kommentárjaiban többször is orphikus hagyományról beszél, mely hagyományban a négy folyó a négy elem (a fenti sorrend szerint: a víz, a levegő, a tűz és a föld) allegorikus megfelelője; Proklosz pedig egy hasonló orphikus költeményt idéz e folyókról azt állítva, hogy Platón innen vette a mitikus részleteket.¹¹⁰ Természetesen igen valószínűtlen, hogy ezen újplatonikus gondolkodók egy platóni hatás alatt álló, késői orphikus irodalomra hivatkoznának, ahogy a Derveni papirusz is nyilvánvalóvá teszi, hogy Platón idejében már jelen voltak allegorizáló tendenciák az orphizmuson belül. A harmadik elem, a Tartarosz mint a földet átszelő, feneketlen hasadék – ahogy arra már Guthrie is felhívta a figyelmet – szintén jelen van az orphikus irodalomban, ám abban tér el a korábban már említett hésziodoszi hasadéktól, hogy nincsenek határai.¹¹¹ A fentiek oda vezetnek, hogy Kingsley megalapozottnak tartja, hogy elfogadjuk Proklosz imént említett állítását, illetve Olümpidórosz megjegyzését (Platón mindenütt Orpheuszt parafrázálja). Végso következtetését – hogy a *Phaidónt* záró elbeszélés háttérében valójában a *Kratér* című elveszett orphikus költemény húzódik meg, melyben Orpheusz egy kráteren át ereszkedik le az alvilágba – nekünk már nem kell követnünk, ám a mítosz eredetének feltárása a különböző rétegek felsorakoztatása által kulcsfontosságú lesz végso konklúzióknak szempontjából.

108 Kerényi 2003, 289.: „[A]z ó-itáliai kultúrára [...] a keletkezéshez és elmúláshoz, halálhoz és alvilághoz való kötöttség jellemző.” Kerényi szerint éppen ez a kultúra húzódik meg a helyi orphikus és püthagoreus mozgalmak háttérében.

109 Az orphikus irodalmon belül visszatérő téma Perszeponé sorsa (Kingsley 1996, 115., Guthrie 1952, 133-135.). Az orphizmus és az elusziszi misztériumok kapcsolatához lásd West 1983, 24.

110 *In Phaed.* I. 497., 541., II. 145. (= *OF* fr. 123., 125.), ill. *in Plat. Rem Publ.* II. 340. 11-20. (= *OF* fr. 222.). Utóbbi egy rövid idézet egy orphikus költeményből, melyben a platóni mítosz több folyója is felbukkan.

111 Guthrie 1952, 168-169. *OF* fr. 66. Hésziodoszhoz lásd a 71. jegyzetet.

A fentiek segítségével egy fontos tévedéstől szabadulhatunk meg: többen úgy vélték, hogy a *Phaidón* mítoszának háttérében Empedoklész húzódik meg,¹¹² ahogy az egyoldalú újplatonikus interpretáció miatt a barlanghasonlat eredetét is a szicíliai filozófushoz kötötték. Valójában azonban Empedoklész nem forrás, hanem ugyanannak a nyugati-püthagoreus hagyománynak a része, mint Platón. Ezért bukkannak fel gondolkodásában vagy élettörténetében olyan elemek, mint a barlang, a meleg források, a kráter vagy a „sok tűz”.

Összefoglalás

A barlang motívumát látszólag össze nem függő területeken, a mitológiában, a misztériumokban, a drámában és a filozófiában vizsgáltam. A mitológián belül megkülönböztettem egymástól a barlang élet- és halál-oldalát, melyek közül utóbbi bizonyult meghatározónak: Aszklépiosz, Tüphón és Bendisz mítoszai egyaránt a barlang halálhoz kötöttségét húzták alá. Aszklépioszban azonban mindkét oldal jelen volt, ami a halálból az életbe való átmenetel lehetőségét vetítette előre. Gregory Nagy elemzése az *Odüsszeiáról* igazolta ezt a gyanút, ugyanis a barlang már Homérosznál egy olyan szimbolikus közegnek mutatkozott, mely képes kifejezni ezt a megmenekülést vagy visszatérést. Erre a vonalra illeszkedett a továbbiakban a misztériumok tárgyalása, ahol is arra a következtetésre jutottunk, hogy a misztériumok élményvilágának felelevenítése elengedhetetlen a barlanghasonlat megértéséhez. A drámákra koncentráló szakaszban kitértem a barlang és a primitív élet alapvető viszonyára, illetve két pontban – Philoktétész története, illetve a platóni vígjátékkritika által – igazoltam újra a halál-oldalt. A filozófiai előzményeket felsorakoztató fejezet az orphikusokat és a püthagoreusokat, Empedoklészt, illetve a *Phaidón* geográfáját vette górcső alá. Az orphikusok és a püthagoreusok hatása megkérdőjelezhetetlen: a test szétszórtságából és halálából való megmenekülés mindkét mozgalomban központi szereppel bír, ahogy a barlang–alvilág bizonyos előképei is jelen vannak. De nem pusztán a barlang halál-oldalához kötöttük ezeket a filozófiai előzményeket, hanem a misztériumok élményvilágához is. A különböző szálakat azonban végérvényesen Kingsley *Phaidón*-elemzésének köszönhetően foghatjuk össze: nem csupán arról van szó ugyanis, hogy a legfontosabb előzmények (a barlang halál-oldala, a misztériumok, az orphizmus és a püthagoreizmus) mind-mind feltűnnek a barlanghasonlat kontextusát élénk táró mítoszban, hanem hogy ezek *együtt*, egymásra épülve, egy szerves egészet alkotva állnak a háttérben. A bemutatott *Phaidón*-interpretáció tehát nemcsak felsorakoztatta a korábbi széttartó gondolatokat, hanem összefűzte őket és rámutatott arra a komplex vallásos és filozófiai szövetre, melybe a hasonlat beágyazódik. Azzal a szokásos kettősséggel szembesülünk újra, amivel már máshol is találkozhattunk: Platón igyekszik magát elhatárolni az őt megelőző vallásos

112 Burnet 1911, 127. és 134.

hagyománytól, s ez bizonyos tekintetben meg is valósul, ám egy másik szempontból nézve ez a törekvés teljességgel sikertelen. A barlangot ugyanis a görög vallás tette olyan jelentésben gazdag közeggé, hogy annak orphikus–püthagoreus továbbélése képes lehessen alapot szolgáltatni az *Allam* híres képe számára. A vonal tulajdonképpen egyenes és folytonos.

Érdeemes végül azokat a korlátokat tisztáznunk, melyek a fenti gondolatmenetből következnek. Természetesen sok mindent megtudhatunk azáltal, hogy alaposan végigbongésszük az előzményeket és a barlanghoz fűződő különböző jelentésrétegeket összegyűjtjük. De mind a mitológia, mind a misztériumok, mind az orphikus–püthagoreus eszmék kapcsán világossá vált, hogy egy olyan meghatározó és egyben megrendítő élményvilág húzódik meg a háttérben, amit nem biztos, hogy pusztá belehelyezkedéssel meg lehet érteni. Az „érzéki hagyomány” és a „göröggé válás” Kerényi-féle kritériumai a filozófiatörténeti munka során itt szokatlanul fontossá válnak. Az elsőt azt teszi igazán szükségessé, hogy a barlanghasonlat elszakíthatatlan attól a földrajzi közegetől, mely megihlette. Látni a szicíliai tájat és hatása alá kerülni, mindez talán elengedhetetlen. A második itt azt jelenti: vallásos embernek lenni, átélni a halálból az életbe, a sötétségből a fénybe való kitörés *vallásos* alaptapasztalatát. Nem tekinthetjük ebből a szempontból pusztá véletlennek, hogy a hasonlat egyik központi gondolata, a lélek átfordítása (*periagógé* vagy *metasztróphé*), a keresztény gondolkodásban mint megtérés él tovább,¹¹³ ahogy azt sem, hogy amikor Plótinosz a lélek testbarlangba zuhanását írja le, akkor szokatlan módon saját testéből való felébredésének vallásos élményével nyitja az értekezést.¹¹⁴ Visszatekintve most a gondolatmenet elejére, talán világossá vált, miért tartom elégtelennek az episztemológiai vagy ontológiai kérdések egyoldalú primátusát.

Idézett forrásművek

Aiszkhülosz 1996, *Leláncolt Prométheusz*. (Ford. Trencsényi-Waldapfel Imre) In *Aiszkhülosz drámái*. Európa, Budapest.

Homérosz 1993, *Íliász. Odüsszeia. Homéroszi költemények*. (Ford. Devecseri Gábor), Pantheon, Budapest.

Kern, Otto 1922, *Orphicorum fragmenta*. Weidmann, Berlin. [OF]

Platón 1984, *Platón összes művei*. Európa, Budapest.

Platón 1998, *Gorgiasz*. (Ford. Horváth Judit), Atlantisz, Budapest.

Platón 2008, *Törvények*. (Ford. Bolonyai Gábor), Atlantisz, Budapest.

¹¹³ Jäger 1986, II. 417. 77. jegyzet.

¹¹⁴ *En*. IV. 8. 1.

- Porphüriosz 2004, *A nimfák barlangja az Odüsszeiában*. In Lautner Péter (szerk. és ford.), *Pogány teológia*. Kairosz, Budapest, 7–34. o.
- Strabón 1977, *Geógraphika*. (Ford. Földy József), Gondolat, Budapest.
- Thuküdidész 1999, *A peloponnészoszi háború*. (Ford. Muraközy Gyula), Osiris, Budapest.

Másodlagos irodalom

- Adam, James 1901, *The Republic of Plato*. CUP, Cambridge.
- Betegh Gábor 2004, *The Derveni papyrus: cosmology, theology, and interpretation*. CUP, Cambridge.
- Brunschwig, Jacques 2003, „Revisiting Plato’s cave.” *BACAP* 19, 145–173. o.
- Burkert, Walter 1969, „Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras.” *Phronesis* 14, 1–30. o.
- Burkert, Walter 1972, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Harvard UP, Cambridge.
- Burnet, John 1911, *Plato’s Phaedo*. Clarendon, Oxford.
- Buxton, Richard 1994, *Imaginary Greece: the contexts of mythology*. CUP, Cambridge.
- Cancik, Hubert – Schneider, Helmuth (szerk.) 1996–2007, *Die neue Pauly* (16 Bände). Metzler, Stuttgart – Weimar. [DNP]
- Clinton, Kevin 2007, „The Mysteries of Demeter and Kore.” In Daniel Odgen (szerk.), *A Companion to Greek Religion*. Blackwell, Malden, 342–356. o.
- Cohen, Ada 2007, „Mythic Landscapes of Greece.” In Roger Woodard (szerk.), *The Cambridge Companion to Greek Mythology*. CUP, Cambridge, 305–330. o.
- Cornford, Francis M. 1903, „Plato and Orpheus.” *The Classical Review* 17/9, 433–445. o.
- Cornford, Francis M. 1922, „Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition.” *The Classical Quarterly* 16/3-4, 137–150. o.
- Cornford, Francis M. 1941, *The Republic of Plato*. OUP, London.
- Dodds, Eric R. 2002, *Plato: Gorgias*. Clarendon, Oxford.
- Ferguson A. S. 1922, „Plato’s Simile of Light. Part II. The Allegory of the Cave.” *The Classical Quarterly* 16/1, 15–28. o.
- Gocer, Asli 1999, „The Puppet Theater in Plato’s Parable of the Cave.” *The Classical Journal* 95/2, 119–129. o.
- Guthrie, W. K. C. 1952, *Orpheus and Greek Religion*. Methuen, London.
- Guthrie, W. K. C. 1975, *A History of Greek Philosophy. Volume IV: Plato*. CUP, Cambridge.
- Hegy Dolores 2003, *Polisz és vallás*. Osiris, Budapest.
- Hornblower, Simon – Spawforth, Antony (szerk.) 2003, *The Oxford Classical Dictionary*. OUP, Oxford. [OCD]
- Jäger, Werner 1986, *Paideia*. OUP, Oxford – New York.
- Kerényi Károly 1976, *Dionysos: archetypal image of indestructible life*. PUP, Princeton.
- Kerényi Károly 1999, *Az isteni orvos*. Európa, Budapest.

- Kerényi Károly 2003, „Pythagoras és Orpheus.” In *Az örök Antigóné*. Paidion, Budapest, 285–314. o.
- Kingsley, Peter 1996, *Ancient philosophy, Mystery, and Magic*. Clarendon, Oxford.
- Kirk, G. S. – Raven, J. E. – Schofield M. 1998, *A preszókratikus filozófusok*. (Ford. Csiszter Kálmán és Steiger Kornél), Atlantisz, Budapest. [KRS]
- Larson, Jennifer 2007a, *Ancient Greek Cults*. Routledge, New York – London.
- Larson, Jennifer 2007b, „A Land Full of Gods: Nature Deities in Greek Religion.” In Daniel Odgen (szerk.), *A Companion to Greek Religion*. Blackwell, Malden, 56–70. o.
- Lear, Jonathan 2006, „Allegory and Myth in Plato’s Republic.” In Gerasimos Santas (szerk.), *The Blackwell Guide to Plato’s Republic*. Blackwell, Malden, 25–43. o.
- Mitchell-Boyask, Robin 2008, *Plague and the athenian imagination*. CUP, Cambridge.
- Mylonas, George E. 1961, *Eleusis and the eleusinian mysteries*. PUP, Princeton.
- Nagy, Gregory 2007, „Homer and Greek Myth.” In Roger Woodard (szerk.), *The Cambridge Companion to Greek Mythology*. CUP, Cambridge, 52–82. o.
- Pangle, Thomas L. 1988, *The laws of Plato*. University of Chicago Press, Chicago.
- Riedweg, Christoph 2005, *Pythagoras*. Cornell UP, Ithaca – London.
- Rohde, Erwin 1909, *Psyche*. J. C. B. Mohr, Tübingen.
- Rosen, Stanley 2005, *Plato’s Republic*. Yale UP, New Haven – London.
- Steiger Kornél 1998, *Parmenidész és Empedoklész kozmológiája*. Áron, Budapest.
- Stewart, John A. 1905, *Myths of Plato*. Macmillan, London.
- Trépanier, Simon 2004, *Empedocles*. Routledge, New York – London.
- Weller, Charles Heald 1903, „The Cave at Vari. I. Description, Account of Excavation, and History.” *American Journal of Archaeology* 7/3, 263–288. o.
- West, M. L. 1983, *The Orphic Poems*. OUP, Oxford.
- Wright, John H. 1906, „The origin of Plato’s cave.” *Harvard Studies in Classical Philology* 17, 131–142. o.
- Wright, M. R. 2001, *Empedocles: the Extant Fragments*. Bristol Classical Press, London.
- Ustinova, Yulia 2009, *Caves and the Ancient Greek Mind*. OUP, Oxford.