

Mogyoródi Emese az SZTE BTK Filozófia Tanszékének docense.

Legutóbbi írása az *Ókorban: Szabadság és erkölcsiség a homérosi világban* (2007/1–2).

Mit tanulhatunk a preszókratikusoktól az állati jogokról?

Mogyoródi Emese

Az állati jogokkal foglalkozó irodalomban az állatokra standard módon „nem emberi élőlényként/állatként” (*nonhuman animal*) utalnak.¹ Emögött egy hosszú történettel rendelkező vita és egy vele kapcsolatos állásfoglalás körvonalazódik. A vita arról szól, vajon mi különbözteti meg az embert mint fajt az állatoktól, és milyen következményekkel jár ez a különbség az állatokkal való emberi bánásmód mikéntjére nézve. Az embernek az európai kultúrkörben széles körben meghatározóvá vált megkülönböztető jegye Aristoteléstől kezdődően az, hogy ésszel (görög: *logos*, latin: *ratio*) rendelkező lény,² aki ennek köszönhetően hozta létre, amit legáltalánosabb értelemben „kultúrának” vagy „civilizációnak” nevezünk, melynek két, alapvető pillére a technikai eszközkészlet és a nyelvhasználat. Az ember így meghatározott *differentia specificája* – a továbbiakban utaljunk rá *logosként* – óriási elméleti jelentőséggel bír az állatokkal való bánásmód vagy a hozzájuk való emberi viszonyulás problémaköre szempontjából. Ha az állatokból teljes mértékben hiányzik a *logos*, vajon van-e rá bármiféle elméleti jogalapunk vagy indokunk, hogy felvessük egyáltalán, miként *kellene* bánnunk velük, vagyis felvethető-e egyáltalán a „jogaik” kérdése vagy általában a velük való bánásmód „erkölcsös” vagy „erkölcstelen” volta? Hiszen amennyiben az állatokból éppúgy hiányzik a *logos*, mint a növényekből, kövekből vagy a csillagokból, akkor amint ezekkel kapcsolatban abszurd volna vizsgálni erkölcsi jellegű viszonyulásunkat, úgy az állatokkal kapcsolatban is az.³

A meg gondolás mögött két, rejtett előfeltevés körvonalazódik. Az egyik az (1), hogy csupán a velünk egyívású (vagy legalább egyenrangú) lények vonatkozásában vethető fel a(z) erkölcsös) bánásmód kérdése, hiszen miféle kötelezettségünk volna olyan lények/dolgok felé, akik/amelyek esetében nem beszélhetünk olyasféle méltóságról, amellyel az embert a *logos* felruházza.⁴ A másik az (2), hogy ráadásul – a *logos* hiánya folytán – nem is feltételezhetjük, hogy az állatok egyáltalában *felfogják*, miként is bánunk velük.⁵ Az állati jogok mellett érvelők szótárában a „nem-emberi élőlény/állat” kifejezés ezt a fajta megközelítést kívánja megkérdőjelezni azzal, hogy az ember és az állatok halmazának átfogó elemét (a *genust*: „élőlény/állat”) hangsúlyozza, nem pedig a kettő megkülönböztető jegyeit (a *differentia specificát*). Ezzel azt fejezi ki, hogy az ember is *alapvetően* állatszerű élőlény, amivel elméleti jogalapot kíván szolgáltatni az állatokkal való emberi bánásmód erkölcsi kérdésként való kezeléséhez.

Ezzel azonban a probléma még nincs megoldva, sőt továbbiakat generál. Egyfelől nem elég hangsúlyozni a két faj közösségét, a *logost* mint *differentia specificát* is felül kell vizsgálnunk, mivel a fenti érvelés második pontját (az állatok a *logos* hiánya miatt nem is fogják fel, miként bánunk velük) a két faj közösségének hangsúlyozása nem érinti. Ennél súlyosabb probléma azonban, hogy amint az „ember” fajt eltoljuk az „állatszerű élőlény” irányába, az nem egyszerűen sérti sok ember méltóságérzetét, hanem valójában ugyanazt a problémát veti fel, mint a különbség hangsúlyozása. Ha az ember egyívású az állatokkal (maga is lényegét tekintve „állatszerű”), akkor, amint náluk nem vetődik fel (akár egymás között, akár irányunkban) az erkölcsi viszonyulás kérdése, úgy miért vetődne fel részünkről feléjük, és ami még rosszabb, saját magunk

(az emberek) irányában? A két faj közötti lényegi azonosság hangsúlyozása valójában elméleti ambivalenciát teremt: éppúgy alkalmazható az állati jogok elvitatására, mint annak igazolására. Az állati jogok elméleti igazolását ennél fogva nem kereshetjük a két faj közötti különbség *elmosásának* irányában, mert az nemcsak elégtelen az ember–állat erkölcsi viszonyának megalapozásához, hanem súlyos problémákhoz is vezet az ember–ember viszony alapvetően erkölcsi jellegüként való értelmezése szempontjából.

Ami a *logos* mint *differentia specifica* felülvizsgálását illeti, a próbálkozások jellemzően az érzelmek és az érzelmi élet irányában történnek: ha el is fogadhatjuk a *logos*t emberi *differentia specificaként*, az még nem jelenti azt, hogy elvitathatnánk az állatoktól a velük való bánásmód *érzelmi* felfogását (pontosabban megélését), ráadásul ha vannak olyan jellegű érzelmeik, amelyek az emberek közötti (erkölcsileg mérlegelhető) cselekvések következményei, akkor ez egyúttal megteremti a közösséget a két faj között ahhoz is, hogy velünk egyívásúnak tekinthessük őket.⁶ Ez azonban további bonyodalmakhoz vezet. Először is, nem minden állatnak tulajdoníthatunk az emberéhez megközelítőleg is hasonló érzelmvilágot; másodsor, az érzelmek (például harag, félelem, szégyen, vonzalom, undor stb.) nem igazán tartoznak a magasabb rendű lelki funkciók sorába, „ösztönkésztetéseként” inkább az állati ösztönélet szintjén mozognak – vagyis, ezek a funkciók tovább hasonlítják az embert az állatokhoz, és újra csak felvetődik a fenti probléma: a két faj közötti különbség elmosása, és ennek tarthatatlan következményei.

Az állatokkal való bánásmód erkölcsi relevanciájának megalapozásához ennél fogva egy olyan megközelítésre volna szükség, amelyik nem mossa el a két faj közötti lényegi különbséget, ugyanakkor lehetővé teszi annak belátását, hogy nem bánhatunk az állatokkal kegyetlenül vagy „erkölcsstelelenül”, még akkor sem, ha nem tekinthetők velünk egylényegűeknek, ennél fogva olyan lényeknek sem, akikre erkölcsi kategóriák vonatkoztathatóak volnának.

A görögöknél kétféle, egymástól alapvetően különböző intellektuális közegben jelenik meg a gondolat, hogy az ember az állatokkal egylényegű vagy legalábbis közös eredettel bír velük. Ezt egyfelől a pythagoreusok vallásos csoportjai (vagy az általuk inspirált olyan gondolkodók, mint Platón) képviselik, hiszen a lélekvándorlás hite azt implikálja, hogy az állatokban emberi lelkek inkarnálódtak.⁷ Ez együtt jár annak feltételezésével, hogy az állatok osztoznak az emberrel az ész (vagy értelem, *phronein* vagy *noein*) képességében,⁸ másfelől ennek megfelelően az állatokkal való „emberséges” bánásmód propagálásával,⁹ sőt, egyenesen a húsevés, illetve az állatölés tiltásával.¹⁰ Az ember állatokkal való egylényegűségének gondolata azonban megjelenik olyan gondolkodóknál is, akiknek nincs köztük a pythagoreus közösségekhez, és nem vallásos, ellenkezőleg, egyfajta evolucionista vagy mechanisztikus filozófiai kontextusban fogalmazzák meg a két faj közös osztozását az értelemben (*nus*). Archelaos, Anaxagoras tanítványa (aki maga is úgy tartotta, hogy minden állat rendelkezik értelemmel¹¹) a következő elméletet vallotta:

Az állatokra vonatkozóan azt állítja, hogy amikor kezdetben a föld alsó részei melegedni kezdtek, ahol a meleg és a hideg összekeveredett, megjelent a sok egyéb állat és az ember is.

Életmódjuk azonos volt, és táplálékukat az iszaphból nyerték. Ezek rövidéletűek voltak; később már egyik állat a másiktól született. Az emberek különbözni kezdtek a többi állattól, vezetőket választottak, törvényeket alkottak, mesterségeket találtak ki, városokat alapítottak, meg más efféléket csináltak. Azt mondja, az ész (nus) minden állattal ugyanúgy vele születik. Ésszel él ugyanis minden állat, bár az egyiké lomhább, a másiké gyorsabb.

Hippolytos: Ref. I. 9. 5–6¹²

A két elmélet (a pythagoreus és az anaxagorasi-archelaosi) modern értékelése (mármint az állati jogok megalapozásának szempontjából) figyelemre méltó. Úgy tűnik, modern szemzőből nézve kedvezőbb fogadtatásra talál az utóbbi, határozottan szekuláris elmélet,¹³ holott az egylényegűség hangsúlyozása mellett a pythagoreus tanításnak egyértelműen pozitív gyakorlati következményei vannak az állatokkal való bánásmódról nézve, míg ez egyáltalán nem mondható el az evolucionista elméletéről, ellenkezőleg.¹⁴ Ez bizonyos értelemben érthető. Egyfelől nehéz behelyezkednünk a pythagoreusok lélekvándorlásba vetett hitébe, és valami hasonló világnézetre alapozni az állati jogok modern elméletét. Másfelől az is belátható, hogy a pythagoreus elmélet mondhatni túl messzire megy az állatok és az ember egylényegűségének elismerésében: az állatok valójában emberek, (inkarnálódott) emberi lelkek. Ha ezt valaki ösztönén hiszi, valójában nincs is szüksége semmiféle elméleti igazolásra az állatokkal való baráti bánásmóddhoz (már ha alapvetően erkölcsi lényként kíván viselkedni, amit azonban hite meg is követel). Vegyük észre azonban, hogy a szekuláris, evolucionista elmélet hasonlóképp extrém, csak éppen az ellenkező irányban, és azt a súlyos problémát veti fel, amit fent jeleztem: aláássa az emberek közötti erkölcsi viszonyt. Ez világossá válik, ha figyelembe vesszük Archelaos egy további tanítását:

(Archelaos) azt mondta, hogy a keletkezésnek két oka van, a hideg és a meleg; az élőlények az iszaphból keletkeztek, és a jó (to dikaion) és a rossz (to aischron) nem természettől (physei) vannak, hanem csupán közmegegyezés (nomói) révén.

DK 60 A 1¹⁵

Platón úgy látta, szoros összefüggés áll fenn az evolúciós fizikai elméletek és az erkölcsiség (vagy a törvény, *nomos*) konvencionista eredetének felfogása között (Törvények 889a), melynek veszélyeit a *Gorgias*ban bontja ki. Kalliklésnek a szociáldarwinizmust előrevetítő felfogásában az a helyes (igazságos, erkölcsös), ha az erősebb vagy hatalmasabb uralkodik a gyengébb felett, és elveszi, ami (természettől fogva) jár neki, pontosan úgy, „miként az az állatoknál van” (*Gorgias* 483c–d). Kalliklés ezzel relativizálja (vagy inkább egyenesen felfüggeszti) az emberek közötti erkölcsi viszony természeti/természetes voltát, és ezt arra a kimondatlan előfeltevésre építi, hogy az ember teljességgel egylényegű az állatokkal. Azaz, itt éppen azt látjuk, amit problémaként jeleztem azzal kapcsolatban, hogy az ember és az állatok közötti egylényegűség hangsúlyozása veszélybe sodorhatja az emberek közötti erkölcsi viszonyt. Tehát míg a pythagoreus elmélet mondhatni túlságosan emberivé teszi az állatokat, az evolucionista elmélet túlságosan

san állatívá teszi az embereket. Létezik-e középút e két, extrém megközelítés között?

Úgy gondolom, egy ilyen megközelítés is megfogalmazódott már a korai görög gondolkodók műveiben, mégpedig a preszókratikus filozófusok két olyan alakjának tanításaiban, akiket nem szokás emlegetni az állati jogok problémakörével kapcsolatban.¹⁶ Közel éltek egymáshoz (térben és időben is), és mindketten az ión (természet)filozófia jeles képviselői. Kolophóni Xenophanésról (kb. 570/65–470) és Hérakleitosról (*flor.* 504–501) van szó, aki Ephesosban élt.¹⁷ Xenophanés legfőképp teológiai tanításairól híresült el, noha természetfilozófiai és episztemológiai meglátásai sem kevésbé jelentősek. Erkölcstelenségük (fr. 11, 12) és antropomorfizmusuk miatt (fr. 13) kritizálta a Homéros és Hésiodos műveiben megjelenő – tegyük hozzá, a hagyományos, görög vallásra jellemző – isteneket, és helyettük vagy egyetlenegy, vagy egy leghatalmasabb isten tiszteletét propagálta, aki egyáltalán nem hasonlít az emberre, sem „formájára” (*demas*), sem „értelmére” (*noéma*) nézve (fr. 23).¹⁸ Hogy miként jutott Xenophanés ennek az istennek az eszméjére, vitatott kérdés – ebben mindenesetre bizonyosan szerepet játszott egy gondolatmenet, melyet két, egymással összefüggésbe hozható töredék őrzött meg számunkra:

[*Lám csak*], a négernek fekete s laposorrú [az isten],
[s közben] a thrákoknál íme kékszemű, rőt [valamennyi]
Fr. 16

*Am ha a [lónak], ökörnek, oroszlánnak keze volna,
s fessen tudna kezük, s vele azt tennék, mit az ember,
akkor a ló is a lóra, ökör meg ökörre hasonlóan
mintázná meg az isteneket, testük meg olyanak
alkotná, amilyen formát épp önmaga hordoz.*
Fr. 15

Ez a felvetés az európai kultúrában megőrzött első ún. „hipotetikus argumentum”, ami valamiképp nyilván a hagyományos görög vallással szemben megfogalmazott xenophanészi istenség eszméjét hivatott alátámasztani. Milyen következtetések vonhatóak le ezekből a töredékekből arról, hogy mit gondolt Xenophanés az ember és az állatok viszonyáról, illetve az ember megkülönböztető jellemzőjéről?

Először is, érdemes észrevenni a két töredék argumentatív párhuzamát: az, ahogyan más népek (néger, thrákok) elképzelik/elgondolják/ábrázolják a saját isteneiket – nyilván különbözőképp a görögöktől –, éppúgy függ attól, hogy ők maguk épp milyen (antropológiai) jellemzőkkel rendelkeznek, mint függne attól, ha – a hipotézis szerint – az állatok elképzelnék/elgondolnák/ábrázolnák őket. Az argumentum végkicsengése az, hogy egy fekete és lapos orrú vagy kékszemű és vörös hajú isten épp olyan abszurd vagy elfogadhatatlan, mint egy ló vagy ökör alakú isten. Ebből még akár valamiféle xenophóbiára is következtethetnénk, nemhogy az állatok bármilyen értelmű megbecsülésére, ha nem tudnánk, hogy Xenophanés mindezzel egy az emberre mint olyanra (tehát semmilyen emberre) nem hasonlító istenség létezését támasztja alá – ami azt jelenti, hogy ez az isten éppúgy nem hasonlít a görögök isteneire, mint a négerkéire vagy a thrákokéira. Xenophóbiáról tehát szó sincs: az argumentáció szerint a görögök éppúgy té-

vednek arra vonatkozóan, hogy milyen is az isten (valójában), mint a néger, vagy a thrák, amennyiben úgyszólván a saját képükre és hasonlóságukra képzelik el őket. De mi a baj ezzel? Feltehetőleg az, hogy szubjektivizálja vagy relativizálja az isten eszméjét, és ebben az értelemben antropomorfizálja. Az üzenet az, hogy az isten, ha valóban istenség, nem függhet az embertől – sőt, egyéb „istenektől” sem –, egyáltalán, nem függhet semmitől, ellenkezőleg, tőle függ minden.¹⁹ Ezzel Xenophanés nemcsak hallatlan vallási reformot hajt végre – hiszen mi sem jellemzőbb a hagyományos görög vallásra, mint épp az istenek erős antropomorfizálása –, hanem egyúttal az általa megfelelőnek tartott vallásos attitűdre vonatkozóan is egy lényeges üzenettel áll elő. A legkülönbözőbb népeknél megtalálható legkülönbözőbb istenekbe vetett hit tényéből nem arra következtet – mint teszik később, a felvilágosodás korában –, hogy maga az istenhit mint olyan szubjektív vagy relatív, ennél fogva *hamis*, hanem arra, hogy egy (vagy inkább az) isten (aki feltétlenül létezik) nem lehet valóban olyan, mint amilyenként – önmagukból kiindulva – az egyes népek elgondolják. Emögött tehát az a meggyőződés körvonalazódik, hogy az isten nem függhet az embertől, ellenkezőleg, az ember – és minden egyéb – függ az istentől. Vagyis az isten eszméjének abszolutizálásával párhuzamosan Xenophanés szublimálja vagy elmélyíti a görög *pietast* (istentisztelet, vallásosság) is: azt sugallja, hogy helytelen vallásos attitűd az istenséget hozzánk hasonlítani vagy mérni, az efféle isten(ek)e)t nem lehet megfelelő tisztelettel övezni, mert nem elég emelkedettek, nem elég hatalmasak, nem elég tökéletesek, sem fogalmilag, sem erkölcsileg. És valóban, a Xenophanés által egyetlenként (vagy egyetlen, leghatalmasabbként) elismert Isten egyáltalán nem hasonlít az emberre, különösképp nem kognitív képességei tekintetében:

*Mindene lát és mindene ért (noei) és mindene hall is.*²⁰
Fr. 25

Azt látjuk tehát, hogy amellet, hogy erkölcstelenségeikért kritizálja a homérosi-hésiodosi isteneket, Xenophanés egy mélyebb *pietas* szellemében deantropomorfizálja a hagyományos görög istenképzetet. Ezt pedig oly módon teszi, hogy megnöveli az ontológiai szakadékot isten és ember között: az isten kategoriósan különbözik az embertől, nem áll fenn közöttük hasonlóság (*homoiósis*), határozottan nem egylényegűek. Ez igencsak jelentős eltérés mind a hagyományos, homérosi-hésiodosi isten–ember viszonyra vonatkozó elgondolásoktól,²¹ mind a pythagoreus elképzelésektől.²²

De hogy állunk az állatokkal? Mint rámutattam, a 15. és 16. töredék arra szolgál, hogy bemutassa annak az elgondolásnak az abszurditását, hogy az isten bármilyen módon függne az emberektől. A 15. töredék hipotetikus argumentuma egyúttal egyfajta *ad absurdum* érvelés is. Ha belegondolunk, milyen abszurd lenne a helyzet, ha az állatok (lovak, ökrök, oroszlanok) is ábrázolni tudnák az isteneiket, és azok az egyes állatfajokra hasonlítanának, akkor beláthatjuk, hogy épp ilyen abszurd az is, hogy a különféle népekhez hasonlóak. Mármost nem az az abszurd, hogy volnának állat alakú istenségek (említsük csak a mitikus Pegasost, aki éppenséggel lóhoz hasonló), hanem az, hogy az állatok egyáltalán isteneket tisztelhetnének. Ebből arra következtethetünk, hogy Xenophanésnek határozott

véleménye van róla, hogy mi különbözteti meg az állatokat az embertől – ez pedig nem más, mint az istenhít. Ez jelentős, az arisztotelészi-sztoikus, logocentrikus emberképtől alapvetően eltérő elgondolás.²³ Mivel az isten éppen különösen kognitív képességeiben különbözik az embertől, ez nem lehet az, ami megkülönbözteti az embert az állatoktól. A lényeges különbséget az jelenti, hogy az ember isteneket tisztel – aminek ennél fogva persze nem is lehet köze a racionalitáshoz, ugyanakkor azonban köze kell legyen az erkölcsiséghez, hiszen a *pietas* elmélyítésének motivációja feltehetőleg alapvetően erkölcsi Xenophanés számára.²⁴

Xenophanés teológiai tanításaiban tehát az ember és az isten közötti határ kategorikus megvonása párhuzamos az ember és állat közötti határ szigorú megvonásával. Azt látjuk, hogy egyfelől a pythagoreus teológiával, illetve antropológiával szemben (melynek értelmében elmondható, hogy „az ember mértéke az isten”),²⁵ másfelől az evolucionista elméletek extrém *physis*-párti értelmezésével szemben (ahol épp ellenkezőleg, „az ember mértéke az állat”), Xenophanésnél az ember mértéke egyszerűen csak az ember – miközben az ember nem mértéke semminek. Ha Tom Regan, az állati jogok egyik jelentős kortárs teoretikusa az antropocentrikus látásmód kritikussainak törekvését úgy jellemzi, hogy azok Prótagorasra kívánják „eltemetni” (és itt Prótagoras híres *homo mensura* tételére kell gondolnunk: „mindennek mértéke az ember”),²⁶ akkor elmondhatjuk, hogy Xenophanés volt az első, aki világos alternatívát kínált erre az antropocentrikus látásmódra. Ez azonban nem jelentette számára az istenség, az emberek és az állatok közötti hierarchikus viszony tagadását: a hierarchia megmarad, és így nem eliminálódik a különbség ember és állat között sem. Am azáltal, hogy kategorikus határt von az ember és az istenség között, arra figyelmezteti az embert, hogy nem lehet túlságosan büszke rá, hogy az állatok felett áll, ez a méltósága vagy felsőbbrendűsége egyáltalán nem ad rá okot, hogy önmagát *teljhatalmúnak* tekintse: ez egyedül az isten kiváltsága.

Bár Hérakleitos sok tekintetben eltérő gondolkodó Xenophanéstól, mégis, ami az isten és az ember, illetve az isten és az állat viszonyát illeti, hasonló hierarchiát találunk az ephesosi bölcsnél. Hérakleitos egyfelől szintén világossá teszi, hogy az ember és az állat összemérhetetlen:

*A legszebb majom is csúnya az emberhez képest.*²⁷

Fr. 82

Másfelől azonban arra is rávilágít, hogy az ember és az istenség is összemérhetetlen:

A legbölcsebb ember is majom az istenhez képest, bölcsességben (sophiai), szépségben és minden másban.

Fr. 83

Az ember a csecsemő nevet kapja az istentől, ugyanúgy, ahogy a gyermek a felnőtt férfitől.

Fr. 79

Az ember és az állat közötti határ Hérakleitosnál Xenophanéshez hasonlóan határozott, különös tekintettel a test és a lélek javainak szembeállítására:

Ha boldogság volna a test gyönyöreiben, az ökröket mondanánk boldognak, mikor borsót találnak, hogy egyenek.

Fr. 4

[Mert] egyet választanak mindenkkel szemben a legkitűnőbbek, el nem apadó hirt a halandók között. A sok ember pedig eltöltekezik, akár a barmok.

Fr. 29

De mégis, miben különb az ember az állatnál? Hérakleitos Xenophanéshez hasonlóan nem az ember kognitív képességeiben találja meg az ember *differentia specificá*ját:

Emberi éhosszal ugyanis nem jár együtt értelem (gnómas), az istenivel azonban együtt jár.

Fr. 78

Vajon mire vonatkozhat a *gnómé*, a bölcs belátás, mely az emberből hiányzik, az istenben azonban megvan? Úgy gondolom, a válasz a jóra és a rosszra (így az erkölcsre) vonatkozó hérakleitosi tanításokban keresendő. Hérakleitos elsősorban azért ostromozza a tudatlan tömeget – de a görögök legnagyobb tekintélyű tanítóit is, mint Homéros, Hésiodos vagy éppenséggel Pythagoras –, mert nem ismerik fel az isteni, kozmikus rendet – az ellentétek egységét.²⁸ Ez azonban nem önmagában ad okot Hérakleitos rosszallására, hanem gyakorlati következményei miatt. Ugyanis a kozmikus rend felismerésének/elismerésének következtében a többségnek nincs fogalma a jó és a rossz valódi természetéről sem:

Az embereknek, ha teljesülne mindaz, amit kívánnak, nem válna javukra.

Fr. 110

Csak ne hagyjon el benneteket a gazdagság, ephesosiak, hogy rátok bizonyuljon a nyomorúságotok.

Fr. 125a

Az, amit a legtöbb ember jónak vél – a test gyönyörűségei, a reflektálatlan öntudatlanság szintjén rekedő élet – valójában nem az; és fordítva, amit rossznak vél – a fájdalom, a szenvedés – valójában nem az, hanem éppenséggel az ember javát szolgálhatja:

Minden élőlényre az, aki pásztora, sújtva ügyel.

Fr. 11

Ezért az ember legsajátlagosabb feladata és felelőssége – mind az istennel, mind az állatokkal szemben – a jó és a rossz körültekintő mérlegelése, méghozzá annak tudatában, hogy éppen ennek megítélésében tévedhet a leginkább. Az ember ugyanis nem részesedik a legmélyebb, isteni bölcsességben:

*Ahánynak tanításával megismerkedtem, senki sem jut el odáig, hogy tudná, a bölcs dolog mindentől különálló.*²⁹

Fr. 108

Ámde az ember számára mégiscsak elérhető az *emberi* „bölcsesség”, tudniillik éppen ennek felismerése révén:

Józanság (sóphronein) a legnagyobb érdem (areté), és bölcsesség a természetre hallgatva igazat mondani és cselekedni.

Fr. 112

A „józanság” vagy „mértékletesség” (*sóphrosyné*) a természet rendének felismerésében, ennek a felismerésnek, az igazságnak, a dolgok valódi állásának a hirdetésében és az ennek megfelelő életvezetésben (cselekvésben) keresendő. A természet rendje pedig az, hogy az isten isten, az ember (csupán) ember, az állatok pedig csupán állatok. Az ember méltósága és egyúttal felelőssége ennek a rendnek a megértésében és elismerésében áll. Ugyanis:

Minden embernek osztályrészül jutott, hogy ismerjen magát (ginóskein heautus) és józan (sóphronein) legyen.

Fr. 114

Jegyzetek

- 1 Az angol *animal* ebben az összefüggésben nyilván „élőlényként” értendő. Nem lehet eltekinteni azonban attól, hogy ez „állatot” is jelent (sőt, leggyakrabban ezt jelenti).
- 2 Vö. *Nikomachosi etika* 1097b33–1098a4, *Politika* 1332b3–8, *Metafizika* 980a28–981a4. Megjegyzendő azonban, hogy Aristotelést megelőzően az értelem (*synesis*) megkülönböztető szerepét már az 5. századi Alkmaion is kifejezésre juttatta (fr. 1a).
- 3 Hésiodos, aki a görög irodalomban először különbözteti meg az embert az állatoktól, *Munkák és napok* című művében az ember megkülönböztető jegyeként az igazságosságot (*diké*) jelöli meg; az állatok azért falják fel egymást, mert ebben nem részesülnek (274–280). Aristotelés ezt explicit módon a *Nikomachosi etikában* a következőképp fogalmazza meg: „Mert ahol vezető és vezetett között semmi közösség (*méden koinon*) sincs, ott barátságról (*philia*) sem lehet szó, aminthogy igazságosságról (*dikaion*) sem; köztük csak olyan viszony lehetséges, mint a mesterember és a szerszám, a lélek és a test, az úr és a szolga közt: hasznot ezek is élveznek azok részéről, akik alkalmazzák őket, ámde barátságról nem lehet szó élettelen tárgyakkal szemben, aminthogy igazságosságról sem. S éppúgy nem lehet szó barátságról lóval, ökörrrel, sőt még rabszolgával szemben sem – rabszolga minőségében” (1161a32–b3; Szabó Miklós fordítása, kisebb javítással).
- 4 Ezt a gondolatot a sztoikusok átvették Aristoteléstől, és kibővítették azzal a gondolattal, hogy mivel a gondviselés mindent az ember kedvéért teremtett, az ember az állatokat az erkölcselenség vádjá nélkül használhatja a maga javára. Vö. Cicero: *De finibus bonorum et malorum* 3. 67 (Chryszipposz tanításaként); Seneca: *Epistulae morales* 76. 8–10. A gondolatot azután Augustinus veszi át a sztoikusoktól (vö. *De civitate Dei* I. 20), így él tovább az európai kultúrkörben.
- 5 Már mint haláluk kilátásának lehetőségét. Ez a gondolat – tudomás szerint – nem található meg az ókori görögségnél, ellenben vannak modern képviselői (vö. pl. Cigman 1980, 58–59).
- 6 Az ókorban hasonló megfontolásokat találunk Porphyriosnál (*De abstinentia* III. 11–12, 18) és Plutarchosznál (*De amore proliis* 495a–b, *De sollertia animalium* 962a–b). Plutarchos egyenesen az igazságosság forrásának tartja az állatok utódaik iránt táplált szeretetét.
- 7 Vö. Xenophanés fr. 7 (alább idézve); Empedoklés fr. 115, 117, 118, 119, 120, 121, 124, 126, 127; Platón: *Phaidón* 81e–82b.
- 8 Vö. Empedoklés fr. 103, 107, 110. 10; Platón: *Törvények* 961d.
- 9 Vö. Xenophanés fr. 7: „újabb gondolatot kezdek s feltárom az ösvényt... / Egyszer, amint egy kis kutyakölyköt vertek az úton, / ott járván – mondják – megkönyörült s odaszólt: / »Hagyd már abba, ne üsd! hisz ez itt egy férfibarátom / lelke, – felismertem nyomban a hangjairól.«” (Marticskó József fordítása). A tudósítás a legkorábbi fennmaradt utalás Pythagoras lélekvándorlásra vonatkozó tanítására. (Xenophanés töredékeit a továbbiakban is Marticskó fordításában közlöm.)
- 10 Vö. Empedoklés fr. 115, 128, 136, 137, 138, 139. Pythagorasra vonatkozóan lásd Diogenész Laertios VIII. 13. Platónnál az őseredeti (a legtökéletesebb) államban az emberek vegetáriánusok voltak (*Állam* 372a–d, vö. *Törvények* 781e–783b).
- 11 Vö. Aristotelés: *Metafizika* 1009b12–13.
- 12 KRS 515 (Cziszter Kálmán és Steiger Kornél fordítása).
- 13 Newmyer 2011, 114 szerint Pythagoras nem azért ítéli el a kutyakölyökkel való rossz bánásmódot, mert *per se* ítéli el az állatokkal való kegyetlenkedést, hanem mert egy *embert*, a barátját véli felfedezni benne. Harden 2013, 25–26 szerint a pythagoreus filozófia egy olyanfajta hierarchikus felfogást képvisel, amelyik az embert tekinti az élőlények csúcának, és antropocentrikus marad; azt sugallja, hogy ezzel szemben Archelaos (és Empedoklés!) nem implicál efféle hierarchiát (17–18, 22).
- 14 Amellett, hogy úgy tartotta, az állatoknak is van *nusa*, Anaxagoras így vélekedett az ember és az állatok viszonyáról: „Noha minden effélében (ti. képességben) szerencsétlenebbek vagyunk az állatoknál, Anaxagoras szerint tapasztalataink, emlékezetünk, bölcsességünk és mesterségbeli tudásunk révén mi vagyunk azok, akik hasznot hajtunk (*chrómetha*) belőlük: mézet gyűjtünk, tejet fejtünk tőlük, húzzuk-vonjuk és csordában terelgetjük őket” (DK 59 21b – saját fordításom). Ez egyértelműen arra utal, hogy Anaxagoras az embert az állatok urainak tartotta, tehát nagyon is hierarchikus viszonyt tételezett közöttük.
- 15 Saját fordításom.
- 16 Sem Newmyer, sem Harden gyűjteményében nem szerepelnek (kivéve Xenophanés Pythagorasra történő utalását, fr. 17).
- 17 Töredékeiket lásd KRS 245–270 és 271–316.

- 18 Atöredék első sora (*heis theos en te theosi kai anthrópousi megistos*) nyelvileg ambivalens, megengedi azt is, hogy Xenophanés csupán egyetlen (valóban istennek tekinthető) isten létezését állítja, és azt is, hogy egy olyan istenről beszél (állít valamit, ami a töredék elveszett folytatásában szerepelt), aki „leghatalmasabb az emberek és istenek között”.
- 19 Vö. fr. 25: „fáradozás nélkül ráz mindent gondolatával”.
- 20 Szó szerint „egészében/mint egész (*ulos*) lát, felfog/gondolkodik és hall”. A sugallat az, hogy az istennek nincs szüksége elkülönült érzékszervekre, illetve kognitív képességekre a dolgok (a mindenség) észleléséhez, illetve (értelmi) felfogásához – éles ellentétben az emberrel.
- 21 Homéros a legkitűnőbb hősöket – különösen Achilleust – lépten-nyomon „isteninek” (*dios*) nevezi.
- 22 Vö. ezzel Empedoklést, aki saját magát már nem is „isteninek”, hanem egyenesen „istennek” tartja: fr. 112. 4–6. Ez a xenophanési teológia felől tekintve egyenesen *hybris*nek (vallási véteteknek) volna minősíthető.
- 23 Egyetlen párhuzamát Platón *Prótagoras* című dialógusában Prótagoras ún. „nagy beszédében” találtam (322a). Figyelemre méltó, hogy a Prótagoras által előadott Prométheus-mítoszban az istenek tisztelete megelőzi a beszéd (*logos*) kialakulását is.
- 24 Emellett részletesebben érveltem egy tanulmányomban (Mogyoródi 2002).
- 25 Vö. Platón: *Törvények* 716c: „Minden dolog mértéke pedig elsősorban az isten lehet számunkra, sokkal inkább, mint akármelyik ember, pedig ezt tartják sokan” (Kövendi Dénes fordítása).
- 26 Tom Regan Előszava in Linzey–Clarke 2013, 2.
- 27 Kerényi Károly fordítása. Ha másképp nem jelölöm, Hérakleitos töredékeit a továbbiakban is Kerényi fordításában közlöm (Kerényi 1983).
- 28 Vö. fr. 50, 51, 57.
- 29 Kerényi Károly fordítása, javítással.
- 30 *Contra* Harden 2013, 10.

Bibliográfia

- Cigman, R. 1980. „Death, Misfortune and Species Equality”: *Philosophy and Public Affairs* 10, 47–64.
- Diels, H. – Kranz, W. 1952.⁶ *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Bd. I. Weidmann, Berlin (rövidítve: DK).
- Harden, A. 2013. *Animals in the Classical World. Ethical Perspectives from Greek and Roman Texts*. London – New York.
- Kerényi K. 1983. *Hérakleitos műzsái vagy a természetről*. Budapest.
- Kirk, G. S. – Raven, J. E. – Schofield, M. 1998. *A preszókratikus filozófusok*. Ford. Csiszter Kálmán és Steiger Kornél. Budapest (rövidítve: KRS).
- Linzey, A. – Clarke, P. B. (szerk.) 2013. *Animal Rights. A Historical Anthology*. Columbia University Press.
- Mogyoródi E. 2002. „Xenophanes as a Philosopher: Theology and Theodicy”: A. Laks – C. Louguet (szerk.): *Qu'est-ce que la philosophie Présocratique? What is Presocratic Philosophy?* Villeneuve d'Ascq, 253–286.
- Newmyer, S. T. 2011. *Animals in Greek and Roman Thought*. A Sourcebook. London – New York.