

Gelenczey-Miháltz Alirán filozófiatörténész, klasszika-filológus. Kutatási területe az antik filozófiatörténet, különösen az antik politikai filozófia, valamint az antik vallásfilozófia és metafizika.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Mindnyájan görögök vagyunk?
(2006/1).

„Szent, kimondhatatlan(ul nagy) értelem”

Empedoklés B 134-es töredéke

Gelenczey-Miháltz Alirán

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

Empedoklés 134. töredéke

A B 134-es töredék: doxográfia és interpretációk

A kragasi Empedoklés filozófiájának legfontosabb tanítása a B 17-es töredékben található, mely szerint a sokból egy, majd az egyből sok keletkezik. Ez a kettős folyamat állandóan ismétlődik, mivel a ciklust két erő, a Szeretet és a Viszály szüntelen váltakozása irányítja. A modell alapját jelentő úgynevezett négy „gyökér” (vagyis a négy elem: a tűz, a levegő, a föld és a víz) állandó mozgásban van, míg a két erő a „körbenjáró idő” különböző fázisaiban uralkodik: mikor a Szeretet hatalmának csúcspontján van, akkor a Viszály visszavonul, majd pedig ugyanez történik fordítva: a Viszály veszi át az uralmat, s a Szeretet húzódik vissza. A strasbourgi Empedoklés-papirusz publikálása óta (1999) azt is tudjuk, hogy a Szeretet a Viszály teljes uralmának idején nem szorul a perifériára (mint ahogy azt korábban vélték), hanem a kozmosz közepére tömörül (vö. a[ii] 17–20), a négy elem pedig elkülönült koncentrikus körökben helyezkedik el, s a szférákon belül gyors mozgást végez (vö. a(ii) 3–15). Az új töredékekből az is kiderül, hogy a Sphairos, a Szeretet uralma alatt álló isteni Gömb nem abszolút kiindulópont, mint ahogy azt korábban (Aristotelés nyomán: *De caelo* III. 2, 301a14) néhányan feltételezték, hanem egy egyesülési folyamat eredménye.¹ Számtalan tanulmány és könyv született a kozmikus ciklusok és a Sphairos viszonyát, valamint az empedoklési daimonológiát illetően,² ám a B 134-gyel, az istenség végső természetéről szóló töredékkel jóval kevesebben foglalkoztak érdemlegesen.

Hermann Diels annak idején Empedoklés B 131-től B 134-ig besorolt töredékeit a *Katharmoi* (Tisztulások) című munkába vette fel, annak ellenére, hogy a B 134-et a bizánci Tzetész egyértelműen *A természetéről* szóló költemény III. könyvébe sorolta (Chil. 7.522). Tzetész kommentárja még azt is valószínűvé teszi, hogy a B 131–133, valamint a B 134 a költemény végéhez tartozott.³ Noha a vita azóta sem zárult le, megjegyzendő, hogy a későbbi auktorok, akik sokat idéztek Empedokléstől (Plutarchos, Hippolytos és Simplicios), egyáltalán *nem tudtak* a filozófus két különböző témában írt két különálló költeményéről.⁴

Mivel Empedoklés úgynevezett természetfilozófiáját és vallásos elképzeléseit a mai napig nem sikerült tökéletesen összeegyeztetni, ezért a B 134-es töredék interpretációja komoly nehézségekbe ütközik.

Shirley M. Darcus szerint⁵ az empedoklési Phrén, az istenség az univerzum valamiféle mátrixa: egy hatalmas, térben és időben kiterjedt energiarendszer, amely mindent áthat, ellenőriz és irányít, s amely átfogja és egyben tartalmazza a négy elemből és két erőből álló kozmoszt. Az istenség gondolataival (*phrontides*) – ezeket Darcus a Szeretettel (Philotés, Aphrodité, Harmonié stb.) és a Viszályal (Neikos) azonosítja – száguld át a kozmoszon, ily módon irányítva az elemek mozgását. Darcus elemzéséből viszont úgy tűnik, hogy a négyfázisú világciklus mégsem áll teljesen a „kimondhatatlan(ul nagy)” (*athesphatos*) Phrén uralma alatt,⁶ mivel a ciklusok váltakozását nem az erőkben manifesztálódó gondolatok, hanem a felettük álló Ananké, a szükségszerűség által szentesített törvény (eskü, *horkos*) jelöli ki (B 30, B 115). A „kimondhatatlanul nagy” isteni értelemnek, úgy tűnik, korlátozást kell elszenvednie valami nála is hatalmasabbtól, ez pedig aligha felelhetett meg Empe-

doklás koncepciójának (a kimondhatatlanul nagynál ugyanis nem létezhet hatalmasabb). Ráadásul a Phrén Darcus szerint a Sphairos gömbjében⁷ manifesztálódik, s ezért annak a létéhez kötött, vagyis struktúrája állandóan széthullik és összeáll a ciklusok során – ez viszont ismét elképzelhetetlen egy a világot tökéletesen uraló istenség esetében.

Bármennyire is különböző A. Drozdek koncepciója, végeredményben hasonló következtetésekre jut a görög filozófusok teológiájáról írott könyvében.⁸ A Phrén a Sphairosban lakozik, gondolataival teljesen kitölti azt, s a Sphairos minden részében jelen van. Mindazonáltal a Sphairos nem önmagában isteni, pusztán azáltal válik azzá, hogy tökéletes *hordozó* a Phrén számára.⁹ Noha Drozdeknek így sikerül eltávolodnia a Gömb mint „tökéletes keverék” koncepció materiális vonatkozásaitól, gondolatmenete mégis Darcuséhoz hasonló: mivel a Phrén a Szeretet Gömbjének lakója, ezért szükségszerű, hogy a Philotés erejének csökkenésével ő maga is csökkenjen, visszahúzódjon, egészen addig, míg a Viszály uralomra jutásával a kozmosz tüzes periferiájára távozik.¹⁰ (Ez az elképzelés viszont ellentétesnek tűnik a Strasbourgi töredék nyomán kialakult tudományos konszenzussal is, miszerint a Viszály uralma idején a Szeretet a kozmosz közepén koncentrálódik.) Az isteni Phrén interpretációja ugyanazzal a problémával szembesít, mint Darcus koncepciója: a kimondhatatlan(ul nagy) Értelem nem lehet azonos a gömbstruktúrával rendelkező Sphairosszal (a B 134-es töredékben olvasható megfogalmazás szerint csak „átszáguld rajta”), amely ciklusonként széthullik és újrakonstruálódik, hiszen a Phrén örök és halhatatlan.

Martin Primavesi, a Strasbourgi töredék kiadója 2008-as interpretációját egy késői újplatonikus, Ammonius Aristotelés-kommentárjára alapozza (CAG 4.5, *De interpretatione* 249,1). Primavesi szerint az empedoklési B 29 (Hippolytosnál) és B 134 (Ammoniusnál) olyannyira hasonlatosak egymáshoz, hogy a „kimondhatatlan(ul nagy), szent értelem” kifejezés (B 134) csakis a Sphairosra mint Gömbre és mint Egyre vonatkozhat.¹¹ Primavesi (elődeihez hasonlóan) figyelmen kívül hagyja, hogy a „kimondhatatlan Értelem” már csak azért sem lehet azonos a Sphairosszal, mert a Phrén gondolataival „kíviülről zúdul rá” a kozmoszra (*kataissó*; a *kata* igeekötő jelentése „le”, „rá”, „keresztül”),¹² átrohan rajta, és nem pusztán benne lakozik, hogy „örömteli magányában” örvendezzen (B 28 Diels).¹³ A Gömb(struktúra) a ciklikusan változó kozmosz része, ezért széthullását a Viszály idézi elő (B 31 Diels).¹⁴ Primavesi a Sphairost és a vele azonosnak tekintett Phrént ezután Ammonius egy megjegyzése nyomán¹⁵ a pythagoreusok legfőbb istenségével, Apollónnal azonosítja: „Ammonius bevezető kommentárja a B 134-hez előfeltételezi, hogy Empedoklés a Gömböt minden kétséget kizáróan Apollónnak nevezte” – vagyis Primavesi szerint Apollón a Sphairos (és a vele azonos Phrén) mitikus neve.¹⁶ Szerinte Apollón (azaz a Gömb, illetve a Phrén) időnként „száműzetésbe megy” korábbi vétkei miatt („Apollón a bűnös istenség paradigmája” „a daimón pedig az olympiai istenség száműzetésben”),¹⁷ vagyis az isteni Elme ciklusonként, a Viszály uralma alatt csökken (!), majd később, a Szeretet uralma alatt újra kiteljesedik. A probléma ugyanaz, mint korábban: a „kimondhatatlan(ul nagy)” értelem nem lehet alávétve a ciklus változásainak, mivel az empedoklési gömbstruktúra „abban különbözik a Parmenidésitől, hogy halandó”,¹⁸ vagyis a *ciklus része*, a Phrén viszont, amely a ciklusokon kívül áll, halhatatlan.

Empedoklés töredékei
(részletek)

B 17. 1–31

Kettősen szólok: mert majd eggyé növekszik, hogy egyetlen legyen a többől, majd meg ismét széttenyészik, hogy egyből több legyen. Kettős a halandók keletkezése, kettős a távozásuk.

Az egyiket ugyanis mindenek egyesülése nemzi és pusztítja el, amaz meg, midőn azok ismét széttenyésznek, felnövekedvén szétrepül.

És az állandóan változóknak sohasem pihennek meg. Egyszer a Szeretet révén mindenek eggyé egyesülnek, majd meg ismét egyesekké válnak szét a Viszály ellenségeskedése révén.

<Ily módon amennyiben ért hozzá, hogy többől eggyé növekedjék>

és ismét, midőn szétvált az egy, több megy teljesezésbe, annyiban keletkeznek és életkoruk nem szilárd.

De amennyiben az állandóan változóknak sohasem pihennek meg, annyiban örökké mozdulatlanok a körforgás során.

Nosza, fogadd a szómat: hisz a tanulás gyarapítja az elméd.

Mert ahogyan már előbb is mondtam, megvilágítván beszédem határát,

kettősen szólok: mert majd eggyé növekszik, hogy egyetlen legyen a többől, majd meg ismét széttenyészik, hogy egyből több legyen.

Tűz és víz és föld és a levegő végtelen magassága, a pusztító Viszály elkülönülve tőlük, a mindenfelé egyensúlyos, bennük meg Szeretet, széle-hossza egyenlő.

Ésszel nézd őt, ne szemeddél! Ne ülj megigézve!

Őt, akiről úgy itélük, hogy a halandók tagjaiban is bennszületett és vele a szeretet gondolatait gondolják és az egyetértés műveit teljesítik,

vidámságnak nevezik másik nevén és Aphroditénak.

Őt, az ezek között kavargót nem ismerte föl egyetlen halandó férfi sem. Te azonban hallgasd a beszéd nem-csalárd útját!

Ezek ugyanis mind egyenlőek és egyívásúak, de más tisztségük van, mindegyiknek a jellegétől függő, és fölváltva uralkodnak, ahogy körbejár az idő.

És hozzájuk nem keletkezik semmi, és el sem múlik.

Mert ha teljesen elpusztulnának, már nem is lennének.

B 21. 3–14

...

[tekintsd] a Napot, melyet fénylő látni és meleg mindenfelé, a halhatatlanokat, melyeket meleg és ragyogó sugarak öntöznek, a mindenben sötét és hűvös esőt;

ám a földből megalapozó és szilárd dolgok áramlanak.

A Haragban átalakulnak és külön léteznek,

a Szeretben összegyűlnek és vágyódnak egymás iránt.

Mert minden ezekből van, ami volt, s ami van, s ami lesz még, fák, férfiak, nők keletkeznek, vadállatok, madarak és vízzel élő halak,

és hosszúéletű, tiszteletre leginkább méltó istenek is.

Mert ezek azok [amik keletkeznek], ahogy egymáson keresztül futván másféle dolgokká lesznek. Ennyire kicséréli őket a keveredés.

B 23. 1–12

*Mint amikor
fogadalmi táblákat színeznek a festők,
az okossággal kitanított mesteremberek,
miután kezükkel megragadták a sokszínű mérgeket
és harmonikusan összekeverték, ebből többet, másból
kevesebbet,
s mindenfélehez hasonlatos alakokat készítenek belőlük:
fákat alkotva, meg férfiakat és asszonyokat,
vadakat, madarakat meg vízzel élő halakat
és hosszúéletű, a tiszteletre legméltóbb isteneket.
Így a családság túl ne járjon az eszeden, hogy <azt
hidd> máshonnan van
forrása a halandóknak, melyek nyilvánvalóan sokan
vannak,
hanem világosan tudd ezt, istentől hallva a beszédet.*

B 27

*Ott nem különböznek sem a Nap gyors tagjai,
Sem a föld cserjés ereje, sem a tenger,
Így Harmonié erős rabigájában áll szilárdan
Kerekded gömb, körbeforgó magányában
örvendve.*

B 134

*Nem ékeskednek tagjai emberi fővel,
nem rezeg hátából két ág,
nincs lába, sem gyors térde, sem szőrös nemzőszerve,
hanem szent, kimondhatatlanul hatalmas értelem ő
csupán,
mely gyors gondolataival az egész kozmoszra lezúdul.*

B 16

*Ahogy korábban voltak, úgy lesznek is.
Sohasem fog, gondolom,
Kettejüktől megürülni a végtelen örökkévalóság.*

Steiger Kornél fordítása

Mindhárom interpretációban közös, hogy a *hieré phrént*, a „Szent Értelmet” a Sphairoson belül, a Sphairoshoz kötve képzelik el, hiszen egyik elgondolás számára sem létezik egy ettől elválasztható, különálló entitás (mint ahogy a hagyományos Empedoklés-értelmezések egyikében sincs ilyen, csak az ókori kommentátorok utalnak egy ilyen lehetőségre.)

A tradicionális olvasatnak az a legfőbb problémája, hogy nem veszi észre azt az *ellentmondást*, amely a „Szent Értelem” kimondhatatlansága és kimondhatatlan nagysága, valamint a Gömb végessége, térbeli és időbeli korlátozottsága (a gömbnek meghatározott struktúrája van, és időről időre megsemmisül) között feszül.

Transzcendens Egy Empedoklésnál?

Xenophanés, aki a preszókratikusok közül elsőként használta a *phrén* szót,¹⁹ úgy gondolja, hogy a *phrén* az istenség *noosá*hoz tartozik (B 25),²⁰ mivel „minden dolgot belátásból kiinduló akaratával ráz” (Kurt von Fritz), más fordításban „értelmével ráz mindent” (Kirk–Raven–Schofield).²¹ Xenophanés negatív teológiája minden bizonnyal az empedoklési előképe: az istenség Egy (*heis theos*), „a legnagyobb az istenek és az emberek között”, „ám a halandóknak formára sem, észre se mása” (B 23).²² A B 134-es töredékben Empedoklés is tagadja az istenség antropomorf jellegét, majd mindennél nagyobbak írja le azt. Miben különbözik hát akkor az ő legfelsőbb istensége a xenophanésitól? Kirk–Raven–Schofield találóan foglalja össze: „Xenophanés leírásában mind korporeális, mind pedig nyilvánvalóan nem korporeális létezésre utaló elemek találhatók: egyfelől ennek az istennek van teste (*demás*), másfelől minden dolgot az értelmével ráz” (*nou phresi panta kradainei*).”²³ Az empedoklési istenség ezzel szemben pusztán *szellemi* entitás, hiszen nincs semmilyen teste, illetve alakja. Vagyis az empedoklési Phrén cáfolni látszik azt az általános konszenzust, miszerint ún. „testetlen” metafizikai entitás(ok)ról nem igazán lehet beszélni a platonizmust megelőző filozófiai gondolkodásban.

Különös, hogy az empedoklési Gömb parmenidési jellegét viszonylag kevésbé elemezték (ahogy azt John Palmer is megjegyzi 2009-es Parmenidés-monográfiájában),²⁴ pedig köztudott, hogy Empedoklés Parmenidés követője, sőt egyesek szerint utánzója is volt (Theophr. 31 A DK: Simpl. *In Phys.* 25,19). Ezért újra kell gondolnunk Parmenidés híres és sokszor interpretált 3. töredékét (*to gar auto noein estin te kai einai*, DK 28 B 3) létezés és gondolkodás azonosságáról az empedoklési Sphairos vonatkozásában is,²⁵ hiszen Parmenidés egész vizsgálódása az *Alétheiában*, az Istennő által kinyilatkoztatott költemény első, az Igazságról szóló részében lényegében ezen a tézisen alapul. Parmenidés gondolkodásának alapvetése szerint nincs semmi más a léten kívül („nincs más, mint ami van”, B 8,36), s ezért úgy tűnik, nagyon is igaza van Plótinusnak akkor, amikor azt állítja a parmenidési Létezőről, hogy az nem a legfelső, léten túli transzcendens Egy. Plótinus szerint a parmenidési Egy már csak azért sem lehet azonos a kimondhatatlan Eggyel, mert az „egy” is a jegyek, az állítmányok közé tartozik (28 B 8,6, vö. Plótinus: *Enn.* V. 1. 8,14–23). Már az a tény is, hogy a parmenidési létezőn „jegyek” (attribútumok) találhatók, elvileg kizárja, hogy azonos legyen a legfelső, attribútumok nélküli, kimondhatatlan Eggyel (a transzcendens Egy minden állítmányon, attribútumon túl található!). Plótinus itt nyilvánvalóan Platón nyomdokain jár, aki Parmenidést először kritizálta azért, mert nem tisztázta kellőképpen a különbséget az abszolút egy és a részesi összessége által meghatározott *egység* között (*A szofista* 244a–245e; Plótinus: *Enn.* IV. 2. 2.54–55).

Az empedoklési Phrén, a titokzatos, kimondhatatlan (ul nagy) Értelem azonban nem egészen olyan, mint a parmenidési, gömbhöz hasonló Lé-

tező. Van, amiben hasonlít, és van, amiben eltér tőle. Hasonlít hozzá, mert időn kívüli, *időtlen* entitás: a parmenidési Van is most van, nem volt, és nem lesz (B 8,5),²⁶ s az empedoklési Phrén is *kívül van* a kozmikus ciklusok időbeli ritmusán²⁷ (ha nem lenne kívül, akkor a Sphairos gömbstruktúrájához hasonlóan halandó lenne). Hasonlítanak abban is, hogy mind Parmenidés (a Van), mind pedig Empedoklés (a Phrén) vonatkozásában egymás mellett találhatóak *kataphatikus* és *apophatikus* (állító és tagadó) „jegyek”, azaz állítmányok: ez viszont arra utal, hogy az „Egy” mindkettőjükénél túl van bármilyen meghatározottságon, és ezért megnevezhetetlen és kimondhatatlan.²⁸ Van azonban a két filozófus között egy lényeges különbség is: a parmenidési „Van” mégiscsak bír valamiféle testi, térszerű jelleggel, térbeli alakja, formája van, akárcsak a xenophanészi istenségnek, s ez a térbeliség akkor is érezhető, ha az ő létezője nem gömb alakú, csak *hasonló* egy gömbhöz: „jólsikerült labdára hasonlít, mert egyensúlyt tart a közép szét minden irányban” (*pantóthen eukyklu sphairés enalinkion onkoi, messothen isopales pantéi*, B 8,43–44).²⁹ Az empedoklési Phrén ezzel szemben pusztán pszichikai entitás, ugyanis *nincsenek testi meghatározottságai*. Ahogy Brad Inwood írja: „Egy ilyen istenség két szempontból is *különbözik a Sphairostól*: először is, tökéletessége intellektuális jellegű,³⁰ hiszen ő »szent értelem« (*hieré phrén*) csupán, másodsor pedig a Sphairostól eltérően nem azonosul a kozmosszal, pusztán benne lakozik, s csak gondolataival száguld át rajta.”³¹

Épp ezért nem véletlen, hogy Empedoklés számára a *phrén* terminus jobban kifejezhetette az istenség aktivitását, mint más, szintén a pszichikumra vonatkozó terminusok, például a *nus*, a *thymos* vagy a *psyché*. Láttuk, hogy a *phrén* Xenophanésznál jelent meg először egyetlen, mindent átfogó istenségként (B 25), illetve annak valamilyen aspektusaként. Empedoklésnél csak egyszer fordul elő az istenséggel kapcsolatban, itt a B 134-ben, bár emberi viszonylatban különféle jelentésárnyalatokban többször is felbukkan (B5, B 15,1, B 17,14, B23,9–10, B 114,2–3, B 133,1–3).³² A *phrenes* sem pusztán a rekeszizmot vagy a tüdőt jelenti nála (mint sokszor Homérosznál, például *Ilias* I. 103, XVI. 481, *Odysseia* IX. 301, vagy például Aischylosnál: *Perzsák* 363, 881), hanem alapvetően *pszichikai* jelenségre utal, mely bár a mellkasra lokalizálható, alapvetően akarati, intellektuális és érzelmi tevékenységet takar. A *noos/nustól* eltérően, amely elsősorban a belső látás, a belátás központja, s amellyel egyetlen aktusban, víziószerűen ragadjuk meg a valóságot, a *phrén* nemcsak gondolkodik, mint a *nus*, hanem érez, latolgat, *dönt és akar*, vagyis a célokért és a végrehajtásukért is felel.³³ Mivel Empedoklés kimondhatatlanul hatalmas istensége irányítja, mégpedig gondolataival irányítja a kozmoszt, ezért érthető, hogy a filozófus nem a parmenidési *nus* terminust használta ennek a dinamikus és aktív entitásnak a jelölésére: sokkal megfelelőbbnek találta Xenophanésztól a *phrén* terminus adaptálását, amely „elméjének akaratával” (*nou phresi*)³⁴ rázza, mozgatja a mindenséget.³⁵



1. kép. A Kr. e. 450–440 körül, dór stílusban épült templom (Concordia-templom) Agragasban

A B 134-ben a legfelső istenségének jellemzését negatív, apophatikus állítások vezeték be, melyben Empedoklés tagadja annak testi, antropomorf jellegét. Ezután pozitív, kataphatikus attribútumok következnek, a Phrén „szent” (*hieré*) és „egyedüli” (*munon*),³⁶ majd jön az apophatikus összegzés: *athesphatos*, „kimondhatatlan(ul nagy)”. Az *athesphatos* jelző Homérosznál fordul elő először,³⁷ mégpedig „kimondhatatlan”, „egy isten hatalmát is meghaladóan kifejezhetetlen” jelentésben úgy, hogy még a „rémületes”, a „fenyegető” is megtalálható melléknyalatként benne. Az igen ritkán használt szó az *Ilias*-ban és az *Odysseiában* az esőre, a tengerre és az éjszakára (*Ilias* III. 4; *Odysseia* 273; XI. 373), az *Odysseiában* pedig „hatalmas mennyiségű”, „kimondhatatlanul sok” borra és gabonára is utal (XI. 61; XIII. 244). A kortárs költői nyelvben Euripidés *Iphigeneia Aulisban* című drámájában bukkan fel (232), itt már az *athesphatos thea*, a „kimondhatatlan”, „kimondhatatlanul nagy” istennő szerkezetben, az empedoklésihez igencsak közel álló jelentésben. Vagyis az *athesphatos* jelentheti azt is, hogy kimondhatatlan, de azt is, hogy kimondhatatlanul nagy és hatalmas – vagyis egyszerre állító és tagadó jelentést is hordoz. A kataphatikus és apophatikus attribútumok együttes jelenléte már önmagában is arra utalhat, hogy az empedoklési Phrén az újpythagoreus és újplatonikus Egyhez hasonlóan *túlmutat a lét szféráján*, hiszen az Egy – ahogy Plótinus írja – „minden létező és egyik sem” (*Enn.* V. 2. 1–3; VI. 7. 32). Akárcsak az újplatonikusoknál, az Egy itt is minden definíció és állítás fölött áll, hiszen a nyelv soha nem képes az Egyet megnevezni vagy leírni (*Enn.* VI. 8. 18), s ezért rákényszerül a kataphatikus és apophatikus jelölések egyidejű alkalmazására.³⁸ Empedoklés ezért minden valószínűség szerint először írta le azt, hogy az istenség egyetlen, testi jegyek, alak és forma nélküli, kimondhatatlan(ul nagy) elme, szellemi entitás, amely pusztán a gondolataival irányít. Olympiodóros, Ammonius tanítványa nem véletlenül hivatkozhatott Platón *Gorgiasához* írt kommentárjában (4.3) Empedoklés B 134-es töredékére mint annak a platóni gondolatnak a megelőlegezésére, hogy az istenség nem testi (*sómatikos*) jellegű.

Az empedoklési testiség (a xenophanészi és parmenidészi Egyhez hasonlóan) a Sphairos térbeli meghatározottságában, gömbszerűségében manifesztálódik („mindenfelől egyenlő”, B 28; „Harmonie erős rabigájában áll szilárdan”, B 27); a testetlen Phrén viszont *korlátok nélküli* („kimondhatatlan[ul nagy]”!), s ekként zúdul rá a mindenségre, hiszen nincs határok közé, „rabigába” (vagyis a gömb térbeli struktúrájába) szorítva, mint a Sphairos, hanem korlátlanul és dinamikusán hatja át a világot.³⁹ A Phrén mindent átható jellegéből az is következik, hogy Empedoklésnél minden gondolattal telített: „mert mindenek rendelkeznek belátással (*nus*) és részük van a gondolkodásban” (*noéma*, B 110, 10–11). Empedoklés volt tehát az első, aki az Egyet leválasztotta annak térbeli, testi hordozójáról, a Sphairos gömbjéről – hiszen még előképe, a parmenidészi Gömb is rendelkezett valamiféle testi jellemzőkkel.⁴⁰ Az istenség nála kimondhatatlan és fölfoghatatlan, hiszen testetlenségével és leírhatatlanságával lényegileg különbözik a konkrét tulajdonságokkal körvonalazható Sphairostól. A „szent és kimondhatatlan értelem” kozmoszon kívüli entitás, amely örökkévaló és halhatatlan, transzcendenciáját apophatikus és kataphatikus kijelentések erősítik. Pontosan annak megfelelően, ahogy a Proklos-tanítvány Ammonius kommentálta a B 134-et: „A »szent« szóval Empedoklés arra az *okra utal*, amely az intellektuson (*nus*) túl található” (CTXT 91b, kiemelés tőlem).⁴¹ Empedoklés istensége éppúgy a lét fölött trónol kimondhatatlan magányában, ahogy majd öt évszázaddal később az újpythagoreusok istensége. Mint Numénios írja: „Ott nincsen senki emberfia, sem más élőlény, sem pedig test, sem nagy, sem kicsiny, hanem valami kimondhatatlan, teljességgel leírhatatlan isteni magány” (fr. 2,9 des Places).⁴² A hasonlóság tagadhatatlan.⁴³ A legérdekesebb mégis az, hogy Empedoklés egyike a *legkorábbi* pythagoreus gondolkodóknak, és rendszere mégis (vagy épp ezért?) feltűnő hasonlóságokat mutat a fél évezreddel későbbi újpythagoreus konstrukciókkal, melyeknek autentikus pythagoreus eredetét általában kétségbe vonják.

Mindez arra utal, hogy Numénios nem állhatott távol a valóságtól, amikor a hármas osztatú struktúra eredetét a pythagoreusoknál találta meg.

Konklúzió

A újpythagoreus-újplatonikus hármas osztatú metafizikai rendszernek – melynek élén a transzcendens Egy áll – az eredetéről ugyanis már régóta vitatkoznak a szakirodalomban. A szisztémát a platóni *Allamban* található utalások (509b) és az ó-akadémiai Platón-értelmezők (Speusippos, Xenokratés) mint előzmények után általában az alexandriai Eudóros, az apameai Numénios és a gadesi Moderatus 1–2. századi újpythagoreusok nevéhez kötik, mondván, hogy platonizáló módon átértelmezték a pythagoreus rendszert, amely eredetileg nem is ilyen, hanem dualista volt. A B 134 elemzésével elsősorban azt kívántam bizonyítani, hogy a *monista struktúra valójában mégiscsak pythagoreus eredetű lehet*, mivel Empedoklés (egy korai pythagoreus) filozófiája azt bizonyítja, hogy a lét fölötti, testetlen és intelligibilis istenségre épített rendszer már a Kr. e. 5. században is létezett, ráadásul olyannyira fejlett és kidolgozott formában, hogy nem valószínű, hogy ekkor jelent volna meg először: úgy tűnik, hogy az eredeti pythagoreus gondolkodásnak is része lehetett.

Ennek óriási jelentősége van a metafizikai és teológiai rendszereket illetően, hiszen ez lett az alapja az utóbbiak későbbi újplatonikus és korai keresztény megjelenési formáinak is. Mivel Empedoklés kulcspozíciót foglal el a korai pythagoreizmus rekonstrukciójában és értelmezésében, ezért a B 134-es töredék újragondolása és kontextusba helyezése nem csak a szigorúan vett Empedoklés-kutatás szempontjából bizonyulhat kiemelt jelentőségűnek.

Jegyzetek

Köszönettel tartozom Bene Lászlónak és Böröczki Tamásnak a tanulmány végső formájának kidolgozásához nyújtott segítségéért.

- 1 A Strasbourgi töredékről magyar nyelven lásd Betegh 1999, fordítással és magyarázatokkal.
- 2 A „daimonológia” itt az empedoklési lélekvándorlás elméletére vonatkozik.
- 3 A negyvenkét töredékből, amelyeket Diels a *Katharmoi*-ba sorolt, valójában csak egyet (a B 112-est) lehetett egyértelműen azonosítani (Diogenés Laertios 8. 62 nyomán) mint a *Katharmoi* egy passzusát.
Az Empedoklés-értelmezők közül Bignone, Kahn és Zuntz például elfogadja a III. könyv létezését.
- 4 Inwood 2001, 11.
- 5 Darcus 1977, 184.
- 6 Az *athesphatos* jelentheti azt is, hogy „kimondhatatlan”, de azt is, hogy „kimondhatatlanul nagy és hatalmas”, lásd később. Másféle világciklus-felfogásokhoz lásd Solmsen 1965, 109–110; O’ Brien 1969, 157–164; Kahn 1969.
- 7 Különbséget teszek egyfelől a Sphairos lényege, másfelől struktúrája, a gömb között.
- 8 Lásd Drozdek 2007.
- 9 Igen fontos Drozdek azon megjegyzése, hogy a Sphairos azért isteni, mert a *legjobb struktúra* az Értelem számára, és nem azért, mert tökéletes *keverék* (Drozdek 2007, 77).
- 10 Az Istenség így azonos lenne a kozmikus tűzzel (tehát anyagi jellegű is), Hérakleitos elképzeléséhez hasonlóan. Vö. Drozdek 2007, 78–79.
- 11 Primavesi 2008, 259.
- 12 A *kataissó* ige itt fordul elő *először* a görög nyelvben. Az igekötő nélküli változat, az *aissó* sokszor előjön Homérosznál „tovarohan, siet, megrohan” jelentéssel, így pl. *Iias* II. 167, IV. 78, XIII. 65, XXII. 187, XXIV. 121; *Odyseia* I. 102.
- 13 Inwood 2001, 68, 140.
- 14 Ezt az érvet nem lehet eléggé hangsúlyozni.
- 15 Aristotelés egy töredéke alapján (D. L. 8. 57, fr. 70 Rose) elképzelhető, hogy a B 134-es töredék Empedoklés Apollón-himnuszából származik. Vö. Solmsen 1989, 219–227.
- 16 Primavesi 2008, 258.
- 17 Primavesi 2008, 261.
- 18 Kirk–Raven–Schofield 1998, 428, Steiger Kornél és Csiszter Kálmán fordítása.
- 19 A *phrén*-ről az archaikus görög irodalomban (nem csak a preszókratikusoknál) lásd Darcus 1973.
- 20 A *phrén* és a *noos* terminusokról később.
- 21 Más fordítások is lehetségesek: *noos* (itt): „belátás”, *phrén* (itt): „akarat”. Vö. Kurt von Fritz in *Classical Philology* 40 (1945) 230, idézi Kirk–Raven–Schofield 1998, 255. A kifejezés az *Ilias*-ban: IX. 600, XXII. 235, némileg egyszerűbb jelentéssel.
- 22 Kirk–Raven–Schofield 1998, 254.
- 23 Kirk–Raven–Schofield 1998, 257, de többféle fordítás lehetséges.
- 24 Palmer 2009, 324.
- 25 A töredék értelmezéséről és doxográfiájáról máig heves viták folynak.
- 26 A parmenidési időfogalomnak több értelmezése is lehetséges, így Richard Sorabji a parmenidési létező temporális státusának nyolcféle interpretációját különíti el (Sorabji 1983, 99–107).
- 27 A *teleiomenoio chronoio* („ahogy körbejár az idő”, B 17.29) a kozmosz ciklusára utal; a Szeretet Gömbje és a Viszály által létrehozott kozmosz *egyaránt a ciklus része*, ezért áll a Phrén a ciklusok felett.
- 28 Lehetséges a plótinosi interpretációval ellentétes vélemény is, miszerint a parmenidési Egy, a Lét szintje megfelel a transzcendens entitásnak is, vagyis a hierarchia felső két szintje Parmenidésnél egybemosódott: ez Scott Austin véleménye (a CEU-n 2011 januárjában elhangzott előadás).
- 29 Végh Attila fordítása. Parmenidész: *Töredékek*. Budapest, Attraktor, 2010, 69.
- 30 Vagyis tökéletessége nem a térbeli struktúrában (a tökéletes gömbben) található – gyökeres ellentétben például Drozdek véleményével.
- 31 Mindkét megállapítás döntő a Phrén transzcendenciáját illetően is. Inwood 2001, 68.
- 32 Lásd Darcus 1977, 179.
- 33 Hely hiányában nem elemezhetem itt részletesebben a *nus* és a *phrén* fogalmakat, melyekről lásd: Darcus 1973, Darcus 1977, valamint Darcus Sullivan 2000 (Euripidész Empedoklés kortársa, így pszichikai terminológiájának vizsgálata fontos párhuzamokat kínál). Kurt von Fritz szerint viszont a *nus* és a *phrén* Empedoklésnél szinonim fogalmak, vö. *Classical Philology* 41 (1946) 16–18.
- 34 A probléma részletesebb kifejtéséhez lásd Mogyoródi 2002, 285–286.
- 35 A *kosmos* szó csak kétszer jelenik meg Empedoklésnél: a B 134-ben és a B 124.5-ben. Vö. Kahn 1960, 219–230; Kerschensztein 1960, 128–133.
- 36 Eldönthetetlen, hogy az Empedoklés-töredékben a *munon* valóban többet jelent-e annál, hogy ’csak’, ’kizárólag’.
- 37 Empedoklés a homérosi nyelvet használja költői kifejezéseiben, Diels össze is gyűjtötte alapvető szövegkiadásában a megfelelő homérosi párhuzamokat.
- 38 A középplatonikusoknál, például Alkinoosnál hasonlóképp együtt található a pozitív és negatív attribútumok, Plótinus viszont radikálisan apophatikus: a látszólag pozitív leírásokról is azt mondja, hogy egyáltalán nem jelentik azt az Egyre vonatkoztatva, amit szokásosan, s ez a „Jóra” is igaz (Enn. VI. 9).
- 39 Empedoklés Phrénje dinamizmusában a plótinosi legfelső Egyre emlékeztet.
- 40 Parmenidész kísérletet tesz valamiféle leírásra, erről szól a híres 8. töredék.
- 41 Inwood 2001, 140 (*Ammonius’ Commentary on Aristotle’s De interpretatione*. Commentaria in Aristotelem Graeca 4.5). Primavesi egyébként kiemelten fontosnak tartja, hogy Ammonius testimóniuma nem késői interpretáció, hanem ez az, amit készen talált általa használt szövegben, bár a forrását nem ismerjük (Primavesi 2008, 258). Érdekes, hogy a *semnon kai hagion, nun uk echon* kifejezést Platón *Szofistájából* (249a) Plótinus az Egyre értette (köszönöm Bene Lászlónak, hogy erre felhívta a figyelmemet).
- 42 Numénios töredékei, lásd Somos (szerk.) 2005, 180. Bene László fordítása.
- 43 Fontos különbség, hogy Numénios legfelső istensége *nem* irányít, Empedoklésé viszont igen. Empedoklésnek, valamint a korai pythagoreizmusnak a későbbi újpythagoreusokkal és újplatonikusokkal való hasonlóságáról lásd Stamatellos 2007, különösen a 2. fejezet: „One and Unity (The Pythagorean Apophatism)”, valamint a 38.oldalt a B 134-ről és Plótinusról.

Bibliográfia

- Betegh G. 1999. „A strasbourgi Empedoklész-papirusz”: *Magyar Filozófiai Szemle* 43, 957–969.
- Burkert, W. 1972. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, Mass.
- Darcus, S. M. 1973. *The Notion of the Self in Xenophanes and Heraclitus*. University of Toronto Press.
- Darcus, S. M. 1977. „Daimon Parallels Holy Phren in Empedocles”: *Phronesis* 22/3.
- Darcus Sullivan, Sh. 2000. *Euripides' Use of Psychological Terminology*. Québec.
- Drozdek, A. 2007. *Greek Philosophers as Theologians*. Ashgate Publishing, Hampshire (UK), Burlington (USA).
- Graham, D. 1988. „Symmetry in the Empedoclean Cycle”: *The Classical Quarterly* N. S. 38/2, 297–312.
- Guthrie, W. K. C. 1978. *A History of Greek Philosophy Vol. 5. The Later Plato and the Academy*. Cambridge University Press.
- Inwood, B. 2001. *The Poem of Empedocles. A Text and Translation with Introduction*. University of Toronto Press.
- Kahn, Ch. 1960. „The Usage of the Term KOSMOS in Early Greek Thought”: uő, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. New York, 219–230.
- Kahn, Ch. 1969. Review on Bollack: *Empédocle I. Gnomon* 41, 442–447.
- Kahn, Ch. 2001. *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*. Indianapolis.
- Kerschensteiner, J. 1960. *Kosmos*. München.
- Kirk, G. S. – Raven, J. E. – Schofield, M. 1998. *A preszókratikus filozófusok*. Atlantisz, Budapest, 1998.
- Mansfeld, J. 1992. *Heresiography in Context: Hyppolytos' Elenchus as a Source for Greek Philosophy*. Leiden, 1992.
- Merlan, Ph. 1953. *From Platonism to Neoplatonism*. The Hague.
- Mogyoródi E. 2002. „Xenophanes as a Philosopher: Theology and Theodicy”: André Laks – Claire Louguet (szerk.): *Qu'est-ce que la philosophie Présocratique? What is Presocratic Philosophy?* Villeneuve d'Ascq, 253–286.
- O'Brien, Denis 1969. *Empedocles' Cosmic Cycle*. Cambridge University Press.
- Osborne, Catherine 1987a. *Rethinking Early Greek Philosophy. Hippolytos of Rome and the Presocratics*. London.
- Osborne, Catherine 1987b. „Empedocles Recycled”: *The Classical Quarterly* N. S. 37/1, 24–50.
- Palmer, J. A. 2009. *Parmenides*. Oxford University Press.
- Plótinus 1986. *Az Egyről, a szellemről és a lélekről*. Budapest.
- Primavesi, O. 2008. „Empedocles: Physical and Mythical Divinity”: *Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. Oxford University Press.
- Solmsen, F. 1965. „Love and Strife in Empedocles' Cosmology”: *Phronesis* 10, 109–110.
- Solmsen, F. 1989. „Empedocles' Hymn to Apollo”: *Phronesis* 25, 219–227.
- Somos R. (szerk.) 2005. *Középső platonizmus. Szöveggyűjtemény*. Budapest.
- Sorabji, R. 1983. *Time, Creation and the Continuum*. London.
- Stamatellos, G. 2007. *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*. New York.
- Steiger K. (szerk.) 1992. *Görög gondolkodók 2. Empedokléstől Démokritoszig*. Budapest.
- Trepanier, S. 2004. *Empedocles. An Interpretation*. New York.
- Wallis, R. T. 2002. *Az újplatonizmus*. Budapest.
- Whittaker, J. 1969. „Epekeina nou kai ousias”: *Vigiliae Christianae* 23/2, 91–104.
- Whittaker, J. 1973. „Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute”: *Symbolae Osloenses* 49/1, 77–86.