

MOGYORÓDI EMESE

Xenophanész és „a filozófusok istene”

Kolophóni Xenophanész (kb. Kr.e. 570/65-470) különleges helyet foglal el a görög filozófia történetében. A többi preszókratikus gondolkodótól eltérően rapszódoszként működött, így közvetlen elődeire, az ión filozófusokra jellemző próza helyett költeményekben rögzítette nézeteit.¹ Habár számos töredéke, csakúgy mint a tanításaira vonatkozó testimóniumok egyértelműen arról tanúskodnak, hogy milétoszi elődeihez hasonlóan az ión *hisztórié* (kb. „természetkutatás”) híve volt, kérdéses, vajon természetfilozófiája miként is illeszkedik ahhoz a centrális problémakörhöz, amelyről a milétosziak híresültek el, nevezetesen az *arkhé* kérdéséhez. Természetfilozófiájában mind elődeihez, mind utódaihoz képest meglehetősen sajátos, előzményeket és követőket nélkülöző nézeteket vall, például a föld, a nap, a csillagok vagy a légköri jelenségek természetére vonatkozóan.² Végül, de nem utolsó sorban, központi fontosságúvá válik számára egy olyan témakör, melyet elődei – legalábbis a fennmaradt töredékek és testimóniumok alapján – nem érintettek, nevezetesen a hagyományos mítoszok kritikája és ezen keresztül egy új, vagy legalábbis sajátos istenfelfogás vagy teológia. Ez az a terület, ahol Xenophanész hatása a legjelentősebb, mind a görög filozófián belül, mind a későbbi korszakokban. Ha a töredékeiből rekonstruálható istenfelfogás esetleg nem is minősíthető radikálisan újnak, azért feltétlenül eltér a mitikus istenképtől, különös tekintettel arra, hogy az Isten nem-antropomorf jellegét hangsúlyozza. Mi a jelentősége ennek a teológiának filozófiatörténeti illetve vallástörténeti szempontból? Milyen értelemben kell vagy lehet felfognuk egyáltalán ebben a korszakban a „teológiát”? Milyen összefüggésben áll a hagyományos vallásossággal vagy istenhittel, illetve másfelől a vallásgyakorlattal? E kérdések meglehetősen összetett és vitatott problémákat vetnek fel, így a jelen értekezés fókuszpontjaként a „teológia” mibenlétét emelem ki a görög filozófia korai korszakában illetve Xenophanész életművében, a tágabb értelemben vett filozófia- és teológia-történeti kérdéseket csupán érintve.

¹ Életére és töredékeire vonatkozóan lásd G.S. KIRK – J.E. RAVEN – M. SCHOFIELD: *A preszókratikus filozófusok*, Budapest, Atlantisz, 1998, 245-269 (a továbbiakban rövidítve: KRS+oldalszám). Testimóniumainak teljes magyar fordítását lásd MOGYORÓDI Emese: „Xenophanész testimóniumai (DK 21 A)”. *Antik tanulmányok*, LVIII, 2014. 367-385. Xenophanész és kortársai teológiai nézeteire vonatkozóan további hasznos forrás magyarul BUGÁR M. István (szerk.): *Kozmikus teológia: Források a görög filozófiai istentanhoz a kezdetektől a kereszténység színre lépéséig*, Debrecen, Kairosz kiadó, 2005, 122-130, valamint a preszókratikus teológiához általában Bugár István kitűnő Bevezetője (Uo. II-25).

² Vö. B27, B28, B29, B30, B32, B33, A32, A33, A38, A39, A40, A41a, A43, A45, A46, A47. Xenophanész töredékeire „B” jelzéssel, testimóniumaira „A” jelzéssel utalok, az alábbi kiadás alapján: H. DIELS – W. KRANZ (szerk.): *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*, I, Zürich–Hildesheim, Weidmann, 1951⁶. A görög szövegeket ebből a kiadásból idézem.

A preszókratikus filozófia és a „természetes teológia”

Érdeemes először röviden tisztáznunk, vajon milyen értelemben beszélhetünk „teológiáról” általában a görög filozófia legkorábbi szakaszában. A milétoszi természet-filozófia erőteljesen pozitivista, tudomány-centrikus megközelítésével szemben – amelyek a preszókratikus filozófusokban hajlamosak kezdetleges modern természettudósokat látni³ – született néhány átfogó elemzés, melyek amellett érveltek, hogy félrevezető a korai görög filozófusok gondolati építményeit úgy beállítani, mint amelyek megszabadulni igyekeztek az istenek vagy az isteni szerepétől a világ kialakulásában vagy működésében.⁴ Ezen elemzések értelmében a korai görög gondolkodók kozmoszra vonatkozó elméleteit nagyon is fel lehet fogni teológiaként, olyan spekulatív vállalkozásként, melyben a ráció nem a természeti jelenségek isteni okságot feltételező magyarázataitól való megszabadításának eszköze, hanem egyenesen arra irányul, hogy tárgyává tegye az (absztrakt módon felfogott) „istenit”.⁵ Az ennek megfelelően alapvetően metafizikaként – nem pedig Arisztotelész szellemében „fizikaként”⁶ – felfogott preszókratikus filozófia valójában teológia is, amennyiben tapasztalati jelenségek végső, az érzékelés számára nem evidens oksági magyarázatait kutatja,⁷ és/vagy „természetes teológia” – szemben a „kinyilatkoztatott teológiával” –, amennyiben az istenit feltételező magyarázatokat nem a vallási dogmákkal összhangban keresi (hiszen a görögöknél nincsenek effélék), hanem az ész „természetes fényében” mérlegeli.⁸

Úgy gondolom, ezek a tanulmányok joggal hívják fel a figyelmet, hogy óvakodnunk kell a korai görög filozófia modern értelemben vett, egyoldalúan természet-tudományos beállítástól, s hogy a preszókratikus kozmológiai spekulációk teista kereteit nem tekinthetjük egyszerűen a mitikus gondolkodásmód primitív „maradványának”.⁹ Ugyanakkor azonban az is világos, hogy e gondolkodásmódon belül nem lehet különbségtétel nélkül teológiainak tekinteni minden elméletet, csupán

³ Lásd pl. E. ZELLER: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1920⁶; J. BURNET: *Early Greek Philosophy*, Edinburgh, 1930. Újabban Daniel Graham vette védelmébe ezt az értelmezési irányvonalat: D. W. GRAHAM: „The Theology of Nature in the Ionian Tradition”. *Rhizomata* 1(2), 2013. 194–216.

⁴ Különösen W. JAEGER: *The Theology of the Early Greek Philosophers*, London, Oxford, New York, Oxford University Press, 1967; L.P. GERSON: *God and Greek Philosophy: Studies in the Early History of Natural Theology*, London, New York, Routledge, 1990; A. DROZDEK: *Greek Philosophers as Theologians: The Divine Arche*, Aldershot, Ashgate, 2007; S. TRÉPANIÉ: „Early Greek Theology: God as Nature and Natural Gods”. In J. N. BREMMER – A. ERSKINE (szerk.): *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010, 273–317.

⁵ Az absztrakt τὸ θεῖον („az isteni”) kifejezést nagy valószínűséggel Anaximandrosz használta először (Anaximandrosz A15; Arist. *Phys.* 203b13, lásd KRS 179). Vö. JAEGER: i.m. 31–32, 203 n. 44.

⁶ Vö. JAEGER: i.m. 6–8.

⁷ GERSON: i.m. 3.

⁸ Vö. JAEGER: i.m. 2–4.

⁹ Vö. Uo. 7–8; Sarah BROADIE: „Rational Theology”. In A.A. LONG (szerk.): *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 206–207.

annál fogva, hogy „az isteni” valamilyen szerepet játszik bennük.¹⁰ Ha ezt figyelmen kívül hagyjuk, akkor félreértelmezhetjük a korai görög filozófián belül megjelenő, sajátlagosan teológiai spekuláció jellemzőit.

A félreértelmezés eredhet részben abból, hogy a preszókratikus kozmológiákat olyan vizsgálódásokként fogjuk fel, amelyeknek legfőbb törekvése valamiféle végsőnek tekintett, transzcendens ok megragadása.¹¹ A félreértés másik iránya, ha e spekulációkat „természetes teológiaként” implicit módon a „kinyilatkoztatott teológiával” szembeállítva gondoljuk el, olyan tisztán racionális – alapvetően szintén kauzális – magyarázatokként, melyeknek célja a természeti rend immanens alapjainak feltárása.¹² Ha azonban ily módon akár transzcendens (metafizikai) akár immanens (fizikai) kauzális magyarázó elvre redukáljuk a preszókratikusok „istenire” vonatkozó elgondolásait, kérdésessé válik, ez esetben milyen értelemben beszélhetünk teológiáról, ha ennek specifikus tárgya (az istenség) nem lehet valamiféle üres fogalom, hanem vallásos tartalommal telítettnek kell lennie, különben a teológia megkülönböztethetlenné válik a metafizikától vagy a fizikától. Milyen módon különböztethetjük meg az efféle, teista keretek között kifejtett kozmológiákat a szoros értelemben vett teológiától? Tézisem szerint a szoros értelemben vett teológiai spekuláció első görög reprezentánsa Xenophanész. Kérdésünket tehát úgy is megfogalmazhatjuk, hogy vajon minek köszönhető, hogy Xenophanész Istene nem „a filozófusok istene”, hanem, ha nem is „Ábrahám, Izsák és Jákob Istene”,¹³ azért lényegileg „a görögök istene”, azaz – legalábbis Xenophanész feltehető szándékai szerint – vallásos tisztelettel övezhető *személy*? Milyen jellemzőkkel rendelkezik tehát egy olyan elmélet, amely teológiának tekinthető a görög filozófia e korai szakaszában?¹⁴ Anélkül, hogy emellett itt részletesebben érvelnék, általános

¹⁰ Erre Broadie hívja fel a figyelmet (BROADIE: i.m. 205).

¹¹ Vö. GERSON: i.m. 12. Gerson értelmezését a korai görög teológiára vonatkozóan túlságosan az arisztotelészi „első filozófia” határozza meg, ennek mentén értelmezi a preszókratikus kozmológiákat (anakronisztikusan) „teológiaként”.

¹² JAEGER: i.m. 16–17. Jaeger megközelítését meglátásom szerint túlságosan befolyásolja Ágoston felfogása a pogány *theologia naturalis*-ra vonatkozóan. Ágostonnál ugyanis ez nemcsak a „mitikus” és „politikai teológiával” áll szemben (vö. Uo. 2–4), hanem a „revelált teológiával” is, hiszen úgy gondolja, hogy bár a pogány görögök az ész „természetes fényében” bizonyos értelemben felfogták az isten valóságát, a Krisztusban megtestesült Isten revelált igazságát természetszerűleg nem ragadhatták meg.

¹³ E híres pascali megkülönböztetéséről lásd „Mémorial/Emlékirat” In Blaise Pascal: *Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről*, Budapest, Osiris, 199, 21–23; PAVLOVITS Tamás: „Utószó: Blaise Pascal apologetikus gondolkodásáról”. In Uo. 284–86; Uő: *Mi egy ember a végtelenben?* Budapest, Gondolat kiadó – Aeternitas, 2014, 131–135.

¹⁴ Habár a szótörténet önmagában nem igazít el arra vonatkozóan, hogy tartalmi szempontból miféle spekulációkat tekinthetünk teológiának, érdemes utalni rá, hogy a θεολογία főnév először Platónnál fordul elő (*Az állam* 379a5: οἱ τύποι περὶ θεολογίας), azonban kapcsolódó kifejezések korábbra is datálhatóak. Az „istenekről (szóló) ... beszéd” előfordul Empedoklésznál (Empedoklész B131.4: ἀμφὶ θεῶν ... λόγον), a „teológus” legkorábbi említése pedig Philolaosznál található (Philolaosz B14.1: οἱ παλαιοὶ θεολόγοι). Megemlíthető továbbá „Thalész levele Phereküdeszhez” Diogenész Laertiosznál, melyben „Thalész” úgy utal Phereküdeszre, mint aki „az íonok közül elsőként szándékozik isteni dolgokra vonatkozó beszédeket (λόγους ἀμφὶ τῶν θεῶν χρημάτων) elővezetni a hellének számára” (D.L. I.43 = DK II A1).

kontextusként csupán megállapítanám, hogy a xenophanészi Isten eszméje nem illeszkedik integráns módon azokhoz a(z implicit) problémafelvetésekhez, amelyek a milétoziakat inspirálhatták. Más szóval, az Isten nem alternatív válasz a milétozi kozmológiai *arxhé*-kutatásra,¹⁵ hanem eltérő problémátörténeti kontextusban értelmezendő. Miként ragadható meg ez a kontextus?

Xenophanész és a „természetes teológia”

Xenophanész istenekre illetve Istenre vonatkozó elgondolásainak szembeszökő és nagy hatású vonása az olümposzi istenekkel – pontosabban azok homéroszi és hésziodoszi ábrázolásával – szemben gyakorolt erős kritikai hangvétele. Különösen Hésziodoszt látszik célba venni, amikor nyomatékosan, a vallási hagyomány felől tekintve radikálisan újító módon tagadja, hogy az istenek születnének, hiszen Hésziodosz köztudottan egy egész epikus költeményt szentelt *Az istenek születésének*:

B14

Az istenek születnek – ember azt hiszi,
s azt, hogy az alkat (δέμας), a hang s a ruházat náluk is úgy van.¹⁶

Ez részben egybecseng Xenophanész híres 23. töredékével:

B23

Egy isten, ki az isteni s emberi nem legerősbje (μέγιστος),
ám a halandóknak formára (δέμας) sem, észre (νόημα) se mása, [...]

Az olümposzi vallás felől tekintve, melyre mi sem jellemzőbb, mint az istenek erős antropomorfizmusa,¹⁷ ez a gondolat talán még jelentősebb kritikai szembefordulás a hagyománnyal, mint az isteni születés tagadása.¹⁸ Ennek fényében úgy tűnhet, hogy az isteni születés tagadása csupán antropomorfizmusuk tagadásának következménye. Egyéb töredékei azonban arra utalnak, hogy nemcsak erről van szó

¹⁵ Vö. J. H. LESHER: *Xenophanes of Colophon: Fragments. A Text and Translation with a Commentary*, Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, 1982, 115.

¹⁶ MARTICSKÓ József fordítása. Xenophanész töredékeit a továbbiakban is Marticskó fordításában idézem. – B1 nem található meg KRS-ben, így azt a *Görög gondolkodók* I. kötetéből idézem (szintén Marticskó fordításában). Ez a fontos költemény TRENCSENYI-WALDAPFEL Imre tolmácsolásában is elérhető a következő kötetben: FALUS Róbert (szerk.): *Görög költők antológiája*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1959, 136, ahol Trencsenyi-Waldapfel „Asztali elégia” címmel látja el. – A 14. töredék fordításához a következőt jegyezném meg: az állítás nem az, hogy az emberek hite szerint az isteneknek is olyan a ruházatuk, stb. mint az övéké („náluk is úgy van”), hanem hogy „nekik is megvan a maguk (τήν σφετέρην) ruházata, stb.” (vö. LESHER: i.m. 85–86). Tehát nem arról van szó, hogy az istenek másféle ruházattal, stb. rendelkeznek, mint az ember, hanem hogy *egyáltalán nem rendelkeznek* semmiféle ruházattal, stb. Ez indirekt módon arra utal, hogy a xenophanészi Isten (is) testetlen.

¹⁷ Vö. pl. M. I. FINLEY: *Odüsszeusz világa*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1985, 198, 203–204. Albert Henrichs a görög istenek három legfontosabb jellemzőjeként a következőket emeli ki: halhatatlanság, antropomorfizmus és hatalom. Lásd: A. HENRICHs: „What Is a Greek God?” In BREMMER – ERSKINE (szerk.): i.m. 29–39.

¹⁸ A 23. töredék második sorában az οὔτι („egyáltalán nem”) tagadószóval Xenophanész nyomatékosítja állítását, tehát világosan jelzi újdonságát.

(noha erről is). Az isteni születés és emberekhez való hasonlóság tagadása mellett Xenophanész az Isten mozdulatlanságát és hatalmát is hangsúlyozza:

B26

Egy s ugyanott marad Ő – mit sem mozdulva (κινούμενος οὐδέν) – örökkön, s össze se fér (ἐπιπρέπει) vele az, hogy majd ide, majd oda menjen (μετέρχεσθαι),

B25

(*hanem*) fáradalom nélkül ráz (κροαδαίνει) mindent gondolatával (νόου φρενί).

A 25. töredékkel együtt értelmezve¹⁹ a 26. töredék a 23. töredékhez hasonlóan az istenség egy további fontos jellemzőjét emeli ki: óriási hatalmát. Homérosz isteneivel szemben Xenophanész Istenének nincs szüksége rá, hogy jelen legyen ahhoz, hogy szándékait vagy terveit elérje: azok távollétében is akadálytalanul és közvetlenül megvalósulnak abban a pillanatban, amint elméjében (νόος) megfogannak.²⁰ A „mozdulatlanság” azonban nem pusztán a helyváltoztató mozgás hiányát (és ezen keresztül az isteni hatalmat) jelzi, hanem az isteni változatlanságot is.²¹ Ha feltesszük, hogy Xenophanész Parmenidészhez hasonlóan²² úgy gondolta, a keletkezés (a pusztulás mellett) a lehető legradikálisabb változás, akkor az isteni születés tagadásának értelmezésében igazat adhatunk Arisztotelész tudósításának:

A12

Xenophanész azt mondta, hogy akik azt állítják, az istenek születnek, ugyanúgy istenkáromlást követnek el, mint azok, akik azt állítják, meghalnak – ugyanis mindkettőből az következik, hogy van idő, amikor az istenek nem léteznek (*Rhet.* 1399b5-9).²³

Arisztotelész arra mutat rá, hogy Xenophanész egy, az istenekre vonatkozó populáris elképzelést korigált, mivel ellentmondásosnak találta. Az istenek egyik legelterjedtebb hagyományos jelzője ugyanis, hogy „örökéletűek” (αἰεὶ ἐόντες: szó szerint „örökké létezőek”). Az istenek nyilvánvalóan halhatatlanok (ἀθάνατοι) – gondolhatta Xenophanész –, de miként *létezhetnének* „örökké” (pontosabban öröktől fogva), ha valamikor nem voltak, mivel (állítólag) születtek?²⁴

Ez az értelmezési keret arra utal, hogy Xenophanész teológiai nézeteit legalább részben az absztrakt módon felfogott „istenség” fogalmi koherenciája illetve fogal-

¹⁹ Vö. KRS 254.

²⁰ A vitatott νόου φρενί kifejezés ilyen értelmű jelentésében Kurt von Fritz értelmezését követem: Kurt von FRITZ: „Νοῦς, νοεῖν and their Derivatives in Presocratic Philosophy (Excluding Anaxagoras)”. *Classical Philology*, XL, 1945, 230. A két (hasonló jelentésű) kifejezés együttes alkalmazása körülbelül azt fejezi ki, hogy az Isteni elmében megfogant gondolatok/tervek a φρήν-je (a cselekvésre ösztökélő fakultása) révén közvetlenül (és könnyedén) megvalósulnak. Hasonló értelmezéséhez lásd: BUGÁR: i.m. 129 n.3; FLAISZ Endre: *Nusz, Nusz-metafizika a középplatonizmus és az apologéták korában*, Budapest, Józsefvárosi Műhely kiadó, 2007, 40–41. (A νόος-hoz tartozó νοεῖν ígére az alábbiakban visszatérek.)

²¹ A κινεῖν ige Xenophanész korában egyaránt utal helyváltoztató és minőségi „mozgásra” (vagyis változásra), amint arra abból következtethetünk, hogy Parmenidésznél is hasonlóan ambivalens jelentéssel bír (vö. Parmenidész B8.26–28; KRS 370).

²² Vö. Parmenidész B8.26–27.

²³ Saját fordításom. Ha másként nem jelölöm, minden görög szöveget saját fordításban közlök.

²⁴ Vö. LESHNER: i.m. 88.

mi implikációinak kibontása motiválja. Ezt az eddig érintett töredékekkel kapcsolatban felvethető további megfontolások is erősítik.

A 23. töredék nemcsak az isteni antropomorfizmus tagadása okán jelentős szöveg, hanem elsősorban amiatt, hogy felveti a kérdést, vajon Xenophanész eljutott-e egy monoteista Istenfelfogás megfogalmazásáig? Nem áll módomban az erre vonatkozó szövevényes viták ismertetése, csupán arra szorítkoznék, hogy röviden áttekintem a xenophanészi monoteizmus problémakörével kapcsolatos legfőbb kérdéseket, és állást foglalok egy általam legvalószínűbbnek tartott interpretáció mellett.

A 23. töredék nyelvi ambivalenciái sajnos nem teszik lehetővé, hogy a monoteizmus kérdését szemantikai vagy szintaktikai alapon eldönthessük. A lehetséges értelmezési alternatívák a következők: a εἷς („egy”) kifejezés többféle értelmezhetősége és a szintaktikai többértelműségek miatt Xenophanész állíthatja akár 1.) az isten egyetlenségét (unikalitását), akár 2.) egységét, akár azt, hogy 3.) egyetlen leghatalmasabb isten létezik, továbbá állíthat 4.) „egy” (határozatlan névelőként értelmezve) istenről (aki a leghatalmasabb, stb.) valamit, ami nem is szerepel a töredékben,²⁵ sőt, lehetséges, hogy nem is az „istenről” állít valamit, hanem 5.) az „egyről” (a εἷς-t alanyként értelmezve), ti. azt, hogy az nem más, mint „az Isten” (vagy „isten”).²⁶ E gondolatilag jelentősen eltérő alternatívák között érdemes annak figyelembe vételével mérlegelni, hogy vajon mennyiben volna összeegyeztethető a (kizárólagos) monoteizmus állítása Xenophanész egyéb töredékeivel (illetve a 23. töredék megfogalmazásával)?

A kutatók többségéhez csatlakozva úgy gondolom, valószínűtlennek tarthatjuk a monoteizmus kifejezett állítását, noha el kell ismernünk a *monoteisztikus* tendencia jelenlétét. Erre vonatkozóan két érv megfontolandó. Egyfelől, noha a 23. töredékben szereplő „az istenek és emberek között” (ἐν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι) kifejezés a monoteizmust önmagában nem cáfolja (minthogy magyarázható ún. „poláris kifejezésként”²⁷), Xenophanész számos egyéb töredékben is minden további nélkül többes számban említi az isteneket (B1.24, B15.4, B18). Különösképp elgondolkodtató, hogy asztali elégiáját (B1), melyben a lakoma résztvevői számára fogalmaz meg intelmeket az illendő viselkedésre vonatkozóan, és megtiltván az isteni viszályokról szóló mítoszok elbeszélését, a lakoma nyitányaként az „isten” (egy számban: B1.13) dicsőítését, az imádságot és az áldozatbemutatást javasolja (B1.13–16), szintén minden további nélkül így zárja: „ám tiszteld – az a jó! – mindig az isteneket” (B1.24). Ez világossá teszi, hogy Xenophanész nem tartotta összeegyeztethetetlennek „egy, legnagyobb” Istenét több isten létezésével, olyannyira nem, hogy ugyanazon költeményen belül szerepelteti őket.²⁸

²⁵ Például a 24., 25., és 26. töredékekben szereplő attribútumok bármelyikét. – Marticskó fordítása ezt az értelmezést követi.

²⁶ Ezt támasztaná alá Arisztotelész tudósítása (A30: „Xenophanész az égbolt egészére tekintettel mondja, hogy az egy az isten”). A 23. töredék fordítási alternatíváihoz lásd LESHER: i.m. 96–97.

²⁷ Vö. pl. KRS 254.

²⁸ Az asztali elégiában (egy számban) szereplő θεός (B1.13) kifejezés elvileg utalhatna a lakomához kapcsolható istenre, Dionüszoszra is – azonban a névelő hiánya inkább azt erősíti, hogy itt *általában*

Ami másfelől a 23. töredékben szereplő „egy Isten” említése és „az istenek és emberek között” kifejezés közötti ellentmondás fenti feloldását illeti (ti. hogy bevett toposzként nem kell szó szerint értenünk), más szempontból sem elég meggyőző. Az nyilvánvalóan Xenophanész fejében is szöveget üthetett volna, hogy amennyiben egyetlen Isten kizárólagos létezését szándékozik állítani, nem igazán szerencsés épp ennek a poláris kifejezésnek a használata, mert a szembeszökő ellentmondás összezavarhatja hallgatóságát.²⁹ Ennek alapján Xenophanészt inkább a „henoteizmus”, „inkluzív monoteizmus” (szembeállítva a zsidó-keresztény „exkluzív monoteizmussal”³⁰) vagy „szummodeizmus”³¹ híveként kell elkönyvelnünk, aki egyetlen, az isteneket egyesítő vagy azok lényegét a legteljesebb formában reprezentáló, „leg hatalmasabb Isten” egyeduralmát vallja, és megengedi más, ennek az Istennek alárendelt istenség létezését is.

De mit árul el ez a töredék Xenophanész teológiai törekvéseiről? A „leg hatalmasabb” (B23.1: μέγιστος) istenre való utalás, valamint néhány ide kapcsolódó testimónium (A28, A31, A32, C1) alapján Barnes arra a következtetésre jutott, hogy Xenophanész monoteista volt, és monoteizmusát *a priori* érvekre alapozta.³² Úgy gondolom, ez a határozott következtetés elhamarkodott.³³ Barnesnak azonban abban feltétlenül igaza van, hogy Xenophanész Istenségre vonatkozó elgondolásai összességében arra utalnak, hogy szisztematikusan igyekszik végiggondolni és kiemelni azon jellemzőit, amelyek fogalmilag tartoznak hozzá. Ez a monoteizmus problémaköre szempontjából csupán annyit jelent, hogy Xenophanész felismeri, az isteni „tökéletesség” vagy felsőbbrendűség³⁴ eszméje megköveteli, hogy az istenség hatalom tekintetében egyedülálló legyen. Ez azonban nem zárja ki több isten létezését, csupán az olümposzi vallásnál egyértelműbb hegemoniát és/vagy egységet teremt az istenek hierarchiájában. Az említett monoteisztikus tendencia ebben áll: amennyiben az istenség lényegi attribútumai közül épp azt hangsúlyozza (a hatal-

.....
 az „isten(ségről)” van szó (vö. B38.1), akit ily módon a 23–26. töredékekben jellemzett Istennel azonosíthatunk.

²⁹ Vö. LESHAR: i.m. 98 (FREUDENTHAL nyomán).

³⁰ J. P. KENNEY: „Monotheistic and Polytheistic Elements in Classical Mediterranean Spirituality”. In A.H. ARMSTRONG (szerk.): *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman*, New York, The Crossroads Publishing Company, 1986, 271.

³¹ E. VOEGELIN: *Order and History I: Israel and Revelation*, Baton Rouge, London, Louisiana State University Press, 1956, 8–11.

³² J. BARNES: *The Presocratic Philosophers*, London, New York, Routledge, 1982, 89–92.

³³ Mint Leshar rámutat, Barnes csupán annyit bizonyít, hogy Xenophanész érvelhetett volna – az isteni hatalomból – az isten egyetlensége mellett. Ebből azonban nem következik feltétlenül, hogy ezt meg is tette (LESHAR: i.m. 98). – Érdemes hozzáfűzni, hogy a testimóniumok ellentmondása egymásnak, valamint egy részük (A32 és C1) ellentmondása a 23. töredéknek óvatosságra int a tekintetben, hogy biztonsággal rekonstruálható volna belőlük Xenophanész érvelése, vagy egyáltalán, levonható volna belőlük minimálisan akár annyi is, hogy Xenophanész valóban értelt a monoteizmus mellett.

³⁴ Nem vehetjük készpénznek, hogy Xenophanész teológiai spekulációja mögött az isteni „tökéletesség” fogalma áll; az alább kifejtendők fényében inkább úgy vélem, a „felsőbbrendűség” vagy „emelkedettség”.

mat), amelyik az olümposzi vallás főistenét, Zeuszt is megkülönbözteti a többi istentől, annyiban úgyszólván eljelentékteleníti a többit.³⁵

A monoteizmus illetve politeizmus kérdéskörével kapcsolatban azonban érdemes felvetni a következőket. Akár monoteista volt Xenophanész, akár nem, a 23. töredékben antropomorfizmusa tagadása mellett mindkét esetben az istenség hatalmát hangsúlyozza, annak egyedülállóságát (monoteista vagy monoteisztikus értelmezés mellett) vagy meg nem osztottságát (politeista értelmezés mellett). Ez feltétlenül az istenekre vonatkozó hagyományos nézetek radikalizálásaként és egyúttal koherensebb végiggondolásaként értelmezhető. Mint ugyanis Henrichs rámutat, a homéroszi-hésziodoszi istenek három legfőbb jellemzője, az antropomorfizmus, a hatalom és a halhatatlanság közül az utóbbi kettő szoros kauzális kapcsolatban áll: az isteni halhatatlanság implicálja az istenek hatalmát, hiszen ha végesek volnának, a hatalmuk limitált volna.³⁶ Az antropomorfizmus azonban nem feltétele a hatalomnak, jegyzi meg Henrichs – sőt, tehetnénk hozzá, valójában ellentétben áll vele, hiszen az ember legfőbb jellemzője éppen az, hogy „halandó” (θηνητός, βροτός), ezért véges, kiszolgáltatott, „impotens” lény. Ha tehát Xenophanész, amint az eddigiekben láttuk, az isteni örökkévalóság fogalmát oly módon radikalizálja, hogy az isteni születést is tagadja, akkor ezzel egyúttal az isteni hatalmat is maximalizálja. De ugyanezt teszi azáltal is, hogy az isteni antropomorfizmust tagadja. Ha tehát szeretnénk mélyebben feltárni, vajon miféle (intellektuális vagy egyéb) motivációk állnak Xenophanész Isten-felfogása mögött, akkor érdemes feltennünk a kérdést, vajon miért ilyen lényeges számára az isteni hatalom hangsúlyozása? Ehhez tárgyalnunk kell egy további releváns töredéket. Ez a különös szöveg az Isten perceptuális és kognitív képességeit írja le:

B 24

Mindene (οὔλος) lát és mindene ért (voει) és mindene hall is.

Vagy más fordításban:

Egészében lát és egészében ért és egészében hall is.³⁷

Első pillantásra úgy tűnhet, ebből kiderül, az isteni antropomorfizmus tagadása csupán részleges, hiszen legalábbis az „értés” az emberre jellemző. Xenophanész korában azonban nem tekinthető evidensnek, hogy a felsorolt képességek bármelyike is (persze az isteneken kívül) csupán az ember sajátossága volna, beleértve a noétikus aktivitást is.³⁸ Ugyan az Isten lát, felfog/eltervez és hall, miként az ember

³⁵ Zeusz „első az egyenlők között”, ami azt jelenti, hogy jóval nagyobb a hatalma, mint a többi istené, de nincs fölöttük teljhatalma, mivel ők is istenek, és mint ilyenek, gyakorolni kívánják hatalmukat (nemcsak az emberek felett, hanem egymás között is, sőt olykor maga Zeusz felett is).

³⁶ HENRICHS: i.m. 29.

³⁷ KRS 254. KRS fordítói (STEIGER KORNÉL és CZISZTER KÁLMÁN) Kirk értelmezését (*all of him*) adják vissza az „egészében” kifejezéssel. Az οὔλος kifejezés szintaktikailag itt leginkább állapothatározóként értelmezhető. Ezt magyarul az „egészében” talán jobban kifejezi, mint a „mindene”.

³⁸ A gondolat, hogy nemcsak az ember, hanem az állatok is rendelkeznek voυς-szal (vagy φρην-nel), megtalálható a püthagoreusoknál, Arkhelaosznál és Anaxagorasznál is (a megfelelő szövegeket magyarul lásd MOGYORÓDI Emese: „Mit tanulhatunk a preszokratikusoktól az állati jogokról?” *Ókor*, III, 2014, 22). – A voειv ige jelentése meglehetősen összetett (a perceptuális érzékeléstől az intellektuális

(vagy az állatok), azonban mindezt tőlünk igen csak eltérő módon teszi, ti. „a maga egészében”, azaz nem egymástól elkülönülő érzékszervekkel vagy kognitív képességekkel, hanem mondhatni „szinesztétikusan”. Ez minden emberi képességtől *alapvetően* eltérő perceptuális illetve kognitív aktivitást implicál, olyannyira, hogy ez a mód számunkra nyilvánvalóan felfoghatatlan. De pontosan mennyiben térnek el az emberitől ezek az isteni képességek?

Ha nem is fejezi ki explicit módon, a töredék először is erősen sugallja az isteni mindentudást.³⁹ Ez számunkra, a zsidó-keresztény hagyomány felől tekintve evidencia. Érdemes azonban felhívni rá a figyelmet, hogy a görög vallás szempontjából ez korántsem ilyen magától értetődő.⁴⁰ Ha tehát Xenophanész az isteni mindentudást beemeli az „istenség” konceptuális implikációi közé, akkor ez határozottan újításnak minősül. Világos azonban, hogy az isteni mindentudás természetes módon társul az isteni hatalommal: hiszen, aki olyasmit tud, amit a másik nem, az mindenképpen fölényben van vele szemben. Ennyiben tehát ebben a töredékben is tetten érhető a fent említett szisztematikus teoretikus törekvés az Isten hatalmának kiemelésére. Azonban nem csupán erről van szó. Mielőtt rátérhetnénk a töredék további implikációira, le kell vonnunk egy általános következtetést.

Ezen a ponton ugyanis abban a helyzetben vagyunk, hogy megfogalmazhatjuk az első kritériumot, mely alapján Xenophanész istenségre vonatkozó elgondolásait teológiként értelmezhetjük (ellentétben a milétoszi elődök teista kozmológiáival). Azt látjuk, hogy a kritikai észhasználat Xenophanésznél kifejezetten az istenség természetének annak fogalmából kibontott szisztematikus és koherens feltárására irányul.⁴¹ Xenophanész az első, aki az istenség mint olyan (θεός⁴²) vonatkozásában a λόγος-t („rációként” értelmezve) szisztematikusan és tudatosan működteti. Úgy vélem, ez elégséges hozzá, hogy istenségre vonatkozó gondolatait valóban „termé-

.....
észlelésen, felismerésen vagy felfogáson át a gondolkodásig és a tervezésig egy sor olyan aspektust magában foglal, amelyeket a modern nyelvekben terminológiailag és konceptuálisan világosabban elkülönítenek), és nem könnyű meghatározni, ezek közül melyik is kerül előtérbe a töredékben. Az értelmezők általában a kognitív aspektust („gondolkodik”, „ért”, „tud”) emelik ki, ami érthető, hiszen Xenophanész feltehetőleg jelezni kívánja az Istenség emberit felülmúló tudását is. A látás és hallás kontextusában azonban a νοεῖν ige perceptuális aspektusai is előtérbe kerülnek (amit a magyarban leginkább a „felfog” vagy „észlel” ige adhat vissza). A 25. töredék fenti értelmezésének fényében pedig az ige intencionalitást („kigondol”, „eltervez”) kifejező jelentésrétegei sem zárhatóak ki.

³⁹ Vö. LESHER: i.m. 106.

⁴⁰ Habár az istenek felsőbbrendű tudása az emberekkel szemben Homérosztól kezdve elterjedt toposz (vö. pl. *Íliasz* II.484–87; *Odüsszeia* 18.130–37), és e tekintetben különösen Zeusz emelkedik ki (vö. *Odüsszeia* 20.75; Hésziodosz: *Munkák és napok* 267), tudását vagy figyelmét az istenek (Poszeidón vagy Héra), sőt az emberek is (a Prométheusz mítoszra kell gondolni) képesek kijátszani. Ezért a „mindentudást” Henrichs (i.m.) nem véletlenül mellőzi a leglényegesebb isteni attribútumokra vonatkozó elemzésében.

⁴¹ Vö. BARNES: i.m. 85, 94; LESHER: i.m. 106, 113, 116; BROADIE: i.m. 207.

⁴² Az anaximandroszi τὸ θεῖον („az isteni”) és a xenophanészi θεός („isten”) között jelentős különbség, hogy az előbbi semlegesnemű elvont fogalom, míg az utóbbi hímnemű. Ez nyelvi is világossá teszi, hogy Xenophanész az „istent” személyként, nem pedig (elvont) dologként fogja fel. Ezt a személyes aspektust fejezem ki az „istenség” (vagy „Isten”) szóhasználattal.

szetes teológiaként” értelmezzük, legalábbis amennyiben az szembenáll a „mitikus teológiákkal”.

„Revelált teológia” és vallásgyakorlat

De csupán erről volna szó? Mi menti meg Xenophanész Istenét attól, hogy pusztán „fogalmi létező” legyen? A kérdést így is feltehetjük: vajon nem szakad-e el teológiai spekulációja oly mértékig a görög vallási hagyománytól, hogy abban nehezen felismerhető marad vagy netán teljesen eltűnik a vallásos tartalom? Legfőképp az isteni antropomorfizmus tagadása elgondolkodtató, nemcsak mert ezáltal az Istent szó szerint *elszemélyteleníteni* látszik, hanem mert a görög vallásban az istenek antropomorfizmusa lényeges az irántuk megnyilvánuló emberi tisztelet és személyes kötődés, azaz egy sajátlagosan vallásos attitűd szempontjából. Mint ugyanis Henrichs rámutat, a görög vallásban az isteni antropomorfizmus teszi lehetővé istenek és emberek erős interakcióját, minthogy az isteni epifánia jellemzően emberi alakban történik.⁴³ Xenophanész Istene azonban túlságosan „távolinak” tűnik, hiszen ha egyáltalán nem hasonló az emberhez, akkor legalábbis kérdésessé válik, megjelenhet-e emberi alakban, amiképp kérdéses, vajon „jelek” segítségével kommunikál-e egyáltalán az emberrel,⁴⁴ vagy megnyilvánul-e közvetlenül bármilyen módon a természetben.⁴⁵ Az alábbiakban emellett fogok érvelni, hogy noha Xenophanész

⁴³ HENRICHS: i.m. 33.

⁴⁴ Aetiosz és Cicero szerint Xenophanész elvetette a jóslást (A52). – Az Isten és az ember közvetlen kommunikációjának xenophanészi kétségbevonásáról lásd: MOGYORÓDI Emese: „Reveláció és ráció Parmenidész filozófiájában: a reveláció ‘logikája’”. In BETEGH Gábor – BODNÁR István – LAUTNER Péter – GERÉBY György (szerk.): *Töredékes hagyomány: Steiger Kornélnak*, Budapest, Akadémiai kiadó, 2007, 30–31.

⁴⁵ Xenophanész demitologizálta az olyan természeti jelenségeket, amelyeket isteni jelenéseknek tartottak (illetve velük azonosítottak), mint például „Írisz” (a szivárvány) (B32) vagy a Dioszkurosok („Szent Illés tüze”) (A39). – Itt nem áll módomban bővebben kifejteni az Isten és a kozmosz azonosságának vagy különbségének problémáját, csupán jelezném, hogy nem tartom elfogadhatónak az arra vonatkozó doxográfiai hagyományt, miszerint Xenophanész Istene gömbszerű és azonos a kozmossszal. Ezzel szemben három érvet érdemes röviden megemlíteni: 1.) a töredékek között semmiféle utalást nem találunk a kozmosz és Isten azonosítására, 2.) a kozmosz gömbszerűsége ellentmond a 28. töredéknek, ahol Xenophanész a Föld gyökereiről azt mondja, hogy azok a végtelenbe nyúlnak, 3.) valamint ellentmond a 25. és 26. töredéknek, melyek szerint, noha Isten valamilyen módon mozgatja a kozmoszt, ő maga mozdulatlan (az érvekkel kapcsolatban bővebben lásd LESHAR: i.m. 100–102; vö. BUGÁR: i.m. 23 n. 61). Emiatt – az értelmezők túlnyomó többségével szemben – úgy vélem, nem megalapozatlan a xenophanészi Istent transzcendensnek tekinteni, ha ez alatt azt értjük, hogy nem azonos a természettel (vö. H. FRÄNKEL: *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 19683, 348). Lényegesnek találok ebből a szempontból Sassi megállapítását is, miszerint a természet demitologizációjával párhuzamosan Xenophanész „denaturalizálja” az Istent (M. M. SASSI: „Where Epistemology and Religion Meet. What Do(es) the God(s) Look Like?” *Rhizomata*, I, 2013, 297). Noha ez részletesebb tárgyalást igényelne, mindazonáltal jelezném, hogy ennek fényében felvethető, hogy a transzcendens isten (vagy a transzcendens „egy”) eszméje Empedoklész mellett kimutatható egy nála korábbi, olyan gondolkodónál is, aki Dél-

Istene valóban „távolibb” Isten, mint a hagyományos istenek, ez nem jelenti, hogy puszta spekulatív fogalomként kezelhetnénk; ellenkezőleg, Xenophanész feltehető szándéka az Isten bizonyos jellemzőinek kiemelésével és a hagyományos istenek más jellemzőinek tagadásával alapvetően vallásos, közelebbről valláserkölcsei indítatású, és Istent ezzel összhangban gondolja el.

Ennek alátámasztása érdekében először is vissza kell térnünk a 24. töredék implikációira. Vajon mit fejez ki az Isten természetéről az a furcsa jellemzés, hogy nincsenek egymástól elkülönülő érzékszervei, hanem perceptuális/kognitív aktivitása „szinesztézikus”? Nyilván igaz, hogy részben mindenképpen implicálja az isteni tudás teljességét, s hogy e tudás vagy kogníció elérése érdekében mentális képességeinek az emberétől alapvetően eltérő módon kell működnie.⁴⁶ Broadie azonban felhívja a figyelmet arra, hogy az emberi tudás elégtelenségének egyik lényeges oka érzékszerveink tudósításának ellentmondásossága is. Ennek kapcsán fejti ki azt az inspiratív, a monoteizmus kérdése szempontjából is releváns megállapítását, hogy Xenophanész számára nem annyira az Isten numerikus „egysége” (értsd: egyetlensége) a fontos, hanem önmagával való *harmóniája* (azaz egysége): úgy gondolja, az Isten nem állhat konfliktusban saját magával, nem jellemezheti semmiféle ellentétességgel.⁴⁷ Ez az észrevétel termékeny módon kiaknázható Xenophanész teológiája háttérének megvilágításában, ehhez azonban finomítanunk kell rajta. Xenophanész nem egyszerűen az ellentétességet, hanem kifejezetten az *ellenségességet*, tehát nem a konceptuális, hanem a gyakorlati „ellentmondást” (a konfliktust vagy megosztottságot) tartja összeegyeztethetetlennek az istenség eszméjével. Ennek alapján magyarázható koherens módon, hogy nem tartja elfogadhatónak az olyan mítoszok elbeszélését, amelyek istenharcokról (a gigászok, titánok és kentaurók harcai: B1.21–23) szólnak, mégpedig azon az alapon, hogy az efféle mítoszok elbeszélésének „semmi haszna nincs” (τοιοῖ’ οὐδὲν χρηστὸν ἔνεστι B1.21), nyilvánvalóan társadalmi szempontból, a(z) erkölcsileg helyes *emberi* viselkedésre bátorítás szempontjából (vö. B1.15–19).⁴⁸ És ugyanez, nem pedig egyszerűen a (fogalmi) „tökéletesség” mint elméleti kritérium a magyarázata, hogy a homéroszi-hésziodoszi isteneket különféle erkölcstelenségeikért elítéli, és tartja a rájuk vonatkozó efféle mítoszokat az istenek közötti harcokhoz hasonlóan „a régiek kitalációinak” (πλάσματα τῶν προτέρων B1.23⁴⁹):

.....
Itáliában jól ismerhette a püthagoreizmust (vö. BROADIE: i.m. 216–19; GELENCZEY-MIHÁLTZ Alirán: „Szent, kimondhatatlan(ul nagy) értelem”: Empedoklész B134-es töredéke”. *Ókor*, II, 2012, 18–20; Uő: „Az intelligibilis principiumok hierarchikus struktúrájának eredetéről a görög gondolkodásban: Empedoklész I34-es töredéke”. *Magyar Filozófiai Szemle*, II, 2012, 37–44).

⁴⁶ Vö. LESHEN: i.m. 105–106.

⁴⁷ BROADIE: i.m. 210. Vö. TRÉPANIÉ: i.m. 279.

⁴⁸ Itt vissza kell utalnunk az „istenek születésével” kapcsolatos Hésziodosz allúzióra: *theogoniája* ugyanis az istenek közötti véres harcok (ellenségeskedések) rémisztő története is.

⁴⁹ Marticskó fordítása („hajdani képzetek ők!”) nem teszi eléggé világossá, hogy ezeket a mítoszokat Xenophanész „fantazmagóriaként” vagy (valóságálapot nélkülöző) „fikcióként” (lásd LSJ s.v. πλάσματα) bélyegzi meg.

B11

Rákent (ἀνέθηκον) isteneinkre Homérosz Hésziodosszal minden olyant ami gáncs vagy szégyen az emberi nemnél: lopni, paráználkodni, s amellet csalni is egymást.

B12

mily sok büntettét (ἀθεμίστια ἔργα) hirdették isteneinknek: lopni, paráználkodni s amellet csalni is egymást.

Azt gondolhatnánk, hogy az erkölcsi kiválóság egy görög számára ugyanúgy hozzátartozik az istenség fogalmához, mint a halhatatlanság vagy a hatalom, s hogy Xenophanész ezekben a töredékekben hasonlóképp a vallásos hagyomány egy látens elemét hozza felszínre, mint az isteni születésre, tudásra vagy hatalomra vonatkozókban. Ám ismételten látnunk kell kritikája újdonságát.⁵⁰ Xenophanész az első olyan görög gondolkodó, aki az erkölcsiséget explicit és határozott kritériumként kezeli az istenség isten-voltának meghatározásához. Ha ugyanis röviden össze lehet foglalni a mitikus isten-ábrázolások jellemzőjét az istenek és az erkölcsiség viszonyának szempontjából, akkor azt kell mondanunk, hogy a homéroszi-hésziodoszi világban az istenek sokkal inkább *amorálisnak*, semmint *immorálisnak* minősülnek.⁵¹ Az emberek alapvetően elfogadják, hogy az istenekre nem vonatkoznak erkölcsi szabályok vagy elvárások (tehát, hogy morálon túliak vagy inneniek), feltehetőleg mert mélyen tudatában vannak az isteneket és az embereket elválasztó határnak. Mint a mitológiai istenek antropomorfizmusa kétértelműségét kiemelve Finley rámutat: „Homérosz soha nem cserélte fel az ‘istenekkel egyenlő’ fogalmát az ‘isteni’ fogalmával; soha nem lépte át a halandókat a halhatatlanoktól elválasztó vonalat.”⁵² Ha azonban ez igaz, akkor vajon Xenophanész kritikája vajon nem célját tévesztett Homérosszal és Hésziodosszal szemben? Úgy gondolom, nem, mivel valójában nem nekik, hanem hallgatóságuknak szól, legalábbis azoknak, akik az istenek erkölcsileg szégyentelen viselkedését felmentésül használhatták saját erkölcstelenségeikre.⁵³ Xenophanész „távolinak” tűnő Istenképét tehát az isteni méltóság, emelkedettség vagy felsőbbrendűség hangúlyozása (is) motiválja, mégpedig gyakorlati megfontolásokból: hogy kiemelje az Isten tiszteletre méltóságát.⁵⁴ Ha az istenek túlságosan emberi vonásai

⁵⁰ *Contra* LESHES: i.m. 84.

⁵¹ Vö. FINLEY: i.m. 207–208.

⁵² Uo. 204.

⁵³ Ennek az attitűdnek az ábrázolását és kritikáját láthatjuk Platón *Euthüphrón* c. dialógusában (vö. 5d–6a). Köztudott, hogy Platón isten-képét nagymértékben inspirálta Xenophanész (vö. *Euthüphrón* 6b–c; *Az állam* 379a–383c).

⁵⁴ Erről bővebben lásd MOGYORÓDI Emese: „Xenophanes as a Philosopher: Theology and Theodicy”. In A. LAKS – C. LOUGUET (szerk.): *Qu'est-ce que la philosophie Présocratique? What is Presocratic Philosophy?* Villeneuve d'Asq, Presses Universitaires de Septentrion, 2002, 277–278. – Az Isteni méltóság kiemelése szempontjából sokatmondó a II. töredékben az ἀνέθηκον ige használata (ἀνατίθημι: itt releváns jelentése egyfelől I. „tulajdonít”, másfelől 2. [valamilyen, az isteneknek szóló ajándékot vagy áldozatot] „felajánl”, „szentel”). Mint Heitsch rámutat, a kifejezés szarkasztikus: Homérosz és Hésziodosz aztán jól „megtisztelték” az isteneket azzal, hogy mindenféle alávalóságot tulajdonítottak nekik! (E. HEITSCH: *Xenophanes: Die Fragmente*, München, Zürich, Artemis Verlag, 1983, 125.)

arra készíthetnek, hogy magunkhoz mérjük őket (ha ők erkölcstelének, akkor mi miért ne tehetnénk ugyanezt?), akkor hangsúlyozni kell, hogy az istenség lényegét tekintve magasan felettünk áll, nemcsak hatalomban, hanem „dicsőségben” is: emelkedettsége egyszerűen kizárja, hogy bármilyen tekintetben hozzánk mérhető volna.

Ezen a ponton további kritériumokat fogalmazhatunk meg, melyek értelmében Xenophanész isten(ek)re vonatkozó spekulációja teológiai vállalkozásként jellemezhető. Azt látjuk, hogy számára a *theo-logia* nem csupán az istenségre vonatkozó racionális (koherens) gondolkodás (λόγος), hanem a hozzá (az istenség valódi természetéhez) illő vagy méltó *beszéd* (λόγος) is.⁵⁵ Amikor Platón *Az államban* áttekinti „az istenre vonatkozó beszéd mintáit” (οἱ τύποι περὶ θεολογίας 379a5), és ennek alapvető kritériumaként az istenség (erkölcsi) jóságát (vö. 379b) hangsúlyozza, akkor Xenophanész nyomdokain jár.⁵⁶ Ahogyan Xenophanészt, Platónt sem elsősorban (helyesebben nem csupán) az isteni fogalmi koherenciája érdekli, mint inkább az istenség erkölcsi feddhetetlensége, mégpedig szintén hozzá hasonlóan az ilyen istenfelfogás gyakorlati (valláserkölcsi, ezen belül nevelési) következményei okán. Xenophanész Istenképének *vallásos tartalma* tehát részben ezen a ponton ragadható meg: koncepciójának motivációja az Isten iránti vallásos illetve valláserkölcsi tisztelet elmélyítése és proponálása. Ezért hiheti, hogy ezt az Istent illő dicsőíteni, és szükséges és érdemes is hozzá imádkozni:

BI.13-18

Zengje (ὕμνεῖν) a tisztaszívű ember legelőször az istent (θεὸν),
szépszavú légyen a szó (εὐφήμοις μῦθοις) s tiszta az értelem is (καὶ καθαροῖσι
λόγοις),⁵⁷

majd pedig áldozván s esdvén, hogy jól cselekedjünk,
mert hiszen itt és most épp ez a tennivalónk – ,
nem bűn az, ha iszunk, de csak annyit, hogy hazajusson
kísérő nélkül bárki, ha nem nagyon agg.

Az, hogy Xenophanész úgy véli, érdemes és lehet az Istenhez imádkozni, arra utal, hogy személyként fogja fel, aki vallásos tisztelettel övezhető, mégpedig – felsőbbrendűsége vagy emelkedettsége okán – mélyebb tisztelettel, mint a hagyományos vallás istenei.⁵⁸ Amennyiben ez igaz, akkor levonható egy további lényeges

⁵⁵ BROADIE: i.m. 207–208 megjegyzi, hogy a milétosziak „istenire” vonatkozó, emelkedett nyelvezete természetes módon vezetett az istenre vonatkozó „jámbor beszéd” kérdéséhez, és Xenophanész teológiáját úgy fogja fel, mint amelynek középpontjában ez a kérdés áll. Fejtegetéseim ehhez a meglátáshoz kapcsolódnak.

⁵⁶ Platónnál a teológia explicit módon a teodícea formáját ölti. Másutt bővebben érveltem mellette, hogy noha Xenophanésznél ez az indíttatás korántsem ilyen egyértelmű, tágabb kultúrtörténeti kontextusban értelmezve nála is feltehető: MOGYORÓDI (2002): 253–268.

⁵⁷ Itt az istenekre vonatkozó, vallási szempontból „tiszteletteljes” vagy „jámbor” (εὐφήμοις) mítoszokról (μῦθοις) és általában a rájuk vonatkozó, szintén vallási szempontból „tisztá” (καθαροῖσι) „szavakról” (λόγοις) van szó. – Marticskó az utóbbit félreértelmezi. Bár a λόγος valóban jelenthet „észt” vagy „értelmet” is, ebben a kontextusban (a μῦθος mellett) bizonyosan egyszerűen „szavakat” (vagy „beszédeket”) jelent.

⁵⁸ *Contra* FALUS Róbert: „La ‘démonstration’ de l’idée de dieu chez Xénophane”. *Acta Antiqua Academiae*

tanulság: Xenophanész teológiája nem állítható szembe a „revelált teológiával”, ha ez alatt általánosságban egy olyan teológiát érthetünk, amelyik a *hit* igazságait explikálja. A görög vallásban valóban nincsenek ugyan rögzített és megfellebbezhetetlen igazságként elfogadott „dogmák”, de ettől még vannak *hittartalmak*, elsősorban az istenekre vonatkozóan. Ha Xenophanész az Istenség természetét explikálja, miközben megtartja, sőt, ezzel elmélyíteni kívánja az istenség iránti vallásos tiszteletet, akkor nem túlzás azt állítani, hogy olyasmit művel, ami a görög vallás szabta keretek között funkcionálisan megfeleltethető a keresztény „revelált teológiának”.

Xenophanész teológiájának értelmezésében azonban „az istenre vonatkozó helyes (tiszteletteljes) beszéd” kijelölte nyomvonalon érdemes ennél tovább is mennünk. Itt térhetünk rá a kérdésre, vajon miként is értelmezhető (értelmezhető-e egyáltalán) Xenophanész Istene a kultusz vonatkozásában.

A kultusz lényeges, ha nem is kizárólagos része a görög vallásnak,⁵⁹ ezért fontos ténynek kell tekintenünk, hogy – amint sokan rámutattak – a filozófusok istenire vagy istenekre/istenre vonatkozó spekulációinak – a kezdetektől Platónon át Arisztotelészig és azon túl – semmiféle számottevő hatása nem volt a görög kultuszra. Ennek magyarázatára a jelen keretek között oktalanság volna vállalkozni. Azonban e kérdés tisztázásához hozzájárulhat az, amivel Xenophanész teológiájának tárgyalását zárni szeretném. Köztudott, hogy a görög kultikus gyakorlat nem csupán a megfelelő szertartásokat (áldozatbemutató, imádság, egyéb kultikus cselekmények) foglalta magában, hanem az istenekre vonatkozó mítoszok illetve „beszéd” (himnuszok, kardalok, dithüramboszok, paianok, proszódíák) előadását vagy éneklését is.⁶⁰ Az isteneket „szóval és tettel” egyaránt tisztelni illett. Ha a lakoma (kultikus⁶¹) szertartásán Xenophanész az Istenre vonatkozó „illendő beszéd” előadására szólítja fel a résztvevőket, akkor az ebben az értelemben vett *theologia gyakorlására* buzdítja őket, és ezzel maga is éppen ezt teszi. A *theologia* tehát Xenophanész intenciói értelmében egyúttal a helyes istentisztelet gyakorlásának módja is, és mint ilyen, *kultikus jelentőségű*.⁶² Nem a „filozófusok Istene”, hanem

.....
Scientiarium Hungaricae, XIX, 1971, 253, aki az „egy isten” racionális koncepcióját nem is egyszerűen valláskritikaként, hanem egyenesen ateizmusként értelmezi.

⁵⁹ Henrichs joggal teszi szóvá, hogy a XX. századi görög vallástörténeti munkákat túlságosan dominálja a kultusz előtérbe helyezése (üdítő kivételként W.F. Otto és Kerényi Károly munkásságát említi), és elhanyagolják vagy egyenesen háttérbe szorítják az istenek (be vetett hit) fontosságát a görögök számára (HENRICHS: i.m. 26–28).

⁶⁰ Henrichs arra is felhívja a figyelmet, hogy a τί θεός, „mi az isten(ség)?” (és nem „ki az istenség?”) *absztrakt* kérdését megtaláljuk Pindarosznál (fr. 140d, Snell/Mahler), s hogy „az istenekre vonatkozó beszéd” (*theologia*), „az isten(ség) természetére vonatkozó verbalizált reflexió” természetes módon jelent meg egy olyan kultúrában, amelyben az efféle beszédmód a költészetben (főként a himnuszokban) jóval a filozófiát megelőzően is elterjedt volt (vö. Uo. 20–22).

⁶¹ Xenophanész asztali elégiája (B1) a görög *szümpozíon* („lakoma”) kultikus szertartására vonatkozóan jelentős forrásunk. Bővebben lásd F. HOBDEN: *The Symposium in Ancient Greek Society and Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, 25–34.

⁶² Platón, Arisztotelész, a sztoikus és az epikureus filozófiák tárgyalása során Betegh Gábor hasonló következtetésre jut, amikor teológiáikat „a filozófus beavatási szertartásaként” jellemzi: BETEGH Gábor: „Greek Philosophy and Religion” In M. L. GILL – P. PELLEGRIN (szerk.): *A Companion to Ancient*

Xenophanész *theológiája* ily módon egy filozófus révén tényszerűen a kultusz részévé vált, s egyúttal részévé vált az az Isten is, *akiről* (nem *amiről*) beszélt, noha e „névtelen Isten” körül nem alakult ki valódi görög kultusz. A legkorábbi *theologia* tehát csupán a „mitikus teológiákkal” áll szemben, azonban egyszerre „természetes”, „revelált” és „politikai teológia”, melynek ezen aspektusai elválaszthatatlan egységet alkotnak.

Xenophanész Istenre vonatkozó spekulációi meghatározó módon járultak hozzá a görög filozófiai és teológiai gondolkodás alakulásához, és ezen keresztül az európai kultúrkörben minden későbbi teológiához is. A filozófia és a teológia e történet során hol harmonikusabb, hol feszültebb viszonyba került, azonban azt látjuk, hogy a görög teológia születésénél a filozófia se nem a teológia „szolgálólánya”, se nem ellenfele, hanem a bábája volt.

Abstract

Emese Mogyoródi

Xenophanes and ‘the God of the Philosophers’

The article addresses the issue of the rise of theological speculation proper within Greek philosophy. Delineating the criteria that distinguish earlier theistic cosmologies from theology, it argues that genuine theological concerns might be attributed to Xenophanes as its earliest Greek representative. Xenophanes’ speculations on divinity must be distinguished from those of his Ionian predecessors not only on the grounds that he puts reasoning (of an a priori kind) directly in the service of a coherent reflection on the nature of god rather than on that of ‘the divine’ (the first criterion for θεολογία, characteristic of ‘natural theology’), but also because of his (ethico-religious) practical concerns. His God is not posited to serve as an ultimate metaphysical or physical principle or cause (‘the god of the philosophers’), but is characterized as a truly eternal, omnipotent and omniscient supreme person, worthy of a more profound religious reverence than the gods of Homer and Hesiod. Hence, θεολογία in Xenophanes is not merely ‘rational thought’ about the divinity, but also ‘reverent speech’ befitting the sublimity of the supreme Godhead (the second criterion for θεολογία, functionally equivalent to ‘supernatural theology’). Through speaking of God and calling for worshipping Him by ‘reverent myths (μῦθοι) and pure words (λόγοι)’ (B1.14), Xenophanes not only created theology, but performed it, hence (factually) turning it into cultic practice (the third characteristics of Xenophanean θεολογία, in the purview of ‘political’ or ‘civic theology’). Thus, the earliest Greek theology proper is opposed only to ‘mythical theology’, but its ‘natural’, ‘supernatural’ and ‘political’ aspects are deeply intertwined. It is further concluded that at the birth of Greek theology philosophy served neither as a handmaid, nor as an opponent, but as a midwife.

.....
Philosophy, Malden, Oxford, Carlton, Blackwell Publishing Ltd., 2006, 637. A fentiekben kifejtettek értelmében annak előzménye, hogy a teológia e filozófusok számára egyfajta vallásgyakorlat, már Xenophanésznál kimutatható.