

Betegh Gábor (1968) filozófiatörténész, a Közép-európai Egyetem (CEU) Filozófia Tanszékének oktatója. Kutatási területe az antik filozófiatörténet, különösen a kozmológia és a metafizika.

Legutóbbi írása az *Ókorban: Aiszóposztól Anaxagoraszig. Mítosz, teológia és teleológia Platón Phaidónjában* (2007/4).

Eszkhatológia és kozmológia a korai görög gondolkodásban

Modellek és problémák

Betegh Gábor

Az archaikus görög lélekfelfogás fejlődésének története fontos kutatási terület legkésőbb a 19. század vége óta. Erwin Rohde, Bruno Snell, David Furley, Jan Bremmer, Ruth Padel és David Claus tanulmányai – hogy csak néhányat emeljünk ki a legfontosabb szerzők közül – részletes elemzésnek vetették alá azt a folyamatot, amelynek során a Homérosznál előforduló pszichológiai kifejezések új jelentéseket kaptak a költők és filozófusok műveiben. E tanulmányok elsősorban azt vizsgálták, hogy az egyes szerzőknél milyen viszonyban vannak az ember egyes mentális és pszichés funkciói, és miként oszlanak meg az emberi lény különböző biológiai szervei között, besorolhatók-e valamely egységesebb fogalom alá, vagy külön kezelendők mint elkülönült és független funkciók és képességek, melyekért az emberi lény anatómiailag elkülönült részei felelősek. Ez a megközelítés teljességgel jogos, amennyiben feltárja azt a folyamatot, amelynek során a klasszikus korra megjelent az emberi lélek azon felfogása, amely aztán dominánssá vált az európai hagyományban. Van azonban egy olyan lényeges aspektusa az antik lélekfelfogásnak, amely véleményem szerint háttérben marad ebben a kutatási irányban. A görögök számára ugyanis az archaikus kortól – azaz már az előtt is, hogy Platónnál explicitté válna a lélek funkcióinak és azok egymáshoz való viszonyának problémája – egészen az antik hagyomány végéig központi jelentőségű volt az a kérdés, hogy a lélek, illetve az egyes pszichés (mentális, motorikus stb.) funkciók hordozói miként viszonyulnak a kozmoszhoz, annak szerkezetéhez, részeihez és összetevőihöz. A lélek viszonya a kozmoszhoz, helye a világegészben legalább olyan fontos kérdés volt, mint a lélek funkcióinak egymáshoz való viszonya és lokalizálása az emberi testen belül. Szókratész költői kérdése a *Phaidroszban* jól kifejezi ezt az alapvető meggyőződést: „Úgy véled talán, hogy a lélek természetét lehetséges említésre méltó módon megértenünk anélkül, hogy megértenénk a mindenség természetét?” (270c1–2).

A következőkben amellet szeretnék érvelni, hogy a preszókratikus korszakban két alapmodell alakult ki, amelyek segítségével az elméletek túlnyomó többsége kifejezte a lélek és a kozmosz viszonyát. Az egyes elméletek részletes elemzésére nyilvánvalóan nincs lehetőség egyetlen tanulmányban – a következőkben pusztán az a célom, hogy néhány jellemző példa alapján felállítsak egy értelmezői keretet, amelynek a segítségével a későbbiekben reményeim szerint sor kerülhet majd az egyes elméletek elemzésére. Ehhez először röviden felvázolom a két modellt, majd megvizsgálom, hogy milyen módon léphetnek kapcsolatba egymással.

1. Az utazás-modell

A két modell közül az elsőt utazás-modellnek fogom nevezni. Noha a görög eszkhatológiai elképzelések jelentős eltéréseket mutatnak, a lélek halál utáni utazásának motívuma ezek egyik legállandóbb eleme Pindarosz költészetétől a léküthoszok Kharón-ábrázolásaiig, az orphikus aranylemezeketől Arisztophanész *Békák* című darabjáig, Phereküdesztől Empedoklészig. A lélek halál utáni, Hadészba vezető útjára vonatkozó

homéroszi utalások és leírások megalapozták és folyamatosan fenntartották a modell tekintélyét. Ezzel kapcsolatban érdemes hangsúlyoznunk, hogy – miként azt a Homérosz-kutatók kimutatták – az eposz egymást követő rétegei egyre komplexebb leírását adják az utazásnak. Az *Iliasz*ban még csak annyit hallunk – legtöbbször minden további részlet mellőzésével –, hogy a halott ember szárnyas lelke a Hadészba távozik (vö. pl. XVI. 856, XXII. 362). Az utazás eszerint gyorsan lezajlik, és az, hogy a lélek eljut-e a Hadészba, és ott elfoglalhatja-e helyét, pusztán attól függ, hogy a megfelelő temetési szertartás rendben lezajlott-e. Ezzel szembeállíthatjuk azt a sokkal kidolgozottabb leírást, amelyet az *Odüsszeia* XXIV. énekében találunk a bűnösök lelkeinek a Hadészba kerüléséről, s amelyről a kutatók azt feltételezik, hogy későbbi betoldás az eposz főszövegébe.¹ Miként Christiane Sourvinou-Inwood hangsúlyozza, az alvilág komplexebb helyrajza és annak az igénynek a megjelenése, hogy a lelkének a Hadészba jutáshoz egy isteni vezetőre – ti. Hermészre – van szükségük, azt mutatja, hogy az utazás egyre hosszabbá és bonyolultabbá, a motívum pedig egyre összetettebbé és kidolgozottabbá vált. Mindez természetesen tanúskodik arról is, hogy az utazás motívuma egyre nagyobb szerepet játszott az eszkhatológiai elképzelésekben. Kharón bevezetésével – akiről az első említést a 7. század végére vagy a 6. század elejére datálható *Minüasz* című eposzban találjuk – az utazás leírásának újabb fontos eleme jelenik meg. Kharón feladatköre ugyanakkor együtt jár az alvilág vízrajzáinak összetettebbé válásával is. A *katabaszisz*-irodalom népszerűsége nyilván az utazás leírásának gazdagodásához, újabb és újabb részletek megjelenéséhez vezetett – de természetesen a *katabaszisz*-elbeszélések és az, amit utazás-modellnek nevezek, ugyanazon érme két oldala csupán.

A motívum fejlődésének másik kulcsfontosságú eleme az, hogy a túlvilági utazás lehetséges célállomásai megtöbbszöröződnek. Az első lépés ebben a folyamatban a Hadész és az Élűszion közötti különbségtétel, amely az *Odüsszeia* egyetlen helyén kerül csak említésre (Próteusz Menelaosznak mondott jóslatában, IV. 561–565). A túlvilági tartózkodóhelyek közötti megkülönböztetés már nagyobb szerephez jut Hésziodosznál a Boldogok szigetének említésével (*Munkák és napok* 157–169). Az utazás célállomásainak ezen megtöbbszöröződése azonban nem pusztán a túlvilág helyrajzáinak összetettebbé válását jelenti. A kozmosz hagyományos leírásainak fontos jellegzetessége, hogy oly módon tesznek különbséget a nagy kozmikus régiók – az Olümposz, a föld, a Tartaros, Hadész stb. – között, hogy e régiók mindegyikének inherens értéket tulajdonítanak. A világot ezzel nemcsak topográfiailag, de egy értékelvű dimenzió szerint is strukturálják: önmagában véve jó az egyik helyen tartózkodni, és rossz a másikon. A túlvilági utazás lehetséges célállomásainak megtöbbszöröződése párhuzamos a kozmikus régiók közötti axiológiai (vagyis értékelvű) megkülönböztetéssel: a lelkek útjuk végén kerülhetnek jobb és rosszabb tartózkodási helyekre. Az utazás motívumának ezen új eleme tehát előkészíti a terepet a túlvilági igazságszolgáltatást hangsúlyozó eszkhatológia számára, amely olyannyira meghatározó néhány későbbi vallási és filozófiai elképzelésben. Miként ezt például a platóni eszkhatológiai mítoszok mutatják, a topológiai megkülönböztetésekre építő, a túlvilági büntetést vagy jutalmat kilátásba helyező eszkhatológia olyan alakot is

ölthet, amelyben a lélek nem pusztán egyik helyről a másikra, hanem egyik testből a másikba vándorol, és ahol az axiológiai dimenziót az élőlények hierarchiája jelenti.

2. A rész-modell

A második modellt nevezhetjük rész-modellnek.² Eszerint a lélek – vagyis az a dolog/dolgok, amely(ek) felelős(ek) az emberi lény egyes, vagy összes mentális funkciójáért – része, darabkája, meghatározott adagja egy vagy több olyan anyagnak, amely kozmikus funkciókkal is rendelkezik. Gyakran ismételt megállapítás, hogy a preszókratikus lélekelméletek túlnyomó többsége, vagy akár mindegyike, fizikalista.³ Ebben a tekintetben a preszókratikusoknál a rész-modell jobbra egybeesik a fizikalizmussal, hiszen a mentális funkciók hordozója (illetve hordozói) a világot alkotó anyagi komponensek egyikével azonos, vagy abból épül fel. Ám a rész-modell nem szükségképpen fizikalista, hanem összeegyeztethető a dualizmus bizonyos formáival is. Az anaxagorasz elmélet például akkor is értelmezhető lenne a rész-modell szerint, ha Anaxagorasz még élesebben elkülönítené az Értelmet (*nusz*) a fizikai anyagfajtáktól. A rész-modell szempontjából elegendő, hogy az Értelm – metafizikai státuszától függetlenül – nagyobb és kisebb részekre oszlik (vö. 59 B 12-es töredék: „az Értelm egészében egyforma, akárcsak a több is, és a kevesebb is belőle”), illetve hogy meghatározott „adagai” inherensek az élőlényekben, és felelnek azok meghatározott kognitív funkcióiért.⁴ Platón *Timaiosz*ában még világosabban láthatjuk, hogy a rész-modell nem követeli meg a fizikalizmust. Az emberi lények (és más állatfajták) racionális lélekresze ugyanis azon – egyértelműen nem fizikai anyagokból álló – keverék kisebb adagja, porciója, amelyből a démiurgosz a világletket, a kozmosz lelkét is készítette. A rész-modell nézőpontjából tehát nem a mentális funkciók hordozóinak metafizikai státusza a lényeges, hanem hogy az az „anyag”, ami az emberi lények mentális funkcióiért felel, a kozmológiában is szerepet játszik. (Ennek megfelelően az „anyag” megjelölést tág értelemben használok, amely nem jár együtt semmiféle metafizikai elkötelezettséggel.⁵)

Ugyancsak érdemes hangsúlyozni, hogy noha a rész-modell nyilvánvaló módon összekapcsolódik a mikrokozmosz-makrokozmosz analógiával, a kettő között nincs tökéletes megfelelés. Így például lehetséges egy olyan elmélet, amely szerint a kozmosz, illetve annak megfelelő részei és az emberi lélek között izomorfia, strukturális megfelelés van (például valamilyen harmónia vagy arányosság), ám az nem lényeges, hogy az emberi lélek, illetve a kozmosz megfelelő része miből áll; egy ilyen elmélet épít a mikrokozmosz-makrokozmosz analógiára, ám nem alkalmazza a rész-modellt. Másfelől, a rész-modell nem minden előfordulása esete a mikrokozmosz-makrokozmosz analógiának. Vagyis ha egy bizonyos anyag mutat bizonyos tulajdonságokat, illetve hajlamos bizonyos fajta viselkedésre, akkor az a tény, hogy ezeket a tulajdonságokat mind az emberi lény részeként, mind a kozmikus folyamatok résztvevőjeként felmutatja, önmagában még nem jelenti, hogy a mikrokozmosz-makrokozmosz analógiával van dolgunk. Egy ilyen elméletben nem analógiáról van szó, hanem a világ alkotóelemeire vonatkozó egységes és redukcionista felfogás egy aspektusáról.⁶

A rész-modellnek nyilvánvalóan számos változata lehet attól függően, hogy milyen általános lélekfelfogás, illetve kozmológiai, fizikai elmélet részeként jelenik meg. Az anyag, amely valamelyik vagy mindegyik lelki funkcióért felelős, lehet az elemek egyike, az atomok meghatározott fajtája, az ellentétes tulajdonságok, „a meleg és a hideg, a száraz és a nedves”,⁷ illetve több elem meghatározott elegye és így tovább. A legfontosabb változó az, hogy ennek az anyagnak, illetve keveréknek milyen kozmológiai funkciót tulajdonít az adott elmélet. Azokban az elméletekben, amelyekben az egyik elem központi szerepet játszik, a lelket általában ezen elem egy adagjának tekintik. Ezekben az esetekben ugyanez az elem „isten” attribútumokat kap, és alapvető szerephez jut a kozmikus rend fenntartásában is. Ily módon az elemek közötti minőségi különbséghez axiológiai megkülönböztetések is járulnak, s az az elem, amellyel a lelket azonosítják, lesz az elemek közül a legértékesebb. Ezt látjuk Hérakleitosznál, Apollóniai Diogenésznél és szinte biztosan Anaximenésznél is (még akkor is, ha a 13 B 2 töredék értelmezése rendkívül vitatott).⁸ Az elsődlegesnek tekintett elemnek emellett lehetnek további funkciói is. Hérakleitosz és Diogenész egyértelműen összekapcsolja a racionalitással; Arisztotelész pedig hangsúlyozza a *De animában* (I 2), hogy a filozófusok hajlamosak azt az elemet megtenni léleknek, amelyet általában véve felelősnek tartanak a világban jelenlévő mozgásért.

3. A két modell viszonya

A két modell közötti feszültség a következőképpen összegezhető. Láttuk, hogy a rész-modellben a lelki funkciók hordozója valamely anyag kisebb-nagyobb részeként vagy különböző anyagok keverékeként határozható meg. Azáltal, hogy a lelket alkotó anyagot olyasvalamivel azonosítjuk, ami a körülöttünk lévő világban is létezik, a lélek integrálódik a világba: tudunk mondani valamit arról, hogy miként viszonyul a lélek a világ más összetevőihöz, illetve milyen módon lép velük kapcsolatba. Amint Arisztotelész világosan látta, ez lehetővé teszi azt is, hogy a kognitív funkciókat, az érzékelést és a gondolkodást a lelket alkotó anyag és a világ más alkotóelemei közötti interakció segítségével magyarázzuk. De a modell episztemológiai következményeinél is fontosabb, hogy egy egységes elmélettel van dolgunk, amelyben a lelki funkciók hordozója nem képez kivételt a kozmológiai anyagok általános viselkedését meghatározó szabályok alól, és maga is részt vesz a kozmológiai folyamatokban. A lélek fizikai, kozmológiai folyamatokba történő integrálódását talán Hérakleitosz B 36-os töredéke fejezi ki a legvilágosabban: „A lelkek számára halál vízzé lenni, a víz számára halál földdé lenni; ámde a földből víz lesz, a vízből meg lélek.”⁹

Egy ilyen, a lelket a kozmológiai, fizikai folyamatok részeként leíró elméletnek azonban ára van. Ha ugyanis a lelket valamely anyag egy bizonyos mennyiségeként, „porciójaként” írjuk le, felmerül az a probléma, hogy mi biztosítja az egyéni lélek egységét. Ahogy Arisztotelész siet megjegyezni a korábbi lélekelméleteket illető kritikájában (*De anima* I 5), nem világos, hogy miért, és milyen feltételek teljesülése esetén fog egy meghatározott résznyi levegő vagy tűz olyasfajta egységet képezni, amely aztán a lelki funkciók hordozójaként működhet.

Ráadásul a rész-modell ebben a formában nem képes biztosítani azt az időben állandó, fennmaradó egységet, amely a morális felelősség, illetve az emlékezet hordozója lehetne.

Ezzel szemben az utazás-modellben a lélek egysége és időbeni azonossága nem probléma, hanem kiindulópont. E modell alapvető jellegzetessége, hogy a lelket atomi entitásként kezeli, amely utazása során mindvégig megőrzi azonosságát. Ráadásul a modell legalább csírájában tartalmazza a személyes azonosság elképzelését is. Nem véletlen, hogy a személyes azonosság két, általában alapvetőnek tekintett tényezője, az emlékezet és a személyes felelősség, egyaránt megtalálható az utazás-modell tradicionális változataiban.¹⁰ A léleknek az utazás-modell által feltételezett alapvető egységéből adódik az a további fontos következmény is, hogy a lélek mindig világosan elkülönül a környezetétől. A modell egyrészt feltételezi a lélek testtől való elkülönülését, illetve elkülöníthetőségét. A lélek elválasztható a testtől, mind attól, amelyet az egyén halálakor odahagy, mind attól, amelyet – a reinkarnáció-tanokban – a következő életben felvesz. A lélek másrészt nem lép szubsztanciáját érintő kölcsönhatásba környezetével, azokkal a kozmikus helyszínekkel, amelyeket utazása során érint. Ebben az értelemben a testek pusztá ruhák, amelyeket a lélek magára ölt, míg a kozmosz régiói csupán statikus színpadként szolgálnak a lélek drámája számára. A test, amelybe inkarnálódik, illetve a kozmikus helyszínek, ahol tartózkodik, okozhatnak ugyan szenvedést a léleknek, de nincs szó mélyrehatóbb, fizikai vagy szubsztanciális kölcsönhatásról a lélek és a test, illetve a lélek és a kozmosz között.

Ebben a modellben tehát megválaszolatlan marad az a kérdés, hogy mi a lélek, miből áll, és hogyan viszonyul környezetéhez. A lélek nem abban az értelemben része a kozmosznak, hogy anyagában részt vesz a kozmikus folyamatokban, hanem annyiban, hogy különböző állapotaiban szükségképpen meghatározott kozmikus régiókhoz tartozik.

Érdemes hangsúlyozni, hogy az utazás-modell ugyanakkor tökéletesen összeegyeztethető a kozmikus elemek tanával, illetve olyan leírásokkal, amelyek az egyes kozmikus régiókat a különböző elemek halmazaként határozzák meg. Miként azt Richard Seaford *A lelancolt Prométheusz* elemzéséből kiinduló nagy hatású tanulmányában kimutatta, az eszkatológiai leírásokban gyakran jutnak jelentős szerephez a fizikai elemek, illetve a lélek utazását gyakran ábrázolják olyan útként, amely a különböző elemeken vezet keresztül.¹¹ Fontos látnunk azonban, hogy még ha ezek a leírások a kozmikus régiókat a fizikai elemek halmazaként határozzák is meg, a lelket magát nem az elemeken keresztül írják le. Továbbá vannak ugyan olyan szabályok, amelyek a lelkek viselkedését irányítják, de e szabályok nem a lélek fizikai, minőségi változásaira vonatkoznak, és nem is arra, hogy a lélek miként léphet fizikai kölcsönhatásba a különböző elemekkel, hanem arra, hogy a lélek miként mozoghat a különböző helyszínek között: hova *kell* mennie, és hova *nem szabad* mennie. Voltaképp a lélek „természetes helyeinek” egy elméletével van dolgunk, de e természetes helyeket az elmélet nem fizikai, hanem axiológiai alapon határozza meg.

Összegezve: a két modell eltérő módon integrálja a lelket a kozmoszba. Az első modell képes számot adni arról, hogy a lélek miként lép kapcsolatba, illetve kölcsönhatásba a kozmosz más alkotóelemeivel, de nem képes magyarázni az egyéni lélek egységét és önazonosságát. A második modell

ezzel szemben adottnak veszi a lélek önazonosságát, de nem képes a lélek és a világ fizikai alkotóelemei közötti viszony kielégítő elemzésére.

4. A két modell az orphikus töredékekben

Hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy az erősen eszkhatológiai irányultságú vallási elképzelések a hagyományos utazás-modellt részesítik előnyben, és a lelkek sorsát utazásuk különböző állomásaival jellemzik. Ám ha megnézzük az orphikus töredékek Alberto Bernabé által összeállított corpusát, meglehetősen változatos képet látunk, amelyben mindkét modell szerepet kap.¹² Ha összevetünk két, nagyjából egykorú adatot – az egyiket Platónnál, a másikat Arisztotelésznél találjuk –, máris benyomást szerezhetünk erről a sokféleségről. A *Menón* egy sokat idézett szöveghelyén (81a–d) Platón utal egy olyan logoszra, amelyet bizonyos papok és papnők – akiket az értelmezők döntő többsége orphikusokként azonosít – szertartásaikhoz kapcsolódóan hirdetnek. E logosz szerint a lélek nem pusztul el a testtel együtt, hanem új életet kezd egy másik testben, s meg tapasztal mindent ebben a világban és az alvilágban is. Ez a nézet, amelyet Platón egy Pindarosz-töredékkel együtt idéz (133. töredék, Snell-Maehler) – Pindarosz költeményeiben egyébként is számos utalást találunk a lélek halál utáni utazására –, az utazás-modell egyértelmű esetének látszik. Ezt a benyomást tovább erősíti, hogy számos orphikus aranylemez a lélek alvilági útját állítja középpontba.¹³

Ezzel szemben Arisztotelész a *De animában* (410b27 = 421 F Bernabé) elődeinek fizikalista elméleteivel összefüggésben hivatkozik az „úgynevezett orphikus költeményekben kifejtett logoszra”. Arisztotelésztől megtudhatjuk, hogy e logosz szerint a lélek, melyet a szelek hordoznak, a lélegzettel kerül belénk. Ebből a megfogalmazásból még nem következik, hogy e nézet képviselői bármelyik fizikai elemmel is azonosították volna a lelket, illetve ha így jártak el, akkor melyik elemmel is azonosították azt. A nézet összeegyeztethető nemcsak egy a lelket a levegővel azonosító elmélettel, de például Démokritosz felfogásával is, mely szerint a lélek-atomok nem mások (vagy olyanok), mint a tűz-atomok, melyek úgy mozognak körülöttünk, mint a fénycsíkban láthatóvá váló örvénylő por-szemek (*De anima* 403b25–404a16). Két dolog mindazonáltal világosan kiderül Arisztotelész beszámolójából és kritikai megjegyzéseiből: (1) e nézet szerint a bennünk lévő lélek egy bizonyos mennyisége, illetve része valami olyan anyagfajtának, ami szétszórtnak és nagyobb tömegben megtalálható a kozmoszban is; (2) ebben az elképzelésben problematikus, miképpen és miért képes ez a testbe belélegzéssel bekerült anyag ellátni a lelki képességek hordozójának szerepét.¹⁴ Úgy tűnik tehát, hogy míg a Platón által említett orphikus papok egy az utazás-modellt alkalmazó magyarázattal egészítették ki kultikus gyakorlatukat, addig azok az orphikus szövegek, amelyekre Arisztotelész hivatkozik, a rész-modell segítségével beszéltek a lélekről.

A Bernabé gyűjteményében található tizenhat lélekkel kapcsolatos töredék közül további három még egyértelműbben mutatja a rész-modell alkalmazását. E töredékek egy olyan tanítást tulajdonítanak az orphikusoknak, amely szerint a lélek az aithérből ered, maga is aithérből van, és az aithérba tér visz-

szá. Sőt, ennek a szövegegyüttesnek az egyik, Alexandriai Kelemennél fennmaradt darabja (437 F Bernabé) nyilvánvalóan Hérakleitosz B 36-os töredékén alapul – azaz éppen azon a hérakleitoszi töredéken, amelyet fentebb a rész-modell paradigmatis példaként idéztünk.¹⁵ Anélkül, hogy bármit is mondanánk Kelemen forrásairól, vagy hogy belemennénk abba az erősen vitatott kérdésbe, hogy vajon Hérakleitosz hatott-e az orphikusokra, vagy a hatás éppen ellenkező irányú volt, esetleg – ami számomra a legvalószínűbbnek tűnik – a hatás kölcsönös volt, a Kelemen által idézett töredék feltétlenül megerősíti Arisztotelész beszámolóját, mely szerint bizonyos orphikus szövegek a rész-modellt alkalmazták, a lelket alkotó anyaga szerint azonosították, és ezáltal integrálták fizikai környezetébe.¹⁶

De mi lehetett vonzó az orphikusok számára a rész-modellben? Ha az orphikus beavatás és életmód az egyéni lélek üdvözülését ígéri, akkor miért alkalmaznának az orphikusok egy olyan modellt, amelyben az egyéni, személyes lélek státusza, egysége és időbeli azonossága olyannyira problematikus? A választ erre a kérdésre talán a következő irányban kereshetjük. A rész-modellben, akárcsak az utazás-modellben, nagy szerepet játszanak az axiológiai meggyőződések. Mint láttuk, a rész-modellre példaként szolgáló elméletek túlnyomó többsége (Anaximenészé, Hérakleitoszé, Apollóniai Diogenészé és így tovább) azt az anyagfajtát tekinti a legértékesebbnek és legmagasabb rendű tulajdonságokkal rendelkezőnek, amelylyel a lelket is azonosítja. Egy orphikus a rész-modellnek ezen vonása segítségével kifejezhette test és lélek különbségét és viszonyát: a test az anyag kevésbé értékes, míg a lélek annak legmagasabb rendű típusából áll.¹⁷



Római kori sírkő részlete halotti áldozat ábrázolásával és a lélek utazását szimbolizáló kocsijelenettel, Kr. u. 1. század vége – 2. század eleje (Aquincumi Múzeum, Vámos Péter felvétele)



Orpheuszt ábrázoló mozaik Észak-Afrikából, Kr. u. 3-4. század
(Szépművészeti Múzeum, Antik Gyűjtemény, Mátyus László felvétele)

Még fontosabb azonban, hogy az említett filozófusok többsége, ha nem éppen mindegyikük, a lélek anyagát vagy annak legtisztább formáját istennek vagy istennek tekinti. Ezáltal a rész-modell nemcsak a lélek és a test, illetve a lélek és a kozmikus folyamatok viszonyáról képes számot adni, hanem a lélek és az istenség viszonyáról is. Az egyéni lélek és az isteni viszonya nyilvánvaló módon alapvető fontosságú volt az orphikusok számára. Az aranylemezek egy csoportjának egyik legszembevetőbb jellegzetessége az az állítás, hogy az elhunyt beavatott lelke isteni eredetű, és most hasonlatossá vált az istenekhez, vagy egyenesen megistenült.¹⁸ A hagyományos vallásosság nézőpontjából ez bőven kimeríti a *hübrisz* fogalmát. Az orphikusok éppen ezért fontosnak tarthatták, hogy magyarázatot adjanak arra, hogy az egyéni lélek miként lehet isteni eredetű, hasonulhat az istenhez, illetve válhat istenné. Az egyik lehetséges magyarázat a híres és sokat tárgyalt orphikus anthropogónia – ha ez egyáltalán valóban megfogalmazódott már a klasszikus korban.¹⁹ Ám a rész-modell kiváló alternatívát kínál, hiszen képes megmutatni, hogy eredendő rokonság áll fenn az egyéni lélek és az istenség között. Ráadásul, amennyiben a vonatkozó fizikai elmélet szerint az elemi anyagfajták minőségi változáson mehetnek át, illetve egymásba alakulhatnak, az orphikusok így azt is meg tudják magyarázni, hogy miként me-

het végbe a megistenülés feltételeként szolgáló megtisztulás: a megtisztulás az a folyamat, amelynek során az egyéni lélek, illetve az azt alkotó anyag elnyeri legtisztább formáját, és így hasonul az istenihez.

A rész-modell egyes elemei tehát kiválóan alkalmasak arra, hogy az orphikusok ezek segítségével fejezzék ki sajátos eszkhatológiai, anthropológiai és teológiai meggyőződéseiket. Amennyiben a lélek természetével, eredetével és kozmoszhoz való viszonyával kapcsolatos tanítások nem voltak megváltoztathatatlannak az orphizmusban – márpedig a Bernabé által összegyűjtött anyag jól bizonyítja e tanok sokszínűségét –, egyes orphikusok jó okkal választhatták a rész-modellt eszkhatológiai tanaik kifejezésére – egy olyan modellt tehát, amelyet más motivációk alapján számos preszókratikus filozófus is alkalmazott.

5. Lélek és kozmosz a *Phaidón*ban

Másrésről hajlamosak lehetnénk azt gondolni, hogy míg a rész-modell elsősorban a fizikalista filozófusok elméleteire jellemző, addig az utazás-modell pusztán hagyományos, avagy populáris eszkhatológiai elképzelés, amelynek nincs köze a lé-

lek valamely filozófiailag kimunkáltabb megközelítéséhez. Az utazás-modellnek azonban olyan metafizikai és lélekfilozófiai implikációi is vannak, amelyekre – miként azt a következőkben Platón *Phaidónja* alapján megpróbálom bemutatni – egy filozófiai lélekelmélet is építhet. Gyakran kiemelik, hogy a *Phaidón* kulcsszerepet játszik abban, ahogy a preszókratikus filozófiáról gondolkodunk, illetve ahogy a preszókratikus filozófusokat elképzeljük.²⁰ Mármint a lélek halál utáni utazásának képe központi szerepet játszik ebben a dialógusban, és számomra úgy tűnik, fontos szerephez jut a Szókratész elődeit illető, a lélekelméletekre és a kozmológiára egyaránt kiterjedő platóni kritikában.²¹

Már a dialógus első oldalaitól gyakran találunk utalásokat „útrakezelésekre”-re és „megérkezésekre”-re, az „itt” és az „ott” ellentétére, és általában véve arra az útra, amely Szókratész lelkére vár.²² Persze vélhetnénk ezt pusztán metaforikus nyelvhasználatnak is, hogy mindenfajta eszkhatológiai vagy metafizikai elkötelezettség nélkül mi is mondhatjuk valakiről, hogy „eltávozott az élők sorából”. Ám számos megfontolás szól amellett, hogy a *Phaidón* esetében ennél jóval többről van szó; az mindenesetre bizonyos – és számunkra most ez a fontos –, hogy nem csupán a Hadészbe távozó lélekre vonatkozó hagyományos elképzelés kritikátlan elfogadásáról. Először is, a lélek halhatatlanságára vonatkozó ontológiai tétel mind Szókratész megfogalmazásában, mind beszélgetőtársai ellenvetéseiben szorosan összekapcsolódik térbeli megkülönböztetésekkel. Így mindjárt a lélek halhatatlansága mellett szóló első érv, az ún. körköröségi érv előfeltételezi, hogy a halál és a születés a lélek *térbeli mozgásával* is együtt jár. Ahogy az érv végkövetkeztetése kimondja: „úgy tűnik, ez elégséges bizonyítékot szolgáltat arra, hogy a halottak lelkei szükségképpen *valahol* vannak, *ahonnan* újra megszületnek” (72a6–8).

Az erre a meghatározatlan másik helyre való utalást azután megtaláljuk a következő érvben is, ott, ahol a visszaemlékezés szükséges feltételeiről esik szó: „Ez azonban lehetetlen, ha a lelkünk nem volt *valahol* azt megelőzően, hogy ezt a bizonyos emberi alakot magára öltötte volna” (72e7–73a2). Amikor pedig Kebész megfogalmazza ellenvetését, határozottan és ismételtén azáltal támadja a lélek fennmaradásának tételét, hogy tagadja, az más helyen is létezhet: „Nem tagadom, hogy nagyon elegánsan, és ha nem sértő így fogalmaznom, teljességgel kielégítő módon bizonyítást nyert, hogy a lelkünk már azelőtt is létezett, hogy *beköltözött* volna ebbe az alakba, ám azt már nem gondolom, hogy az is hasonlóképpen lenne, hogy a halálunk után *valahol* tovább létezne” (87a1–5); illetve: „Így hát nem érdemes megbízunk ebben az érvben, hogy aztán azt bizonygassuk, miután meghaltunk, lelkünk tovább létezik *valahol*” (87e5–88a1).

E megfogalmazások mindegyike ahhoz köti a lélek fennmaradásának tézisé, hogy léteznie kell egy helynek, ahol a lélek tartózkodhat a testben töltött életidő előtt, illetve után, míg a megszületés és a meghalás megfogalmazható lesz úgy is, hogy a lelkünk „innen”, „oda”, illetve „onnan”, „ide” költözik. Az, hogy van egy másik hely, és hogy a lélek erről a helyről egy másik helyre utazik, elválaszthatatlan része annak az általános tételnek, hogy a lélek halhatatlan.

A lélek utazására tett korábbi utalások készítik elő a terepet ahhoz a nagy képzelőerővel megformált és részleteiben gondosan kidolgozott leíráshoz, amelyet a dialógus csúcspontján, a záró mítoszban találunk a lelkek lakóhelyeiről és útjáról. Ez a szövegrész összeszövi azokat a tematikus motívumokat, amelyekkel a dialógusban addig találkozunk. A lelkek útjáról szóló mítosz drámai leírásokkal teszi érzékletessé az etikai alapú retributív eszkhatológiát, míg a helyszínek és az utazás állomásainak részletgazdag és nagy kifejezőerővel megfogalmazott ábrázolása egyéni tartalmat és új szintet visz az utazás-modell toposzaiba. A mítikus topográfia ugyanakkor szorosan kapcsolódik Szókratész elődeinek, a preszókratikus természetfilozófusoknak a kritikájához is, amennyiben felvázolja azokat a kereteket, amelyeken belül kidolgozható egy teleologikus kozmológia, vagyis a kozmosz egy olyan leírása, amelyet Szókratész hiába keresett elődei elméleteiben, beleértve Anaxagorasz elsőre ígéretesnek tűnő teóriáját is. Ám a mítoszban megjelenő kozmikus rend éppen annyiban tekinthető teleologikusnak, amennyiben a kozmoszt és a földet olyan határozottan elkülönített régiókra tagolja, amelyekben a lelkek elnyerhetik megérdemelt büntetésüket, megtisztulásukat vagy jutalmukat. A kozmosz szerkezete éppen abban az értelemben ésszerű, hasznos és jó, amennyiben jó terepül szolgál a lelkek jobbulását szolgáló retributív eszkhatológiának. Mint láttuk, az utazás-modell különböző változatai többnyire oly módon tesznek különbséget a nagy kozmikus régiók, az Olümposz, a lakott föld, a Tartaros, a Hadész stb. között, hogy azoknak a lényegükhöz tartozó, sajátos értéket tulajdonítanak. Azáltal, hogy Platón egymás mellé állítja a preszókratikus kozmológiák kritikáját és az eszkhatológiai mítoszt, amely a sajátos értékkel bíró kozmikus régiók hagyományos modelljén alapul, kiemeli az ellentétet a kozmikus topográfia e tradicionális, pre-teoretikus típusa és a *peri phüszosz* tradícióban szokásos leírás között, mely utóbbi – legalábbis Platón szerint – alapvetően értéksemleges kozmikus struktúrával dolgozik.

A mítosz kozmoszleírása és a dialógus korábbi részeiben megfogalmazott filozófiai érvek és megfontolások közötti viszony ezek szerint a következőképp foglалható össze. A dialógus korábbi részeiben a lélek halhatatlanságát bizonyítani szándékozó érvek két lényeges feltételt támasztanak a kozmosz szerkezetére vonatkozóan. Először is, amint láttuk, a lélek halhatatlanságára vonatkozó *metafizikai* tételhez szükséges a kozmikus helyek sajátosan differenciált topológiája, amely magában foglalja bizonyos „más helyek” meglétét, az „itt” és az „ott” elkülönülését. Másodszor, a halál utáni büntetés, jutalom vagy megtisztítás *etikai* tézise megköveteli, hogy a különböző régiók között értékbeli különbségek legyenek. A mítoszban leírt kozmosz mindkét követelményt teljesíti. Differenciált, amennyiben viszonylag önálló régiók vagy „világok” találhatók benne, és e világok között nyilvánvaló értékbeli különbségek vannak: a lélek számára lényegileg jobb az általunk lakott régió fölötti világban lenni, mint a mi világunkban, míg lényegileg rosszabb az alvilágban tartózkodni. A mítoszban leírt kozmikus struktúra jobban megfelel egy a jót és az ésszerűséget a középpontba állító, *teleologikus* kozmoszleírás feltételeinek, mint a természetfilozófusok teóriái, amennyiben tökéletes megfelelést mutat fel a lelkek természete, illetve minőségi, etikai különbségei és a kozmosz struktúrája között.

Ehhez hozzátehetjük még azt is, hogy a két modell közül az utazás-modell az, amelyik nyilvánvalóbb módon összeegyeztethető a lélek halhatatlansága mellett szóló harmadik érvben, az ún. affinitás-érvben (77b–80b) megfogalmazottakkal is.

Ehhez hozzátehetjük még azt is, hogy a két modell közül az utazás-modell az, amelyik nyilvánvalóbb módon összeegyeztethető a lélek halhatatlansága mellett szóló harmadik érvben, az ún. affinitás-érvben (77b–80b) megfogalmazottakkal is.

Válaszul Szimmiasz és Kebész azon megjegyzésére, hogy a lelket az egyén halála után esetleg szétszaggathatják és szétszórhatják a szelek, Szókratész kidolgoz egy érvet, amelyben kimutatja, hogy a lélek természete szerint nem a látható, tapintható, folytonos változásban lévő és összetett fizikai dolgokhoz, hanem a láthatatlan, változhatatlan, nem összetett és isteni dolgokhoz hasonló. A lélek Szókratész érve szerint annyiban hasonlabb a dolgok utóbbi csoportjához, amennyiben, más jellemzői mellett, változhatatlan, egyszerű egység (*monoeidesz*, 78d). Ez a jellemzés teljes összhangban van az utazás-modellben feltételezett atomi lélek sajátosságaival, miközben összeegyeztethetetlennek tűnik a lélek rész-modell által feltételezett természetével.

Ily módon tehát az, hogy Platón az utazás-modellt részesíti előnyben, nem pusztán a hagyománytisztelet jele, és nem is a közkeletű, populáris lélekfelfogásnak tett engedmény, hanem bizonyos filozófiai megfontolások által jól motivált lépés. Arról a meggyőződésről tanúskodik, hogy ez a fajta megközelítés egyfelől megfelelőbb leírást nyújt a kozmosz és a lélek viszonyáról – amennyiben olyan kozmikus struktúrát épít fel, amelyben az egyes régiók értékeltül elkülönítése világosabban kirajzolódik –, másfelől metafizikai szempontból kielégítőbb lélek-konceptióval dolgozik, amennyiben a lelket atomi egységként kezeli.²³

A mítosz – anélkül, hogy kimondaná a végső szót – felvázolja azokat az irányokat, amelyeket követve megfelelő válaszokat adhatunk azon kérdésekre, amelyekkel Szókratész ifjonti lelkesedésében belevágott a természet kutatásába, és amelyeket a későbbiekben Anaxagorasz elméletével kapcsolatban fogalmazott meg (96b, 97e). Így például kapunk valamiféle választ a föld alakját és helyzetét firtató kérdésre (miként azt David Sedley kimutatta), ahogy a kezdeti, az emberi életciklusokat tisztázni kívánó kérdésre is (miként azt Filip Karfik kimutatta). A természetfilozófusoknak feltett kérdések közül sajátos módon egyetlen egy van, amelyre a mítosz *sem-miféle* választ nem ad: „Vajon a vér az, amivel gondolkozunk (*phronumen*), esetleg a levegő, vagy a tűz?” (96b4–5) Ennek oka nézetem szerint nem az, hogy Platón nem tartotta elég érdekesnek ezt a kérdést, hanem sokkal inkább az, hogy az utazás-modell és a rész-modell ötvözése problémát jelentett számára. Mivel választania kellett, a mellett a modell mellett döntött, amely összhangban volt alapvető metafizikai és etikai elképzeléseivel, és elvetette a rész-modellt, amely a lélek „anyagáról”, felépítéséről és a kozmosz alkotóelemeivel való kapcsolatáról is elmondhatott volna valamit.

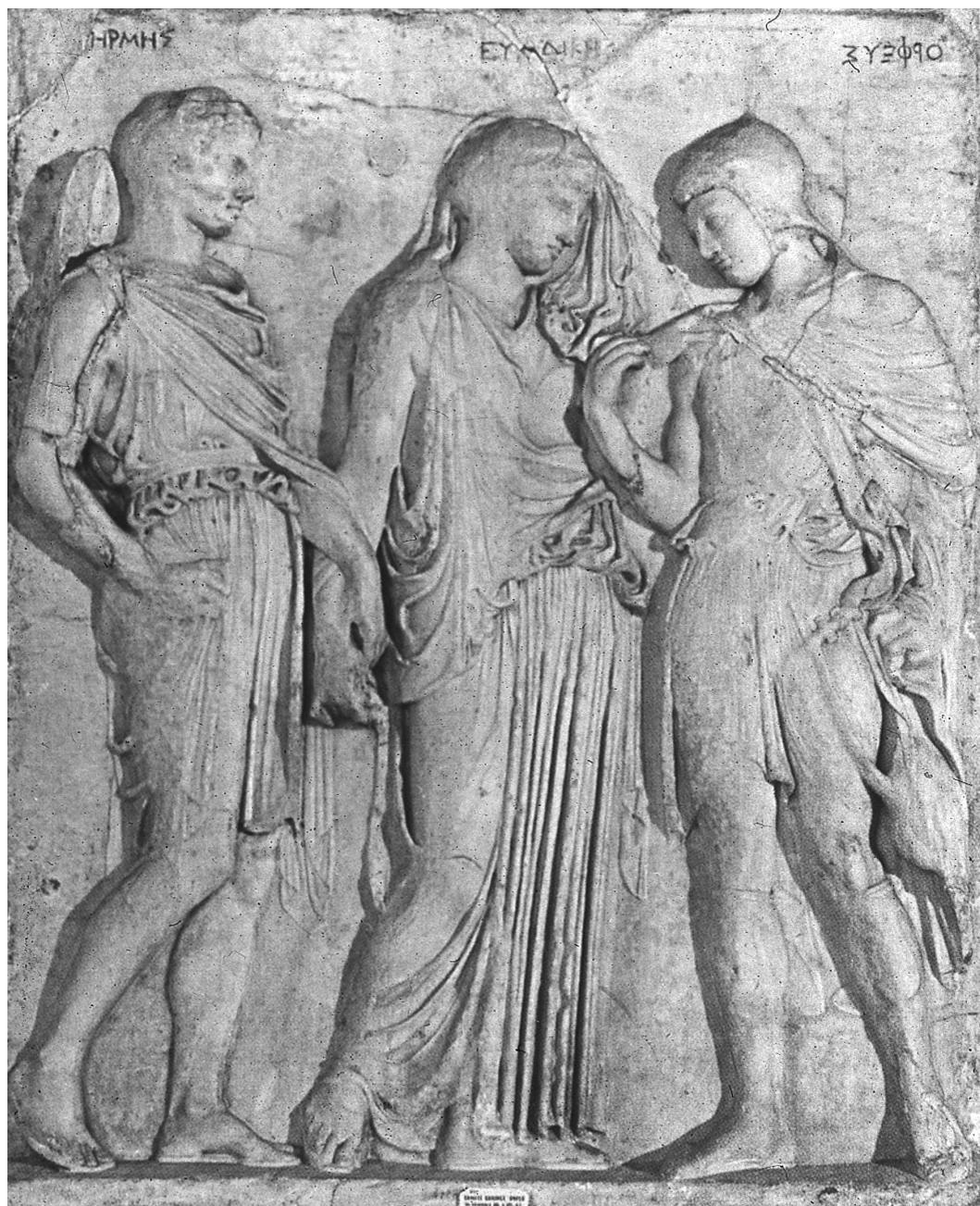
6. A két modell egymás mellé állítása

Amint igyekeztem megmutatni, mindkét modellnek vannak fontos előnyei és nem mellékes hátrányai. De vajon lehetséges-e a kettőt sikeresen ötvözni egy olyan elmélet keretein belül, amely nemcsak a lélek és a kozmosz más alkotóelemeinek viszonyáról ad számot, hanem arra a kérdésre is választ ad, hogy mi biztosítja az egyéni lélek egységét? Számomra úgy tűnik, hogy a preszókratikus filozófiában nem találunk egyértelmű példát a két modell ötvözésére. Ehelyett találunk fontos példákat a kettő egymás mellé állítására. Vizsgáljunk meg a következőkben kettőt ezek közül.

Vegyük elsőként a Derveni papiruszt. A fennmaradt szöveg nagyon hiányos első hat kolumnája bizonyos rituális cselekményekhez írott magyarázatokat tartalmaz. A szöveg e részében a szerző okfejtéseinek középpontjában az Erinnüszők, az Eumeniszek, daimónok és lelkek állnak. Ugyanitt találunk néhány meglehetősen egyértelmű utalást az utazás-modellre is. Először a szerző – nagy valószínűséggel etikai szöveggörnyezetben – említést tesz bizonyos „lenti” vagy „föld alatti” daimónokról (*hoi de d[aimonesz hoi kató* vagy *kata [gész]*). Kicsivel később a szerző kétségbeesésének ad hangot, amiért az emberek nem hisznek a Hadészben rájuk váró borzalmakban. Majd a következő kolumnában daimónokról hallunk, akiket a szerző bosszúálló lelkekkel azonosít, és akik a lelkek „útjába állnak” (*empodón*). A lelkek ezek szerint tehát el szeretnének jutni valahova, vagy el kell jutniuk valahova, de a daimónok elállják az utat. A különleges képességekkel rendelkező mágusok dolga, hogy ráolvasásaikkal megbékítsék, illetve eltávolítsák ezeket a daimónokat. Mindezek az utalások, és különösen a lelkek útját elálló daimónok képe, az utazás-modell alkalmazásáról tanúskodnak.

A szöveg második, hosszabb felében, az orphikus teogóniai költeményhez írt kommentárban egy olyan kozmológiai elmélet rajzolódik ki, amely szerint egy a levegővel azonosított isteni Értelem a fizikai elemek elrendezése útján struktúrával ruházza fel a világot. Amint Glenn Most és André Laks hangsúlyozza,²⁴ a papirusz legfőbb értelmezési problémája az, hogy miként adunk számot az első kolumnákban részletezett eszkatológia és a második részben kidolgozott kozmológiai elmélet kapcsolatáról. A Derveni papiruszról szóló könyvemben felvettem azt a megoldási lehetőséget, hogy a papirusz szerzője talán az első kolumnákban szereplő lelkeket levegő-teremtőnek vélte, és így tanítása szerint a lelkek, amennyiben teljesítenek bizonyos rituális, etikai és episztemológiai feltételeket, valamiképpen egyesülhetnek a kozmikus Levegővel/Értelemmel.²⁵ E hipotézist alátámasztja a lélekkel kapcsolatos orphikus logoszról adott arisztotelészi beszámoló, amelyre fentebb, a 4. részben már hivatkoztam. De a hipotézis mellett belső érvek is szólnak. Így például nehezen értelmezhető aszimmetriát jelentene a Derveni szerző elméletében, ha csak a kozmikus Értelmet azonosította volna a levegővel, az emberi értelmet azonban nem. Utalhatunk továbbá a szerző által megfogalmazott elmélet filozófiai háttérére is, amelynek meghatározó alakjai Hérakleitosz, Anaxagorasz és Apollóniai Diogenész – vagyis éppen azok a gondolkodók, akiknek tanításában a rész-modell a legtisztább formájában jelenik meg. Kétségtelen, hogy ezek az érvek csak közvetett bizonyítékkal szolgálnak, ám együttesen elégséges alapot nyújtanak arra, hogy feltételezzük: a papirusz szerzője szerint nemcsak a kozmikus isteni Értelem, hanem az egyedi emberi lény kognitív funkcióiért felelős része is levegő, vagy levegőből áll.

Könyvemben nem foglalkoztam további részletekkel, de nyilvánvaló, hogy néhány lényeges kérdést ez a hipotézis is megválaszolatlanul hagy. Nem világos például, hogy milyen viszony van egyfelől az első néhány kolumnában szereplő lelkek és daimónok, másfelől a szöveg második részében szereplő *nusz*, azaz az Értelem között. Elképzelhető, hogy a Derveni szerző Anaxagoraszt követi, aki – mint Arisztotelész szemére is veti – nem tesz megkülönböztetést „értelem” (*nusz*) és „lélek” (*psükhé*) között. Ha valóban így van, akkor a Derveni



Hermész mint lélekvezető, Eurüdiké és Orpheusz egy Kr. e. 420 körül készült athéni relief római kori márványmásolatán (Nápoly, Museo Nazionale)

szerző csatlakozik ahhoz a preszókratikus korszak vége felé meghatározóvá váló tendenciához, amely a lelket, a *pszükhét*, a kognitív funkciók központjává tette.²⁶ Ha a Derveni szerző valóban így gondolkodott, akkor a rész-modell nemcsak az egyes emberi lényekben található értelemre vonatkozik, hanem azokra a lelkekre és daimónokra is, akikkel az első kolumnákban találkozunk. Vagyis ezek a lelkek és daimónok is levegőből állnak vagy levegőtermészetűek. Ám éppúgy lehetséges az is, hogy a szerző különbséget tett egyfelől a kognitív képességek hordozója (vagyis az értelem, a *nusz*), másfelől a továbbélő lélek (*pszükhé*) között, oly módon, hogy az értelemre a rész-modellt, míg a lelkekre és daimónokra az utazás-modellt alkalmazta. Kétségtelen, hogy egy *argumentum ex silentio* nem

túl sokat számít egy ennyire töredékes állapotban fennmaradt szöveg esetében. Így nem zárhatjuk ki, hogy a szerző a szöveg elveszett részeiben valamiképpen foglalkozott ezekkel a kérdésekkel, és például magyarázatot adott arra, miként lehetséges, hogy a kognitív képességek hordozóiként szolgáló levegőrézecskek megőrizték identitásukat az egyén halála után, és lelkek vagy daimónok formájában létezzenek tovább. Ám még ha így van is, mindenképp jelzésértékű, hogy a szöveg megmaradt két része közötti szerkezeti és tematikus különbség a két modellnek csupán egymás mellett létezéséről, illetve egymás mellé állításáról tanúskodik, míg semmiféle utalás nem maradt arra, hogy a kettő esetleg miképp ötvöződhet egy egységes elmélet keretében.

Térjünk ki most nagyon röviden Empedoklészre. Az a mód, ahogy a Derveni szöveget bemutattam, önmagában is utalhat bizonyos párhuzamokra. Ami a Derveni papirusz esetében valószínű értelmezésnek tűnt, azt Empedoklész megmaradt töredékeiben explicite is halljuk: a rész-modell érvényes a kognitív funkciók hordozójára, amennyiben Empedoklész szerint a vér által gondolkodunk, a vér pedig a négy kozmikus gyökér egyenlő arányú keveréke (31 B 105, B 107, B 109). E modell sajátosságainak megfelelően a kognitív funkciók magyarázata az ezen funkciókért felelős anyag fizikai elemzésére épül. Az sem igazán vitatható, hogy annak, ami a bennünk meglévő értelmi képességért felel, megvan a megfelelője a kozmoszban is. Noha nem egyidejű azzal, a bennünk lévő vér kicsiny része a négy gyökér tökéletes kozmikus keverékének, az isteni Szphairosznak.

Az utazás-modell szintén minden kétséget kizáróan megtalálható Empedoklésznél. A B 118-ban említett „szokatlan hely”, a B 120-ban szereplő barlang, Até mezeje a B 121-ben, valamint minden bizonnyal a Strasbourgi papiruszban felbukkanó „rendkívüli hely” (d15) is mind egy utazás állomásai. Ezekhez hozzávehetjük még a B 142-es töredéket is, noha az olyan helyekről beszél, amelyekre a leírás alanya nem juthatott el.²⁷ Végül e tekintetben a legfontosabb szövegünk a B 115-ös töredék, amely a daimón vándorlását írja le. Ezekben a fragmentumokban az utazás-modell minden jellegzetes vonását megtaláljuk: a személyiség hordozója, amelynek a neve itt daimón, egységes és önazonos marad az utazás különböző fázisaiban; a kozmikus topográfia világos értékelvű megkülönböztetéseket tartalmaz; isteni törvények szabályozzák a személyiség hordozójának mozgását az egyes kozmikus régiók között.²⁸

Így tehát, akár csak a Derveni papiruszban, Empedoklész töredékeiben is vitathatatlanul megtaláljuk mindkét modell alkalmazását. De mi a helyzet a két modell ötvözésével? A B 17-es töredék explicit ontológiai megállapításai fényében kézenfekvőnek tűnne, hogy a daimónt a hat kozmikus princípium közül egynek vagy többnek a segítségével értelmezzük.²⁹ Jóllehet ez ismét csak egy *argumentum ex silentio*, mindazonáltal felettébb figyelemre méltó, hogy a daimónról egyetlen Empedoklész-töredékben, illetve, legjobb tudomásom szerint, egyetlen ókori testimóniumban sem halljuk, hogy azonos volna bármelyik kozmológiai anyaggal vagy azok keverékével. Miként arról sem tudunk meg semmit, hogy milyen viszonyban van egyfelől a *noëma* és a *phrén*, másfelől a daimón. A pszichés funkciók hordozói és a kozmosz közötti viszony két típusú leírása, a két modell alkalmazása, mindvégig elkülönül egymástól. A két modell Empedoklésznél látható egymás mellé helyezése természetesen arra ösztönöz, hogy próbáljuk meg tisztázni a két kapcsolatát – nem véletlen, hogy a modern értelmezők éles vitát folytatnak arról, hogy a daimón megfeleltethető-e, és ha igen, miképpen, a hat kozmológiai princípiumnak –, az antik szövegek azonban nem adnak semmilyen egyértelmű választ ezekre a kérdésekre.

7. A két modell ötvözése a *Timaiosz*ban

Végezetül térjünk vissza Platónhoz, akinek kései dialógusában, a *Timaiosz*ban, úgy vélem, megfigyelhetünk egy kísérletet a két modell ötvözésére. Általánosan elfogadott és gyakran

hangoztatott megállapítás, hogy a *Timaiosz* sok tekintetben választ próbál nyújtani a preszókratikus kozmológiák *Phaidón*ban megfogalmazott kritikájára. A *Timaiosz* által kifejtett kozmológia megmutatja, hogy Platón filozófiai eredményei miként építhetők be a *peri phüszszeosz* hagyományba, és miként formálhatják át azt úgy, hogy az eredményül kapott elmélet képes legyen megoldást nyújtani azokra a problémákra, amelyek a *Phaidón* Szókratésze szerint nem kezelhetők a természet-filozófusok által alkalmazott magyarázati módok és fogalmi sémák segítségével. Kevesebbszer hallunk azonban arról – pedig véleményem szerint ez nem kevésbé lényeges –, hogy a *Timaiosz* egy további szempontból is tekinthető a *Phaidón*ra adott válaszként: Platón e dialógusában visszatér a lélek és a kozmosz viszonyának témájához, és választ ad arra a kérdésre, amely a *Phaidón*ban nyitva maradt.

Mint láttuk, Platón a *Phaidón*ban az utazás-modellt alkalmazta, és elvetette a rész-modellt anélkül, hogy megpróbálta volna megválaszolni, miből áll a lélek, és milyen viszonyban van a kozmosz egyéb alkotórészeivel. A *Timaiosz* lélekelmélete egyértelműen megválaszolja mindkét kérdést, mégpedig a rész-modell alkalmazásával. Az egyéni léleknek van egy fontos kozmológiai funkciókkal bíró kozmikus megfelelője (a világlélek), s az egyedi lelkek „anyaga” megegyezik ennek a kozmikus léleknek az „anyagával” (lásd különösen a 41d-t). A lélek „anyagának” kikeverése a megfelelő összetevőkből, a démiurgosz által így előállított keverék térbeli megformálása és fizikai tagolása igen jelentős szerepet játszik a lélek megalkotásának leírásában (nem kis fejtörést okozva ezzel az értelmezőknek). A rész-modell sajátosságainak megfelelően a lélek alkotóelemeinek elemzése központi szerephez jut a lélek kognitív képességeinek magyarázatában is. Am rögtön azután, hogy megtudtuk, miként alkotta meg a démiurgosz az egyedi lelkeket (pontosabban azok racionális részét) az eredeti lélek-anyag maradékából, *Timaiosz* elmondja azt is, hogy az egyedi lelkek megőrzik azonosságukat kozmikus utazásuk során. Az utazás kiinduló állomása az a csillag, amelyen a lélek megszületett, majd az út különböző élőlényekben való megtestesülések sorozatán át vezet, míg végül az arra méltó lélek visszatérhet eredeti égi lakóhelyére (42b–d). Mindez természetesen az utazás-modell alkalmazását mutatja. Azt is megtudjuk továbbá – és ezt beszéde legvégén *Timaiosz* részletesebben is kifejti –, hogy az élőlények különböző fajtái szorosan kötődnek ahhoz az elemhez, amelyben élnek.³⁰ Másrésztől, akár csak a *Phaidón*ban és az utazás-modell más előfordulásaiban, az egyes kozmikus régiókra jellemző elemek eltérő értékeket testesítenek meg. A csillagok a lehető legjobb tartózkodási helyek, és így megfelelő lakhelyet nyújtanak a lehető legjobb állapotban lévő, bölcs és igazságos lelkek számára (42b). A sor másik végén a vizet találjuk, amely a lehető legrosszabb közeg a lélek számára. Ezért határoztak úgy az istenek, hogy a legrosszabb emberek váljanak hallá és más vízi állattá:

...ezeket még a tiszta lélegzésre sem tartották méltónak, mint-hogy lelkük mindenféle hibák miatt tisztátalan, hanem a levegőből való könnyű és tiszta lélegzetvétel helyett a vízből való zavaros és mélyről jövő lélegzést hagyták nekik. Így születtek a halak, a mindenféle kagylók népe s ahány víziállat csak van – mélységes tudatlanságuk büntetéséül kapván a mélységeket lakóhelyül. (92b–c, Kövendi Dénes fordítása.)

Ily módon Platón megtalálja a módját, hogy a *Timaios* fizikai leírásait és elemtanát – mely számos ponton épít a preszokratikus természetfilozófusok elméleteire – ötvözze egy értékelvű kozmikus topológiával, anélkül hogy visszatérne ahhoz a hagyományosabb, mitikus kifejezésformához és képi világhoz, amelyet a *Phaidón* mítoszában alkalmazott.

A *Timaios*ban tehát a lélek egyrészt olyan egység, amely azonosságának megtartásával képes különböző élőlényekben inkarnálódni, és így végigjárni útját a nagy kozmikus régiókon keresztül, másrészt része, darabkája egy olyan meghatározott „anyag”-típusnak, amely alapvető kozmikus funkciókkal is rendelkezik. Itt persze felvethetnénk, hogy a lélek „anyaga” nem olyan, mint a fizikai anyagfajták. Platón megoldása a két modell ötvöztetésének problémájára azonban véleményem szerint nem a preszokratikus elméletek fizikalizmusával szembenálló szubsztancia-dualizmus bevezetésében áll. Mint igyekeztem kimutatni, a szubsztancia-dualizmus önmagában mindkét modellel összefér. Ami azt illeti, az egység és identitás megtartása ugyanúgy problémát jelentene akkor is, ha az egyedi lelkek ontológiai státuszuktól függetlenül pusztán adott mennyiségű porciók lennének abból az anyagból, amelyet a démiurgosz a vegyítőedényében kikevert.

Jegyzetek

A tanulmány a következő cikk magyar nyelvű, átdolgozott változata: „Eschatology and Cosmology: Models and Problems”: M. M. Sassi (szerk.), *The Construction of the Philosophical Discourse in the Presocratic Period*, Pisa, 2006, 29–50. Köszönettel tartozom M. M. Sassinak, A. Laksnak, G. Mostnak és O. Primavesinek hasznos megjegyzéseikért. Különösen hálás vagyok Böröczki Tamásnak a magyar változat elkészítéséhez nyújtott segítségéért. Az angol nyelvű változat döntő részét a Wissenschaftskolleg zu Berlinben töltött kutatói szabadságom alatt írtam. A magyar változat elkészítéséhez segítséget nyújtott az NKTH ERC_HU kutatási támogatása (BETEGH09).

- 1 Az újabb irodalomból lásd pl. West 1989 és Sourvinou-Inwood 1995, 94–103.
- 2 A tanulmány eredeti, angol nyelvű változatában a ‘portion model’ kifejezést használom. Az angol ‘portion’ szó jobban kifejezi, hogy egy meghatározott anyaghalmoz egy olyan részéről van szó, amely önmaga is mutatja az adott anyagra jellemző tulajdonságokat.
- 3 Vö. pl. Barnes 1982, 472–477; Wright 1990; Gill 2001, 169–172. Arról, hogy ez az állítás véleményem szerint milyen megszorításokkal érvényes, lásd Betegh 2007, 28–31.
- 4 Ez utóbbi állítás nem fogalmazódik meg explicit módon a fennmaradt töredékekben. Az értelmezők azonban egyetértettek abban, hogy ez következik a B 11 és a B 12-es töredékekből. Vö. KRS 1983, 366 (a magyar kiadásban: 521).
- 5 Az angol szövegben a ‘stuff’ szót használom az ‘anyag’ szó helyén.
- 6 További különbség, hogy a mikrokozmosz-makrokozmosz analógia számos megjelenési formája az emberi testre koncentrált, míg én a lélek és a kozmosz viszonyát állítom a középpontba.
- 7 Platón, *Phaidón* 86b–c, ahol a tanítás képviselőjének nevét nem tudjuk meg. Diogenész Laertiosz (IX. 29) ugyanezt a tanítást tulajdonítja Zénónnak.
- 8 Vö. Aetiosz IV. 3. 2 és Philoponosz *in de an.* 9. 9; 87. 2 Hayduck. A passzust tárgyalja Wöhrle 1993 *ad loc.*
- 9 A töredék ezen aspektusához lásd Malcolm Schofield kiváló elemzését (Schofield 1991, 15–21). Lásd még Betegh 2007.

Platón, azt gondolom, a két modell összeegyeztetésének problémáját is azzal a módszerrel próbálta megoldani, mint a *Timaios*ban oly sok más fizikai és kozmológiai problémát: a természet matematizálásával. A lélek-anyag egyedi „adagjai” azért képesek megtartani öazonosságukat, mert a démiurgosz egy jól meghatározott, stabil *matematikai struktúrát* adott nekik. Az Azonos és a Más zárt körei, amelyeket az arányosságokon alapuló matematikai szerkezetük forraszt egybe, rögzített határokkal rendelkező, fix egységeket alakítanak ki, és így világos azonosságfeltételeket teremtenek az egyedi lelkek számára. A matematika bevezetésével Platón megtarthatja az etikai és metafizikai szempontból kielégítőbb utazás-modellt, miközben képessé válik megválaszolni a *Phaidón*ban nyitva hagyott kérdést: miből van az a dolog, amely kognitív funkcióinkért felelős, s miképp viszonyul más, kozmikus funkciókkal rendelkező anyagokhoz. Persze, ahogy Khrüszipposz néhány nemzedékkel később megfogalmazott pneuma-elmélete mutatja, a matematikai struktúra feltételezése nem az egyetlen lehetőség arra, hogy bizonyos kozmikus anyagok darabkáinak azonosságát biztosítsuk – oly módon ráadásul, hogy az egyéni lélek azonosságát bizonyos esetekben az emberi lény halála után is megtarthassa.

- 10 A Neküia, illetve a korábbi inkarnációikra emlékezni képes emberekről szóló történetek szerint a lélekben megőrződnek az emlékek, és ezen emlékek felszínre hozása lehetséges. Nem kevésbé fontos, hogy – miként azt Sziszüphosz, Tantalosz és Titüosz példája mutatja (*Odüsszeia* XI. 576–600) – a személyes azonosság „igazságügyi” aspektusa, melyről Locke is beszél, legalábbis lehetőségként szerepel már a homéroszi költeményekben is.
- 11 Seaford 1986.
- 12 A releváns töredékek nagy része, az aranylemezek kivételével, az első kötet utolsó alfejezetében található (*Fragmenta de animae natura origine et fato*). Az alfejezet a 16 verbatim töredéken kívül (amelyek közül azonban néhányban nem találunk explicit hivatkozást sem Orpheuszra, sem az orphikusokra) az olbiai csontlemezeket, valamint elsősorban Pindarosztól és Empedoklészről származó, a feltételezések szerint orphikus hatást mutató szövegeket tartalmaz.
- 13 Lásd főleg az alábbi lemezeket: Hipponion (474 F Bernabé), Entella (475 F Bernabé), Petelia (476 F Bernabé), Pharszalisz (477 F Bernabé).
- 14 Az Arisztotelész által említett nézet megjelenik egy olyan töredékben, amelyet Vettius Valens idéz (317, 19 Pingree = 422 F Bernabé). Megjegyzendő, hogy a Bernabé-féle gyűjteményben található tizenhat lélekkel kapcsolatos töredék közül négy származik ettől a Kr. u. 2. századi, főként asztrológiai antológiájáról ismert szerzőtől.
- 15 437 F Bernabé = Alexandriai Kelemen, *Strom.* 6.2.17.1: ἔστιν ὕδωρ ψυχῇ, θάνατος δ’ ὑδάτες <ς>ιν ἀμοιβῇ | ἐκ δὲ ὕδατος <μὲν> γαῖα, τὸ δ’ ἐκ γαίης πάλιν ὕδωρ. | ἐκ τοῦ δὲ ψυχῇ ὅλον αἰθέρα ἀλλάσσομεν. (A szöveget Stählin kiadása alapján idézem. Ettől Bernabé néhány ponton eltér.)
- 16 Vettius Valens egy másik töredéke (317, 19 Pingree = 346 F Bernabé) esetleg kapcsolatot teremthet Arisztotelész beszámolója és a Kelemen által idézett töredék között. Az *aithér* szó ugyanis a töredékek e csoportjában feltehetőleg archaikus jelentésében áll, vagyis a levegő tiszta formáját jelenti. Másutt már érveltem amellett, hogy a lélek a Derveni papirusz szerzője szerint is levegőtermészetű. Erről bővebben lásd lejjebb.

- 17 Vö. pl. azokkal a szövegekkel, amelyeket Bernabé felsorol a 436 F apparátusában.
- 18 Az egyik legismertebb fordulat: „A Föld (Gé) és a csillagos Ég (Uranosz) fia vagyok”; lásd 474.10 F, 475.12 F, 476.6 F, 477.8 F, 478.3 F, 479.3 F, 480.3 F (itt a „lánya” szerepel „fia” helyett), 482.3 F, 483.3 F, 484.3 F. „Büszkén vallom, hogy a te áldott nemzetségedből származom”: 488.3 F, 489.3 F, 490.3.
- 19 A vita legutóbbi állomásához lásd pl. Edmonds 1999 érveit, illetve Bernabé 2002b, valamint Graf–Johnston 2007 ellenérveit.
- 20 Újabbán lásd erről Laks 2002, 18–20.
- 21 A pszichológia és a kozmológia szoros kapcsolatáról a *Phaidónban* lásd legújabbán Karfik 2004.
- 22 Lásd pl. 61d–e, 63b, 67b–c, 72a, 80d–e.
- 23 Peter Kingsley (1995) minden bizonnyal helyesen azonosítja a platóni mítosz egyes forrásait. Véleményem szerint azonban Kingsley megközelítésében elsikkadnak Platón saját filozófiai motivációi: az, hogy Platón milyen filozófiai kontextusban és megfontolások alapján veszi át ezeket, és éppen ezeket a motívumokat, illetve miként formálja át őket saját filozófiai mondanivalójának megfelelően.
- 24 Vö. Most 1997, Laks 1997.
- 25 Lásd Betegh 2004, 345–348.
- 26 Arisztotelész, *De anima* I 2 (404a25–b6). A lélek és a kognitív funkciók központjának azonosításához Diogenésznel és az atomistáknál lásd Laks 1999, 252.
- 27 Az új olvasatokat lásd Martin 2003-ban.
- 28 A B 115 és talán a B 142 ennek az utazásnak az állomásait a kozmológiai elemek segítségével írja le. Ezen azonban, amint a 3. pontban láttuk, nem kell meglepődnünk az utazás kontextusában.
- 29 Ennek a tanulmánynak a keretei között nincs értelme megpróbálni bebizonyítani sem azt, hogy a daimón nem a négy gyökér tökéletes keveréke, sem pedig azt, hogy nem a Szeretet egy darabkája.
- 30 Az elképzelés ebben az értelemben erősen emlékeztet arra, ahogy Hérodotosz leírja a lélekvándorlásra vonatkozó egyiptomi tanítást, ahol a reinkarnáció egymást követő állomásait jelentő élőlényfajták az egyes kozmikus elemfajtákhoz kapcsolódnak: „Az egyiptomiak vallották először azt a tant, hogy a lélek halhatatlan, s hogy a meghalt testből egy másik élőlénybe költözik, s ha már minden szárazföldi, tengeri és szárnyas élőlény testén átvándorolt, ismét egy újszülött ember testébe tér vissza. A léleknek ez a körbevándorlása szerintük háromezer évig tart.” (II. 123, Muraközy Gyula fordítása.)

Irodalom

- Barnes 1982. J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London – New York, 1982².
- Bernabé 2002a. A. Bernabé, „Orphisme et Présocratiques: bilan et perspectives d’un dialogue complexe”: Laks–Louguet 2002, 205–247.
- Bernabé 2002b. A. Bernabé, „La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?»: *Revue de l’histoire des religions* 219 (2002) 401–433.
- Bernabé 2004. A. Bernabé, *Poetae Epici Graeci. Pars II, Fasc. 1. Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*, München–Leipzig, 2004.
- Betegh 2004. G. Betegh, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge, 2004.
- Betegh 2007. G. Betegh, „On the Physical Aspect of Heraclitus’ Psychology”: *Phronesis* (2007) 3–32.
- Edmonds 1999. R. Edmonds, „Tearing Apart the Zagreus Myth. A Few Disparaging Remarks on Orphism and Original Sin”: *Classical Antiquity* 18 (1999) 35–37.
- Gill 2001. C. Gill, „La ‘psychologie’ présocratique: quelques questions interprétatives”: P.-M. Morel – J. F. Pradeau (szerk.), *Les anciens savants*, Strasbourg, 2001, 169–190.
- Graf–Johnston 2007. F. Graf – S. I. Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, London – New York, 2007.
- Hesse 1966. M. B. Hesse, *Models and Analogies in Science*, Notre Dame, 1966.
- Holzhausen 2004. J. Holzhausen, „Pindar und die Orphik. Zu Frg. 133 Snell/Maehler”: *Hermes* 132 (2004) 20–36.
- Karfik 2004. F. Karfik, *Die Beseelung des Kosmos. Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios*, Leipzig–München, 2004.
- Kingsley 1995. P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic*, Oxford, 1995.
- KRS = G. S. Kirk – J. E. Raven – M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1983² (magyarul: *A preszókratikus filozófusok*, Atlantisz, Budapest, 1998).
- Laks 1997. A. Laks, „Between Religion and Philosophy: The Function of Allegory in the Derveni Papyrus”: *Phronesis* 42 (1997) 121–142.
- Laks 1999. A. Laks, „Soul, Sensation, and Thought”: A. A. Long (szerk.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, 1999, 250–270.
- Laks 2002. A. Laks, „Philosophes Présocratiques: Remarques sur la construction d’une catégorie de l’historiographie philosophique”: Laks–Louguet 2002, 17–38.
- Laks–Louguet 2002. A. Laks – C. Louguet (szerk.), *Qu’est-ce que la Philosophie présocratique? / What is Presocratic Philosophy?*, Lille, 2002.
- Martin 2003. A. Martin, „Empédocle, fr. 142 D.-K. Nouveau regard sur un papyrus d’Herculaneum”: *Cronache Ercolanesi* 33 (2003) 43–52.
- Most 1997. G. W. Most, „The Fire Next Time. Cosmology, Allegoresis, and Salvation in the Derveni Papyrus”: *Journal of Hellenic Studies* 117 (1997) 117–135.
- Rohde 1925. E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg–Leipzig–Tübingen, 1898².
- Schofield 1991. M. Schofield, „Heraclitus’ Theory of the Soul and its Antecedents”: S. Everson (szerk.), *Companions to Ancient Thought, 2: Psychology*, Cambridge, 1991, 13–34.
- Seaford 1986. R. Seaford, „Immortality, Salvation and the Elements”: *Harvard Studies in Classical Philology* 90 (1986) 1–26.
- Sedley 1991. D. Sedley, „Teleology and Myth in the *Phaedo*”: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 5 (1991) 359–384.
- Sourvinou-Inwood 1995. C. Sourvinou-Inwood, *‘Reading’ Greek Death. To the End of the Classical Period*, Oxford, 1995.
- West 1989. S. West, „Laertes revisited”: *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 215 (n. s. 35) (1989) 113–143.
- Wöhrlé 1993. G. Wöhrlé, *Anaximenes aus Milet*, Stuttgart, 1993.
- Wright 1990. M. L. Wright, „Presocratic Minds”: C. Gill (szerk.), *The Person and the Human Mind*, Oxford, 1990, 207–225.