



# Min csodálkoztak a görögök?

A preszókratikus gondolkodók után, akiknek a szépre vonatkozó fejtegetései csak szétszórt utalásokként maradtak ránk, elsőként Platón foglalkozott a szépség és a művészetek kérdésével. Hogy mégis tanítványát, Arisztotelészt tekintjük az esztétika megalapítójának, annak oka, hogy ő az első filozófus, aki (a *Poétikában*) elismeri az önmagáért való gyönyörködés jogát.<sup>1</sup> Platón etikai szempontoktól vezérelt művészetmegértéséhez képest Arisztotelészé – még akkor is, ha katharszisz-elmélete végső soron a polisz nyugalalmát célozza, a felzaklató érzésektől megtisztult politészek közösségének rendjét tartva szem előtt – előremutatóbb.<sup>2</sup>

Erős a kísértés, hogy e két gondolkodó között megnyissunk egy „esztétikai szakadékot”, de kezdeti témánk nem ez, hanem éppen a szakadék fölött húzódó függőhíd: a két említett gondolkodó csodálkozás-fogalmának azonossága.

*Mala gar philoszophu tuto to pathosz, to thaumadzein `u gar allé arkhé philoszophiasz é hauté, kai eoiken ho tén Irin Thaumantosz egegonon phészasz u kakósz genealoein.*<sup>3</sup>

*Leginkább ugyanis a filozófusra jellemző, hogy csodálkozik; nem is eredhet másból a filozófia, mint ebből, úgyhogy nem rosszul állapította meg Írisz származását az, aki Thaumasz szülöttének mondta.*

Platón itt a hésziodoszi *Theogoniára* utal. Ebben a következőt találjuk:

*paura de Thaumantosz thüugatér podasz ókea Irisz  
angelié póleitai ep' eura nóta thalasszész  
hoppot' erisz kai neikosz en athanatoiszin orétai,  
kai r' hosztisz pszeudétai Olümpia dómat' ekhontón.*<sup>4</sup>

Majdnem szó szerinti prózafordításban:

*Néha Thaumasz lánya, a gyorslábú Írisz  
jön a hírrel a tenger széles tükrén,  
amikor csak viszály vagy gyűlölködés támad a haláltalanok között,  
vagy valamelyik Olümposz-lakó hazudik.*

Írisz nevét az *ienai* (menni) vagy az *eiró* (összeköt, mond, hírül ad), igével hozzák összefüggésbe. Ő az istenek hírvivője, megszemélyesítője pedig a szivárvány, amely

összeköti az eget a földdel. Hermésztől többek között abban különbözik, hogy nincs saját akarata, jobbra csak egyszerű postás.

Hésziadosz szerint tehát ő Thaumasztól, a Csodálkozástól származik. Hogy alakját ne feledjük, most csak annyit jegyezzünk meg: a Csodálkozás szüli a Hírmondót.

Platónról pedig azt tudtuk meg, hogy a csodálkozás szüli a filozófiát. A mítoszok is csodálatos dolgokról adnak hírt, de a mítosz elmesélése, a *müthologeín* nem reflektáló beszéd: nem igyekszik a mítosz mögé nézni, megkeresve annak okait, hanem megelégszik a csoda megjelenítésével: egyszerűen továbbmondja a történetet. A *müthologeín* tehát csodálatos dolgokról tudósít, de a *müthosz* ebben a beszédmódban nem válhat logosszá, mert ez más természetű megnyitása a létezőnek. Így a filozófia számára is érdektelen, amit a mitológémák mondanak. Tudja ezt Platón Szókratésze is, aki hevesen elhatárolódik a mítoszoktól *Phaidrosz* című dialógusa elején.

## PLATÓN ÉS A CSODALÉPCSŐ

Phaidrosz Lüsziasztól jövet sétálni indul a városfalakon túlra. Az úton Szókratésszel találkozik. Amikor amaz megtudja Phaidrosztól, honnan jön, kíváncsi lesz, miről folyt Lüsziasznál a szó. De Phaidrosz nem fog bele azonnal az ott elhangzott beszéd ismertetésébe. Szókratész javaslatára ugyanis letérnek az útról, s az Ilisszosz partján sétálva alkalmas helyet keresnek, ahol letelepedhetnek. A távolban meglátnak egy öreg platánt. „Ott árnyék is van, mérsékelt szellő és fű is, hogy leülhessünk, vagy ha tetszik, ledőlünk” – mondja Phaidrosz, majd így folytatja: „Mondd csak, Szókratész, nem innen az Ilisszosz mellől ragadta el a hagyomány szerint Boreasz Óreithüiát?”<sup>5</sup>

A leendő beszélgetés színtere tehát nem egyszerű liget, hanem mitikus hely. (Mint megtudjuk, két-három sztadionnal odébb egy Boreasznak szentelt oltár is áll.) Phaidrosz azzal csalogatja a szent ligetbe Szókratészt, hogy itt majd felolvassa neki Lüsziasz beszédét, amely ő magára is akkora hatást tett, hogy reggel óta nem tudott elszabadulni barátjától.

Túl vagyunk a nap derekán, de még nem alkonyodik. Ahogy a barátok leülnek, Szókratész így szól: „Hérára mondom, szép pihenőhely ez. Ez a platán is mily terebélyes és magas; s a szűzbokor magassága és árnyas lombozata is nagyon szép, és mivel most van virágjában, az egész környéket belepi jó illata. Milyen kedvesen folydogál a platán tövében egy hűs vizű forrás – érzi a lábam! –, s a gipszbabákról és egyéb szobrocskákról ítélve a nimfáknak és Akhelóosznak van e hely szentelve. Ha meg ez tetszik: mily kívánatosan és kellemesen szellős hely ez, a nyári susogás együtt zeng a kabócák kórusával. De a legpompásabb maga a fű: ahogy ezen a szelíden lejtős helyen annyira megnőtt, hogy leheveredve kényelmesen hajthatjuk le fejünket.”<sup>6</sup>

Késő délután van, amikor a filozófusok leheverednek: a mitikus világrend késő délutánja. Phaidrosz megkérdezi Szókratészt, mit gondol Boreasz és Óreithüia mítoszáról:

...szü tuto to müthologéma peithé aléthesz einai?

...meg vagy győződve róla<sup>7</sup>, hogy igaz ez a mítosz?

Szókratész így felel:

*all' ei apisztoién, hósper hoiszophoi, uk an atoposz eién, eita szophidzomenosz phaién autén pneuma Boreukata tón plészion tetrón szün Pharmakeia paidzuszan ószai...*<sup>8</sup>

*Ha nem hinném, ahogy a bölcsek teszik, nem keltenék feltűnést; bölcselkedve<sup>9</sup> azt mondanám, hogy Boreasz szele sodorta le a közeli szikláról a lányt, miközben Pharmakeiával játszott...*

Válaszában Platón már nem meggyőződésről vagy bizonyosságról beszél, ahogy Phaidrosz tette, csak pusztá elhívésről,<sup>10</sup> kifejtve: nincs annyi szabadideje<sup>11</sup>, hogy – miképpen az említett bölcselkedők teszik – megkísérelje az egyszerű hitet félretenni a mitológémák tekintetében, és megpróbálja a mitológiai alakokat racionális természeti formákra visszavezetni. Így nem tehet mást, mint egyszerűen elhiszi a mítoszokat, az idejét pedig nem pazarolja arra, hogy önmagától idegen lényeket, mitikus figurákat vizsgáljon.

Amint föltámadt a filozófia szelleme, a mitikus világrend megrepedt. A *müthosz* helyett a bölcselőket már a *logosz*, a reflektált diskurzus rendje érdekli, és az a világ, amely így megismerhető. Ám azokat a fenoméneket, amelyek a mitikus világképtől elszakadó filozófusok vizsgálódásainak tárgyai lesznek, ugyanaz a lelki jelenség segíti megjelenéshez, amely a mítoszok csodás lényeit megtartotta a hajdani világkép centrumában: a csodálkozás.

Ha az ember Platón *Lakomáját* olvassa, a csodálkozás lépcsőjén halad a végső platóni tudás felé. A dialógus szerkezete lépcsős: az újabb és újabb megszólalók újabb és újabb módját találják annak, hogy Erószot dicsóítsék. A szövegből megtudhatjuk, hogy Erósz nem isten, hanem *daimón*, aki az istenek és az emberek között áll. Parancsolatok és imák hírvivője. Ők teszik összefüggővé a mindenséget, mondja a daimónokról Diotima az adeptus Szókratésznek:

*herméneuson kai diaporthmeuson theoisz ta par' anthrópón kai anthrópoisz ta para theón, tón men tasz deészeisz kai thüsziasz, tón de tasz epitaxeisz te kai amoibasz tón thüszión, en meszó de on amphóterón szümpléroi, hószte to pan auto autó xündedeszthai. dia tutu kai hé mantiké pasza khórei kai hé tón hiereeon tekhné tón de peri tasz phüsziasz kai teletasz kai tasz epódasz kai tén manteian paszan kai noéteian. theosz de anthrópó u mignütai, alla dia tutu pasza esztin hé homilia kai hé dialektosz theoisz prosz anthrópussz, kai egrégoroszi katheuduszi; kai ho men peri ta toiauta szophosz daimoniosz anér...*<sup>12</sup>

*Ők adják hírül és ők közvetítik az isteneknek, ami az emberektől ered, és az embereknek, ami az istenektől; az emberektől az imákat és áldozatokat az istenektől pedig a parancsokat és az áldozatokért cserébe hozott intézkedéseket; és ők a kettő között lévén kitöltik a köztes teret, összefüggővé téve a mindenséget. Tőlük ered az egész jóstudomány és a papok művészete, az áldozatok, beavatások, mindenféle bűvölés és varázslás tudománya. Maga az isten nem érintkezik az emberrel, csak rajtuk [ti. a daimónokon] keresztül beszélgetnek és kerülnek kapcsolatba az istenek az emberekkel, ébren vagy álmukban. És aki ezekben a dolgokban bölcs, az daimóni ember...*

Aki ember létére bölcs, az hasonlatossá vált az istenekhez, mert a legmagasabb, olümposzi látás (*theorein*) képességére tett szert. A Lakomában Szókratész vázolja a szépséggel szembesülő lélek útját: a szép testektől indul el, és egyre transzparensabb szépségek szemlélete révén jut el végül a legmagasabb, szellemi szépségig. A filozófus a csodálkozás lépcsőjén halad a végső bölcsesség felé.

## AZ ARISZTOTELÉSZI TRAGÉDIA

Arisztotelész csodálkozás-felfogásáról két értelemben beszélhetünk. Arról a csodálatról, amely a tragédia nézőit tölti el, és amely a *katharszisszal* áll összefüggésben, a *Poétika* lapjain olvashatunk.<sup>13</sup> A tanulással, a filozófiával összefüggő csodálkozás működéséről a *Metafizikából*, a *Rétorikából* és a *Nikomakhoszi etikából* értesülhetünk.

Lépteink előtt azonban meg kell világítanunk az ösvényt. Ehhez kedvenc lámpagyújtogatónkat, Martin Heideggert hívjuk segítségül. A görög módon értett lét megsejtése felé a középkori gondolkodás lesz lélekvezetőnk.

A görög bölcséleti hagyományt, ha eltorzított, a keresztény ideológiához igazított formában is, de őrzi a skolasztikus filozófia. Hogy az arab fordítók és kommentátorok, Averroës, Avicenna és a többiek hogyan mentették át ezt a hagyományt, hogy az általuk képviselt arisztotelianizmus milyen Arisztotelész-képet őrzött meg, valamint hogy ennek nyomán „az igazi Arisztotelész” (vagy amit a hermeneutikai kutatások mai fokán még annak merünk gondolni) mennyire vált hozzáférhetővé a skolasztika számára, azt eldönteni nincs kompetenciánk. Beérjük azzal, hogy Heidegger nyomán előbb fölvezetjük a skolasztikus existencia-fogalmat, hogy azután (innen mintegy visszafelé haladva) a görög színház nézőinek megrendültségét és csodálkozását ontológiai fénybe vonjuk.

A lét megnevezésére a skolasztikus filozófiában az *existentia* kifejezés rögzült. Az időbeli létezők kettős létmozganata: *essentia* és *existentia*. A kettő közül a skolasztika – hosszú évszázadokra meghatározva a létről való gondolkodás alapjait – az essentiát tartotta eredendőbbnek. Valamely dolog mivolta előbbi, mint a létezése. A létezés – ahogy Kant írja *A tiszta ész kritikájában* – nem reális predikátum. Egy lehetséges létezőnek nem lesz több predikátuma azzal, hogy a lehetséges létező létrejön. A létezés a dolog mivoltához semmit nem tesz hozzá. Az *essentia* mindenkor előbbi (ez nem időbeli elsőbbséget jelent), mint az *existentia*. Heidegger – akinek követőit nem véletlenül nevezik egzisztencialistának – ezt a helyzetet fordítja meg, hogy kezdetét

vegye élete végéig tartó kutatása, amely a lét kérdése körül forog. Ő azt mondja: a létezőkről nem beszélhetünk addig, amíg a lét kérdését nem tisztáztuk. Próbáljunk most mi visszaemlékezni arra, milyen úton érkezett meg a nyugati gondolkodásba a lét fogalma!

A görög *hisztémi* ige elsődleges tranzitív jelentése: állítok, az intranzitív pedig: állok. Nem a verbális állítás értelmében, tehát nem valaminek az állításáról van szó, hanem valamely fizikai létező felállításáról, illetve valahová állításáról. Ezzel az igével rokon a *sztaszisz* főnév, amely a felállítást, az odahelyezést jelöli. Latin szóösszetételekben megjelenik a *-sistentia*, amely az állással függ össze. Így például *re-sistentia* ellenállást jelent, *ex-sistentia* pedig, mint láttuk, létezést. Utóbbi, ha szó szerint vesszük, kiállást, kilépést, valamin kívüli összeállást jelöl. Heidegger *A fenomenológia alapfogalmai* című munkájában fölteszi a kérdést: vajon miből áll ki, mitől válik el létrejöttében a létező?

A válasz: létrejöttének okától. Az időbe vetett létezőnek léte csak annyiban lehet, amennyiben az időtlen létezőből részesedik (Platón éppen ezt – ahogy a létezők saját ideájukból részesülnek – nevezte *methexisz*nek.) Ez a teremtettség értelme. Ha az egyszerűség kedvéért most az idő vonalán rajzolnánk meg a keletkezés ívét, akkor valahogy úgy festene, hogy az essentia, a dolog lényege, mivolta, mibenléte kiválik a semmiből, ami Isten, és abból kilépve a létben összeáll. Már van existenciája. Ami önmagáért kiállva így összeállt, annak lesz *szüsztémája*<sup>14</sup>, szerkezete vagy szervezete. A létrejövő kilép, kiáll az időtlenségből, hogy mint önmaga összeálljon. Ezt jegyezzük meg, hogy tovább léphessünk.

Tovább, Arisztotelész *Poétikája* felé. Ebben a műben a *müthosz*nak, a tragédia „sztóriájának” két olyan eleme van kiemelve, amely a filozófus szerint a legfontosabb a tragikus hatás elérése céljából. Ezek a váratlan fordulatok (*peripeteiai*) és a felismerések (*anagnóriszeisz*). Simon Attila *A csodálatos és a csodálkozás* című tanulmányában hosszabban idézi a szöveget, amelyből most két mondatot kiragadunk: „Ha [a költő] lehetetlenséget alkot, hibát követ el. Mégis helyes, ha célját eléri, ha tehát így akár azt, akár egy másik részét megrendítőbbé teszi.” Bennünket most a *megrendítő* görög fogalma érdekel. Ez úgy hangzik: *ekpléktikosz*, gyökérszava pedig, a *megrendülés* így: *ekpléxisz*. A főnév eredete a *pléttó* (ütök) igére, valamint a *plégé* (ütés) főnévre megy vissza, ekpléxisz pedig azt jelenti: kiütök. Mármost fölmerülhet a kérdés: honnan, miből üti ki a megrendülés a tragikus előadást átélő nézőt? Ha erre választ találunk, akkor talán (a *katharszisz* mellett) az ekpléxisznek is helyet találunk az arisztotelészi drámapszichológiában. És ha ez sikerül, akkor az arisztotelészi csodálkozásfogalom és az antik ontológia létfogalma kölcsönösen megvilágíthatja egymást.

A tragédiaköltő megrendülésre dolgozik, mondhatnánk viccesen. A megrendülés a lelket mindennapi létmódjából üti ki. Elvlasztja a dolgai közt tevő-vevő lélek felszíni belekeveredtségétől, és megnyitja előtte az utat a súly szívébe. A megrendült lélek, ha visszapillant épp odahagyott világába, azt súlytalannak, semminek érzi. (Ezért olyan fájdalmas a visszatérés a megrendültségből a mindennapi világba.) Éppen olyan semminek, amilyenek egy létező a pusztán lehetséges lét papírmásé-

világát. Hogy is mondtuk? Az essentia kilép a semmiből, amikor existenciához jut. Létre-jön. (Ismét felhívom a figyelmet rá: ezt ne időbeli folyamatként értsük. Az egzisztáló mivolta mindenkor már kilépett a pusztá essentia semmijéből.) Nos, a megrendült lélek megrendülésében ugyanide vettetik. Létre-jön, és ebben a létrejövetelben megvilágosodik: az élet innen, erről a léterületről kapja súlyát. (Ezért neveztük megrendültségünkben ezt a területet – költői módon – a súly szívének.)

„A megrendülés a csodálatosság (*thaumasziotész*) genoszához tartozik, annak magasabb foka” – írja Simon Artila.<sup>15</sup> A *thaumadzein*, a csodálkozás fogalma Arisztotelész *Poétikájához* hasonlóan a *Metafizikában* is megjelenik. „*Pantesz anthrópoi tu eidenai oregontai phüszei*” – e mondattal kezdődik a nagy mű. „Minden ember természeténél fogva törekszik a tudásra”, s a legmagasabb rendű tudásra, az okok tisztá tudására törekvő ember egyik fő hajtóereje a csodálkozásra való képesség.

Ám első ránézésre mintha eltérés mutatkozna a tragédia nézőjének lelkében ébredő csodálat (azaz annak magasabb foka: a megrendültség), illetve a filozófáló ember tudásvágyát beindító csodálkozás között. A tragédia eseményeit a költőnek úgy kell megalkotnia, hogy azok váratlanságukban se legyenek a pusztá véletlen művei, mondja Arisztotelész. Legyenek meghökkentők az események, de közben beilleszthetők legyenek egy nagyobb összefüggérendszerbe. Zökkentsék ki menetből a hétköznapi észhasználatot, de ne az esztelenség értelmében, hanem épp ellenkezőleg: úgy legyenek váratlanok, hogy a megrendített néző utólag úgy érezze: ennek így kellett történnie. De vajon miért fontos ez?

A megdöbbenés lelki megrázkódtatása készíti föl a lelket arra, hogy fogékony legyen a sors megértésére. A hétköznapi észhasználatból kilépett lélek hirtelen a semmiben találja magát. De ahogy hozzászokik a szeme a sötéthez, úgy veszi birtokba ezt a tágabb teret. A korábban meghökkentőnek érzett esemény most egy új, tágabb összefüggérendszerbe illeszkedik. Az egyébként emberi viszonylatok közé ragadt néző most egy lépést tehet az isteni felé. Az emberi és az isteni szférák játékterének közteslétében az ember a várt váratlanban találja magát, az időbe vetett létezők életének sűrűjében. És azzal együtt, ahogy szabadsága sorssá zárul mögötte, a félelmesben otthonra lel, és megszületik benne a felismerés: ez az otthontalanság nem véletlen, hiszen ez a sorsa.

*...u monon teleiasz eszti praxeosz kai phobeszón kai eleeinón, tauta de gignetai kai maliszta hotan genétai para tén doxan di' alléla; to gar thaumaszon hutosz hexei mallon é ei apo tu automatu kai tész tükhész, epei kai tón apo tükhész tauta thaumasziótata dokei hosza hószer epitédesz phainetai gegonenai...*<sup>16</sup>

*... a tragédia nem pusztán egy teljes cselekménynek az utánzása, hanem félelmes és szánalmat keltő eseményeké, ezeket az érzelmeket leginkább az váltja ki, ha az események a várakozás ellenére, de egymásból következőleg történnek. Így a csodálatos is jobban hat, mint ha magától vagy véletlenül történnék, mert a véletlenek közül is azok a legcsodálatosabbak, amelyek mintegy szükségszerűen<sup>17</sup> következnek be...*



Ennek alapján úgy tűnik, Arisztotelész a csodálatos és a sorsszerű között teremt valamiféle kapcsolatot, ami jól megfelel annak, ahogy a csodálkozás fenomenjét (pl. a *Metafizikában*) kezeli. Ennek ellenére a XXIV. könyvben a csodálatost az ésszerűtlenlennel kapcsolja össze:

*mallon d'endekhetai en té epopoia to alogon, di' ho szumbainei maliszta to thau-  
maszton...*<sup>18</sup>

*Az eposz azonban jobban elbírija az ésszerűtlenséget, ami a csodálatost általában elői-  
déli...*

Ez azonban nem önellentmondás, hiszen az *alagon*, az ésszerűtlen, a váratlan, az ésszel nem irányított elem megjelenése az ésszerűben nem más, mint a csodálatos betörése a tragédiába. A tragédia nézőit ámulatba ejtő csodálatos valami sorsszerűen váratlan, ésszerűen ésszerűtlen elem, amelynek szerepe a tragédiában és a filozófiában is az, hogy a csodálkozót kibillentse megszokott helyzetéből, kivesse gondolatlan otthonosságából, és rádöbbsentse eredendő otthontalanságára, amelyben azonban a sors az otthonkeresés örök feladatát méri ki számára. A tragédia nézői számára a csodálkozás e katharszisz előszobája, amely a mindenki által jól ismert történetek megjelenítése során fenntartja a figyelem drámai feszültségét. A filozófia területén pedig a csodálkozás nem más, mint a gondolkodás kezdete, amely mindig újabb és újabb csodákhoz vezet a gondolkodót, fenntartva a bölcsességre törekvő, de azt soha el nem érő élet szellemi feszültségét, szépségét. Ez utóbbi csodálkozásmódot fogjuk most szemügyre venni.

## CSODÁLKOZZ, HOGY TUDJ!

Arisztotelész nyugodtan fölírhatta volna ezt a fejezetcímet a delphoi jóshely valamelyik eldugott zugában a falra, mielőtt bölcs mosollyal kisomfordál, mint aki jól végezte dolgát.

*dia gar to thaumadzein hoi anthrópoi kai nün kai to próton érxanto filozophein, ex arkhész men ta prokheira tón atopón thaumaszantesz, eita kata mikron hutó proiontesz kai peri tón meidzonón diaporészantesz, hoion peri te tón tész szelénész pathématón kai tón peri ton hélión kai asztra kai peri tész tu pantosz geneszeosz.*<sup>19</sup>

*Az emberek ugyanis most is, mint kezdetben, a csodálkozás miatt kezdtek filozofálni; először a szemük előtt lévő szokatlan dolgokon csodálkoztak, később – kis lépésekben haladva – a nagyobb dolgokon is, például a Hold, a Nap és a csillagok tulajdonságain, végül az egész világ létrejöttén.*

A *Metafizika* e szöveghelyéből kiderül, miben ért egyet Arisztotelész Platónnal: hogy tudniillik a csodálkozás gyermeke a filozófia. Arisztotelész azt mondja, a filo-

zófusban a csodálkozás létrehozza a gondolkodást, amely a csodálkozást megszüntetve a megcsodáltat átadja a megismerésnek. Aki csodával találkozik, az tudatlannak érzi magát, márpedig egy filozófus számára nincs ennél az érzésnél bosszantóbb. Azt a *thaumadzeint*, amiről itt szó van, nem az esztétikai gyönyörködtetés váltja ki, hanem a „szembeötlő megmagyarázatlanság”. A filozófus akkor csodálkozik, ha apóriával szembesül, ha megállásra készíti a tovább-gondolkodás kiúttalansága. Csodálkozhatunk olyan megmagyarázatlan dolgokon is, amelyek másképp is lehetnének – amelyek tehát nem szükségszerűen azok, amik – de ez nem filozófushoz illő magatartás. Az a helyes, ha a filozófus olyan dolgokon csodálkozik, amelyek nem lehetnek másképp.

A *Metafizika* tehát – a *Poétikától* eltérően – a filozófiai csodálkozás mibenlétéről tudósít. Ha ezt sikerül pontosan elkülönítenünk, akkor fogjuk majd csodálatosnak találni, ha egyszer csak sikerül visszatalálnunk az esztétikai csodálkozáshoz, fölfedezve az arisztotelészi *thaumadzeinek* egylényegűségét.

A világot megérteni próbáló filozófus elcsodálkozik: vizsgálódásai során valami megmagyarázatlannal, ésszerűtlennel szembesült. De mivel hisz abban a parmenidészi tételben, hogy a megismerés és a lét rendje egybevág, magyarázatot keres. Meg akarja érteni a megcsodáltat. A bölcs férfiú a csodálatos által megnyitott csodálkozástérben be akar rendezkedni. Azt akarja, hogy szabadsága, amely észrevétette vele a hétköznapi észhasználat előtt, az enlelküket túl hamar sorsba öltöztetők fáradt pillantása előtt elsikkadt, a rácsodálkozottat megmagyarázva simuljon el, adja át magát a sorsnak. Már ezen a ponton is fölremlik az esztétikai, illetve a filozófiai csodálkozás összetartozása: a tragédia nézőjét ámulatba ejtő események, valamint a bölcselőt hajtó csodálkozás egyaránt az emberi sors megértésének útját készítik elő.

A csodálkozásra azért van szükség, hogy eredendő, de iránytalan nyitottságunkat a kellő irányba fordítsa, hogy magára vonja szabadságunk figyelmét. A csodálkozásban válunk szabaddá a megcsodált befogadására. A befogadás itt nem azt jelenti, hogy megnyitjuk magunkat, és a kapun egy tárgy belép, hanem hogy a megcsodáltat mint legsajátabb lehetőségünket ismerjük föl. Előrefutva a lehetőségig, hogy a rácsodálkozott velem is megtörténhet, a látottat átemelem magánvalóságomba, kiállok lételehetőségeim tágabb határaiba.

A csodálkozás kapu, amelyen át a világ szabadon beáramlik, és eredendő szabadságunkkal találkozik. A csodálkozás nyitottsága nem tűr semmiféle korlátozást: nézésirányt, szemléletet, megértést, megismerési módot, fogalmi keretrendszeret. Nem akarja a beáramlót egy már készen álló tapasztalati séma örvébe vonni. Ez nem jelenti azt, hogy a csodálkozásban is ne állna már készen valamilyen elvárás, előzetes megértés. Hiszen csodálkozni éppen azon szoktunk, ami nem illeszkedik előzetes elvárásaink horizontjába.

Ebbe a horizontba a megcsodált mintegy a semmiből lép be. A semmi sötétjét hozza magával, szétteríti és előterében felragyog. Ahogy a semmi szétterül, minden előzetes várakozásunkat semmissé teszi. Maga a semmivé tett előzetes így lesz háttérre: a megcsodált önnön sötétedő emlékében világol. A csodálkozással életünkbe



lépő semmiből-kilépett megcsodált egy pillanatra mindenként ragyog. De azonnal megkezdődik „az én világom”-má változása: megindul az értelmezés, a megértés, az elvárás-horizont hozzátágítása a megcsodálthoz. Amint a csodálkozás Nap-szekeréből Hélios lovait kifogja a magyarázat, és szelíden az istállóba tereli őket, a megcsodált helyet kap a hétköznapokban. Csodás emlékét őrzi még az így napjainkba-avatott, de csupán a felejtés módján.

Ekkor a felejtés az emlékezést – mint mindig – óvón őrzi. A felejtés az emlékezés határesetje. Kiemeli a folyamatos, gépies emlékezésből, az állandóan-csak-visszaemlékezésből, az örök úton-levésből, és partot von köré. Emberivé avatja. Határral látja el, az elfelejtettség lesz a megemlékezett határa. Az emlékezés előrefut az elfeledettséghez mint önmaga legsajátabb, meghaladhatatlan létlehetőségéhez, hogy onnan visszatérőn legyen úton önmaga felé.

Az emlékezés tehát kettős úton-levés: úton van a megemlékezett felé, amelyet soha nem érhet el, nem határolhat be, nem ölélhet magához, nem tehet tapasztalttá, *empeiriává*, az emlékezőt soha nem állíthatja bele ebbe a határvonásba. A megemlékezett azonban lebegőn fenntartja, amíg emlékezi. E lebegés létjellegéhez tartozik, hogy közben az emlékezés előrefut saját határáig, saját haláláig, és ott időzve visszaemlékszik magára. Ebben az *anamnészis*ben az emlék megemlékezettje, miközben eloldódik a nemléttől és emlék lesz, remeg.

A csodálkozástól a gondolkodás felé távolodva közeledünk a következő csodához. Amikor a legtávolabb vagyunk tőle, akkor van a legközelebb. A csodálkozás felejtése közben mozgósítjuk a gondolkodást, amely a csodálkozás apagyilkos gyermeke.

A megismerés rendje – ahogy már utaltunk rá Parmenidészt említve – a lét rendjével egybevág, de fordított: az ember mindig a forrást keresi. A megismerésben a forrás az ok. Arisztotelész azt a szemléletformát nevezi tudománynak, amely képes az okok megadására, és azt a tudományt mondja a legmagasabb rendűnek, amely képes a végső okok megadására. Ez a metafizika.

Nietzsche szerint a filozófia a zsarnoki ösztön megnyilvánulása. A filozófiai megismerés olyan uralom, melynek birtokában a megismerő ember uralja a kezdeteket.<sup>20</sup> Ami a megismerő uralomtól távol esik, az a nyugati gondolkodás szerint logikailag semmi. Ami a nyugati gondolkodásban logikailag semmi, az léte szerint is semmi, minthogy a nyugati létmegértésben a lét felől már a logika dönt. Csakhogy bármilyen távol is vagyunk az ókori görög létmegértéstől, a gondolkodás még ma is rászorul a csodálkozásra. A mai filozófusok is aggastyán gyerekek, élőhalott csecsemők. Aggastyánok: már nem keverednek bele abba, amibe nem filozofáló embertársaik. Gyerekek: még nem mondtak le a csodálkozás jogáról, aggastyán létükre sem engedik, hogy létmegértésük során fölmerülő, emésztetlen kérdéseiket gyors válaszok bontsák le szellemi anyagcseréjükben.

A megcsodált a semmi ősködéből tör elő, hogy jogaiba lépjen. A csodálkozó ember nem ura ennek a belépésnek, ennek a kezdetnek, az egyszerűen megtörténik. Döntési joga még abban a lefokozott értelemben sincs, hogy megnyitja-e magát a megcsodálnak, hiszen csodálkozik, tehát már megnyitotta. Arisztotelész pedig, aki-

nek a nyelvén uralom és kezdet ugyanaz a szó (*arkhé*), a gondolkodás kezdetét a csodálkozásban ismeri föl, az uralhatatlan kezdeti betörésében. Ez döbbeneti rá a tragédia nézőjét, a filozófust és bárki mást a szilénszi igazságra, hogy tudniillik mi, nyomorult egy-napig-élők akkor vagyunk a legboldogabbak, ha minél hamarabb meghalunk. De a legjobb, ha meg se születünk. Ennek fényében persze nem lehet emberhez méltó módon élni, ezt tudták a görögök is. Életöröm-vágyuk segített úrrá lenni e szorongáson. De amikor a színház nézőterén a döbbenet moraja hullámzott végig, vagy amikor a magabiztos Szókratész tanácstalanul széttárta kezét, az uralt élet levegőjébe váratlanul betört az örvénylő szilénszi űr.

Az Ananké és Diké bilincsei alatt nyögő világ lakói tudták, hogy „jóvátételt és büntetést fizetnek létrejöttükért, az idő rendje szerint”, ám létük nyitott volt, fényteli. A nyitott lét jelképe a tágra nyílt szem. Aki csodálkozik, kikerekedik a szeme.

Az értelem, az előrelátás, a tisztánlátás hellén istennője Athéné, akinek egyik jelzője: *glaukópisz*. *Glaukosz* ragyogót, csillogót jelent, az ebből képzett *glaukópisz* pedig ragyogó szeműt. A kifejezésben jelen van a *glaux*, a bagoly is. „Bagolyszemű Pallasz Athéné” átlát mindenben, még az éjszakán is.

Heidegger *A művészet eredete és a gondolkodás rendeltetése* című előadásában fölteszi a kérdést: mire irányul Athéné pillantása? Hová fordult tünődő tekintete?

*Athéné mindenek előtt már azon nyugtatja pillantását, ami az emberi előállítást nem igénylő dolgokat önmaguktól jelenlétük kialakítottságában hagyja feloldódni. Ezt a görögök kezdetől phüszisznek nevezték.*

Athéné aranyló bagolyszemeiben benne van az egész éjszaka, az egész nappal. Tekintete átfogja a létezés határait. Erre csak az képes, aki túl van minden határon. Athéné ragyogó, tüzes tekintete az emberi gondolkodás világának Ókeanosza. Ezért tud tanácsot adni az embereknek, hogyan közelítsék meg határaikat, és ezért fogja le azoknak a kezét, akik hirtelen felindulásukban áthágnák létük körvonalait, akik szabadságukat belátásuk határain túlra terjesztenék.

És a görögök, akik tanultak Athéné tanácsaiból, létezésük szilénszi határaiban szabadon állva őrizték nyitottságukat. Értettek hozzá, hogy sorsuk súlyát az élet ragyogásába időnként belefelejték, és a súly emlékezetének tragikus pillanatait is széppé költötték. Platón és Arisztotelész talán azt látták meg, hogy akinek csodálkozóan elkerekedik a szeme, az Athénéhez válik hasonlatossá. És a csodálkozás istennőjéhez nem lett hűtlen, aki filozófusként igyekezett gondolkodásba oltani, megszüntetni e csodálkozást, hiszen az ész is Athéné uralma alatt áll.

Hölderlin versét, amellyel írásunkat zárjuk, a tragédia szenvedő hőseivel való együttérzésben a „velem is megtörténhetne” otthontalanságát átérző ókori nézők vélhetően ugyanúgy közelinek érezték volna magukhoz, mint a kor „kísértetei”, a halálgyakorlatokat végző és az elmúlásra folyton rácsodálkozó filozófusaik:

„...Vágyva vágyom ama jobb hazába,  
 Anakreon, Alkaiosz felé.  
 Bár alhatnám oly szűk házba zárva,  
 mint a marathoni hősöké.  
 Ó, a szent Görögthonért utolsó  
 könnyem, ami csordul, ez legyen!  
 Párkák! hadd csattanjon hát az olló!  
 Úgyis a holtaké már szívem.”

## JEGYZETEK

- 1 „Ennek [ti. a megismerésnek] Arisztotelész gyönyörelmélete teremti meg az alapját: tanulás és gyönyör, *mathészisz* és *hédoné* nem zárják ki egymást, ellenkezőleg: a *mathészisz* *hédoné*val jár. Vélhetőleg (...) a püthagoreus-platóni vélekedés ellen irányul Arisztotelésznek az a megfogalmazása, amelyben a *hédoné* nemcsak a (tudományos) szemlélődéssel, elmélkedéssel (kontemplációval), tehát a *theoerein*, hanem a *mathészisz*, a tanulás tevékenységével is összekapcsolódik) – írja Simon Attila A csodálatos és a csodálkozás című tanulmányában (In: Simon A.: Az örök feladat. Csokonai 2002, 51.o.)
- 2 Platón tanítványaként (no meg az akkori korszellemben élve) Arisztotelész még nem juthatott el az „öncélú gyönyörködtetés” fogalmáig, így felfogása hiába válik el élesen a platóni művészetmegértéstől, mégis etikai háttérsugárzást őriz. A nyugati individualizmus kibontakozása kellett ahhoz, hogy a *l'art pour l'art* esztétikai felfogása megszülessen.
- 3 Platón: Theiaitétosz 155d.
- 4 Héziadosz: Theogonia 780-783.
- 5 Platón: Phaidrosz 229b. In: Platón összes művei II., 1984, Európa, 717 o. (Ford.: Kövendi Dénes)
- 6 Platón: uo. 230 c.
- 7 Ezt általában úgy fordítják: „elhiszed-e...”, hiszen a *peithó* ige bízni, hinni jelentésben is állhat. Ezt a fordítást az is alátámasztja, hogy Szókratész válaszában a *piszteuót* használja, ami valóban azt jelenti: elhinni valamit. Csakhogy a *peithó* jelentése *accusativus cum infinitivo* esetén (márpedig itt az szerepel): meggyőződni valamiről, bizonyosnak lenni valami felől.
- 8 Phaidrosz 229c.
- 9 A 'bölcsekedve' jelentésű mediális participium, a *szophidzomenosz* pejoratív értelmű, körülbelül az okoskodás szinonimája ugyanúgy, ahogy az ige mediális infinitivusa, a *szophidzeszthai*. Platónnál az *anoéta szophidzeszthai* annyit tesz: *tudatlanul bölcsekedni*.
- 10 Az itt olvasható *apisztoién* az *elbinni* jelentésű *piszteuó* igéből privatív gyökkel alkotott kifejezés, amely tehát azt jelenti: ha nem hinném el...
- 11 A görög *szkholadzó* ige jelentése: henyélek, szabadidóm van. Az ebből képzett főnév, a *szkholé* szabadidőt, kényelmet, henyélést, lustaságot – és iskolát jelent. Az összefüggés nyilvánvaló: az iskola tanulás helye, márpedig tanulni az tud, akinek van szabadideje. A tanulás csak az életszükségletek kielégítése után jöhet. (A latin *schola* már csak tanulással, tudományos tevékenységgel kapcsolatos dolgokat jelöl.)
- 12 Platón: Lakoma 202e skk.
- 13 A Poétika második része sajnós elveszett, pedig állítólag az tárgyalta részletesen a tragédia nézőit megejtő katharszisz mibenlétét.
- 14 A *szűsztéma* kifejezés szerkezete: *szűn* + *sztéma*. A *szűn* jelentése -val, -vel, a *sztéma* állást jelent. A szerkezet tehát nem más, mint alkotó elemeinek együttállása, összeállt új minősége.
- 15 Simon A.: A csodálatos és a csodálkozás. In: Az örök feladat, Csokonai 2002.
- 16 Arisztotelész: Poétika 1452a

- 17 Az általam *szükségszerűen*-nek fordított *epitédesz* szokott fordítása ezen a helyen: célzatosan, szándék szerint. Plutarkhosznál az itt szereplő *hószper epitédesz* azt jelenti: *a lehető legjobban*. Hogy mégis a *szükségszerűen*-t választottam, annak oka az, hogy az *epitédeion* főnév szükségest, szükségletet jelöl, többes számú alakja, az *epitédeia* pedig az életszükségleteket.
- 18 uo. 60a.
- 19 Arisztotelész: Metafizika A.982b
- 20 A „birtok” kifejezés itt megtévesztő, hiszen a megismerés nem úgy tartozik hozzá az emberhez, mint például negyven hold földterület. Még akkor sem, ha Arisztotelész a „birtok, vagyon” jelentésű *uszia* kifejezést használta arra a fenoménre, amit későbbi korokban szubsztanciának mondtak.

