Mogyoródi Emese

A görög felvilágosodás

Vallás és racionalizáció a preszókratikus filozófiában és a szofisztikában

A jelen tanulmány kiindulópontja egy, a „görög felvilágosodás" fogalma kapcsán széles körben elterjedt narratíva, mely röviden a következőképp vázolható fel. Miként az analógiáját szolgáltató 18–19. századi európai felvilágosodás, a „görög felvilágosodásnak" nevezett kulturális korszak (Kr.e. 6–5. század) legfőbb jellemzője is a vallásos hit evidenciájának megrendülése, megkérdőjelezése, kritikája volt. Ez mindkét korszakban a filozófiai, illetve tudományos spekulációhoz (annak megjelenéséhez, illetve megerősödéséhez) köthető. A görögség kultúráján belül mindez a mitikus világkép és a racionális spekuláció kontrasztjában konkretizálódott *(müthosz vs. logosz)*, mely a preszókratikus filozófusok munkásságban bontakozott ki a 6. századtól kezdődően. Ez az általuk kezdeményezett racionalizációs folyamat vezetett nagyjából másfél évszázad alatt oda, hogy egyes gondolkodók nyíltan megkérdőjelezték az istenek létezését és/vagy kritizálták a hagyományos vallásos hitvilágot. A konzervatív athéni kulturális közeg azonban nem tolerálta a vele immár éles ellentétbe kerülő, felvilágosult világképet: ez magyarázza az 5. század utolsó harmada táján Athénban felbukkanó „istentelenségi" vagy „vallástalansági" *(aszebeia)*[1] perek sorozatát, olyan gondolkodók ellen, mint Anaxagorasz, Prótagorasz, Euripidész vagy méloszi Diagorasz, illetve a 4. század elején Szókratész. A levonandó legfőbb kultúrtörténeti tanulság a vallás és a tudomány, avagy a hit és az ész harca vagy ellentéte, mely ilyen vagy olyan formában újra meg újra felbukkan – vagy egy meghatározó, korai szakaszától kezdve kódoltan jelen van – az európai kultúrában, hogy azután a modern felvilágosodással a tudomány végleges győzelmet arasson a vallás felett.

Ez a narratíva nem csupán a köznapi gondolkodásra jellemző, hanem mintegy kétszáz éve (a modern felvilágosodás kora óta) domináns a görög filozófiatörténészek vagy kultúrtörténészek körében is.[2] Egyszerűen a görög kultúra megfelelő szegmensének általános értelmezési keretét adja.

[1] Erről lásd alább.

[2] A narratíva kialakulására nagy befolyással volt August Comte (1798–1857), a „pozitivizmus" megalapítójának elmélete az emberiség eszmetörténeti fejlődésének három fázisára

Habár tetszetős és gondolatébresztő, mint minden közhelyszerű filozófiatörténeti általánosítás, ez a narratíva is legfeljebb részleges igazságra tarthat számot. Ha ugyanis alaposabban megvizsgáljuk, és a fent felvázolt folyamat részleteit a görögség saját történeti kontextusába helyezzük, az derül ki, hogy bármennyire népszerű és széles körben elterjedt értelmezés is ez, valójában ebben a formában nem tartható. Közelebbről oly módon torzítja el a 6–5. századi tényleges kulturális, eszmetörténeti átalakulásokat, hogy az erősen anakronisztikusnak tekinthető. Ennek azután persze az a következménye, hogy a folyamatból levonható tanulságok is torzulnak. Ez pedig azért sajnálatos, mert amennyiben a történelemből egyáltalán tanulnunk lehet – s a magam részéről úgy vélem, lehet – elszalasztjuk ennek lehetőségét. Ugyanis alapvető hermeneutikai belátás, hogy a megértés mindig a „mással" az „idegennel" való találkozás, mely lehetőséget ad rá, hogy az önmagunkkal való kontrasztot detektálva képesek legyünk saját magunk rejtett előfeltevéseire reflektálni. Megjelölt témánk szempontjából e tekintetben a legjelentősebb tényező, hogy a görögség számára „hit és ráció" szembenállása korántsem volt olyan evidens, mint számunkra. Ennélfogva a fent összefoglalt narratívából levont tanulság legalábbis félrevezető, aminek következtében maga a narratíva is megkérdőjelezhető: valójában saját, a görög kultúrára kivetített, reflektálatlan előfeltevéseinkre vezethető vissza. Hogy vegyünk néhány példát hit és ráció éles szembeállításának *hiányára* a görögöknél, legyen elég két, nagy hatással bíró filozófusra, Parmenidészre és Szókratészre utalnunk.

Parmenidész, akit a „logika megalapítójának" tekinthetünk, amennyiben tanköltemény-ének „Igazság" részében (DK28 B2–B8) – ahol azt állítja, a „létező" vagy „valóság" *(on, eon)* egy, oszthatatlan, változatlan, mozdulatlan, homogén és teljes – szigorú deduktív érvelés keretében az ellentmondásmentesség és a kizárt harmadik elveit aknázza ki, ezeket a tanításokat ugyanakkor egy istennő revelációjaként adja elő (DK28 B1.22–32, B2.1–2). Ezzel – saját kultúrtörténeti

vonatkozóan (teológiai, metafizikai, pozitív). A koncepció centrális gondolatát, miszerint a tudomány a vallás legyőzésén keresztül alakult ki, a görög filozófiatörténészek körében John Burnet 1892 és Theodor Gomperz 1896–1909 képviselték nagy hatással. Ez a 20. században is visszaköszön olyan, meghatározó görög filozófiatörténészek művében, mint Guthrie (vö. Guthrie 1962. 1–3, 26–31), de máig jelen lévő vonulata a görög filozófiatörténetírásnak (vö. Bremmer 2007. 19; Gregory 2008. 8, 17, 23–24, 52, 243; Graham 2006; 2013; Naddaf 2019; Whitmarsh 2016). Ezzel az erősen természettudományos perspektívájú megközelítéssel szemben azonban több görög filozófia- vagy kultúrtörténész hozott fel erős ellenvetéseket. Különösen ajánlható Jaeger 1967, Hussey 1995, Waterfield 2000, Most 2003, Drozdek 2007, Boys-Stones 2009 és Trépanier 2013. Itt jegyezném meg, hogy a „görög felvilágosodásnak" nevezett kulturális alakulat vagy tendencia nem redukálható csupán a vallás és az ész szembenállásának kérdéskörére (ahogyan a modern felvilágosodás sem), hiszen egyéb (társadalmi, politikai, törvénykezési, fejlődéselméleti, tudománytörténeti) jellegzetességei is vannak. Ezek egy részét a jelen tanulmányban csupán érintem, amennyiben az a vallás és az ész szembenállásának kérdésköre szempontjából felvetődik. Ez ugyanis a „felvilágosodás" fogalma szempontjából mindenképpen centrális problémakör, akár ókori, akár modern formáját tekintjük.

kontextusát figyelembe véve – erősen azt sugallja, hogy az emberi ész önmagában nem elégséges a jelenségek mögött megragadható valóság megismeréséhez vagy felfogásához, ehhez isteni segítség szükséges.[3]

Szókratész, aki az általa alkalmazott, ún. „elenkhtikus" beszélgető módszer keretében szigorúan racionális alapokon vizsgálta mások – sőt, a saját – nézeteinek logikai koherenciáját, ezt a tevékenységét isteni, *istentől elrendelt* misszionak tekintette (Platón: *Szókratész védőbeszéde* 21e–22a, 23b–c, 28d–30a, 30d–31c, 33c). Életének vagy gondolkodásának egyéb vonásai is arra utalnak, hogy racionális elkötelezettsége mellett (vagy épp annak ellenére) egyéb, irracionálisnak, illetve vallásosnak tekinthető tényezőkre is támaszkodott. Például bizonyos választásaiban valamiféle isteni („daimóni") hangra hagyatkozott (*Szókratész védőbeszéde* 31c–d), vagy jóslatokra és álmokra (*Szókratész védőbeszéde* 31c–d, *Phaidón* 60e–61a, *Kritón* 44a–b), olykor egyfajta kataléptikus transzállapotba esett (*A lakoma* 220c–d), s végül, noha Kritónnal szemben számos racionális érvet felhoz amellett, hogy miért nem szökhet meg a börtönből, a döntését végül megfellebbezhetetlen módon alátámasztó „törvények beszédére" (*Kritón* 50a–54c) úgy utal, mint amely egy bizonyos extatikus vallási rítus papjainak zenéjeként visszhangzik benne (*Kritón* 54c).

Ez a két példa azt támasztja alá, hogy vallásos hit és racionalitás aligha lehettek evidens módon szembenálló vagy egymást kizáró tényezők a görög filozófusok számára, sőt, ha valamelyiknek egyáltalán végső prioritása lehetett, akkor az éppenséggel *nem* a racionalitás.[4]

Hogy ennélfogva lényegi különbséget kell tennünk a modern felvilágosodás és a görög között, azt további szempontok, illetve történeti tények is alátámasztják. A racionalitás előtérbe kerülése a modern felvilágosodásban a vallás(os hit) erőteljes kritikájához vezetett – annak egész intézményrendszerével, kultikus gyakorlatával és főként hitvilágával szemben –, melynek lényeges eleme a (keresztény) Isten létezésének tagadása volt (ateizmus). A korai görög filozófusok (egy része) ezzel szemben ugyan meglehetősen erőteljesen kritizálta a hagyományos görög vallást (akár isteneinek természetét, viselkedését, akár éppenséggel

[3] Az egész Előhang (DK28 B1) szimbolikája is azt sugallja, hogy a névtelen istennőhöz utazó „ifjúnak" természetfeletti (istennői) közreműködésre van szüksége (Napleányok: B1.5, 8–10, 15–17, Diké: B 1.14) ahhoz, hogy az Igazságot/Valóságot *(Alétheia)* és Vélekedést/Látszatot *(Doxa)* neki elbeszélő istennőhöz egyáltalán eljusson. A „reveláció" szerepéről Parmenidésznél lásd Mogyoródi 2007. és 2024. 37–38.

[4] Ne feledjük, hogy Parmenidész egész ontológiai érvelését, valamint természetfilozófiai nézeteit is egy istennő szájába adja (DK28 B1.22–32, B2.1–2). A bevezető Előhangot (DK28 B1) kivéve, melyet egyes szám első személyben ad elő (ti. egy „ifjú", aki a *költői én*), Parmenidész, a filozófus saját nevében meg sem szólal az egész költeményben. – Két példából természetesen nem lehet az egész görög filozófára vonatkozóan általánosítani. Mivel azonban itt nincs terem annak bemutatására, hogy állításom legalábbis a görög filozófusok többségére igaz, legyen elég csupán annyit megállapítanom, hogy mivel két, nagy hatást kiváltó görög filozófusról van szó, bizonyos mértékig ebből is extrapolálhatjuk, hogy az általam nekik tulajdonított álláspont elterjedtebb volt, semmint azt a fent említett narratíva implikálja.

kultikus gyakorlatát), ám anélkül, hogy ez akár az istenek létezésének tagadását, akár az istenhit mint olyan megkérdőjelezését involválta volna. Xenophanész például hallatlan bátorsággal kritizálta a homéroszi-hésziodoszi isteneket antropomorfizmusukért és erkölcstelenségeikért (két legfőbb jellemzőjükért) (DK21 B11, B12, B14), azt implikálva, hogy az ilyen istenek nem istenek. Ám ahelyett, hogy ebből azt a további konklúziót vonta volna le, hogy *nem léteznek* istenek, egyetlen (nem annyira „jó", mint inkább minden emberi megítélés *felett álló*) istenség tiszteletét (a kultikus gyakorlatot is beleértve) propagálta (DK21 B1, B23–B27). Ez tehát sokkal inkább vallásreformnak, semmint valláskritikának – azaz a vallás mint olyan diszkreditálásának – tekinthető (Dover 1976. 48–49; Romilly 2002/1992. 105).

Xenophanész, illetve egész problémakörünk kapcsán azt is érdemes figyelembe vennünk, hogy monoteista (vagy legalábbis monoteista tendenciájú) isteneszméje egy politeista vallási közegben gyakorlatilag épp annyira unorthodox volt, akárcsak az istenek létezésének tagadása. Nincs azonban semmiféle adatunk arra vonatkozóan, hogy kortársai *aszebeia* pert indítottak volna ellene, vagy az istenségre vonatkozó nézeteit vallási szempontból bármilyen mértékben tolerálhatatlannak minősítették volna.[5] Ez elsősorban azzal a ténnyel áll szoros összefüggésben, hogy a görög vallás nem volt kodifikált (valamiféle szent iratban rögzült) vagy egyházasult (hivatásos papság által képviselt és koordinált) vallás. Ennélfogva a híveknek sokkal nagyobb terük volt a vallásos nézetek, hittartalmak szabad interpretálásában, sőt, akár konstruktív alakításában is, mint az az olyan, kodifikált és egyházasult vallásgyakorlatban megfigyelhető, mint a kereszténység (Romilly 2002/1992. 105; Parker 2011. 59). S mivel a hittartalom nem csupán emocionális (vagy az ész által felülvizsgálatlan), hanem racionálisan jóváhagyott meggyőződések függvénye is, amelyek nehezen elválaszthatóak egymástól (hiszen a közbeszédben is szinoním az „azt hiszem" és „azt gondolom" fordulat), a görögség számára innen tekintve sem állhatott éles ellentétben „hit és ráció".[6]

E lényegi konklúzióval szemben felvethető azonban, hogy a görög vallás – szemben a kereszténységgel – alapvetően nem *orthodoxia* (hitek, meggyőződések), hanem *orthopraxia* (vallásgyakorlat) kérdése volt, tehát amíg a hívek, adott esetben a filozófusok részt vettek a kultuszban, szabadon gondolhattak vagy hihettek bármit az istenekről, sőt propagálhatták is elgondolásaikat. Úgyhogy hit és ráció viszonya azért nem volt problematikus, mert egyszerűen irrele-

[5] Ellenkezőleg, saját tanúsága szerint – feltehetőleg bántatlanul – több mint 92 évet élt (DK21 B8).

[6] Ezzel magyarázható, hogy az olyan vallásreformerek, mint Xenophanész vagy Hérakleitosz, racionális érvek (vagy legalább meggondolások) mentén kritizálják a hagyományos istenképet, illetve propagálják ezzel szemben a sajátjukat (vö. Xenophanész B15, B16; Hérakleitosz B14, B15, B32, B67, B114). Xenophanész valláskritikájának racionalitásáról bővebben lásd: Mogyoródi 2002. és 2016. 67–68.

váns volt a vallási konformitás megítélésében. Csakhogy egyfelől igaz, hogy az istenek létezésének tagadása (ami tehát hittartalmat érintő kérdés) – sőt, annak a gyanújába keveredés is – mindenképpen kockázatos volt Athénban (Sedley 2013b. 335; Parker 2011. 38; Tor 2017. 46; Ford 2024. 156). Másfelől *orthopraxia* és *orthodoxia* általában sem volt oly mértékben független egymástól, hogy azt állíthatnánk, vallásfelfogásuk mintegy arra az imperatívuszra épült volna, hogy „tégy úgy, mint a többiek, és higgy, amit akarsz" (lásd Parker erre vonatkozó kritikáját: Parker 2011. 64 skk.). Az 5. századi *aszebeia* perek (ide sorolva a Szókratész ellenit is), illetve egyes gondolkodók „ateistának" bélyegzése világosan mutatja, hogy a hittartalmak igenis számítottak a vallási konformitás megítélésében, tehát nem volt mindegy, miféle, a vallásos hitvilágot így vagy úgy érintő nézeteket, meggyőződéseket hirdettek a görög gondolkodók.[7]

Ha tehát a fent kritizált narratíva megkérdőjelezhető is, mindazonáltal nehéz volna tagadni, hogy valamiféle, a vallást illetve vallásos hitet (is) érintő racionalizáció mégis csak lejátszódott a görög kultúrában, és nyilvánvalóan összefüggésben állt a filozófiai vagy tudományos spekulációk megjelenésével és fejlődésével. Az is kétségtelen, hogy bizonyos nézetek felborzolhatták az athéni vallásos kedélyeket, és a polisz közösség vallási hagyományára nézve veszélyesnek tarthatták őket. Mi magyarázza ezt a tényt, ha nem az, hogy a filozófiai, illetve tudományos fejlődés alakította, immár „felvilágosult" görög világkép végül elkerülhetetlenül összeütközésbe került a vallással, miként az a modern felvilágosodás korában is történt? És hogyan értelmezhető egyáltalán ez a folyamat, ha nem a mitikus-vallásos világkép racionális meghaladásaként, legyőzéseként?

Az alábbiakban arra vállalkozom, hogy ezekre a kérdésekre megkíséreljek olyan válasszal szolgálni, mely figyelembe veszi a modern narratívával szemben felhozott fenti kritikai szempontokat, ezáltal igyekszik elkerülni az anakronizmust, melyre e narratívában rámutattam. A levonandó tanulságok tehát remélhetőleg történetileg hitelesebbek, de legalábbis összetettebbek lesznek, mint

[7] Megjegyzendő, hogy erősen vitatott kérdés, vajon voltak-e egyáltalán az 5. században olyan jellegű *aszebeia* perek, amelyekben hittartalmakról volt szó (nem pedig a kultusz megsértéséről, templomgyalázásról és hasonlókról) *vagy* nem reál-politikai (azaz egyéni vagy frakciós, a politikai ellenfelek ellen irányuló) indíttatásúak voltak. A vélemények (Szókratész perét kivéve) a teljes tagadástól (Dover 1976; Wallace 1994; Filonik 2016) a distinkciókat magában foglaló elfogadásig (egyes gondolkodók ellen voltak ilyen perek, mások ellen nem) terjednek (Bauman 1990; Ford 2024). – Anélkül, hogy e vita részleteibe bocsátkoznék, csupán arra mutatnék rá, hogy jóllehet a legtöbb ilyen pernek (ha egyáltalán voltak) valóban lehettek reálpolitikai motívációi, azonban ahhoz, hogy az Esküdtbírák előtt a felperes eséllyel próbálkozhasson egyáltalán az elítéltetéssel, a vádlott nézeteiben mindenképpen kellett lennie olyasminek, amit a közvélemény jó eséllyel (hagyományos vallási perspektívájukból tekintve) legalább valamennyire megalapozott módon „istentelennek" találhatott (vö. Bauman 1990. 112, Szókratész kapcsán). Akár volt *aszebeia* per ellene, akár nem, mindenképpen ilyen Anaxagorasz tanítása, miszerint a nap egy tüzes kő- vagy vasdarab (DK59 A1–A3 stb.). Az egyetlen, minden kétséget kizáróan megtörtént istentelenségi perben, Szókratész perében ugyanis – Platón tanúsága szerint – Melétosz ezt a tanítást akarta Szókratész nyakába varrni (Platón: *Szókratész védőbeszéde* 26 d–e). Anaxagoraszra vonatkozóan lásd még 15. jegyz.

azt a „görög felvilágosodás" sztereotípiája sugallja. Legfőbb állításom az, hogy az istenhitre vonatkozóan alapvető különbséget kell tennünk a preszókratikus filozófusok többségének tanításai és az 5. századi szofisták[8] – illetve a befolyási körükbe tartozó gondolkodók – elméletei között, s hogy miközben az előbbiek kétségtelenül hozzájárultak a tudományos gondolkodásmód fejlődéséhez, azon belül pedig egyfajta teológiai racionalizációhoz, csak az utóbbiak tanításaiban mutathatóak ki olyan vonások, amelyek ateistának tekinthetőek. A korai görög filozófia ennélfogva nem organikus módon vezetett ateizmushoz, és/vagy (destruktív) valláskritikához, hanem egy olyan, a görög kultúrát általánosabb szinten meghatározó eszmetörténeti vita (a *nomosz vs. phüszisz* vita) hatására, melyet sokkal inkább politikai és szociológiai tényezők (egyfajta „kultúrharc")[9] határoztak meg, semmint tisztán intellektuálisak. Tehát a filozófia, illetve a tudomány inherens módon nem szükségképp áll szemben a vallásos hittel vagy a vallással, vagy legalábbis a kései archaikus, illetve klaszikus kori görögség kiemelkedő filozófusainak életműve az efféle ellentétet nem támasztja alá.

I. AZ ISTENTELENSÉGI PEREK ÉS AZ ATEIZMUS TÖRTÉNETI KONTEXTUSA

Mielőtt a számunkra releváns szerzőket és tanításaikat megvizsgálnánk, előre kell bocsátanom néhány fontos meggondolást. Először is, ki kell emelnünk, hogy az *aszebeia* fogalma[10] nem azonos az „ateizmussal", mégpedig nem egyszerűen, mert elsősorban nem az istenekkel kapcsolatos *hitvilágot* érintette, hanem a tettleges viselkedést (beleértve a szentélyek, istenszobrok, a kultuszok vagy

[8] Technikai értelemben a szofisták is a „preszókratikus" gondolkodók közé tartoznak (más terminológiával: „korai görög filozófusok"), amennyiben töredékeik szerepelnek a széles körben használatos Diels–Kranz gyűjteményben (Diels–Kranz 1951. – a továbbiakban DK). Ugyanakkor fontos tényezők megkülönböztetik őket egymástól: a szofisták érdeklődésének előterében jellemzően nem a természetfilozófia állt, hanem olyan, gyakorlati készségek oktatása, mint a retorika vagy állampolgári és gazdasági ismeretek, illetve az ezekkel összefüggésben álló, elméleti társadalmi, etikai, politikai kérdések. Ezért az alábbiakban a „preszókratikus" kifejezést csak azon filozófusokra használom, akik jellemzően inkább természetfilozófiával foglalkoztak, semmint efféle, gyakorlati kérdésekkel.

[9] A szofisták filozófia-, illetve általános kultúrtörténeti szerepe vitatott. Ezzel kapcsolatban csupán annyit áll módomban jelezni, hogy nem értek egyet azon megközelítésekkel, amelyek szerint a szofisták rossz hírnevéért Platón volna a felelős: a *szophosz*, *szophisztész* főnevek ódiuma már az 5. században is elterjedt volt (lásd például Arisztophanész: *A felhők* c. komédiáját, mely Szókratészt figurázza ki szofistaként). Ennek egyik fontos magyarázata, hogy – túlnyomórészt – nem athéni polgárként gyakorolt, erősödő kulturális és politikai befolyásukat nem nézte jó szemmel az athéni nép, sem az intellektuális elit egy része. Az utóbbiak és a szofisták között ennélfogva egyfajta kultúrharc bontakozott ki.

[10] A főnév a *szebó*, *szebomai* ('tisztel, tiszteletben tart, becsül, [*istent*] imád; röstelkedik, szégyenkezik, visszariad') igéből képzett főnév fosztóképzős alakja (tehát az efféle viselkedés hiányát jelöli).

a misztériumok megsértését),[11] hanem mert olyasmit is beleérthettek, amilyen az ősökkel, szülőkkel, halottakkal való tiszteletlen bánásmód (különösen a gyilkosság), vagy a hazaárulás (Bowden 2015. 978; Mogyoródi 2005a. 21, 12. lj).[12] Ugyanakkor az *aszebeia* fogalmába nyilvánvalóan beletartozott az istenek létezésének tagadása is. Ám ahogyan a modern „ateista", a görög *atheosz* jelző is utalhatott az istenek létezését explicit módon tagadó személyre, de olyan valakire is, aki egyszerűen vallásos hit nélküli („negatív ateizmus")[13] (Ford 2023. 69, 107. lj). Mivel a görög városállam nem csak politikai, hanem kultuszközösség is volt, akár explicit módon tagadta valaki az istenek létezését, akár csupán „hitetlen" – sőt, mint látni fogjuk, szkeptikus, pontosabban agnosztikus – volt, „ateistának" minősülhetett. Szintén a városállam vallásközösségi léte felől magyarázható végül, hogy bizonyos körülmények között ide sorolható volt az is, aki a városállam kultikus gyakorlatától eltérő, idegen istenségeket tisztelt vagy hitt bennük (*kainoteizmus*) (Parker 1996. 214–217). Az *aszebeia* tehát tágabb fogalom volt a mai „ateizmusnál": mindenféle vallási vagy valláserkölcsi kihágást vagy anomáliát magában foglalt (beleértve az istenek tagadását is), miközben az *atheosz* jelzőt is használhatták olyan személyek jellemzésére, akik efféle vétkeket elkövettek.

Forrásaink az istentelenséggel vagy ateizmussal vádolt személyekre vonatkozóan ugyan rendkívül vitatottak, annyi azonban bizonyos, hogy – amennyiben volt ellenük per – jellemzően az *orthopraxia* hiánya, illetve vallásgyalázás (kultikus szobrok megcsonkítása, templomgyalázás, a misztériumok megsértése), nem pedig hittartalmaik miatt perelték be vagy nevezték „ateistának".[14] Számunkra az efféle esetek – melyeknek jó része egyébként is alapvetően reálpolitikai, nem pedig intellektuális motívációjú – nem relevánsak, mivel azt vizsgáljuk, elméleti szempontból, azaz a természeti világ működésére, az isteni vagy az istenek természetére, illetve a vallásos hit státuszára vonatkozó nézeteik szempontjából tekintve miért, hogyan és mennyiben került ellentétbe egymással a mitikus világkép és a filozófiai spekuláció az 5. században.[15]

[11] Ez megfelel annak, hogy a görög vallás elsősorban (habár nem kizárólagosan) *orthopraxia* kérdése volt.

[12] Ezt talán a hasonlóan szélesebb értelmű jelentésben használatos magyar „istentelenség" adja vissza a legjobban.

[13] Ezt a jelentésréteget a „vallástalanság" adja vissza jobban (amellett, hogy – a hittel szemben – a vallásgyakorlatra is utal).

[14] Megjegyzendő továbbá, hogy nem minden „ateistának" tekintett személy ellen indítottak *aszebeia* pert (Prodikosz ellen nagy valószínűséggel nem: Dover 1976. 41–42; Ford 2024. 156; Prótagorasz esete is kétséges: vö. 19. lj).

[15] A számunkra irreleváns esetek közé tartoznak tehát egyfelől azok, akik nem tekinthetőek tudósoknak vagy filozófusoknak (mint Alkibiadész vagy Andokidész), másfelől azon értelmiségiek, akik a vallás formális előírásait, szent tárgyait/helyeit vagy a misztériumokat sértették meg valamilyen módon (ilyen Aiszkhülosz, Aszpaszia és méloszi Diagorasz) (lásd Bauman 1990. 38, 45–47, 68, 109–116). Euripidész perére vonatkozóan sötétben tapogatózunk, de ha volt per ellene (ami meglehetősen kétséges: Dover 1976. 42–46; Filonik 2016. 131–132; Ford

Azon értelmezők, akik a fent összefoglalt, domináns narratívától eltérően nem szakítást, hanem inkább kontinuitást feltételeznek a mitikus világkép és a preszókratikus filozófia között (amennyiben lényegében teistaként értelmezik őket), 5. századi szembekerülésüket azon, általános világnézeti változásokkal kötik össze, amelyek a *nomosz* („szokás, törvény, konvenció") kontra *phüszisz* („természet") vitában, illetve ennek kapcsán a „törvény-ellenes individualizmus" ideológiájának előtérbe kerülésében csúcsosodtak ki (Kahn 1981, 1997. *passim*.; Romilly 2002/1992. 113–133; Parker 1996. 212–213; Sedley 2013a. *passim*). Itt röviden arról van szó, hogy a hagyományos szokások, törvények *(nomosz)* isteni eredetének (kis túlzással „objektivitásának") megkérdőjelezése révén egyes gondolkodók relativizálták státuszukat, ezáltal (általános) kötelező erejüket, és a társadalmi konvencióktól független „természetre" hivatkozva szentesítették az individuális érdek-érvényesítést, az „erősebb jogát", vagy egyenesen az immoralitást.[16] Ez az általános értelmezési keret természetesen nem hagyta érintetlenül az istenekkel kapcsolatos szokásokat, hiteket sem, hiszen ezek is a *nomosz* körébe tartoztak. Mint jeleztem, nagy általánosságban osztozom ebben a megközelítésben. Ha a preszókratikus filozófia nem organikus módon vezetett ateizmushoz, akkor egyéb (társadalmi, politikai, szociálpszichológiai) tényezők bevonása a magyarázatba logikailag és történetileg plauzibilis. Ugyanakkor ezek az értelmezések több szempontból sem kielégítőek. Egyfelől nem minden szofista osztozott a szélsőséges, „törvény-ellenes individualizmus" ideológiájában, hanem bizonyos feltételek és körülmények között támogatta a hagyomány által szentesített *nomosz*t. Például Prótagorasz, az elsőként Athénban megjelenő szofista nem vonta kétségbe a *nomosz* szükségességét és társadalmi hasznosságát, ráadásul egyenesen az erény tanítójaként lépett fel (Platón: *Prótagorasz* 318a, 318e–319a, 320b–c). Ennek meg-

2024. 67, 71. lj.), akkor az az esküszegéssel lehetett kapcsolatos (Bauman 1990. 47), ami hasonlóan irreleváns számunkra. Damónt, Periklész zenetanárát osztrakizálták, ami a politikai közszereplőknek fenntartott eljárást volt (Wallace 1994. 142). Démokritosz és Apollóniai Diogenész ellen nagy valószínűséggel nem folyt per (Dover 1976. 37–39; Wallace 1994. 133), és nem hallunk róla, hogy „ateistának" tartották volna őket. Bizonytalan, hogy Anaxagoraszt bevádolták-e istentelenséggel vagy más, politikai jellegű bűncselekménnyel *(szükophantia, médiszmosz)* (Dover 1976. 37–39 és Wallace 1994. 136–137 határozottan tagadják, hogy volt ellene *aszebeia* per). Mindenesetre, ha igen, annak erős politikai motivációi voltak (hiszen Anaxagorasz Periklész barátja volt), és a vádlók valószínűleg a napra vonatkozó tanításának naturalizáló jellegére apelláltak, miközben az isteni *Nusz*ra vonatkozó tanításait (DK59 B9, B12, B13, B14) elhallgatták. – Anaxagoraszt a jelen keretek szűkössége miatt nem tárgyalom részletesen. Annyi azonban megjegyzendő, hogy Platón lényegében deistának tartja (*Phaidón* 97b–99d), ami az istentelenség *Törvények*ben kritizált három változata közül a másodikkal rokonítja. (Erről lásd alább.) Szókratész ellen bizonyosan folyt *aszebeia* per, és bizonyosan vallásos nézeteinek tartalma miatt; jelen vizsgálódásainknak azonban nem tárgya, hiszen pere speciális körülményeinek (az istentelenségi vád megalapozottságának, motivációjának stb.) tárgyalása messze meghaladja jelen kereteinket. Továbbá esetét jelen vizsgálódásaink szempontjából az is irrelevánssá teszi, hogy preszókratikus elődeitől eltérően filozófiai tevékenységét nem a természetfilozófiai érdeklődés határozta meg.

[16] A vitára vonatkozóan magyar nyelven ajánlható Kerferd (2003. 139–162).

felelően álláspontja messze áll a „törvény-ellenes individualizmustól" (vagy más terminológiával az „önző *phüszisz*-párti" pozíciótól: Guthrie 1971. 101. skk.). Az istenekre vonatkozó nézeteit azonban mégis „ateistának" minősítették, még ha talán nem is indítottak ellene *aszebeia* pert.[17] Prótagorasz példája azt demonstrálja, hogy nem kellett hozzá explicit ateizmus kinyilvánítása, hogy egyes gondolatokat az athéniak „istentelennek" tekintsenek. Ugyanis (mint alább látni fogjuk) Prótagorasz istenekre vonatkozó nézete *agnosztikus* álláspont, mivel nem tagadja az istenek létezését, csupán episztemikus bizonytalanságát fejezi ki a kérdésre vonatkozóan. Akkor vajon mi lehetett az Prótagorasz istenekre vonatkozó nézeteiben, ami az athéniak vallási ellenérzését kivívta?

Másfelől, ha egyes kutatók össze is kötik a *nomosz-phüszisz* vitát az ateizmus megjelenésével, nem vált elég világossá, hogy akkor mi is pontosan az összefüggés a korábbi kozmológiai spekulációk és a szofista „törvény-ellenesség" között.[18] A kérdést azért is érdemes tisztázni, mert az istenek vagy az isteni státuszára vonatkozó tanítások alakulása tekintetében még azon preszókratikus szakértők körében is ellentmondásos elméletek születtek, akik egyébként inkább kontinuitást, semmint szakítást feltételeznek a mitikus-vallásos és a filozófiai-tudományos világkép között. Az egyik értelmezési irány szerint az ateizmus azért nem vezethető le közvetlenül a preszókratikus filozófiából, mert az isteneknek relatíve alacsony státuszt tulajdonítottak, amennyiben a természet részének tekintették őket, így összeegyeztethetőnek a materializmussal (Meijer 1981. 224–228; vö. Trépanier 2010. 276; Sedley 2013a. 140). Ezzel éles ellentétben az is megfogalmazódott, hogy a preszókratikusok túlságosan is emelkedett státuszt tulajdonítottak az istenségnek/isteninek (Anaximandrosz *apeiron*ja, Hérakleitosz *Logosz*a, Xenophanész Istene, Anaxagorasz *Nász*a), és ez vezetett az ateizmushoz, amennyiben a természeti és a természetfeletti elválasztásával lehetővé tették az utóbbi ignorálását (Drozdek 2007. 119). Ez a két, egymásnak gyökeresen ellentmondó értelmezési keret felveti a kérdést, hogy voltaképpen mi is volt a státusza az „isteninek" a preszókratikus filozófia azon gondolkodói körében, akik így vagy úgy, de kritizálták a mitikus isteneket, ugyanakkor felfogásukban a korabeli hívek mégsem találtak semmi kifogásolni valót? Ehhez szorosan kapcsolódik a kérdés, melyre már fent utaltam és amely szintén nem válik elég világossá az értelmezésekben, hogy vajon egyes preszókratikus filozófusok kritikája az olümposzi vallással szemben mennyiben tekinthető a vallás mint olyan diszkreditálásának, és mennyiben konstruktív valláskritikának, azaz vallásreformnak? Ezek a kérdések azért tisztázandóak,

[17] Erről lásd 19. lj.

[18] Parker (1996. 213) ki is fejezi szkepszisét azzal kapcsolatban, hogy ez a kérdés tisztázható-e egyáltalán. Úgy gondolom, ez egyáltalán nem lehetetlen, ha felfigyelünk rá, hogy miközben a szofisták átvettek bizonyos kozmológiai vagy biológiai fejlődéstörténeti tanításokat a preszókratikus filozófusoktól, lényeges módon át is alakították azokat. Hogy mi módon, arra alább térek ki.

mert csak ezek összefüggésében válhat világosabbá, hogy a szofista elméletek egyáltalán mennyiben kapcsolódnak az istenire vonatkozó preszókratikus tanításokhoz, illetve mennnyiben térnek el tőlük az ateizmus és/vagy a destruktív valláskritika szempontjából.

II. PRÓTAGORASZ

Számos ókori forrásunk tudósít róla, hogy Prótagorasz (kb. 490–420) *Az istenekről* című (elveszett) művében kétségeit fejezte ki az istenek létezésére vonatkozóan.[19]

> Démokritosz tanítványa lévén, Prótagorasz ateista tanítást adott elő. Legalábbis azt beszélik, hogy *Az istenekről* című írását ezzel a bevezetéssel kezdte: „az istenekről nem tudhatom sem azt, hogy vannak, sem azt, hogy nincsenek, de még azt sem, hogy milyen alakjuk van". (DK80 B4. Eus. *P.E.* XIV.3.7.3–4.)

> Az istenekről nem tudhatom sem azt, hogy vannak, sem azt, hogy nincsenek. Mert sok minden gátolja a róluk való tudást; láthatatlanságuk és az emberi élet rövidsége. (D.L. IX.51.8–52.1.)[20]

Habár Euszébiosz ateista nézetként értelmezi a tanítást, Oinoandai Diogenész (DK80 A23) pedig ki is jelenti, hogy az állítás „ugyanaz, mint azt mondani: tudja, hogy nem léteznek", ebben nyilvánvalóan tévednek. Mint sokan rámutattak, ez nem ateista, hanem agnosztikus, azaz szkeptikus tézis az istenek létezésére vonatkozóan (Drozdek 2007. 109; Boys-Stones 2009. 7). Ha pedig az, felmerül a kérdés, vajon mi oknál fogva sérthette az athéniak vallásos érzékenységét? Annál is inkább, minthogy az efféle szkepszis kinyilvánítása az adott korban nem ismeretlen a görög kultúrában. Xenophanész már Prótagoraszt megelőzően hangot adott a szkepszisnek az istenekre vonatkozóan, ráadásul indoklása igencsak hasonló Prótagoraszéhoz:

[19] Noha bizonytalan, hogy Prótagorasz ellen volt-e *aszebeia* per (ellene érvel: Dover 1976. 34–37; Wallace 1994. 133–135; Filonik 2016. 128–131; mellette: Bauman 1990. 67–68; Ford 2024. 56, 147–148), azonban (Prodikosz, Diagorasz és Kritiasz mellett) nagy valószínűséggel rajta volt az „ateisták" epikuroszi listáján, melyet Philodémosz őrzött meg számunkra (Obbink 1996. 355–356; Sedley 2013b. 329–332; vö. Ostwald 1987. 274–275), és egészen Theophrasztosz koráig visszavezethető (Sedley 2013b. 330). Ez a lista azért jelentőségteljes, mert mentes az állítólagos, klasszikus kori *aszebeia* perekre vonatkozó, kései forrásaink előítéleteitől (ezekre mutat rá többek között Dover 1976; Wallace 1994; Filonik 2016).

[20] Steiger Kornél fordítása In *A szofista filozófia*. 1993. 20. (A szofisták idézett szövegeit a továbbiakban is ebből a kötetből idézem, s ha másképp nem jelölöm, Steiger Kornél fordításában.) A tanítás parafrázisaihoz lásd továbbá: DK80 A2, A3, A12, A23.

Senki se tud bizonyost és senki se lesz aki tudva
értse az isteneket s – amiről itt szólok – a Mindent:
mert ha a teljességre netán el is érne szavával,
ő maga sem tudná – hisz mindenen ott van a látszat *(dokosz)*
(DK21 B34. Sext. *Adv. math.* 7.49.110).[21]

Egy isten, ki az isteni s emberi nem legerősbje,
ám a halandóknak formára sem, észre se mása
(DK21 B23. Clem. *Misc.* 5.109.)

Xenophanész hallatlan magabiztossággal jelenti ki, hogy sem a „mindenségre", azaz a természetre *(ta panta)*, sem az istenekre vonatkozóan nem elérthető episztemikus bizonyosság az ember számára, mégpedig valamiképp azért nem, mert az emberi perspektíva limitált, viszonylagos, netán szubjektív *(dokosz)*[22] – mindenesetre valamilyen módon torzít. Ennek azzal ad további megerősítést, hogy hangsúlyozza az istenség és az ember radikális különbözőségét (B23). Legalábbis az istenekre vonatkozóan Prótagorasz hasonlóképp szkeptikus, mégpedig – ha hihetünk a Diogenész Laertiosz által említett indoklásnak – szintén az emberi lét (istenekhez mérten) limitált természete miatt (az istenek „láthatatlansága" és „az emberi élet rövidsége"). Mi a különbség Prótagorasz és Xenophanész között a hagyományos vallásos perspektívából tekintve? Mi adhatott okot rá, hogy az előbbit „ateistának" minősítsék, az utóbbit azonban nem?

Ezeket a kijelentéseket természetesen nem ajánlatos a két gondolkodó egyéb tanításainak figyelmen kívül hagyásával értelmezni. Ami Prótagoraszt illeti, kérdéskörünk szempontjából erősen releváns híres tanítása, „az ember a mérték" (lat. *homo mensura*) elve:

Minden dolognak mértéke az ember; a létezőknek, hogy léteznek, a nemlétezőknek, hogy nem léteznek (DK80 B1 Sext. *Adv. math.* VII.60).

Habár a töredéknek számos értelmezési lehetősége adódik, felvetett kérdésünk szempontjából megvilágító erejű Eric Voegelin gondolata, mely szerint ha innen értjük Prótagorasz indoklását agnoszticizmusa alátámasztására („az emberi élet rövidsége"), akkor abban egyfajta „radikális immanentizmust" kell látnunk: „A transzcendencia problémája ilyen formát ölt egy olyan immanentista számára, akinek nincs tapasztalata a transzcendenciáról, már ha intellektuális fegyelmezettsége megakadályozza, hogy az isteni létezés dogmatikus tagadá-

[21] Marticskó József fordítása: In *Görög gondolkodók I.* (1996. 80). Xenophanészt a továbbiakban is Marticskó fordításában idézem.

[22] A *dokosz* a *dokeó* (*tr.* 'vél, gondol, hisz, képzel', *intr.* 'látszik valaminek/valamilyennek, úgy látszik, mintha, jónak látszik') igéből képzett főnév, a *doxa* ('vélemény, megítélés, nézet, látszat') ritka szinonímája.

sának csapdájába essen" (Voegelin 1957. 295). Intellektuális fegyelmezettsége valóban elejét vette, hogy Prótagorasz ebbe a csapdába essen, azonban nem akadályozta meg abban, hogy a transzcendenst (az isteneket) immanens, ennélfogva inadekvát mércével mérje. Mint Voegelin rámutat, a töredék azt implikálja, hogy *ha* elég hosszú volna az emberi élet, immanens perspektívánkból bizonyosságra lelhetnénk a kérdésben. Ezt a fajta immanentizmust Voegelin „programadónak" tekinti a szofisztika korában, és kontrasztba állítja a preszókratikusok perspektívájával (Voegelin 1957. 295).

Hogyan értelmezhető ehhez képest Xenophanész szkepszise, illetve az istenségre vonatkozó pozitív tanításai? Először is érdemes kiemelni, hogy – globális szkepszise fényében – a nyilvánvaló önellentmondás ódiumát kockáztatva Xenophanész meglehetősen határozott képet alkot egy(etlen), a homéroszi-hésziodoszi istenekkel szembeállított Istenségről, aki egyáltalán nem antropomorf, mozdulatlan vagy változatlan, mindentudó és teljhatalmú (DK21 B23–26). Mi motiválhatta Xenophanészt e sajátlagos, a hagyományos istenfelfogáshoz képest viszonylag új istenkép megalkotásában?[23] A társadalomtörténeti kontextus arra utal, hogy az istenség szublimitásának és magasabbrendűségének hangsúlyozása révén Xenophanész a polgárok olyasféle erkölcsi romlására kívánt válaszolni, mely egyeseket arra késztethetett, hogy az istenek erkölcstelenségeire való hivatkozással felmentsék magukat saját romlottságuk alól (Lesher 1992. 53–54; Mogyoródi 2019. 14), vagy épp arra, hogy cinikusan kihasználják mások vallásos hitét a saját érdekükben (Warren 2015. 300–307). Isteneszméje megalkotásában tehát valláserkölcsi meggondolások motiválták, így létrehozta az első görög moralizált istenképet és teológiát (Mogyoródi 2002. 258–283; 2019. 14–16). Az istenség „emberszerűségének" radikális tagadásával épp annak kívánta elejét venni, hogy olyasféle, immanens, közelebbről antropomorf mércével mérjük, mint amelynek Prótagorasz adott hangot. Ezzel szemben tehát radikális szakadékot tételezett az isteni és az emberi között, és óvott a kettő közötti határ összemosásától, amit istentelenségnek tekintett (vö. DK21 A13).[24]

Ami a filozófiai vallásreformot illeti, Xenophanész nem egyedülálló a preszókratikusok között. Hérakleitosz szintén egy sajátlagos istenképet alkot (DK22 B11, B32, B41, B53, B67, B102), azonban éles kontrasztban Xenophanésszel olyan megfogalmazásokat használ, amelyek felháborították volna Xenophanészt, éppen, mert összemosni látszik a határokat istenek és emberek között: „A halhatatlanok halandók, a halandók halhatatlanok, minthogy élik azoknak

[23] Hogy vajon Xenophanész politeista, monoteista vagy henoteista volt-e, igen vitatott kérdés. Erre vonatkozóan lásd Mogyoródi (2016. 65–66) és Mogyoródi (2919. 6–11), ahol amellett érvelek, hogy a henoteista értelmezés a legvalószínűbb: a mitológiai Zeuszhoz képest (aki szintén a „legerősebb" isten az istenek között) Xenophanész csupán hangsúlyozni kívánja Istene felsőbbrendűségét (valamint, hogy az emberhez egyáltalán nem hasonló).

[24] Xenophanész testimóniumait magyarul lásd Mogyoródi 2014.

halálát, azoknak életét pedig halják”[25] (DK22 B62). Xenophanésszel ellentétben Hérakleitosz épp nem a homogén isteni egységet (DK22 B24), hanem az ellentétek által konstituált egységet állítja az istenségről (vö. különösen DK22 B67, B80). Azzal azonban mégis határozottan egyetért Xenophanésszel, hogy isten és ember között mély a szakadék, különösképp tudás, hatalom és erkölcsiség tekintetében (DK22 B1, B2, B28, B34, B56, B64, B78, B79, B86, B102, B104, B108).

Habár Prótagorasz agnoszticizmusa első pillantásra szintén az isteni és emberi tudás közötti szakadék hagyományos, valláserkölcsi üzenetű toposzát nyilvánítja ki, a fentiek értelmében „az ember a mérték” immanentista elvével aláássa a hagyományos „istenfélelem” *(eulabeia)* talán legfontosabb imperatívuszát, az ember és az istenek közötti határ tudomásul vételét. Habár agnoszticizmusa nem jelenti az istenek létezésének tagadását, arra utal, hogy efféle meggyőződések megjelentek a korban, mivel feltételezhetően erre reagál (Sedley 2013b. 347). Ugyanakkor mégis tagad valamit, ami a vallás szempontjából általánosabb, mondhatni kozmológiai jelentőséggel bír, nevezetesen, hogy „a vallásos nyelvezet bármit is számítana, hogy saját, tartalmi értelemmel bírna. Az univerzum ugyanúgy fog kinézni, akár »isteninek« nevezzük eredendő alkotóanyagát vagy irányító erőit, akár nem” (Boys-Stones 2009. 7). Az isteni és az ember viszonya szempontjából ez az álláspont voltaképpen a vallásos hit iránti közönyösséget implikálja. Nem arról van szó, hogy Prótagorasz tagadná, hogy az istenek törődnek velünk (ami a Platón által megállapított, három istentelen [*aszebesz*] álláspont egyike: *Törvények* 885b),[26] sem arról, hogy tagadná létezésüket, hanem arról, hogy nem érdekli, hogy törődnek-e velünk vagy sem, léteznek-e vagy sem. Ami ebben programadó módon eltér Xenophanész vagy Hérakleitosz felfogásától az isteni státuszára vonatkozóan a világban, az az egyén *közönyössége* az egész kérdéssel kapcsolatban (vö. Boys-Stones 2009. 7). Más szofisták nem voltak enynyire közönyösek, de nem vallásos meggyőződésből, ellenkezőleg.[27] Mint látni fogjuk, elméleteik kapcsolódnak Prótagorasz immanentizmusához és az ennek mélyén fellelhető ateista tendenciához, miközben azt egyéb elemekkel kiegészülve még nyilvánvalóbbá teszik.

[25] Kerényi Károly fordítása.

[26] A másik kettő az istenek létezésének tagadása és az a hit, hogy áldozatokkal megvesztegethetőek (vö. *Törvények* 907b).

[27] Amint Voegelin élesen fogalmaz: „előbb vagy utóbb úgy találták, hogy életük elég hosszú hozzá, hogy eldöntsék a kérdést” (Voegelin 1957. 295).

III. PRODIKOSZ

Prodikosz (kb. 470/60 – kb. 390) Keósz szigetén született, de jelentős szofistaként ellátogatott Athénba is. Főként nyelvelméleti érdeklődéséről (nevek, a szavak jelentése, szinonímák, homonímák, etimológia) híresült el, de egyike azon kevés szofistáknak, akik természetfilozófiával is foglalkoztak (vö. DK84 A1, B4).[28] Tőle maradt fent a vallás eredetére vonatkozó egyik első európai elmélet, messze megelőzve azon modern gondolkodókat, akik erről hasonló, redukcionalista elméletek keretében spekuláltak (Marx, Freud, Weber, Durkheim). Az elmélet két fázist különböztet meg: az emberek először olyan természeti létezőket illettek vallásos tisztelettel, amelyek hasznukra voltak (a nap, a hold, folyók), majd olyan (megistenített) embereket, akik valami hasznosat fedeztek fel (táplálék, menedék, mesterségek).

> Világos, hogy Perszaiosz valóban eltünteti és eltörli az istenit *(to daimonion)*, vagy tökéletes tudatlanságról tanúskodik rá vonatkozóan, amikor *Az istenekről* című művében meggyőzőnek találja Prodikosz elméletét, aki arról ír, hogy az emberek először azokat a dolgokat tekintették istennek és illették vallásos tisztelettel, amelyek táplálták őket és hasznukra *(ópheluntа)* voltak, azután pedig az ételek, menedékhelyek és egyéb mesterségek feltalálóit, mint például Démétér, Dionüszosz vagy a Dioszkuroszok (Philodémosz *De pietate* 2; *PHerc* 1428 cols. II.28–III.13. vö. DK84 B5).[29]

> Keószi Prodikosz azt mondja, „A régiek istennek tartották és ekként tisztelték a napot, a holdat, a folyókat és a forrásokat, és általában mindazon dolgokat, amelyek az emberi élet fenntartása szempontjából hasznosak *(ta ópheluntа)* voltak, a belőlük származó haszon *(ópheleian)* miatt, épp úgy, ahogyan az egyiptomiak a Nílust." És ezért a kenyeret Démétérként tisztelték, a bort Dionüszoszként, a vizet Poszeidónként, a tüzet Héphaisztoszként és minden egyebet ugyanígy, ami segítségünkre van *(eukhrésztuntón)* (DK84 B5 Sext. *Adv. math.* 9.18).

Valószínűsíthető, hogy ezek a szövegek részét képezték egy kultúrantropológiai elméletnek, mely arra vonatkozott, hogy miként fejlődött ki a civilizált emberi társadalom egy primitív természeti állapotból, amiben az „első feltalálók" is szerepet játszottak (Mayhew 2012. xvii–xviii, xxi–xxiii). Ellentétben azonban a *Szisziüphosz* szerzőjének spekulációjával (melyet alább tárgyalunk), Prodikosz esetében nem egyértelmű, hogy a vallás maga egy bölcs ember „találmánya" volna, azaz mesterséges kontrukció. Felvetették ennélfogva, hogy Prodikosz nem kívánta diszkreditálni a vallást, és nem tagadta az istenek (vagy valamiféle

[28] Tanításaira vonatkozóan hasznos összefoglaló Mayhew (2012. xiv–xxvi).

[29] A herkuláneumi papírusz szövegét Henrichs (1975. 116) szövegkiadásából fordítottam. Ez megegyzik Mayhew (2012. 41) szövegével. (DK84 B5 ennek egy rövidített változata. A Sextustól származó további szöveg szintén saját fordításom.)

istenség) létezését, hanem vagy csupán a hagyományos vallás isteneinek isten voltát vonta kétségbe, miközben hitt valamiféle egyéb istenségben (mint például Xenophanész) (Graham 2010. 861; Mayhew 2012. 183–184), és/vagy arra kívánt rámutatni, hogy őseink miként ismertek fel *valódi* isteni hatalmakat vagy erőket az olyasféle természeti létezőkben, mint a gabona (Sedley 2013b. 330). Hogyan értelmezhető tehát Prodikosz felfogása az istenekre, illetve az istenhitre vonatkozóan?

Először is érdemes felfigyelni rá, hogy Prodikosz elmélete az isteneszme kialakulásának első szakaszáról hasonlóságokat mutat Xenophanész naturalista magyarázataival. Xenophanész azt állítja, hogy a hagyományos vallásban „Írisznek" nevezett (tartott) istennő nem egyéb, mint színes felhő az égen (DK21 B32), s hogy a Dioszkuroszok (a későbbiekben „Szent Illés tüzének" nevezett fényjelenség a hajók árbocai felett) nem istenek, hanem lángra kapott felhők (DK21 A39). Prodikosz hasonlóképp naturalizálja az isteneket: minthogy az életük függött tőle, őseink (meg)istenítették a napot, a holdat és a folyókat. Nyilvánvaló azonban, hogy *számára* ezek nem istenek, csupán egyszerű természeti létezők, amelyekben semmi transzcendens nincs (Guthrie 1971. 242; Taylor et al. 2015). Ez különösen a második civilizációs fejlődési szakasz fényében plauzibilis konklúzió: az még talán elfogadható, hogy Prodikosz úgy vélte, az emberek valódi isteni erőket ismertek fel abban, amiről *maga is úgy véli*, hogy istenek (a nap, a hold, a folyók), de ugyanez nehezen elképzelhető az emberi „feltalálókkal" kapcsolatban: a megistenítés az elmélet megfogalmazója szemszögéből tekintve itt nyilvánvalóan illúzórikus.[30]

De hogy állunk azzal a feltételezéssel, hogy Prodikosz csupán a hagyományos vallás istenképét tekintette illúzórikusnak, és nem vetette el mindenféle isten-eszme valóságalapját? Adatok hiányára nem lehet bizonyosságot alapozni, azonban vannak esetek, ahol ilyenkor is valószínűsíthetőek bizonyos következtetések. Az igaz, hogy Xenophanész Prodikoszhoz hasonlóan naturalizálta a hagyományos isteneket, azonban helyettük hangsúlyosan propagált egy(etlen), „leghatalmasabb" (legtiszteletreméltóbb) Istent, akiről úgy gondolta, kultikus tisztelet illeti, méghozzá hagyományos vallási kereteken (a *szümposzion*on) belül (DK21 B1) (Mogyoródi 2019. 14–16). Ha azonban Prodikosz a hagyományos vallás isteneivel szemben egy efféle, szublimált, (morálisan) „megtisztított", nem illúzórikus istenséget tételezett volna fel, ennek minden bizonnyal nyoma volna legalább a testimóniumokban, minthogy komoly vallásújításról volna szó (miként Xenophanész esetében). Ilyesmiről azonban egyetlen forrásunk sem tudósít. Valószínűsíthető tehát, hogy minden isteneszmét puszta emberi konstrukciónak, valóságalapot nélkülözőnek, azaz illúziórikusnak tekintett – tehát modern értelemben (is) ateista volt.

[30] A „kétfázisú" fejlődéselméletet meggyőzően veszi védelmébe Henrichs (1975. 111–114).

Miként Xenophanész isteneszméje, Prodikosz elmélete is a „természeti" és a „természetfeletti" fogalmainak világos megkülönböztetését implikálja (Mogyoródi 2019. 26, 50. lj). Mivel azonban mindenféle isten-eszme kialakulását emberi attitűdre vagy hitre vezeti vissza, elmélete vele szemben nem egyszerűen naturalizáló, hanem redukcionista és – modern értelemben véve – szekuláris (Guthrie 1971. 242; Taylor et al. 2015). Prodikosz számára a világ eredetileg és eredendően „varázstalanított", az „istenek" nem rendelkeznek elme-független valósággal,[31] az emberi elme belevetítései a puszta természeti létezőkbe, mely belevetítés feltehetőleg emocionális indíttatású (hála), de alapvetően érdekvezérelt gondolkodásmódot (haszonelvűség) tükröz.

Ez utóbbi szempont, a „hasznosság" *(ópheleia, khrészima)* hangsúlyozása a szekularizációs tendencia további aspektusait is feltárja. Abban az elméletben, hogy őseink megistenítették az emberi jótevőket, feltalálókat, Prodikoszt erősen motiválhatta az emberi fejlődésbe vetett hite, az a korában elterjedő gondolat, hogy a civilizációs felfedezések (a földművelés[32] vagy a mesterségek kialakulása) kiemelték az embert a természeti állapotból. Ez az „antropocentrikus attitűd" (Henrichs 1975. 112) nem más, mint a prótagoraszi „ember a mérték" elvének speciális alkalmazása. A vallásos hit kialakulásának második fázisa valójában az ember apoteózisáról szól (Meijer 1981. 229), mégpedig paradox módon *szekuláris* megistenüléséről. Nem ősi elődeink istenítették meg a feltalálókat, hanem hitük szekuláris, későbbi értelmezője, aki – mint Voegelin rámutat – személyes vallásos tapasztalat hiánya mellett próbálja megérteni őket, s aki számára ezért az emberek csupán metaforikus értelemben lehetnek „istenek", hiszen efféle lények nem léteznek. Az elmélet láthatólag egy „varázstalanított" elme gondolkodásmódját tükrözi, mely egy tőle idegen mentalitás kialakulására keres magyarázatot, olyan fogalmi keretek között, amelyek *számára* felfoghatóak – hasonlóan a 19. századi, szekuláris kultúrantropológusokhoz.[33]

Végül, az említett elméleti keret, mely rejtett előfeltevésként áll a háttérben egy további következtetésre is okot ad. A „hasznosság" elve a szofisták „pragmatikus utilitárizmusának" (Henrichs 1975. 112) fontos eleme. A szofisták gyakorlat-orientált oktatása mögött az a meggyőződés állt, hogy valamely dolog értékét (kizárólag vagy legalábbis döntő módon) a hasznossága adja. Ez a gondolkodásmód áll Prodikosz vallásra vonatkozó elmélete mögött is, amit belevetít az ősök hitébe. A vallásos hit efféle, a haszonelvűséget szem előtt tartó

[31] Mivel *Prodikosz számára* a kenyér vagy a bor (valójában) nem többek fizikai létezőknél (miként a folyók vagy a tűz sem), üzenete nem lehet az, hogy az emberek „felismertek" bennük valamit, ami percepciójuktól függetlenül létezik (*contra* Sedley 2013b. 330), hanem csak az, hogy olyasmit vetítettek beléjük, ami csupán az ő elméjükben létezik – tehát illúzió.

[32] Erre vonatkozóan lásd Themistius testimóniumát (DK84 B5), melyről lásd Henrichs (1975. 118–119).

[33] Evans-Pritchard (1965. 24) ezt az inadekvát értelmezési keretet találóan a „ha én ló volnék" tévedésének nevezi, melyet a 19. század nagy kultúrantropológusai elméleteiben mutat ki.

felfogását azonban már Platón éles kritikával illeti, mivel az istenség és az ember kapcsolatát az üzleti tranzakció szintjére süllyeszti (a *do ut des* elve) (*Euthüphrón* 14e–15b). Habár a görög vallásban az áldozásnak nagy jelentősége volt, azért az a gondolat vagy vallásos attitűd, hogy az istenek „lekenyerezhetőek", a genuin vallásos hittől való lényegi eltévelyedés, „unorthodoxia" és ennyiben ateizmus (vö. *Törvények* 885b, 907b).

IV. *SZISZÜPHOSZ*

Hajdan *(én khronosz hot')* rendezetlen volt az ember élete,
a nyers erő vezette, mint az állatét *(thériódész)*,
midőn jutalmat nem várhattak még a jók,
s a rosszakat nem érte semmi büntetés.
Az emberek csak aztán hoztak, azt hiszem, 5
büntetni törvényt *(nomusz … kolasztasz)* – s így lett zsarnokká a jog,
s rabszolgává a gőg s a bűn minden faja;
mert büntetés sújtotta azt, ki vétkezett.
Aztán, mikor törvények tiltották a nyílt
erőszakot, s titokba rejtezett a bűn, 10
úgy vélem, egy bölcs, nagytudású *(püknosz … szophosz gnómén)* férfiú
akkor találta ki azt, hogy vannak istenek *(to theion)*
az ember számára – hátha félnek így
titokban vétket elkövetni, sőt: gonosz
beszéddel is, vagy gondolattal ártani. 15
Tehát így vette kezdetét az ősi hit,
hogy van egy daimón, halhatatlan életű,
ki hall és lát, gondolkodik s mindenre néz,
természetére nézve szintén isteni,
mindent meghall, mi emberek közt mondatik, 20
s mi csak történik, ő meg tudja látni mind.
Ha szótlanul magadban rosszat tervezel,
az istenek szemében rejtve nem marad;
velődbe *(to … phronun)* néznek. Így beszélt a férfiú,
hazugság köntösébe öltöztetve *(pszeudei kalupszasz)* az 25
igazságot *(tén alétheian)*, költötte ő e drága tant *(didagmatón hédiszton)*.
S az istenek lakáról azt hitette el
– hogy ezzel is növelje még a rettegést,
megismervén, hogy minden félelem s öröm
keserves életünkben onnan származik –, 30
hogy fönn az égnek hajlatán van, ott, ahol
a villám kél, s szörnyű mennydörgés kitör,

és égiháború cikázó fénye száll;
mert bölcs teremtő *(Khronu .. tektonosz szophu)* műve – szólt – a díszes ég,
ahonnan ránk a csillagok tüzes vasa 35
csillog, s a dús esők a földre hullanak.
Ilyen nyomasztó félelmekkel vette ő
az emberfajt körül, s a messzi téreket
benépesítve *(katókiszen)* szépszavún,
a bűn uralmát *(tén anomian)* félelemmel ölte ki. 40
……
Úgy vélem, egykor egy bölcs így beszélte rá *(peiszai)*
a halandókat, hogy istenekben higgyenek *(nomidzein daimonón einai genosz)*.
(DK88 B25 Sext. *Adv. math.* X.54.)[34]

Ennyi maradt fenn a *Szisziüphosz* című, valamikor az 5. század utolsó harmadában keletkezett szatírjáték szövegből, melyet Euripidésznek vagy Kritiasznak tulajdonítanak.[35] Szisziüphosz egyike a nagy görög vétkeseknek (mint Tantalosz, Prométheusz vagy Niobé), akik örök bünhődésre ítéltettek valamilyen, az istenek ellen elkövetett transzgresszióért, *hübrisz*ért. Az *Íliasz*ban (VI. 153) a „legcsalfább *(kerdisztosz)*[36] férfinek" nevezik, minthogy megkötözte Thanatoszt (a „halált") és ezzel (legalábbis egy időre) megszabadította az emberiséget tőle, illetve becsapta Hadészt (vagy meggyőzte Perszephonét) és (legalábbis késő öregkoráig) elkerülte a saját halálát. Büntetésként azonban arra ítéltetett, hogy a túlvilágon örökkévalóan egy minduntalan visszaguruló sziklát görgessen fel egy hegyre.[37] Habár a büntetés szimbolikus jelentése többféleképpen értelmezhető, figyelemre méltó Kerényi felvetése, miszerint az embernek a halál elkerülésére irányuló, hiábavaló fáradozását szimbolizálja (Kerényi 1977. 236). Innen tekintve sokatmondó, hogy Szisziüphosz az, aki az istenhitet egy „bölcs, nagytudású" (*szophosz* 11, 41) férfiú találmányaként mutatja be, mivel azt sugallja, hogy a találmány jelentősége a halál meghaladására tett kísérletéhez mérhető.

A történet számos újdonsággal szolgál az emberiség őstörténetéről szóló korabeli spekulációkhoz képest (Davis 1989. 29–30; Kahn 1997. 258 skk.). A hagyományosnak tekinthető, bevezető formula („hajdan…") azonnal felidézi Prótagorasz Platónnál szereplő „nagy beszédének" mítoszát (320c8–d1), mellyel

[34] Kerényi Grácia fordítása In *A szofista filozófia* (1993. 85–86).

[35] Habár elvileg nem mindegy, vajon a Harminc Zsarnok egyikének saját nézeteit tükrözi-e a dráma, vagy Euripidész egy szereplője beszél (ahol is esetleg kritikailag viszonyul hozzá a nagy tragédiaíró) (vö. Kahn 1997. 249–250), akárhogy is áll a helyzet, annyi bizonyos, hogy efféle nézetek megjelentek a korban – és ez jelen vizsgálódásunk szempontjából elégséges. (A szerzőség kérdéséről Kahn mellett lásd még Davis 1989 és Sedley 2013b.)

[36] A *kerdión* melléknév felsőfoka, melynek a kontextusban releváns jelentése: 'ravasz, találékony'.

[37] A mítosz legbővebb változata Phereküdésztől maradt ránk (fr. 119 Jacoby); Perszephoné meggyőzését Theognisz (703–705) említi.

azonban tartalmilag beszédes kontrasztban áll.[38] A mítosz szerint az istenek nem csak hogy ősidőktől fogva léteztek (az embert megelőzően, hiszen ők teremtették), hanem az írott vagy íratlan törvények és az erkölcsiség (a „tisztesség [*aidósz*] és a jog [*diké*]", 322c2) is tőlük, pontosabban Zeusztól származott, aki megsajnálta őket, mert „közösségalkotó képesség" *(politiké tekhné)* híján képtelenek voltak egymással békésen társulva megvédeni magukat a vadállatoktól, ezért pusztulni kezdtek (322a–c). A *Szisziüphosz* ezzel szemben egy isteneket nélkülöző, erőszakos és állatias emberi ősállapotból indul ki, ahol maguk az emberek hozzák létre az első törvényeket (1–8), azonban ezek tökéletlensége (és/vagy a rosszra való emberi hajlandóság) miatt egy okos ember feltalálta az istenfélelmet, hogy elejét vegye a titokban elkövetett erkölcstelenségnek (9–15). Mármost az „első feltalálók" *(prótosz heuretész)* hagyományosan istenek (Davis 1989. 21), azonban ezt a privilégiumot a *Szisziüphosz* szerzője (Prodikoszhoz hasonlóan) az embernek tulajdonítja, amivel megfordítja az istenek és emberek szokásos prioritási viszonyait (Kearns 1995. 524; vö. Guthrie 1971. 244, Davis 1989. 21). Ez a prótagoraszi *homo mensura* tézis egy újabb alkalmazása, mely ezúttal súlyos politikai következményekkel is jár. Mielőtt erre kitérnénk, érdemes megvizsgálni a történet ateista aspektusait.

Az ateizmus legnyilvánvalóbb módon a bölcs által kitalált történet „hazug" vagy „hamis" *(pszeudosz)* voltában érhető tetten, mellyel elrejti az igazságot *(alétheia)* az emberek elől (25–26). Ez világosan arra utal, hogy nem csupán az istenekről szóló bizonyos mítoszok „kitalációk", hanem maga az istenhit is, az istenek létezésének feltételezése.[39] De vajon ennyi volna az elfedett igazság, ti. hogy istenek nem léteznek? Nem kevésbé fontos az a további üzenet, hogy *az erkölcsi rendnek* valójában nem létezik semmiféle, transzcendens, isteni garantálója, az ember magára van hagyatva a jó és a rossz megítélésében (Voegelin 1957. 322–323). Ennélfogva nem létezik semmiféle garancia vagy remény rá, hogy az igazságosság győzedelmeskedik, ahogyan nem győzedelmeskedett a *hübrisz* őseredeti állapotában sem, dacára a büntető törvények emberi bevezetésének (1–10).

Fontos körülmény, hogy szerzője a „bölcs" által kieszelt narratívát egy, az égi jelenségekre vonatkozó, viszonylag részletes, a korabeli tudományos spekulációkra emlékeztető, természetfilozófiai szókészlettel élő leírással támasztja alá (31–36). Hogy ez is „varázstalanított" univerzum, abból nyilvánvaló, hogy az ég-

[38] A toposzt Bárány István pontosabban adja vissza: „Hajdanában létezett egy korszak, amikor…" (Bárány 2007. 29). – Vitatott, hogy a Platón által Prótagorasz szájába adott mítosz mennyiben tükrözi a történeti Prótagorasz nézeteit (lásd Kahn 1981. 98 fenntartásait). Ami azonban az istenhitet illeti, nehezen összeegyeztethető a történeti Prótagorasz agnoszticizmusával, hiszen a mítosz szerint az istenek már az embert megelőzően léteztek (*Prótagorasz* 320c8). A mítoszról lásd Bárány (2007. 112–117).

[39] Xenophanész „a régiek kitalációiként" (*plaszmata tón proterón* B1.23 – Marticskó József fordításában „hajdani képzetek") kritizálja a titánok, gigászok és kentaurok harcáról szóló mítoszokat. Mint azonban kiemeltem, ez nem involválta számára az istenhit *mint olyan* hamisságát.

boltot „a bölcs mester, Khronosz ('az Idő')" (34)[40] műveként mutatja be, ahol is „Khronosz" világosan nem istenség (hiszen a „bölcs" a *természeti erők* által kiváltott félelemre apellálva fundálja ki narratíváját), hanem valamiféle mechanikus természeti erő metaforája. A párhuzam az istenhitet bevezető „bölcs" és a „bölcs mester, Khronosz" között nyilvánvaló: ahogyan „az Idő" elhelyezte a csillagokat s egyéb gyönyörű, de félelmetes égi jelenségeket a mennybolton, úgy találta meg a bölcs egy mindentudó, mindent látó, kozmikus rendőrként funkcionáló, büntető istenség megfelelő helyét (38–39) ugyanitt, ahonnan a természeti erők által keltett legfőbb emberi félelmek erednek.[41] A párhuzam – Prodikosz feltalálóihoz hasonlóan – emberi apoteózist sugall, azt a gondolatot, hogy a vallásos hit feltalálója olyasféle hatalmat képvisel, mint amilyet a kozmosz isteni elrendezője (már ha volna ilyen).

„A bölcs mester, Khronosz" felidézi Anaximandrosz töredékét, mellyel azonban éles kontrasztba állítható, s a kontraszt révén megvilágítható a különbség a *Sziszüphosz* szekuláris világegyeteme és egy olyan kozmológia között, mely lényeges elemeket őriz meg a vallásos hitvilágból. Anaximandrosznál az ellentétekből („a hideg és a meleg csírája" DK12 A10) kifejlődő, ellentétes elemek (tűz, levegő, víz, föld) „büntetést és jóvátételt fizetnek egymásnak jogatlankodásaikért az Idő elrendelése szerint *(kata tén tu Khronu taxin)*"[42] (DK12 B1). Az „időt" itt a modern gondolkodás hajlamos megfeleltetni valami olyaminek, amit mi „természeti szükségszerűségnek" nevezünk,[43] mely mechanikusan érvényesül, miként a természeti törvények. Azonban a törvényszéki nyelvezet által implikált megszemélyesítés – ahol is az Idő a büntetésről úgy rendelkezik *(kata tén … taxin)*, mint bírák a törvényszéken –, azt sugallja, hogy a büntetés nem mechanikusan vagy automatikusan következik be, hanem valamiféle mérlegelés keretén belül. A „szükségszerűség" arra vonatkozik, hogy a büntetés előbb vagy utóbb mindenképp bekövetkezik, azonban „az időközöket, a nagy évszakos változásokét éppúgy, mint a kisebb jelentőségűekét, felügyelni kell és a megfelelő elrendelést kell kiróni" (Kirk–Raven–Schofield 1998. 188).

Anaximandrosz e töredéke kiváló példája a hagyományos vallásos istenhit egy olyan fajta *racionalizációjának*, mely annak lényegére reflektál, miközben kozmikus összefüggésekbe helyezi. A filozófiatörténészek ugyanis e tekintetben hajlamosak nagyobb szakadékot feltételezni a mitikus világkép és a filozófiai spekulációk között, mint amilyen valójában volt. Érdemes azonban észrevenni, hogy

[40] Kerényi Grácia csupán „bölcs teremtőt" fordít (némiképp félrevezetően, hiszen a görögöknél nincs isteni „teremtés", csupán *elrendezés*).

[41] Kerényi Grácia fordítása ezen a ponton (38–39. sor) félrevezető: nem arról van szó, hogy a bölcs (férfiú) csillagokkal és egyéb égi jelenségekkel „népesítette be" (*katókiszen* 38) a teret, hanem hogy az *istenségnek* (*ton daimon'* 39) az égbolton megfelelő helyet (*preponti khórió* 39) talált és oda „telepítette" *(katókiszen)*.

[42] Steiger Kornél és Cziszter Kálmán fordítása In Kirk – Raven – Schofield (1998. 183).

[43] A töredékhez (B1) tartozik Szimplikiosz *in Phys.* 24.17 szövegében a bevezető formula is: „szükségszerűen" (*kata to khreón*) (uo.).

a görög vallásos gondolkodók számára Homérosztól kezdve Hésziodoszon, Szolónon, Szophoklészen át Hérodotoszig és tovább „az igazságosság, a rend és az isteni eszméje szorosan összekapcsolódik", mégpedig nem egyszerűen preskriptív, hanem deskriptív módon, „miként a természettörvények" (Kearns 1995. 516), habár számunkra, „halandók" számára ez nem minden esetben vagy pillanatban világos. Mert persze az isteni nem volna az, ami, ha adott esetben nem volna képes felborítani ezt a rendet (Kearns 1995. 517). Azonban „az események egy olyan, általános mintát követnek, melyben a túlzott prosperitás, s különösképp a belőle fakadó gőg végül bukáshoz vezet" (Kearns 1995. 517). Ilyen absztrakciós szintű, általános nézőpontból tekintve Anaximandrosz csupán kozmikus perspektívába helyezi és ebben az összefüggésben juttatja kifejezésre a görögség primordiális hitét az isteni és a rend (igazságosság által garantált) viszonyára vonatkozóan. Az elemek törvényszerűen megbűnhődnek egymással szemben elkövetett gőgjükért vagy túlkapásaikért (*hübris*zükért), miközben az, hogy ez mikor és miként következik be, az „Idő" mint bíra megítélésétől függ. Tehát a vallásos/mitikus és a tudományos/filozófiai felfogás egyaránt úgy gondolja, hogy „az észlelésünknek feltárulkozó világ legmélyén olyan erők munkálkodnak, melyek működésmódja az átlagos felfogás számára csupán részlegesen hozzáférhető: a világegyetem bizonyos értelemben alapvetően vallásos marad" (Kearns 1995. 518). Ez a felfogás lényegileg különbözik a *Szisziüphosz* világképétől, nem egyszerűen mert a törvényeknek, illetve az igazságosság érvényesülésének az utóbbi szerint nincs isteni garantálója, hanem mert a törvény puszta emberi találmány, ezért soha nem lehet tökéletes, azaz igazságos. Ezzel elérkeztünk a szöveg politikai implikációihoz.

Mielőtt az emberi megegyezéstől vagy mérlegeléstől függő törvényfelfogást demokratikus fejleményként üdvözölnénk, érdemes rámutatni a koncepció nagyon is elitista implikációira. A „bölcs" a megtévesztett köznéphez képest privilegizált pozícióban van (Kearns 1995. 524), nem csupán, mert ő az, aki egyedül ismeri az igazságot, hanem mert azáltal, hogy a büntető isten eszméjét sikerül elhitetnie a tömeggel, az irányítás pozíciójába kerül (legalább potenciálisan) (Voegelin 1957. 322). Hatalma, mint fent a bölcs és az „idő" párhuzama kapcsán jeleztem, az istenekéhez mérhető. Ez az első fennmaradt szöveg Európában, amelyik a vallásos hitet ideológiai konstrukcióként mutatja be, „hamis tudatként", melyet valaki a tömeg manipulálása érdekében terjeszt el. Ez első pillantásra túlzó következtetésnek tűnhet, tekintettel arra, hogy a bölcset jószándék irányítja: nem azért terjeszti a büntető istenség hitét, hogy felborítsa vele a törvényes rendet, ellenkezőleg, épp a törvényszegésnek kívánja elejét venni, a csoportérdek és a szolidaritás érvényesülése érdekében. Ugyanakkor észre kell vennünk, hogy miközben a koncepció a vallást/istenhitet az erkölcsiség egy funkciójára redukálja,[44] a hasznosságot „a

[44] Arra, hogy a görög vallás nem redukálható erkölcsi funkciójára, Burkert mutat rá (1985. 247), aki ezzel kapcsolatban „Zeusz kvázi-amorális igazságosságáról" beszél. Vö. Kearns 1995. 515–519.

politikai cselekvés hatékonyabb formájának tekinti a *nomosz*nál" (Ostwald 1987. 255). Ha a törvényt nem az egyes individuumok képességeit és erejét transzcendáló, átfogó normaként fogjuk fel, hanem emberi invencióként, és ennyiben kontingensként és kontrollálhatóként, könnyen válhat belőle olyan ideológiai fegyver, melyet az uralkodó elit érdekében a naiv tömegekkel szemben vetnek be.[45] A *Szisziüphosz* 25. sorának első pillantásra értelmezhetetlen jelzője (*hédiszton* 'legkellemesebb, igen örömteli'), mely a bölcs tanítását minősíti – és amelyet ennélfogva a kézirat szövegével szemben egyesek *kerdiszton*ra ('leghasznosabb') emendálnak[46] – értelmet nyer, mihelyt a bölcs, a „természettől fogva arisztokrata" perspektívájából nézzük, aki haszonélvezője a naiv tömegek ostobaságának, akik meséjének bedőlnek. Ez ugyanazt a cinikus hozzáállást jelzi, mások vallásos hitének gátlástalan kihasználását, mint amelyre Xenophanész reagál egy olyan, „leghatalmasabb" Isten tiszteletének propagálásával, aki – hite szerint – válaszol az igazságos cselekvés képességéért esdeklőknek (DK21 B1.16) (Mogyoródi 2019. 14–15). Ebben a felfogásban azonban a társadalmi hasznosság *alárendelődik* egy emberfeletti hatalomnak, mely a társadalmi rend transzcendens forrásaként *értékeli* a rend fenntartását elősegítő emberi viselkedést. A *Szisziüphosz* „szofista mítoszában" (Voegelin 1957. 322) ezzel szemben a pragmatikus társadalmi érdek néhány kiválasztott *ember* felsőbbrendű hatalmának rendelődik alá, miközben az immanens természeti világ legjobb esetben indifferens marad az emberi viselkedés tekintetében (gondoljunk Prótagoraszra), legrosszabb esetben pedig egyenesen olyan normaként szolgál, mely felborítja a társadalmi rendet azáltal, hogy az „erősebb" jogának érvényesítését diktálja.[47]

V. KONKLÚZIÓ

A fenti vizsgálódások alapján azt láthatjuk, hogy a preszókratikus filozófusok természetfilozófiai vagy teológiai spekulációi nem vezettek közvetlenül az istenek vagy az isteni/istenség eliminálásához. Ebben egy olyan, általános társadalmi-politikai folyamat játszott közre, melynek során a törvények, illetve erköl-

[45] Amint azt Thraszümakhosz elméletében látjuk az *Állam*ban, ahol azt fejtegeti, hogy az úgynevezett „igazságosság" (ill. a törvénykövető magatartás) nem más, mint olyan előírt viselkedés, amelyik valójában az uralkodó elit érdekeit szolgálja (a tömegével szemben), hiszen ők hozzák a törvényeket, mégpedig saját érdeküket szem előtt tartva (338c–339a, 343c–d). A törvénykövető, illetve erkölcsös magatartás ennélfogva „nemes együgyűség" vagy „naivitás" *(gennaia euétheia)* (348c12, vö. 343c6, 343d2).

[46] Kerényi Grácia fordítása („drága tan") ezen alapul. (Megjegyzendő, hogy a görög szövegben a kifejezés a 25. sorban szerepel, a magyar fordításban eltolódik a 26. sorba.)

[47] Amint azt Platónnál Kalliklész „természetjogra" hivatkozó ideológiájában láthatjuk (*Gorgiasz* 483a–484c). Ez az a „jog", mely különbséget tesz uralkodásra termettek (arisztokraták, „legkiválóbbak") és nem termettek (engedelmességre rendeltek) között (vö. különösen *Gorgiasz* 483c–d, 484b–c, 491c–d).

csök *(nomosz)* autoritása és ezzel együtt a társadalmi szolidaritás meggyengült vagy megkérdőjeleződött. Anaximandrosz vagy Hérakleitosz számára a „természet" és a „természetfeletti" nem zárják ki egymást, ennélfogva nem létezik *pusztán* természeti valóság, melynek az úgynevezett „istenek" csupán részei volnának, vagy fel kellene „találni" őket valamiféle pragmatikus cél érdekében. Ugyanakkor az istenire vonatkozó spekulációik kétségtelenül hozzájárultak annak *racionalizációjához*, részben a „természeti" és a „természetfeletti" fogalmi differenciálásával (különösen Xenophanész), részben annak koherens kozmikus keretbe illesztésével (Anaximandrosz és Hérakleitosz), vagy az igazságosság/törvényesség és az isteni szoros összekapcsolásával (Anaximandrosz, Hérakleitosz, Xenophanész). Azonban a természetfeletti (okság vagy erő) teljes eliminálása csupán az 5. század utolsó harmada körül következett be, egy olyan társadalmi, politikai, illetve szociálpszichológiai változás következtében, melynek során megkérdőjeleződött a törvények vagy szokások *(nomoi)* hagyományos státusza, autoritása.[48] Az efféle elméletek a filozófiai spekulációkból oly módon vettek át bizonyos elemeket, hogy az lehetővé tette a *nomosz* bármiféle isteni (természetfeletti) eredetének eliminálását. Mivel a *nomosz*t hagyományosan isteni eredetűnek tekintették (Guthrie 1971. 76–78, 135–136), a természetet meg kellett fosztani minden természetfeletti aspektusától. Ez nem hagyott további teret semmiféle „teológiának", hiszen innen tekintve nincs értelme „természetes teológiáról" beszélni, sőt, „természetfeletti teológiáról" sem (ezekre vonatkozóan lásd Mogyoródi 2016. 60–62), hiszen a természet egy olyan autonóm, önreguláló rendszer, melyben nincs helye vagy szerepe semminek, ami immanens rendjéből ne volna világosan magyarázható.[49]

A varázstalanított kozmoszfelfogás egy olyan kultúrtörténeti fejlődéselmélettel egészült ki, mely szerint az ember kialakulása semmiben sem különbözött az állatokétól (ti. mindannyian iszapból keletkeztek), és a civilizációs fejlemények (beleértve a törvényeket is) bizonyos emberek által mesterséges módon lettek

[48] Korántsem szeretném azt sugallni, hogy ennek a szofisták tevékenysége önmagában okozója lett volna. Az 5. század utolsó harmadában kitörő peloponnészoszi háború (431), s különösen a 430–429-ben bekövetkező athéni pestis (melynek Periklész is áldozatul esett) társadalmi traumái feltétlenül hozzájárultak egyfelől a vallásos hit megrendüléséhez, másfelől (paradoxnak tűnő módon) az olyasféle vallásos fanatizmushoz (ezt ábrázolja Platón Euthüphrón alakjában), mely bűnbakkereséshez vezet (erről lásd Ford 2024. 146–149).

[49] Sedley (2013b. 347) szerint az ateizmushoz mint integráns elmélethez két, egymástól független elmélet kialakulása kellett: egyfelől egy olyan természetfelfogásé, melynek nem volt szüksége isteni okságra, másfelől egy olyan antropológiáé, mely (a *nomosz* eredete mellett) az istenhit kialakulását is megmagyarázta. – Hogy ez a két elmélet mennyire volt független egymástól, nem ilyen egyértelmű. Többféle módon is feltehető közöttük egy erős logikai kapcsolat: ha és amennyiben a természet értékeket nélkülöző, önregulatív rendszer, magyarázatra szorulnak az értékeket közvetítő törvények, illetve az értékeket közvetítő istenhit. Vagy (bizonyos értelemben fordítva): amennyiben azt az elméletet kívánjuk alátámasztatni, hogy a törvények (erkölcsök/értékek, vagy akár maga az istenhit) nem rendelkeznek objektivitással, elég a „természet" egy olyan felfogása, mely nélkülözi az efféle értékeket.

rájuk erőltetve.[50] Ezzel párhuzamosan hódított teret egy immanentista, antropocentrikus látásmód, mely az embernek kvázi-isteni szerepet tulajdonított a civilizációs fejlődésben. Akik számára nem volt közömbös az istenek létezése, csak annyiban nem, amennyiben az istenhit – vagy eredetét (Prodikosz) vagy célját *(Szisziüphosz)* tekintve – összefüggésbe hozható volt a hasznossággal. Ennek az érdekvezérelt gondolkodásmódnak a kivetítése az ember és az istenek/isteni viszonyára határozta meg azután az emberek közötti viszonyok felfogását is. A mitikus vagy vallásos paradigmában jellemző felfogás vagy attitűd, a személyes kapcsolatok alapvetően *karizmatikus jellege* (legyen az istenek és az ember között vagy ember és ember között)[51] ennek következtében erodálódott, s az istenek és az emberek kapcsolatát (miként az ember természeti állapotát is) az „úr és a szolga" *hatalmi harcaként* kezdték felfogni.[52]

Ha figyelembe vesszük, hogy az említett haszonelvű gondolkodásmód a vallásos hívek körében sem volt példa nélküli, az ateizmus kérdésköre tovább bonyolódik. Hívők körében a pragmatikus utilitarizmus kivetülése az istenek és emberek kapcsolatára a *do ut des* elvére épülő vallásossághoz vezet, melyet – mint utaltam rá – Platón éles kritikával illet Euthüphrón ábrázolásában a róla elnevezett dialógusban (*Euthüphrón* 14 c1–8), valamint Kephalosz alakján keresztül az *Állam*ban (330d4–331b7).[53] Az istentelenség három, Platón által számba vett formája közül (*Törvények* 885b, 907b) az Athéni társadalmi szempontból ezt tekinti a legdestruktívabbnak (*Törvények* 907b), olyan nézetnek, mely a leginkább megcáfolandó (905d) – talán éppen, mert a mély vallásosság köntösébe bújhat (amint azt Euthüphrón és Kephalosz alakja illusztrálja). Az istenek létezésének nyílt tagadása mellett a harmadik az a nézet, miszerint az istenek nem törődnek velünk. Ha a természet immanens részei, tehát pusztán természeti létezők (tárgyak), nem pedig karizmatikusan tisztelendő *személyek*, nyilvánvalóan nem. A görögök szemében nem volt szükség az istenek létezésének nyílt tagadására ahhoz, hogy az efféle nézeteket „istentelennek" tekintsék.

[50] Az evolúciós fizikai elmélet és a törvény konvecionalista felfogásának összefüggésbe hozását Arkhelaosz két testimóniuma illusztrálja: DK60 A1+A2: „Azt mondja, hogy az első élőlények iszapból keletkeztek, s hogy a jó és a rossz nem természettől fogva *(phüszei)* léteznek, hanem emberi megállapodás következtében *(nomói)* jöttek létre" (saját fordításom). Érdemes kiemelni a kontrasztot Anaximandrosszal: az ember nála is hasonlóképp a nedvességben (a tengerben, tengeri állatokban vagy halakban) keletkezett (DK12 A30), ugyanakkor „a jó és a rossz" olyannyira természettől fogva létezik, hogy az egész kozmosz alapvető működésmódjában kódolt (DK12 A1).

[51] Erre vonatkozóan lásd Burkert (1985. 273–274); Kearns (1995. 519); s főként Parker (2011. 9), aki a *do ut des* elve mentén felfogott kapcsolatot szembeállítja a hagyományos vallásra jellemző „általános reciprocitásra" épülő, személyes kapcsolattal.

[52] Mint Kahn (1981. 107) megjegyzi, a(z önző) *phüszisz*-pártiak az állatok viselkedését fogadták el mérceként az ember számára (az „erősebb joga" elvének alátámasztásaként) – miként Kalliklész teszi a *Gorgiasz*ban (483d).

[53] Az előbbiről lásd Mogyoródi 2005b. 136–137, 141–145, az utóbbiról Mogyoródi 2009. 19–32.

IRODALOM

A szofista filozófia. Szöveggyűjtemény. 1993. Fordította Adamik Tamás et alii. Budapest, Atlantisz.

Bauman, Richard 1990. *Political Trials in Ancient Greece*. London. New York, Routledge.

Bárány István 2007. Utószó. In Platón: *Prótagorasz*. Faragó László fordításának tekintetbe vételével fordította, a jegyzeteket és az utószót írta Bárány István. Budapest. Atlantisz. 107–168.

Bowden, Hugh 2015. Impiety. In Esther Eidinow – Julia Kindt (szerk.) *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*. Oxford. Oxford University Press. 797–830.

Bremmer, Jan N. 2007. Atheism in Antiquity. In Michael Martin (szerk.) *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge, Cambridge University Press. 11–26.

Burnet, John 1892. *Early Greek Philosophy*. London. Adam and Charles Black.

Davies, Malcolm 1989. Sisyphus and the Invention of Religion: 'Critias' *TrGF* 1 (43) F19 = B 25 DK. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. 36. 16-32.

Diels, Hermann – Walther Kranz 1951. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. (Griechisch und Deutsch) 1–3. kötet. Zürich-Hildesheim. Weidmann. (= DK)

Dover, Kenneth 1976. Freedom of the Intellectual in Greek Society. *Talanta*. 7. 24–54.

Drozdek, Adam 2007. *Greek Philosophers as Theologians: The Divine* Arche. Aldershot, Ashgate.

Evans-Pritchard, E. E. 1965. *Theories of Primitive Religion*. Oxford, Clarendon Press.

Filonik, Jakub 2016. Impiety Avenged: Rewriting Athenian Religion. In E. P. Cueva – J. Martínez (szerk.) *Splendide Mendax: Rethinking Fakes and Forgeries in Classical Late Antique, and Early Christian Literature*. Groningen, Barkhuis. 125–140.

Ford, James C. 2024. *Atheism at the Agora. A History of Unbelief in Ancient Greek Polytheism*. London – New York, Routledge. https://doi.org/10.4324/9781003393085

Gomperz, Theodor 1896–1909. *Griechische Denker*. I–III. Leipzig, Velt.

Görög gondolkodók 1. Thalésztól Anaxagoraszig. 1996. Fordította Bodor András, Kerényi Károly, Marticskó József, Ritoók Zsigmond, Sebestyén Károly, Steiger Kornél, Szabó György. Budapest, Kossuth könyvkiadó.

Graham, Daniel W. 2006. *Explaining the Cosmos: The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*. Princeton–Oxford, Princeton University Press.

Graham, Daniel W. 2010. *The Texts of Early Greek Philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*. 1. kötet. Cambridge, Cambridge University Press.

Graham, Daniel W. 2013. The Theology of Nature in the Ionian Tradition. *Rhizomata*. 1/2. 194–216. https://doi.org/10.1515/rhiz-2013-0009

Gregory, Andrew 2008. *Ancient Greek Cosmogony*. Bristol, Bristol Classical Press.

Guthrie, W. K. C. 1962. *A History of Greek Philosophy. Vol. I: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge, Cambridge University Press.

Guthrie, W. K. C. 1971. *The Sophists*. Cambridge, Cambridge University Press.

Henrichs, Albert 1975. Two Doxographic Notes: Democritus and Prodicus on Religion. *Harvard Studies in Classical Philology*. 79. 93-123.

Hussey, Edward 1995. Ionian Inquiries: On Understanding the Presocratic Beginnings of Science. In Anton Powell (szerk.) *The Greek World*. London – New York. Routledge. 530–549.

Jaeger, Werner 1967. *The Theology of the Early Greek Philosophers*. London – Oxford – New York, Oxford University Press.

Kahn, Charles H. 1981. The Origins of Social Contract Theory. In G. B. Kerferd (szerk.) *The Sophists and Their Legacy*. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GmbH. 92–108.

Kahn, Charles H. 1997. Greek Religion and Philosophy in the *Sisyphus* Fragment. *Phronesis*. 42/3. 247–262.

Kearns, Emily 1995. Order, Interaction, Authority. In Anton Powell (szerk.) *The Greek World*. London – New York. Routledge. 511–529.

Kerényi Károly 1977/1958. *Görög mitológia*. Fordította Kerényi Grácia. Budapest, Gondolat.

Kerferd, G. B. 2003. *A szofista mozgalom*. Fordította Molnár Gábor. Budapest, Osiris.

Kirk, G. S. – Raven, J. E. – M. Schofield 1998. *A preszókratikus filozófusok*. Fordította és a jegyzeteket írta Steiger Kornél és Cziszter Kálmán. Budapest, Atlantisz.

Lesher, James H. 1992. *Xenophanes of Colophon: Fragments. A Text and Translation with a Commentary*. Toronto–Buffalo–London. University of Toronto Press.

Mayhew, Robert 2012. *Prodicus the Sophist. Texts, Translations, and Commentary*. Oxford, Oxford University Press.

Meijer, P. A. 1981. Philosophers, Intellectuals and Religion in Hellas. In H. S. Versnel – F. T. van Straten (szerk.) *Studies in Greek and Roman Religion*. 2. kötet. Leiden, E. J. Brill. 216–265.

Mogyoródi, Emese 2002. Xenophanes as a Philosopher: Theology and Theodicy. In André Laks – Claire Louguet (szerk.) *Qu'est-ce que la philosophie Présocratique? What is Presocratic Philosophy?* Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion. 253–286. https://doi.org/10.4000/books.septentrion.55677

Mogyoródi Emese 2005a. Lábjegyzetek a *Szókratész védőbeszéde*hez. In Platón: *Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde, Kritón*. Fordította, a kommentárokat és a kísérőtanulmányokat írta Gelenczey-Miháltz Alirán (*Kritón*) és Mogyoródi Emese (*Euthüphrón*, *Szókratész védőbeszéde*). Budapest, Atlantisz. 55–112.

Mogyoródi Emese 2005b. Kísérőtanulmány a *Szókratész védőbeszéde*hez és az *Euthüphrón*hoz. In Platón: *Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde, Kritón*. Fordította, a kommentárokat és a kísérőtanulmányokat írta Gelenczey-Miháltz Alirán (*Kritón*) és Mogyoródi Emese (*Euthüphrón*, *Szókratész védőbeszéde*). Budapest, Atlantisz. 121–151.

Mogyoródi Emese 2007. Reveláció és ráció Parmenidész filozófiájában. A reveláció logikája. In Betegh Gábor – Bodnár István – Geréby György – Lautner Péter (szerk.) *Töredékes hagyomány. Steiger Kornélnak*. Budapest, Akadémiai kiadó. 14–42.

Mogyoródi Emese 2009. Az üzletember és az igazságosság. Platón a társadalmi szolidaritásról. In Laczkó Sándor — Dékány András (szerk.) *Lábjegyzetek Platónhoz 6.: Az igazságosság*. Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság. 11–42.

Mogyoródi Emese 2014. Xenophanés testimóniumai (DK 21A). *Antik tanulmányok*. 58. 367–385. https://doi.org/10.1556/anttan.58.2014.2.14

Mogyoródi Emese 2016. Xenophanész és a filozófusok istene. *Orpheus Noster*. 2016/2. 59–73.

Mogyoródi, Emese 2019. Xenophanes and the Rise of Theology in Early Greek Thought. *Philosophical Inquiry*. 43/1–2. 4–30. https://doi.org/10.5840/philinquiry2019431/22

Mogyoródi, Emese 2024. Light, Knowledge, Incorporeality and the Feminine in Parmenides. In Stanimir Panayotov – Andra Jugănaru – Anastasia Theologou – István Perczel (szerk.) *Soul, Body, and Gender in Late Antiquity: Essays in Embodiment and Disembodiment*. London – New York, Routledge. 33–56. https://doi.org/10.4324/9781003157779

Most, Glenn W. 2003. Philosophy and Religion. In David Sedley (szerk.) *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press. 300–322.

Naddaf, Gerard 2019. Revisiting the Religion of the Early Greek Philosophers, and Socrates' Contribution to the Controversy. *Ápeiron. Estudios de filosofía*. 11. 65–97.

Obbink, Dirk 1996. *Philodemus,* On Piety, *Part I. Critical Text with Commentary*. Oxford, Clarendon Press.

Ostwald, Martin 1987. *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law: Law, Society and Politics in Fifth-Century Athens*. Berkeley – Los Angeles – Oxford, University of California Press.

Parker, Robert 1996. *Athenian Religion: A History*. Oxford, Clarendon Press.

Parker, Robert 2011. *On Greek Religion*. Ithaca–London, Cornell University Press.

Romilly, Jacqueline 2002/1992. *The Great Sophists in Periclean Athens*. Fordította Janet Lloyd. Oxford, Oxford University Press.

Sedley, David 2013a. From the Pre-Socratics to the Hellenistic Age. In Stephen Bullivant – Michael Ruse (szerk.) *The Oxford Handbook of Atheism*. Oxford, Oxford University Press. 139–151.

Sedley, David 2013b. The Atheist Underground. In Verity Harte – Melissa Lane (szerk.) *Politeia in Greek and Roman Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press. 329–348.

Taylor, C. C. W. – Lee, Mi-Kyoung 2015. The Sophists. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition). URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/sophists/>

Tor, Shaul 2017. *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology: A Study of Hesiod, Xenophanes and Parmenides*. Cambridge, Cambridge University Press.

Trépanier, Simon 2010. Early Greek Theology: God as Nature and Natural Gods. In Jan N. Bremmer – Andrew Erskine (szerk.) *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*. Edinburgh, Edinburgh University Press. 273–317.

Voegelin, Eric 1957. *Order and History. Vol. 2: The World of the Polis*. Baton Rouge – London, Louisiana State University Press.

Wallace, Robert W. 1994. Private Lives and Public Enemies: Freedom of Thought in Classical Athens. In A. L. Boegehold – A. C. Scafuro (szerk.) *Athenian Identity and Civic Ideology*. Baltimore–London, Johns Hopkins University Press. 127–155.

Warren, James 2015. Gods and Men in Xenophanes. In Verity Harte – Melissa Lane (szerk.) *Politeia in Greek and Roman Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press. 294–312.

Waterfield, Robin 2000. Introduction. In *The First Philosophers: The Presocratics and the Sophists*. Fordította Robin Waterfield. Oxford, Oxford University Press. xi–xxiii.

Whitmarsh, Timothy 2016. *Battling the Gods: Atheism in the Ancient World*. New York, Alfred A. Knopf.