

HÉRAKLEITOSZ TANÍTÁSA A HARMÓNIÁRÓL. II.

FALUS RÓBERT

Édes a hallott dal, de mit a fül
még sem hall, még szebb . . .¹

Dolgozatom első részében² matematikátörténeti vizsgálódással igyekeztem tisztázni a „látható összefüggés” fogalmát. Bizonyítottam vélem, hogy ebben a gondolkodási szférában a *síkmértan* elvi lényegét jelöli, minthogy a vonalak és az idomok nagyságviszonyát mindig vissza lehet vezetni lineáris — tehát látható, körzővel és vonalzóval megszerkeszthető — hosszúságokra; nemritkán adódnak olyan összefüggések, amelyeket a görög tudomány korai szakaszában így és csak így tudtak igazolni, egész vagy tört számokkal kifejezni azonban nem (pl. a négyzet átlója, az aranymetszés, a 3, 5 stb. „láb” területű négyzetek oldala); azt mondhatjuk tehát, hogy a síkmértanban a geometriai módszer megelőzte és felülmúlta a matematikáét, mely utóbbi — a minden mennyiség (lineáris hosszúság) összemérhetőségét biztosító Püthagorasz-tétel hasznosításával — a „négyzetesítés” (négyzetre emelés, négyzetérték, *dünamisz*) útján próbált kilábolni a nehézségből. Új és mélységesen különböző problémákat vetett fel viszont a *térmértan*, már az első feladat megfogalmazásakor: míg a négyzet megkettőzésének feladatát geometriailag lehetett megoldani, a kocka térfogatának megkettőzésekor csak elgondolni tudjuk az új él hosszúságát, síkmértani eljárással megszerkeszteni nem (más szóval: csak négyzetgyököket tudunk vonni körzővel és vonalzóval, köbgyököket már nem); ebben áll a „láthatatlan összefüggés” fogalma a méréstudományban, s ekkor kerekedik a kizárólag gondolati érvekkel bizonyító matematika a vizualitásra hivatkozó geometria fölé.³

A „pont—szakasz—síkidom—térfogat” arisztotelészi viszonyiskálája nemcsak egyiknek a másikkól (a közvetlenül megelőzőből) való keletkezését mutatja, hanem a megismerésükre irányuló eljárások (módszerek) értékrendjét is. Miután azonban a Platon előtti matematika történetét csak későbbi források alapján lehet — vázlatosan, hézagosan és fontos kérdésekben ma is problematikusán — rekonstruálni,⁴ Hérakleitoszra vonatkozólag csupán a *valószínű*

¹ Keats: Óda egy görög vázához (Tóth Árpád fordítása).

² „Magyar Filozófiai Szemle”, XVI (1972), 714–749.

³ A *σχήματα στερεά*-t („a térbeli alakzatokat”) ezért nevezhették *μαθηματικά*-nak, amint ezt — Theophrasztosz alapján — Aétiosz említi (II. 6, 5 = VS 44 A 15), Püthagorasznak tulajdonítva a térbeli alakzatok (testek) kozmológiai elméletét. — A *μάθημα* főnév az i. e. V. sz. vége felé, a püthagoreusok arányvizsgálataiban, különösen pedig zeneelméletében kaphatta a „(tisztá, elvont) tudomány” értelmet, az egyéb stúdiumoktól megkülönböztető árnyalatot. Vö.: Br. Snell: „Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie”, Berlin 1924. 77. skk.

⁴ A dolgozatom első részében hasznosított tudománytörténeti művek — amelyek közül B. L. van der Waerden, Ch. Mugler, Szabó Á. munkái említendők különös nagyra-

hipotézis érvénye tulajdonítható a fenti sémának. Valamely tudományos elv vagy módszer időbeli visszavetítése szükségképpen jár együtt a tévedés, de akár a torzítás veszélyével is. S ha például elfogadjuk azokat a doxográfiai állításokat, melyek szerint a kocka megkettőzésének problémáját elsőként a khioszi Hippokratész vetette fel — mintegy harminc évvel Hérakleitosz halála után —, a megoldást pedig a következő nemzedékhez tartozó Arkhüasz fogalmazta meg, máris meggyengül az a hipotézis, hogy a látható és láthatatlan összefüggés fogalmát s az utóbbi magasabbrendűségének elvét az egykorú matematikából kölcsönözte az epheszoszi bölc. Mégsem kerülhettem meg a matematikatörténeti vargabetűt, annak tudatában, hogy — éppen az ő szavai szerint — „az aranykeresők sok földet ásnak ki és keveset találnak” (B 22), s hogy „ha (valaki) nem is reméli, a nem-reméltet nem fogja megtalálni, megtalálhatatlan lévén és hozzáférhetetlen” (B 18).

A töredékek „püthiai” stílusa és szűkszavúsága, az életműnek — ha ugyan volt egységes alkotás, nem pedig hosszabb-rövidebb és annál tömörebb gondolatforgácsokat foglalt írásba Hérakleitosz, csak szóban fejtve ki a többit — szerkezeti rekonstruálhatatlansága, a töredékeket idéző utódok sok tévedése és különösképpen interpretációs önkénye, ami Platóntól és Arisztotelésztől kezdve, a peripatetikusokon és sztoikusokon át a későantik történetészekig, az egyházatyáig és az újplatonikusokig terjed, az olvasatok számos eltérése, noha egy-egy betűn vagy interpunkción is múlik az értelmezés, a modern szakirodalom mérhetetlen gazdagsága: mindez csak ízelítő azokból a nehézségekből, amelyek a töredékek eredetiségének megállapítása, a belemagyarázások lehántása, a szöveg pontos rekonstrukciója és — végső soron — Hérakleitosz filozófiájának értelmezése közben tornyosulnak elénk.⁵ Egyetlen ókori filozófus sem volt — ide értve Arisztotelészt is —, akit a különböző, sőt ellentétes világ-szemléletű utódok ennyire mohón s kíméletlenül igyekeztek volna a magukévá zsákmányolni, s ez a hol filológiai, hol világnézeti indítékú harc Hérakleitoszért — amely a profétikus-transzcendens-misztikus vagy egzisztencialista őskeresők és a lenini értékelést szem előtt tartó marxisták között zajlik, hogy csak a végleleteket említsük — egyhamar nem is fog lezárulni.

A kétféle *összefüggés* értelmezését Hérakleitosz-interpretációkkal folytatom. Annak ellenére, hogy alig néhány töredéke csoportosítható nagyobb tematikai egységekbe, a legfontosabb fogalmak — elsősorban a sajátos értelemben használt *logosz*⁶, amelyet mind a helyes gondolkodás, mind a *kosz-*

becsüléssel — mutatják, hogy a görög matematika önállósága, az absztrakt gondolkodás kialakulása és fejlődése, geometria és matematika viszonya, kulcsfontosságú fogalmak eredetének és jelentésváltozásainak stb. ügyében „sub iudice lis est”.

⁵ G. S. Kirk kiváló kiadása („Heraclitus. The Cosmic Fragments”, Cambridge 1954; a továbbiakban: *Kirk*), noha a töredékeknek csak mintegy a felét tartalmazza és kommentálja teljes részletességgel, nemcsak a szövegek bővebb környezetű és kritikusabb közlésével múlja felül a *Diels-Kranz* kiadású VS-t: a bevezető és a magyarázatok a teljes korábbi Hérakleitosz-filológia eredményeinek kritikai hasznosításával, beható és finom analízisekkel nyújtanak bázist minden további vizsgálódáshoz. Mint dolgozatomban további részéből kilálglik, néhány kérdésben — főképpen „anyag” és „szabály” hérakleitoszi kapcsolatának értelmezésében, ami a *koszmosz*, *logosz* és *phüszisz* interpretációjában csúcsosodik ki — eltér a véleményem *Kirk* felfogásától.

⁶ U. Hölscher tanulmánya („Der Logos bei Heraklit”, In: „Varia variorum”, Münster—Köln 1952, 69. skk.) a *logosz*-t a paradox és rejtélyes valóság hasonlóképp paradox kifejezési formájának tartja. Ez csak akkor állná meg a helyét, ha „paradox”-on görög

mosz' szabályának tekint — egész bölcséletén végigvonulnak. Továbbá: a tematikai egységek sem zártak, hanem — a szemlélet és a módszer következetessége folytán — össze is tartoznak. Szükségesnek látszik tehát a harmóniaelmélethez kapcsolódó fogalmak és tételek *in extenso* vizsgálata, akár újabb kitérők árán is, ahol aránytalanul keveredik mindaz, ami a végső következtetés szempontjából fontos vagy mellékes. Annak érdekében kell vállalnunk ezt a megoldást, hogy „ne önkényesen dobálózzunk a legnagyobb dolgokról” (B 47).

A LOGOSZ: A GONDOLKODÁS SZABÁLYA

A Sextus idézésében fennmaradt 1. töredék — bár a *δέ* kötőszóból nyilvánvaló, hogy egy rövid mondat megelőzte a szerző és (talán) a téma jelölésével — vezette be a művet vagy legalábbis egy hosszabb egységét. Az ugyancsak Sextus szövegében megőrzött 2. töredék már a következtetést foglalja össze („Tehát . . .”): Hérakleitosz hagyatékában annyira összefonódnak a kozmológiai, ismeretelméleti, etikai stb. eszme-futtatások és tézisek, hogy merész vállalkozás lenne kiemelni a következtetés érveit. Bár dolgozatomb folytatásában megkísérlem majd kimutatni a „közös szabály” más-más aspektusainak egységét, bevezetésül csupán e két — rokon tartalmú — töredék fordítását és értelmezését közlöm.

B1. — τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπειροσιν εἰκόσι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῖμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ γράζων ὅπως ἔχει. τοὺς δ' ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται.

B2. — διὸ δεῖ ἐπεσθαι τῷ ξυνῷ . . . τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

értelemben értenénk a valóság és igazság tartalmát: olyasmi, ami eltér a közhiedelemtől, sőt ellenkezik vele — nem pedig az orákulum-stílusú rejtélyességet vagy éppen szellemességet. A *Br. Snell* felfogására épülő cikk kritikáját l. *Kirk*, 37. és 67. (*Burnet*, *Reinhardt*, *Gigon* és mások nézeteinek kritikai ismertetésével együtt). A *logosz* „arány” jelentésének kialakulásáról l. ugyancsak *Kirk*, 37. skk., különös tekintettel a fogalom hérakleitoszi specifikumára, valamint Szabó Á.: „Anfänge der griechischen Mathematik”, Budapest 1969, 221 skk.

⁷ *J. Kerschensztein* könyve („Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern”, München 1962, 3.) alapján ismertetjük a fogalom értelmezéseit a szakirodalomban: 1. világrend (*Diels*, *Gigon*, *Kranz*), 2. a világ fejlődésének egyes fázisai (*Reinhardt*), 3. az állami-jogi rend fogalmának átvitele a filozófiába (*Rohde*, *Hirzel*, *Burnet*, *Ehrenberg*, *Jaeger*). Magának a széles apparátussal megformált monográfiának főbb gondolatai: eredetileg elvont fogalom volt a *κόσμος*, a szabályosan tagolt rend állapotát jelölte, Anaximandrosz tételezte először a világot arányosan tagoltnak, Hérakleitosz nem elvont „rend”-fogalomként, hanem a dolgok szabályozott kapcsolatának jelölésére használta a főnevet. Nincs igaza a jelentésváltozatok történeti rekonstrukálásában, tehát az absztrakt értelem prioritásának tételezésében (Homérosznál konkrét dolgok olyan rendjét jelöli a főnév, amelyet e dolgok természete és funkciója konkrétan és sajátosan határoz meg), Hérakleitosz-interpretációi azonban (97 skk.) elsősorban anyag és szellem, tartalom és forma elválaszthatatlanságának hangsúlyozásával kívánnak helyeslő méltatást.

Fordításban: „E szabály iránt⁸ pedig, amely pedig örökké való, értetlenek⁹ az emberek, akkor is, mielőtt hallották volna, és akkor is, mielőtt már hallották. Mert ámbár minden e szabály szerint történik, járatlanokhoz hasonlítanak, pedig olyan szavakkal s cselekvésekkel járnak el, amilyenekről én magyarázok természet szerint választva ketté minden egyes dolgot és megmutatva, miképpen létezik. A többi ember előtt viszont rejtve vannak mind, amiket ébren csinálnak, amiképpen rejtve vannak mindazon dolgok is, amiket álmukban.” „Tehát követni kell a közöset . . . S ámbár a szabály közös, legtöbbször¹⁰ úgy élnék, mintha magángondolkodásuk lenne.”

Már az 1. töredékből kiviláglik a *logosz* kettős, de mégis egységes értelme. Egyfelől Hérakleitosz kifejtendő „tanítás”-át jelöli, másfelől azt a „törvényszerűség”-et, amely minden dolog létezési (alakulási) módjának objektív meghatározója. A kettő azonban azonos — pontosabban szólva: az első értelelem úgy következik a másodikból, hogy azt tökéletes pontossággal fejezi ki; amikor tehát az emberek értetlenkednek Hérakleitosz felfogásával és szavaival szemben, valójában a lét alaptörvényével szemben mutatkoznak süketnek. Sokszor nehéz vagy éppen lehetetlen kísérlet, hogy Hérakleitosz más-más aspektusban vagy funkcióval használt fogalmait fordítási variációk nélkül tolmácsoljuk. Itt azonban követelmény a következetesség (s ez a *logosz* valamennyi előfordulási helyére éppígy vonatkozik, tehát mindenütt „szabály”-nak értelmezendő és fordítandó), mert különben a lényeg vész oda — Hérakleitosz még kifejletlen, de máris nyomatékosan jelzett érve, az, hogy őt nem valamiféle műszai-isteni kiválasztottság teszi igazmondóvá, mint Homéroszt vagy Hésziodoszt (de formailag akár Parmenidészt), s nem is valami misztikus beavatottság, mint Püthagoraszt, hanem az objektív valóság mibenlétének s alaptörvényének pontos ismerete és kifejezése. A *szabály* „világtörvény”-aspektusát később vizsgáljuk meg, egyelőre mint „tanítás” értelmezendő, bár hangsúlyozva, hogy Hérakleitosz a maga tanítását tökéletesen igaznak tartja, semmiféle diszkrepanciát nem tételezve fel a lét objektív törvénye és annak szubjektív tükrözése között.

A *lóyoç* természetesen „szó”-t is jelentett, és pl. az *ἔργον*-nal párhuzamos vagy ellentétes kapcsolatban¹¹ sokkal gyakoribb az V. századi prózában, mint az 1. töredék második mondatában szereplő, archaikusan és poétikusan hangzó *ἔπος*. Nem feltétlenül és nem minden esetben kell a tanítás szóbeliségére gondolnunk, még akkor sem, ha Hérakleitosz egyszer sem említi gondolatainak

⁸ Egyelőre munkahipotézisként fordítom „szabály”-nak a *lóyoç*-t. A továbbiakban — ha a kozmikus és gondolkodási szabály egységét próbálom érzékeltetni — meghagyom a görög szót, de ebből nem lehet olyan rendszert csinálni, mint *Kirk*-nél, mert ez a főnév többértelműségének feltételezésére vezet. Többértelműség csak annyiban van, hogy a köznyelvi használat szerint, „beszéd” jelentésben is használja Hérakleitosz, ez azonban nem jogosít fel arra, hogy „der Lehre Sinn”-nek fordítsuk (VŠ), ami éppen a hérakleitoszi intonálást töri szét.

⁹ Nem fordítom a *γίνονται* igét; nemcsak annyit jelent ugyanis, hogy az emberek ilyeneknek „születnek”, még kevésbé, hogy ilyenekké „válnak, lesznek”, hanem azt is, hogy ilyenek „maradnak”. *Kirk* értelmezését — ti., hogy ilyeneknek „bizonyulnak” — túl pregnánsnak tartom.

¹⁰ Pontosabban talán „a sokaság”-nak kellene fordítani, ez azonban elhomályosítaná az alany többszámának értelmét — azt, hogy a sokaság valamennyi tagja úgy él, mintha függetlenül gondolkod(hat)na. „Az emberek” kifejezésről még lesz szó a dolgozat további fejezeteiben.

¹¹ Szó és tett hérakleitoszi egységről l. *Kirk*, 61.

írásba foglalását. Mást vélek fontosnak ebben a jelentésárnyalatban (vö. B 34; 50¹²; 72; 87), azt ti., hogy elődeinek (B 39) és ellenfeleinek (B 108) tanítását is a *λόγος* főnévvel jelöli és ezáltal a többféleséget engedi meg. Indokolt tehát a máshol (pl. B 50) szükségtelennek gondolt mutató névmás alkalmazása a bevezetésben, nemcsak mint a további kifejtés jelzése, hanem saját tanításának a többletben való megkülönböztetése céljából is.

Az 1. töredéket indító gen. obi.-ban látszólag nincs tartalmi jelentősége az *εἰμὶ* participiumának. Ezt néhány évtized múlva közérthető stílusnyomatékként használja pl. Hérodotosz, sőt — anélkül, hogy ebben eleata hatást kellene sejtetni — a *τῷ ὄντι* és *ὄντως* adverbium is természetessé és gyakorivá lesz. Fel tűnő azonban a szórendi sajátosság: szemben a 2. és 80. töredék hasonló stílusfordulatával, ahol a *λέτ*-ige part.-a megelőzi a nyomatékosítandó jelzőt, itt a mutató névmás után áll,¹³ ami megtörné a mondatritmust a rákövetkező adverbium („örökké, mindig”) előtt. Már pusztán ezért is azoknak a véleményéhez csatlakozom, akik a fenti fordításban olvasható tagolással értelmezik a mondatot. Sem *Kranz* („Für der Lehre Sinn aber, wie es hier vorliegt . . .”), sem *Kirk* fordítása („Of the Logos which is as I describe it . . .”) nem fogadható el: nemcsak azért értelmetlen, mert — amint *Kirk* maga is furcsállja, hogy miért nem jelzői mutató névmás áll itt, ami támogatná az ő interpretációját — a participiumot az eleatak szellemében ruházzák fel különös nyomatékkal és szinte romantikus módon bontják ki mellékmondattá,¹⁴ hanem azért is, mert mondattagolásuk s interpretációjuk „örök értetlenségre” kárhoznátna általában az embereket. Hérakleitosz azonban nem ezt mondja. Bármennyire büszkék voltak is a görög filozófusok a saját bölcsesséjükre, azt egyikük sem állította, hogy az embereket soha nem is lehet megtanítani a helyes gondolkodásra.¹⁵ Más dolog, hogy a közhiedelmektől elhatárolták magukat — a műzsai-

¹² A Hippolütosz idézésében fennmaradt 50. töredékre még több alkalommal vissza kell térnünk. Nagyjából-egészében világos a tézis értelme: „Az a bölcs dolog (abban áll a bölcsesség), hogy ne reám, hanem a *szabály*-ra hallgatva egyezzenek meg abban, hogy egy minden dolog” — s úgy tűnik, hogy nem is lehet másképp értelmezni. Stílusában azonban némi bizonytalanságot érzek; érthető, hogy Hérakleitosz a *szabály* objektív érvényét a szórenddel — a mondat indításával — is nyomatékosítani akarja, mégis zavaró, hogy az állítmányt (*σοφὸν ἔστι*) két acc. c. inf. közé helyezi, amelynek így az elsővel való kapcsolata meglazul, a másodikhoz pedig oly szorosan kötődik, mintha ott is a *verbum regens* szerepét töltené be. Egyetlen megnyugtató értelmezést sem találtam az irodalomban.

¹³ Vö. B 18. — Magam is jogosnak érzem az aggályt azokkal a kísérletekkel szemben, amelyek biztos és „teljes” képet próbálnak adni Hérakleitosz stílusáról: ehhez túlságosan kevés az anyag, de — a korabeli irodalom, különösen pedig a próza kicsiny mennyisége és töredezettsége miatt — a viszonyítási alap is. Általános jellemzőként helytálló ugyan a „poétikus” vagy „rejtélyes” jelző alkalmazása, de egy-egy mondat szórendje (mint a B 50-ben is) legfeljebb adalékot szolgáltathat a más megközelítésű interpretációhoz. Ezt saját elemzésemre is értem. Más stíluselemek (pl. a participiumok *actio*-inak hajszálponton megválasztása, amit majd más töredékek kapcsán vehetünk szemügyre) lényegesen biztosabb támpontot kínálnak.

¹⁴ Hérakleitosznak lett volna módja ennek a nyomatéknak az érzékeltetésére, pl. a *ὅπως ἔχει* pár sorral később olvasható fordulatnak az előre vetítésével. Maga a participium sem okhatározói, sem megengedő értelemben nem fogható fel.

¹⁵ A *διηγεῖσθαι* igében ott rejlik a „vezetni”, „valamin átkalauzolni” értelem is, mintegy a *διδάσκειν* („követni kell”) előlegezéseként, vö. B 45; 71. Nem merném állítani, hogy Hérakleitosz és Parmenidész „út”-képzete (*ὁδός*, ill. *κείμενος*) pontosan fedi egymást, de túlzottnak tartom azt a határozottságot, ahogyan *Kirk* ennek ellenkezőjét szögezi le. Vö. Xenophanész B 7, 1. Az „út” régóta jelölte a dal és a gondolat menetét.

isteni és az emberi tudás szembeállítás, valamint a kettős nevek „látszat, illetve valóság” értelmezése Homéroszig megy vissza —, és megint más, hogy saját elméletüket igenis tanítani és közkinccsé tenni akarták. Gorgiasz vagy Kratülosz ismeretelméleti szkepszise nemcsak kivételes, de mulatságos is volt a görögök szemében.

„Mindenki számára közös a gondolkodás” (B 113). „Az ésszel beszélőknek¹⁶ a minden dolgokban közössel kell megerősödniük, miképp törvénnyel a város, és még sokkal erősebben. Mert az összes emberi törvényeket egy, az isteni táplálja: ¹⁷annyira uralkodik, amennyire akar és mindenekre kiterjed és fölösen hatalmas” (B 114). „Minden ember számára megvan a lehetőség, hogy megismerjék önmagukat és józanul gondolkodjanak” (B 116). — Ezek a Sztobaiosz gyűjteményében megőrzött és stiláris ismérvek alapján kétségkívül hiteles töredékek egyértelműen cáfolják az 1. töredéknek tulajdonított „mindig értetlenek az emberek” felfogást, és megerősítik a 2. töredék hasonlóképpen egyértelmű állítását, hogy ti. a *logosz*, a helyes gondolkodás szabálya közös. A problémát abban látja Hérakleitosz, hogy ezt az adottságot nem ismerik fel az emberek, hanem azt hiszik, hogy önálló (magán-) gondolkodásuk¹⁸ van, ezért marad kihasználatlan az adott lehetőség.¹⁹ Tévedésük alapvető okát abban látja, hogy „barbár lélekkel” azonosítják az érzéki tapasztalást az igazsággal (B 107; vö. B 7), ezért nem jutnak el a tudáshoz.²⁰ A tanulás adja meg a lehetőséget (B 17; 55), hogy a közhiedelmektől és az önáltatástól (B 14; 17) ki-k meg szabaduljon, mert akiben nincs meg az aranykeresők szenvedélye (B 22), s nem is reméli, hogy rábukkan a rejtett²¹ igazságra, eleve nem is találhat rá (B 18). Ugyanakkor a tanulás is csupán eszköz: a „soktudományúság” nem tanít meg az eszes gondolkodásra (B 40), ha a látható dolgokra irányul és korlátozódik (B 56), ami miatt Hérakleitosz éppúgy elvi ellenségnek tekinti a költőket — Homéroszt, Hésziodoszt, Arkhilokhoszt —, mint a hamis prófétákat és mágusokat. Azt is hangsúlyozza, hogy csak az isteni lényeg (alkat, mibenlét) zárja magába a bölcsességeket, az emberi azonban nem (B 78), a „tápláltatás” (B 114) — mintegy a „részesülés” platóni koncepciójának előlegezett gondolata — mégis biztosítja a *logosz*, a közös szabály megismerését.

A polémiát nemcsak az átlagemberek, hanem — és elsősorban — a látszatbölcsék ellen is irányítja, akik csupán a valóság felszínén látszó dolgokat ismer-

¹⁶ A szójátékon túl (*ξυνός — ἀξύνετοι*) nyomatékosnak látszik a *λέγω* ige is — mint (hasonló célzattal) Xenophanészénél (B 8, 4), Parmenidészénél pedig mindig.

¹⁷ E kapcsolat részletes és pontos értelmezését l. *Kirk* 52. skk. — Hérakleitosz „arisztokratizmusát” cáfolja elsősorban e töredék alapján R. Schottländer: „Früheste Grundsätze der Wissenschaft bei den Griechen”, Berlin 1964, 45. skk. — Az „egy” értelmezéséről l. dolgozatom további részeit.

¹⁸ A két gondolkodástípus viszonyításában nemcsak ellentét, de bizonyos — bárha az átlagember számára öntudatlan — kapcsolat is érződik, aminthogy a törvények és az egy isteni törvény viszonyítása az egyén és a közösség pindaroszi felfogását (*ἴδιος ἐν κοινῷ*) látszik előlegezni.

¹⁹ Vajon e lehetőség racionális hangsúlyozása nem áll-e valamiképpen harcban az önmegismerés apollóni — tehát vallásos — parancsával, amit az „alkat embernek istene” (B 119) humánus büszkeségében és a „megvizsgáltam önmagamát” tétel (B 101) önbizalmában is érezni lehet?

²⁰ Ennek terminusai: *γινώσκειν* (B 5; 7; 108; 116), *φρονεῖν* (B 17), *σωφρονεῖν* (B 112) és *ἐπίστασθαι* (B 19; 41). Magát a problémát már Xenophanész felvetette, de a kétféle megismerés között csak ellentétet látott, kapcsolatot nem.

²¹ Az *ἐξευχῆσαι* állítmány praefixuma is — sok egyéb tényezővel együtt — erősíti e jelző jogosultságát.

rik, s akikre épp ezért vár az Igazság büntetése: ők a hazugságok ácsolói és tanúi (B 28). A tömegről, az emberek legtöbbszöréről rossz a véleménye: állatokként töltekeznek el (B 29), gyermekjáték a gondolkodásuk (B 70), alkalmatlannak a vezetésre (B 104), tudatlanságból fakadnak cselekedeteik, de még szertartásaik is (pl. B 5). Az 1. töredék álomhasonlatára többször is visszatér, amikor a tudatosságot hiányolja — pl.: „nem szabad úgy cselekednünk és csinálnunk, miképp az alvók” (B 73), de ahogyan ébrenlét és álom ellentétét sem abszolútnak tételezi, hanem bizonyos vonatkozásban egymást feltételező, egymásba átszapó és azonos létjelenségeket is lát bennük, tudatosság és tudatlanság ellentétét sem tartja merevnek és egymást kizárónak. Különösen fontos a 2. töredék megjegyzése: az emberek csak hiszik azt, hogy magángondolkodásuk van, pedig valójában a „közös szabály” munkál bennük, még ha nem is tudják, minthogy „az ébrenlétük számára egy és közös a világrend”, és csak az alvó ember hiszi, hogy a „sajátjába” vonul külön (B 89).

Mindezek figyelembevételével — de még a „magángondolkodás” hibáinak elemzése előtt — térjünk vissza az 1. töredékhez. Az *ἄπειροι* és *πειρώμενοι* jelzők²² szembeállítást is, párhuzamosítást is fejeznek ki: az utóbbit megengedő vagy — a part. impf. miatt — feltételes megengedő értelemben („még ha ... is”) szükséges fordítani. Az a különös tehát az emberek szavaiban (gondolkodásában) és tetteiben, hogy bár folytonos közük van a Hérakleitosz által megfogalmazott és kifejtendő elvekhez — ahhoz az alaptételhez, hogy minden az egyetlen, állandó és közös szabály szerint történik —, ők maguk az értetlenekhez hasonlítanak: nem ismerik a történelem reájuk is érvényes, őket is irányító szabályát, s még kevésbé a helyes gondolkodását, de spontánul vagy éppen tudatuk és restségük ellenére ahhoz kényszerülnek alkalmazkodni. — Az ezt követő fordulattal azonban (talán a teljes világmagyarázatot ígérő kozmológiák hatására, mint Parmenidész tankölteményének második részében is, de okvetlenül ellentétben a „soktudományúság” elmarasztalásával) gondolati törés mutatkozik: minden egyes dolog kettéválasztását ígéri Hérakleitosz,²³ hogy azután igazi mibenlétüket mutassa meg, erre azonban nem kerít sort, hiszen egész figyelmét a dolgokban és a gondolkodásban közösre (általánosra) fordítja, nem pedig a specifikus sajátságok analizisére. Zavarázó mozzanat az is, hogy a dolgok alakulása és léte közötti azonossági viszonyt itt még nemcsak hogy nem jelzi, hanem kétféle és kettős témájú vizsgálatot ígér. Úgy gondolom, hogy a paralelizmusok halmozása a bevezetés retorikus lendületéből ered,

²² A „járatlanok ... járnak el” fordítás indoklásául jegyzem meg a következőket. Azon túl, hogy Hérakleitosz szóhasználata (vö. B 18; 45) Anaximandrosz *ἄπειρον*-elméletével való polémia sejtet, a *πειρ*-tő származékainak jelentésdifferenciálódását szükséges szem előtt tartani: „áthasít, megtámad, próbára tesz (akár harci, akár jogi vonatkozásban — vö., „vitézi próba” és a középkori perek különféle „próbái”), átszel, határt von” stb. A fizikai megtámadás vagy átszelés a megközelítés, járás mozzanatát is magába foglalja, az *ἄπειρος* melléknévnek pedig éppúgy van aktív és passzív jelentése, mint a magyarban a „járatlan” melléknévnek. Az „eljárni” ige — ha nem éppen magyaros is — azt kívánná érzékeltetni, hogy az átlagemberek gondolkodási és gyakorlati „eljárásait” egységben szemléli Hérakleitosz (vö. 11. jz.). *Πειρά τοι μαθήσῃς ἀρχή* — vallotta már Alkman (82. fr. Cr; 1. Br. Snell: I. m. 75.): „a próba (gyakorlati eljárás, kísérlet) a tudás kezdete”.

²³ A *διαιρεῖν* („kettéhasítani, boncolni”), amit Parmenidész a csupán látszattudást nyújtó kozmogóniák jellegzetes módszereként marasztal el (VS 28 B 1, 31 k.; itt a *περὶ* igét használja, de vö. pl. B 8, 22), és a *φωτίζειν* („megmutatni”) éppúgy egészíti ki egymást, mint a dolgok alakulásának és statikus állapotának kettős ténye: a tárgyak (témák) különbsége határozza meg a módszerek különbségét is.

s ennek tulajdonítható a szokványosnak tűnő *κατὰ φύσιν* („természet szerint”) kifejezés is.²⁴

Captatio benevolentiae aligha olvasható ki az 1. töredékből. Később sem udvariaskodik Hérakleitosz; sok évszázados hagyományú és szankcionált világfelfogással kellett szembeszállnia, érthető tehát stiláris gorombasága és rokonszenvesebb, mint a Parmenidészé. Fontosabb azonban a tartalmi lényeg: jelentéktelen pontatlanságok ellenére — melyeket a filozófiai nyelv kialakulatlansága is okozhatott — világosan s erőteljesen exponálja alaptételét a *logosz*-ról, a lét és a gondolkodás örök érvényű, egy és közös szabályáról, amelynek a megértése egészen más módszert követel, mint akár a felületi (látszó) dolgokra irányuló kutatásoké s a költészeté, akár a vallásos-misztikus sámánkodásé és hiedelmeké. Néhány egyéb töredék, elsősorban a B 2, tartalmának vagy célzatának párhuzamos vázolása azért mutatkozott szükségesnek már ezen a ponton, hogy a „szabály” — egyelőre mint „gondolkodási szabály” — hérakleitoszi következetességét mutassuk meg, ide értve — és nem mellékesen — a terminológiai következetességet is.

Még csak érintettük azt a kérdést, hogy Hérakleitosz milyen elméleti megfontolásból száll perbe az emberekkel — a tudósokkal, költőkkel, prófétákkal csakúgy, mint a tanulatlan tömeggel.²⁵ Ezt azonban részletezni szükséges, az „isteni tudás” — vagyis az abszolútum, az eszmény — értelmezéséből indulva ki. A 78. töredéket már idéztük; az embernek az istenséghez viszonyított gyermekségét nyomatékosítja a B 79 is. A Kleanthész himnuszában visszhangzó, Porphüriosznál fennmaradt B 102 adja meg az ismeretelméleti kulcsot: „Az isten számára szép minden és jó és igazságos, az emberek viszont egyes dolgokat igazságtalanoknak fogtak fel (és tartanak),²⁶ másokat igazságosaknak.” A jogi és erkölcsi fogalmakkal való illusztrálás nemcsak lexikailag illeszkedik sok más töredékhez, hanem gondolatilag is: Zeuszon kívül Diké az egyetlen hagyományos istenség, akit mitologikus-perszonifikált valójában említ Hérakleitosz — segítőtársaival, az Erinüszökkal együtt —, mint a kozmikus és a társadalmi rend legfőbb vigyázóját; függetlenül e perszonifikáció szimbolikus voltától, nyilvánvaló, hogy a töredék sokkal többet sejtet, mint amennyit tartalmaz: a lét legmagasabb kategóriáinak isteni és emberi felfogását állítja szembe, az előbbinek az ellentmondás nélküli abszolútumot, az utóbbinak a szubjektív szempontú, tehát viszonylagos érvényű osztályozgatást tulajdonítva fő jellemzőként. „Isteni” és „emberi” helyett bizvást mondhatunk „helyest”, illetve „helytelen”: az isten egyszerűen az embereknél sokkal hatalmasabb és bölcsőbb „valakit” jelöl a szövegben, a tökéletest a tökéletlennel szemben. — A másik tanulság a helytelen gondolkodás (az önkényes rela-

²⁴ Joggal utasítja el Kirk (42 k., 227 skk.) a *φύσις* peripatetikus-sztoikus értelmezésének — „a természet” elvont fogalmának — beplántálását Hérakleitosz világképébe és a *κατὰ φύσιν* kifejezésnek „nach der Natur”-ral való fordítását. Ő azonban, amikor az „according to its constitution” fordítást adja (33.) és a konkrét „alkat”-ra korlátozza az értelmet, az ellenkező végletbe esik: a görög szövegben nincs sem birtokos névmás, sem az azt esetleg pótló névelő; a „természet szerint” kifejezés mind a konkrét, mind az elvont(abb) értelmet magába foglalja, mint ahogy a világrend *egy* „szabály”-a sem zárja ki — ellenkezőleg: feltételezi — több szabály érvényesülését a konkrét dolgok változásaiban. A kifejezéshez vö. Epikharosz B 2.

²⁵ Ebben is a Xenophanészéhez hasonló felfogást vall; l. korábbi dolgozatomat: Az istenfogalom „bizonyítása” Xenophanésznel. „Világosság”, XI (1970); melléklet a dec.-i számhoz, 3 skk.

²⁶ A kiegészítést a görög ige praes. perf. alakja indokolja.

tivizmus) ellentétes fogalmainak megszüntetési módjára vonatkozik. A helyes gondolkodás az ellentétpárnak csak egyik tagját tartja igaznak (a jelzői állítmányok poétikus halmozása ugyanezt nyomatékosítja), mégpedig a pozitív tartalmút; ezt abszolútnak tekintve, kizárja a negatív tartalmúnak a lehetőségét is. Nem gondolnám, hogy e tézis szó szerinti jelentését túl kell becsülni: sem azzal nem vádolhatjuk meg Hérakleitoszt, hogy bár tagadja a társadalmi gyakorlat szubjektív — mert osztályszempontú — értékítéleteit, maga is ugyanebbe a hibába esik, amikor pozitív és negatív tartalom szerint ítél, sem azzal, hogy a mindenkori valóságot (a *Sein-t*) akarja szentesíteni és jónak láttatni. Az nyilvánvaló, hogy az ellentétek feloldásában más utat keresett, mint a „közép” hívei, amikor az ellentétek egymásba való átcsapását, kölcsönös feltételezettségét, egységét s azonosságát hirdette, az idézett töredék fogalmazási felületessége²⁷ azonban nem szolgálhat érveléssel ahhoz, hogy a más téziseiben előforduló ellentétpárok egyik tagját nyomatékosabbnak és pozitívabbnak képzeljük a másiknál vagy abszolútnak gondoljuk.²⁸ (Erre a kérdésre később még visszatérünk.)

Nem egyik vagy másik létaspektust, hanem az „egyetlen, isteni törvényt” (vö. B 114), az „egyetlen bölcsességet” (vö. B 32; 41; 108) mondja Hérakleitosz abszolútnak, amely képes arra, hogy felfogja az egységet a világ valamennyi tárgyában (vö. pl. B 50). Akik nem ismerik ezt az „egyetlen igazságot”, a *szabályt*, az állatokhoz hasonlítanak tudatlanságukban — a szamarakhoz, amelyek a szecskát választják az arany helyett (B 9), vagy a disznókhoz, amelyeknek kedvesebb a mocskok a tiszta víznél (B 13). Az élőlényfajták más-más természetén múlik, hogy mit miképpen ítélnék meg: „A tenger a legtisztább és a legszennyesebb víz — a halaknak iható és éltető, az embereknek viszont ihatatlan és pusztító” (B 61).²⁹ A fogyasztás, az élvezet, az ízés tehát nem ad egyértelmű kritériumot, s az ehhez igazodó embernek semmivel sincs több igaza, mint a maga szükségletei és fogyasztása szerint ítélő állatnak. — A *logosz* kettős jelentésével (*beszéd* és *szabály*) játszva, de (feltevésem szerint) arra is utalva, hogy a *szabályhoz* ki-ki tudatlanul, vélt önállósággal, mások szemében érthetetlenül alkalmazkodik a köznapi életben, írja: „Amivel leginkább állandóan érintkeznek egymással, a *logosz*-szal, ebben különböznek, s amikbe naponkint botlanak, azok tűnnek nekik idegeneknek” (B 72). A tudás hiánya okozza a dolgok (a valóság) szubjektív és hamis látszatát, ezért nem tudják az emberek megkülönböztetni a valóságot és a jelenségeket: a tűz, valahányszor füstölőszereket kevernek a lángba, megváltozik, de mégis tűz marad,³⁰ s önkényesen

²⁷ Azt „kellene” mondania: ἀδικα δίκαια.

²⁸ Ellenkezőleg *Kirk*, 176.

²⁹ Jogosan tömöríti e töredékeket külön csoportba *Kirk*, rámutatva, hogy a dolgok belső különbözőségét (ellentétességét) itt külső szempont határozza meg; nála nyomatékosabban hangsúlyoznám azonban, hogy egészen más ez a szubjektív viszonylagosság, mint a dolgok belső ellentétességének objektív törvénye: ezekkel a példákkal csupán kézzelfoghatóvá teszi Hérakleitosz mindazt, amit a belső lényegről tanít az egyéb töredékekben.

³⁰ Ez a mellékmondatos kiegészítés értelemszerűen kívánczik a szövegbe (ezért nem teszem idézőjelbe a fordítást). Az *ἀλλοιοῦται* állítmány hitelessége és értelmezése erősen vitatott (l. *Kirk*, 187. skk.); Arisztotelész már a minőségi változást jelöli az igével, erről azonban itt — éppen az isten abszolútumának kiemelésében — nem lehet szó: csak a (megjelenési) forma változásait érhetjük rajta, valóság és jelenség másutt is emlegetett kapcsolatának egyik variációjaként.

járnak el, akik e szerek kelleme szerint nevezik meg magát a tüzet (B 67).³¹ Bizonyos szintű ismeretek szerzéséhez nélkülözhetetlenek az érzékszervek: az empiria megelőzi az elméleti tudást (vö. B 55; 107), s az érzékszervek megbízhatóságában is van rangsor (vö. B 101 a). Teljes biztonsággal azonban csak akkor hihetnénk az érzéki tapasztalásban, ha a dolgok így vagy úgy érzékelhető anyaggá alakulnának: „Ha minden létező dolog füstté válnék, orrunk pontosan megismerné” (B 7); ezt nem valamiféle gúnyos tréfaként mondja Hérakleitosz, még csak nem is képtelenségként (casus potentialis!), hanem hipotézisül: a megismerés módját a megismerendő tárgy lényege határozza meg, minthogy pedig a dolgok nem füstből állnak, lényegük megismeréséhez sem az orra, hanem másra — ti. a tudásra — van szükség.

A vallási képzeteket és szertartásokat is az emberek tudatlanságából eredezteti: vérrel mosná le magukról a bűnt, pedig ez ugyanannyira örült aktus, mintha mocskokkal mosdóznának, s anélkül imádkoznak a szobrokhoz, hogy ismernék az istenek és hérószok igazi valóját (B 5), a Dionüszosz-körmeneteket pedig csak az menti meg a szentségtelenségtől, hogy Dionüszosz az Alvilág istenével azonos (B 15 — feltételezem, hogy az élet és halál azonosságát tanító töredékekkel függ össze az indokolás). A vallási hiedelmek összehétközhetetlenek a tudással, amely az ellentétek azonosságát és minden dolog *egységét* tanítja.

A DOLGOK RENDJE ÉS LÉTEZÉSI SZABÁLYA

A korai görög filozófusokról szóló hagyomány — a fokozatos torzulások ellenére — két elsőrendűen fontos megállapításban egységes: abban, hogy a világot a létező dolgok (*τὰ ὄντα*) összességének tekintették, és abban, hogy a kozmogónia mitológikus (elsősorban hésziadoszi) hagyományát gyökeresen megreformálva, *egy* anyagi őselem (*ἀρχή*) fizikai tulajdonságainak változásaival magyarázták a jelenségek sokféleségét. A „létező dolgokat” látható dolgoknak fogták fel, amelyeknek anyagi jellegéből következtek a világ egységére; immanens erőkké magyarázták a változásokat, tehát tagadták a „teremtés” bármiféle lehetőségét és csupán átalakulást láttak a „halál”-ban; az anyag ritkulását és sűrűsödését tételezték minden változás okának és törvényének. A mennyiség — minőség problémáját feltehetően az anyag összmenységének állandóságával és a komponensek arányainak változásaival válaszolták meg; Thalész munkásságában elválaszthatatlan egységet alkotott a megfigyelés és a matematika, s ugyanez látszik bizonyosnak követőinél is, függetlenül attól, hogy kozmológiai elméleteikben a spekuláció uralkodik. — Szemben az ión bölcselőkkel, akik a számszerűségben az anyag változásainak kifejeződését és kifejezhetőségét látták, a püthagoreusok világképében ellenkezőjére fordul e viszony: a számot és a számok viszonyát (arányát, harmóniáját) tekintve a

³¹ Az eleaták „név”-elméletéről l. a 25. jz.-ben említett dolgozatomat, továbbá: „Parmenides-Interpretationen”, Acta Ant. VIII (1960), 267. skk. — Szemben az eleaták felfogásával, amely — egész ismeretelméletükkel összhangban — csak ellentétet konstruál „valóság” és „nevek” közé, Hérakleitosz a kapcsolatot is hangsúlyozza, a valóságot mint mindenfajta megismerés és minden viszonylagos érvényű (a szabályos gondolkodás abszolút igazságától messzeeső) névadás feltételének s kiindulásának tekintve (vö. B 23). Itt természetesen a közhiedelem felületességének, az érzéki megismerésre alapozott névadás hibájának az elmarasztalása a fontos számára. Ennek legmarkánsabb megfogalmazását az „íj” nevének (amely csak hangsúlyban különbözik az „élet” görög szavától) és funkcionális lényegének (ti. hogy „halál”-t hoz létre) szembeállításával adja (B 48). Ugyanilyen céllal — igazság és látszat megkülönböztetésének céljával — halmozza Hérakleitosz a szójátékokat is (vö. pl. B 5; 15; 25; 104).

világ egyetlen s örök lényegének, a látható dolgokban és azok változásaiban csupán ennek a szellemi lényegnek anyagi objektívációját látták. — Harmadik irányzatként pedig ott volt az eleai „iskola” (legalábbis Xenophanész), amely mindenféle változásnak logikai cáfolásával és az empiria maradéktalan elvetésével fogalmazta újjá az „egy létező” elméletét.

Hérakleitoszt, aki egyforma hévvel hadakozik Hésziodosz, Hekataiosz, Püthagorasz és Xenophanész ellen, saját elméletét pedig teljesen újnak és önállóan mondja, csak erőnek-erejével lehetett bármelyik irányzathoz sorolni. Platón (Soph. 242 D) és Arisztotelész (De caelo A 10. 279 b 12) Empedoklésszel rokonítja az *egy és sok* összekapcsolása alapján; Arisztotelész egy másik helyen (Metaph. A 3. 984 a 7) a metapontoszi Püthagorasz-tanítvány, Hippaszosz *tűz*-elméletével párhuzamosítja Hérakleitosz tanítását, s ez a tézis öröklődik tovább Theophrasztosznál, Szimplikiosznál, Aétiosznál; Aétiosz, asztrológiai tételek alapján, tökéletes félremagyarázással, Parmenidészhez véli rokoníthatni, stb. — A doxográfia zűrzavara miatt, amelynek önkényei a Hérakleitosz-szövegek félreértéséből és tartalmi átköltéséből fakadnak, semmiféle biztos támpontunk nincs a „besoroláshoz”, legalábbis magának Hérakleitosznak a negatív tanúságtételein kívül; és természetesen nem is ez a kutatások kiindulási feladata, hanem maga a szöveginterpretáció, ezen belül is a fogalmi vizsgálat, a gondolati rendszer építőkockáinak lehetőleg hű rekonstrukciója.

„Sok mindenben kell tudósoknak lenniük a bölcsességkedvelő férfiaknak” — olvassuk a Clemens idézetében megőrzött egyik tézisben (B 35). Mellékes, hogy a *φιλόσοφοι ἄνδρες* kifejezés eredeti-e, a mondat többi része és így egésze kétségkívül annak tűnik. Különös jelentősége van a *ιστωρ* főnévnek: „szemmel megismerő, személyes élmény alapján járatos, tapasztalással kutató” jelentése van ebben a korban; Hérakleitosz követelése tehát nem okvetlenül ellenkezik a spekulatív „soktudományúság” elmarasztalásával. Igaz természetesen, hogy „a látható dolgok ismerete” tekintetében (B 56) elutasítja a közfelfogást — még a legbölcsebb görögnek, Homérosznak a felfogását is, akit azzal csaptak be a tetveiket megölő s elhajító gyerekek, hogy megkérdezték: mi az, amit meglátva és megfogva elhagytak, meg nem látva és meg nem fogva viszont magukkal visznek; az anekdotának tehát „ismeretelméleti” tartalma lesz —, de sem „a látható dolgok” kutatását nem tartja feleslegesnek, sem ezek valódiságában nem kételkedik; más szóval: sem a püthagoreus világértelmezéshez, sem az eleai ontológiához nincs köze. — A „sok (minden)” a konkrét dolgokat jelöli, a már idézett 7. töredék tanúsága szerint is.

A *τὰ ὄντα* főnevet csak itt (B 7) használja — nem mintha az érzéki konkrétumok valóságos létét bármikor vagy bármiért is kétségbe vonná (*τὰ ἔόντα* már Homérosz számára is természetesen jelöli a világ dolgait, praefixumokkal pedig a hajdani és majdani dolgokat, tehát mindhárom időfázis valóságának alkotóelemeit), hanem mert nyelvi okokból nincs rá szüksége: a *πάντα* vagy *ἅπαντα* („mindenek, minden dolog”; plur. neutr.) mellett csupán nyomatékosító szerepet töltene be az *ὄντα* participium.

„Minden dolog a szabály szerint történik” (B 1); „Minden dologból egy, és egyből minden dolog” (B 10); „Egyet választanak a legkiválóbbak minden (valamennyi más) dolog helyett” (B 29); „Minden dolognak ugyanazon rendje” (B 30); „A bölcsesség irányít mindent valamennyi dologban” (B 41); „Egy minden dolog” (B 50); „Minden dologt a villám kormányoz” (B 64); „Minden dolog viszály és tartozás szerint történik” (B 80); „A tűz váltóértéke minden dolog” (B 90); „A Hórák hoznak minden dologt” (B 100); „Az istennek szép

minden dolog” (B 102): *πάντα* vagy *ἅπαντα* éppoly magától értetődő módon jelöli a konkrét dolgok (tárgyak) összességét, amiképpen bármely melléknév hímnemű alakja az „ember”-t, illetve az „emberek”-et.³² S hogy a többszám gyűjtőnévi jelentésű, azt néhány helyen (ha nem is mindenhol, mert Hérakleitosz igencsak takarékosan bánik a névelőkkel) a *τὸ* névelő is mutatja (B 7; 64; 90), amit két okból is hangsúlyoznunk kell: egyfelől mert Hérakleitosz soha nem nevezi *τὸ πᾶν*-nak a mindenséget és a *κόσμος* egységét sem a *πᾶς* jelzővel, hanem a *αὐτός* névmással érzékelteti,³³ másfelől mert a konkrét dolgok többesszáma és az elvont fogalmak hasonlóképp következetes egyesszáma között az a szakadék tátong, amelyet Hérakleitosz a fogalmi világkép indoklásául mélyít.

A híres 30. töredék az egyetlen, amelyben kétséggkívül hiteles a *κόσμος* szó:³⁴ „Ezt a világrendet — minden dolognak ugyanazonát — sem istenek, sem emberek közül senki nem alkotta, hanem volt mindig és van és lesz örökéltű tűz, fellobbanó mértékek szerint és lohadó mértékek szerint.” A *koszmosz* értelmezése és a *tűz*-zel való kapcsolata okozta a leghevesebb vitákat a szakirodalomban. Ami az első problémát illeti, *Kirk* értelmezését tartom helyesnek („Things + order”),³⁵ bár éppen az egyszerűsítésül szánt képletben túlkomplikáltak: nem két, minőségileg különböző „valaminek” (a konkrét dolgoknak és a teoretikusan megkonstruált rendnek) az összegezése a *koszmosz*, hanem a világ egészét alkotó „minden dolog”-nak a rendje, a konkrét tartalmak konkrét formája, létezési módja. Ez a világrend nem minden dolog számára ugyanaz, hanem mintegy a dolgok birtoka, amely a különféle „birtokosok” változásaitól függetlenül örök és ugyanaz marad. A teremtés (és az elmúlás vagy elpusztíttatás) ellenzésén túl — aminek a gondolkodástörténeti jelentőségét aligha lehet túlbecsülni, még akkor is, ha az anyag örök életűségének tanát az „ión triász” már előzőleg kialakította —, tartalom és forma ellentmondásos egységének a felvillantása: ez teszi dialektikussá Hérakleitosz materializmusát. A konkrét dolgok ugyanis a világrend komponensei és tartalmai, ugyanakkor és önmagukban csupán jelenségek, az egyazon *koszmosz* létének megjelenési formái, a dolgok formájaként tételezett *koszmosz* pedig maga lesz a lényeg, a rendezett és rendező erővel bíró tartalom.

Megalapozatlanok azok az értelmezések, amelyek a *világrend* és a *tűz* kapcsolatát hasonlatként fogják fel, vagyis az utóbbiban a lét illusztrációját látják. Közelebb áll az igazsághoz az a nézet, miszerint a „tűz” a mondat állítmányi kiegészítője, tartalmilag tehát azonos a „világrend” alannyal.³⁶ A *mértékek* mibenlétét egyelőre nem fejti ki Hérakleitosz, de immanenciájuk³⁷ és a változások mennyiségi meghatározottsága így is egyértelmű. Ki nem lobbanhat a tűz (part. impf. ! — vö. B 26), csak lejjebb szállhat a lángja: ez a világrend örök létéből következik. Vitatottabb kérdés, hogy mivel magyarázhatjuk

³² Vö. 10. jz.

³³ *Πᾶς* egyesszámban is jelenthet „mindenfélét”-t: B 87.

³⁴ L. *Kirk*, 312. k.

³⁵ *Kirk*, 315. — J. Kerschensteiner felfogását (i. m. 99.) lényegesen pontosabbnak tartom (vö. 7. jz.).

³⁶ *Kirk*, 317., bár kissé homályosan.

³⁷ Egyetértek azokkal az interpretációkkal, amelyek szerint *μέτρα* belső tárgyként értelmezendő, de tovább is mennék: az acc. alak egészen mást jelent, mint a *κατά* + acc. forma — az utóbbi (vö. pl. B 1) a szabályozó erőnek vagy mértéknek a konkrét dolgoktól független, csupán azok változásaiban realizálódó létét fejezi ki, az előbbi (és ezt az alany mediális participiumban álló jelzője is erősíti) viszont mintegy birtokviszonyt létesít a tűz és változási mértékei között.

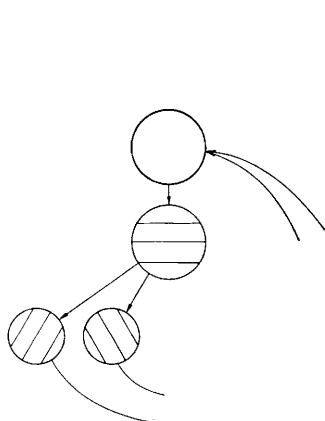
(illetve: mivel magyarázhatta Hérakleitosz) a világrend mennyiségi váltakozásait; formálisnak tűnik az az álláspont,³⁸ hogy az alkotóelemek aránya az, ami változik, egyensúlyuk és a tűz összmenyisége azonban változatlan, mint-hogy Hérakleitosz éppen a tűz meghatározott mértékű fellobbanásáról és lelohadásáról beszél; bár a világ anyagi komponenseinek módosulását (alakváltozását) a ritkulás-sűrűsödés elmélete alapján fogalmazta meg, *itt* más gondolat rejtőzését merném feltételezni, nevezetesen azt, hogy a tűz (vagyis a világrend) attól függetlenül örök és azonos (úgy is mondhatjuk: azonos értékű vagy tartalmú), hogy milyen formában mutatkozik meg — a mértékek változhatnak, és az alkotó elemek örök harca miatt változnak is, e felszíni (formai, látható) változások azonban nem érintik a lényeg állandóságát.

Az egyazon világrenden belül állandó és általános érvényű („közös”) a harc, és „... minden dolog viszály és tartozás szerint történik” (B 80). Mind a jelző, mind a mondat egésze az 1. töredékre emlékeztet, a „szabály” és a „harc” tehát azonosnak tetszik, az előbbi mintegy az utóbbiban realizálódik (vö. B 53). Míg azonban az 1. és 2. töredékben a *logosz* mindenféle történésnek és az „adekvát” gondolkodásnak egy és közös szabályát jelölte,³⁹ a tűz fordulatairól (alakváltozásairól) szóló 31. töredék⁴⁰ többféle *logosz* tételezését kívánja meg és az

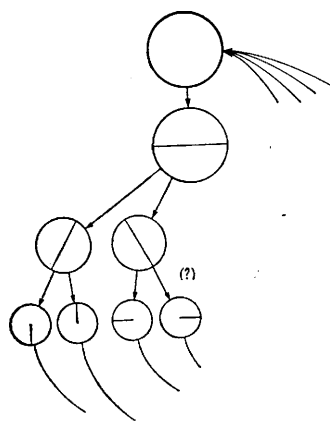
³⁸ Kirk, 318. — A 31. töredékről l. alább.

³⁹ A 39. töredékben is „ész”-t jelent, de nem ebben az abszolút értelemben; máshol (B 87) egyszerűen „szó”-t.

⁴⁰ Ismét egy olyan töredék, amelyet csak nagyjából tudok értelmezni. Addig pontosan érthető, hogy „a tűz alakváltozásai: először tenger, a tengernek egyik fele pedig föld, másik fele lángoszlop”; a folytatás azonban, amelyet Clemens magyarázatai választanak el ettől, zavarba ejt: „föld folyik szét, a tenger, (= tengerként?) és méretek ugyanabba a szabályba, amilyen azelőtt volt, hogy föld lett volna.” Bizonyos, hogy a világmindenség anyagi részeinek mennyiségileg szabályozott körforgásáról van szó: az „őselemként” felfogott tűz differenciálódásáról, amelyet reintegrálódás követ. Problematiszus azonban a *διαχέεται* állítmány: valóban azt jelenti-e, hogy „szétfolyik” (ezt más szerzők szóhasználat is támogatni látszik), vagy azt, hogy „kettéfolyik”, amit a praefixum sejtet? Rajzban tehát a két lehetőség:



1. ábra



2. ábra

A második esetben tehát (2. ábra) ugyanolyan továbbosztódásról lenne szó, mint ahogyan a tenger vált fele-fele részben földdé és lángoszloppá, vagyis még mindig a differenciálódás, nem pedig a reintegrálódás folyamatáról — ennek azonban ellentmond a mondat élén álló (Kranz és mások által interpolált) „föld” alany, amit esetleg (mint Kirk is:

„arány”-ként való értelmezést. S bár fentebb a formális interpretáció ellen emeltünk szót, megkerülhetetlen az az ugyancsak formális kérdés, hogy ezek szerint egy vagy több *logosz*-a van-e a létnek. Minthogy Hérakleitosz a lelket is az anyagi világ részének tekinti, talán megengedhető, hogy a „tűz” természetének és szabályának vizsgálatát egy erre vonatkozó kitérővel szakítsuk félbe (nem lélekfelfogásának egészét, csupán „a lélek *logosz*-át” véve szemügyre):

„A lélek határait meg nem találnád mentedben,⁴¹ bárha teljes (= minden?) utat járnál is be: annyira mély *logosz*-a van” (B 45). *Kranz* „so tiefen Sinn hat sie” (ti. die Seele) fordítását⁴² azért kell elutasítanunk, mert a lélek vagy az értelem mélységének fikciójára nem találunk párhuzamot a görögöknél. *Kirk* egyes töredékeknél (B 1; 2; 50) a „formula of things” kifejezést javasolja a *logosz* fordításául, de itt (valamint a B 45 és 115 esetében) a „measure” („mérték”) fordítást tartja kétségtelennek; egymagában ez az értelmezés sem világos, de visszatérünk rá.⁴³ — „A léleké az önmagát növelő *logosz*” (B 115), olvassuk a másik töredékben. *Kranz* fordításában: „Der Seele ist der Sinn eigen, der sich selbst mehrt”,⁴⁴ ami ismét csak valószínűtlen, mert a lélek és az ész ilyen összekapcsolásáról nem tudunk; *Kirk* nem foglalkozik a töredékkel.

Hérakleitosz egyetlen más vonatkozásban sem beszél a világ vagy bármely világkomponens határtalanságáról, miért tesz hát kivételt a lélekkel? Sokszor hangsúlyozza a biztos megismerés lehetőségét, ebben a vonatkozásban mégis tagadja? Az „út” képzetét az ellentétek azonosságával jelzi (fel-le vagy oda-vissza), miért tehát az itteni egyirányúság? A különösen nehéz vállalkozást vagy nagyszerű tulajdonságot — éppen az „út” képzetéhez kapcsolódva — a „meredek” és „magas” jelzővel illették a görögök, honnan adódik tehát a „mély” jelző?⁴⁵ Speciális vonás-e a lélek *logosz*-ában, hogy önmagát növeli, vagy másra is érthető? Miért és hogyan növeli önmagát?⁴⁶ Szemben a tűzzel,

325. skk.) úgy érthetünk — szemben a töredéket idéző Clemens-szel —, hogy íme, a re-integrálódás első fázisa. Nem is ezt látom különösebben fontos problémának; *Kirk* értelmezését azért fogadom el, mert anélkül — feltéve, hogy az interpoláció jogos — semmi értelme nincs a „föld” és „tenger” párhuzamának. Mit jelent azonban az, hogy a föld „ugyanabba a szabályba méretik, mint amilyen azelőtt volt (ti. a szabály, az arány), hogy föld lett volna”? Azelőtt a tűz tenger-alakú volt, tűz és tenger aránya tehát 1 : 1, a számszerű (mennyiségi) azonosságot pedig csak erőszakosan lehet arálynak elképzelni. Hérakleitosz nem is erre céloz, hanem nyilvánvalóan az 1 : 2 arányra, ami a körforgás „felfelé szálló” ágában 2 : 1-re változik, számszerűen tehát ugyanaz marad, de a komponenseiben megfordul. Ez sem kielégítő feltételezés azonban, mert *először* is: ez az arány nem a föld létrejötté előtt, hanem éppen a föld létrejöttével alakult ki, *másodszor* pedig: a földdel azonos mennyiségű lángoszlop kimarad a képlet második részéből. A legfortélyosabb spekulációk sem adnak választ arra, hogy Hérakleitosz miképpen képzelte el a föld „szét- (vagy: ketté-)folyását”, de arra sem, hogy a reintegrálódás folyamatában hová tűnt el a konkrét anyagként felfogott és a tengerhez ugyancsak felerészben arányított lángoszlop. — A továbbiakban tehát, amikor erre a töredékre hivatkozom, az osztódás és egyesülés folyamatának és az arányos szabályosságának említésére kell szorítkoznom.

⁴¹ ἴων és πορεύεσθαι mintegy a πείρατα kedvéért; vö. 15. és 22. jz.

⁴² VS 22 B 45-nél.

⁴³ *Kirk*, 39.

⁴⁴ VS 22 B 115-nél.

⁴⁵ Nem függ össze esetleg Hérakleitosz Alvilág-képzetével vagy az „igazság”-nak „nem-rejtőzés”-ként (ἀλήθεια) való tételezésével?

⁴⁶ Hérakleitosz lélekfelfogásáról l. C. Warnke tanulmányát: „Das Problem der Seele und die Anfänge der Psychologie”, (In: „Wissenschaft und Weltanschauung in der Antike”, Szerk. G. Kröber, Berlin 1966, 281. skk., különösen 326. skk.)

amely fellobban és lelohad, itt csak gyarapodásra gondolhatunk? A *logosz* azonos-e a „mérték”-kel (*μέτρον*), vagy valamilyen más „szabály”-t jelöl? ... — Legalább ezekkel a kérdésekkel kell szembenéznünk a két töredék értelmezése és fordítása közben. S minthogy önmagukban legalábbis homályosak a szövegek, közvetett forrásokhoz kényszerülünk: Epikharmosz egyik vígjáték-töredéke (B 2) és az ahhoz fűzött ókori kommentárok íérnek segítséget.⁴⁷

A nem sokkal fiatalabb szicíliai komédiaköltőnek ez a darabja vagy magát Hérakleitoszt, vagy valamelyik tanítványát csúfolta, vaskos humorú cselekménybonyolítással kacagtatva ki a „minden változik” érvével győzködő filozófust.⁴⁸ A matematikai és geometriai bűvészműtatványokkal érvelő hős mindennek és mindenkinek a folytonos változását akarja bebizonyítani, hogy adósságát letagadhassa — mondván, hogy sem ő, sem hitelezője nem azonos tegnapi önmagával: „... egyikünk nő, másikunk meg pusztul, változásban van mindenki minden időben ... és ismét mások vagyunk és sosem ugyanazok ugyanazon *logosz* szerint.” Ments’ isten, hogy halálos komolyan vegyük a komikus hős érveit, de érdekes és főképp fontos, hogy az örök változások (mássalvéések) mélyén ugyanazon *logosz*-t — ideiglenes fordításban: ugyanazon szabályt — hangsúlyozza. Az *αἴθετα* ige is megegyezik Hérakleitosz 115. töredékének szóhasználatával, de míg amott a *logosz* növekedésére vonatkozott, emitt a dolgok és emberek növekedését jelöli, a szabályt éppúgy egynek és mindenre érvényesnek mondva (vagyis közösnek), mint Hérakleitosz az 1. és 2. töredékben, szemben a kozmológiai tartalmú 31. és a pszichológiai tartalmú 115. töredékkel.

Nézzük most már a vígjáték kommentárait:

a) A platóni *Theaitétosz* ismeretlen kommentátorának nemcsak a cselekmény vázlatos ismertetését köszönhetjük,⁴⁹ hanem azt az anekdotát is, amely a vígjáték indítékát meséli el.⁵⁰ Eszerint (bár a szöveg töredékes és csak részleges bizonyossággal rekonstruálható, s az anekdota műfaji jellegét sem téveszthetjük szem elől) Epikharmosz a püthagoreusokkal beszélgetve figyelt fel meghökkentő dolgokra, többek között a növekedésről szóló *logosz*-ra (vagyis tanításra, szabályra), amelyet a minden embernek és minden dolognak örökös változásait tanító Hérakleitosz nyomán így fejez ki: „Más dolog másképp nő mindig, amiben éppen fogyatékos.” — A komédiasor idézése pontosnak tűnik, de Hérakleitoszt terminológiailag is, tartalmilag is rosszul, a vulgáris hagyomány szerint kivonatolja; azt azonban jól vette észre, hogy „a növekedés szabálya”-t Hérakleitosztól vette át (esetleg torzítva) Epikharmosz;

b) Plutarkhosz írja egyik értekezésében: „A növekedésről szóló *logosz* (*tanítás, szabály*) igazában régi; ugyanis, mint Khrüszipposz mondja, Epikharmosz állította fel.”⁵¹ A komédiaköltő szerepét eltúlozza a megállapítás, de helyesen céloz az említett töredékre;

c) Egy másik értekezésében írja ugyancsak Plutarkhosz: „Ezek (a tanok) az epikharmosziakhoz hasonlítanak, amelyekből a „növekvő *logosz*” eredt a szufistáknál. Ő ugyanis (ti. a komédia hőse), miután jóval előbb vette fel a köl-

⁴⁷ Részletesebben foglalkoztam e kérdéssel korábbi dolgozatomban: Epikharmosz 1. és 2. töredékének elemzése. „Ant. Tan.”, VIII (1961), 65. skk.

⁴⁸ Feltéve, hogy a töredék hiteles, úgy látszik, hogy a *πάντα ῥεῖ* elméletet már az i. e. V. sz. első harmadában „ajándékozták oda” Hérakleitosznak.

⁴⁹ Anon. in Plat. Theaet. (*Berliner Klassikert.*, 2), 71,26 = VS 23 B 2-nél.

⁵⁰ 71,12 = VS 22 B 126 b.

⁵¹ Plut. d. comm. not. 44 p. 1083 a = VS 23 B 2-nél.

csönt, most nem tartozik adóssággal, mert más emberré változott . . .”, stb.⁵² Méltán sorolja a szofisták közé a hőst, hiszen Hérakleitosz vulgarizálói nem sokban különböztek amazoktól. Fontosabb azonban arra figyelni, hogy itt Plutarkhosz nem a növekedés szabályáról beszél, hanem magának a *logosz*-nak, a szabálynak a növekedéséről: a *ὁ αὐξόμενος λόγος* kifejezés — amelyben a mondat szőrendje folytán a jelző különös nyomatékot is nyer — pontosan egybevág Hérakleitosz 115. töredékének *λόγος ἐαυτὸν αὖξων* szavaival;

d) Plutarkhosz szerint a szofisták is emlegették ezt a bizonyos szabályt, s bizonyára nekik köszönhető, hogy — mint Khrüszipposz állítja — Epikhar-mosz nyomán oly népszerű lett. Ezt azonban mindössze egy szövegben, a hip-pokratészi „De victu”-ban látjuk igazoltnak, amely bár lényeges Hérakleitosz-tanokat igyekezett magyarázni és népszerűsíteni (az emberi lélek növekedése, mint emberi specifikum; a látható és láthatatlan dolgok kapcsolata, melyet az emberek nem értenek, stb.), a „növekedés” (*αὔξη*) problémáját naíval egyszerűsíti le, az adás és vétel vagy (fahasábokat fűrészelő emberek példáján) a húzás és tolás nyomán keletkező részek mennyiségileg arányos különbségével s az összmennyiség változatlanságával „illusztrálva” a részek és az egész viszonyát.⁵³

E közvetett források csupán a „növekvő szabály” hérakleitoszi eredetiségét erősítik meg, de a töredékek pontos értelmezéséhez nem sok segítséget nyújtanak. Ehhez mind a *logosz*, mind a „növekedés” fogalmának tisztázása látszik elsőrendűen fontosnak.

Bár a *logosz* főnevet mindeddig „szabály”-ként értelmeztük és fordítottuk, matematikai-geometriai vonatkozásban kell szűkítenünk a fogalom tartalmát. Világos ugyanis, hogy a 45. töredékben valamiféle „versenyfutásról” van szó: az ember (az emberi gondolkodás) és a lélek távolságáról, az utólérés lehetőségéről vagy elvi képtelenségéről, tehát egy út hosszúságának és az út megtételének (a járáshoz szükséges időnek) a viszonyáról; ez természetszerűleg emlékeztet a zénóni rejtvények problémájára, noha ott az időmennyiség végtelen felezése és a két test mindig csak viszonylagos közeledése, emitt pedig bármilyen időmennyiség és a két „test” távolságának azonossága vagy növekedése áll tézisként. — Méréstudományi vonatkozásban a *logosz* alapjelentése: „halmaz”, illetve két „halmaz vagy mennyiség” *arányban* megragadható viszonya (tehát nem „annyival . . . , amennyivel” értelemben, mint a „De victu” szerzője mondja, hanem „annyiszor . . . , ahányszor” értelemben). Ezt a mérési viszonyítást a Thalész- és Püthagorasz-tétel minden alkalmazójának ismernie kellett, akár a háromszögek hasonlóságának, akár a mértani közép-arányos megszerkesztésének kiindulásaként. A 115. töredékre is gondolva, így tudnánk matematikai nyelvre átfogalmazni a hérakleitoszi problémát: bizonyos (bármely) idő alatt (*t*) az ember (az emberi ráció, *r*) is, a valamivel előbből induló lélek (*anima*, *a*) is az út meghatározott hosszúságát teszi meg, a közöttük levő távolság azonban vagy változatlanul marad meg, vagy tovább növekszik; az *r* és *a* közötti távolság csak abban az esetben csökkenne, ha az előbbinek a mozgási sebessége felülmúlná az utóbbiét — ez azonban nincs így, sőt ellenkezőleg: *a* „halmaza”, tehát a 0 ponthoz való távolságának „aránya”,

⁵² Plut. d. sera num. vind. 15 p. 559 a = VS 23 B 2-nél.

⁵³ Hipp. de victu I 6 = VS 23 C 1. A mű datálásáról és értékesítési lehetőségéről l. *Kirk*, 27 skk. — Az emberi lélek növekedésének itt is említett és homályosan indokolt mozzanatával (uo.) találkozunk egy másik hippokratészi iratban is: epid. VI, 5, 1 = VS 22 B 115, app. crit.

nem a t -vel való szorzatból adódik, mint r -é, hanem önmaga szorzataként növekszik; feltéve tehát, hogy $a > r$, és mindkettő egész szám (tehát 2 és 1, vagy 3 és 2, stb.), e nagyságkülönbségnek t nagyobbodásával együtt fokozatosan növekednie kell: $a \cdot a > r + r$, $a \cdot a \cdot a > r + r + r$, stb., bármekkora legyen is t , és bármekkora távolságot tegyen is meg ezalatt az a utólérésével próbálkozó r .

A lélek „halmazának” és az ugyanígy mozgó testként elgondolt rációhoz való „arányának” sajátos változásáról van tehát szó: az utóbbinak a 0 ponthoz való mindenkori távolsága r , $2r$, $3r$, stb. lesz, az előbbié viszont a , a^2 , a^3 , stb. — vagyis a mértani arány (*logosz*) hatvány szerint való növekedéssé lesz.

Az $\acute{\alpha}\epsilon\acute{\xi}\omega$, $\alpha\acute{\upsilon}\acute{\xi}\omega$, $\alpha\acute{\upsilon}\acute{\xi}\acute{\alpha}\nu\omega$ igéket s az $\alpha\acute{\upsilon}\acute{\xi}\eta\sigma\iota\varsigma$ főnevet a hagyományos jelentésben használták a praeszokratikusok is,⁵⁴ sajátos filozófiai árnyalás nélkül. Zénón is egyszerűen a mennyiségi növekedést fejezi ki az igével (VS 29 B 2), az ő fogalomhasználatáról azonban — az eredeti szövegek csekélysége miatt — alig sejthetünk bármi bizonyosat. Kétségtelen ugyanakkor, hogy egy mennyiség meghatározódásának problémáját már a mértani közép ismerőinek látniuk kellett; ha ugyanis $x : y = y : z$, vagy $y : x = z : y$, tehát $y^2 = x \cdot z$, akkor y növekedése sajátos szabály szerint történik — önmagának szorzatban való megnövelésével válik egyenlővé a két másik, azonos *logosz* szerint kisebb, illetve nagyobb mennyiség szorzatával. A négyzet és az oldalálul szolgáló szakasz, továbbá a kocka, a lapjálul szolgáló négyzet és az élül szolgáló szakasz nagyságviszonyában is az „önszorzás”, szabálya fogalmazódik meg. — *Hipotézisként* vetem fel, hogy az $\alpha\acute{\upsilon}\acute{\xi}\eta$ főnév későbbi jelentése („hatvány”)⁵⁵ alkalmazható a szóban forgó Hérakleitosz-töredékek értelmezésében: abban áll a lélek változásainak *logosz*-a (mértani arány szerint való szabályossága), hogy eredeti nagyságával szorozza meg mindenkori önmagát,⁵⁶ s ebben rejlik különössége minden más dolog változásainak *logosz*-ához képest. Úgy gondolom, hogy ez az értelmezés még inkább valószínűsíti dolgozatom első részének következtetéseit, az elképzelést, hogy a köbgyökvonásnak — a köbreemelés megfordított műveletének — elméleti problémáját és geometriai megoldhatatlanságát már Hérakleitosznak ismernie kellett, s hogy a $3 > 2$ alapján mondhatta „erősebb”-nek a láthatatlan harmóniát (összefüggést).

A lélek mozgásának (növekedésének) hérakleitoszi felfogása így is sokban rejtélyes. Nem tudnám pl. eldönteni, hogy a „mély” jelző a *logosz* nehezen érthetőségére vonatkozik-e, vagyis arra a rejtettségre, amely a „láthatatlan összefüggés” megmutathatatlanságában is kifejeződik, vagy a lélek és az Alvilág kapcsolatára, mely utóbbira ugyancsak hagyományos a „láthatatlan” jelző, ha viszont a lenti rejtettséget jelöli, hogyan kell értelmeznünk „a lélek határait”, ahol a többszám a több irányú kiterjedtséget hangsúlyozza, stb. — Bizonyosnak gondolom viszont a *logosz* jelentését: a világrend egészének és minden alkotó elemének alakulását (= létét) meghatározó, immanens szabály,⁵⁷

⁵⁴ VS III, index, s.v.

⁵⁵ Ch. Mugler: „Dictionnaire historique de la terminologie géométrique des grecs”, Paris 1958, s. v. $\alpha\acute{\upsilon}\acute{\xi}\eta$.

⁵⁶ A B 115-ben a $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu \alpha\acute{\upsilon}\acute{\xi}\omega\nu$ kifejezés stílusa is figyelmet érdemel: az aktív participium + visszaható névmás acc.-a lényegesen nyomatékosabb, mint ha egyszerűen mediális alakban fogalmazná meg Hérakleitosz az állítmányt.

⁵⁷ Sem a „szabály” nincs anyagi tartalom nélkül, sem fordítva: ez Hérakleitosz egész világképének és *logosz*-felfogásának alapigazsága.

a dolgok viszonyváltozásaiban⁵⁸ és a *koszmosz* egyensúlyában kifejeződő arányosság, a lét és a lét mértani pontosságú változástörvényeit kifejező gondolkodás szabálya; a dolgok változásaiban tehát „az arányosság szabálya” — amely éppúgy egy és örök, mint maga a világrend, míg a konkrét ellentétpárokat alkotó komponensekben a folytonos változások egyensúly-biztosítéka —, tudattartalomként pedig azért közös, mert megismerhető, és mert minden ember (akár öntudatlanul is)⁵⁹ aktív részese a világrendnek, tehát a szubjektumban is objektívalódik „az arányosság szabálya”.⁶⁰

A DOLGOK KAPCSOLATA

A „kozmosz” — vagyis a világrend létéről és törvényeiről szóló — töredékek elrendezésében *Kirk* külön csoportokba foglalja azokat, amelyek az ellentétek azonosságát tanítják. Természetes, hogy minden tárgyi vagy logikai szempontú felosztás óhatatlanul kissé merev vagy szubjektív, minthogy Hérakleitosz világképe oszthatatlanul egységes, s az egyes töredékek tartalma sokszorosan kulesolódik, de sokkal világosabbá teszi az áttekinthetőséget, mint a VS formális (és sokkal kevésbé kritikus) módszere. *Kirk* az ellentétek azonosságának megmutatásában a következő töredéktípusokat vonja össze:

— ahol az észlelők különbsége vagy egyazon észlelő más-más szempontjai mutatják különbözőnek ugyanazon dolgot (II—IV. csoport),⁶¹

— ahol a különbségesség ugyanazon minőség más-más fokozataiban vagy pólusaiban mutatkozik meg, a fejlődési fázisok egymásra-következése folytán (V.),

— ahol az analitikus és a szintetizáló módszer nyomatéka határozza meg a dolgok különbségének vagy egységének hangsúlyozását (VI.),

— ahol a kölcsönös tenzió és az örök harc tárja fel az ellentétek azonosságát (VII—VIII.).

A harcnak mint minden történés mozgatójának az értelmezése,⁶² a világrend immanens szabályozottsága, egyes mitológikus képzetek (Diké, az Erinnüszők, stb.) és jogi fogalmak jelképesen illusztráló szerepe, sőt az ellentétek egységének vagy azonosságának csupán árnyalatokban eltérő hangsúlyozása immár közkincs a modern filozófiatörténetekben. Annál vitatottabb az *ekpürószisz*-elmélet hérakleitoszi eredetisége,⁶³ valamint egy-egy töredék hitelessége.

⁵⁸ Vö. 40. jz.

⁵⁹ Vö. B 75: „Az alvó emberek is munkásai és együttalkotói a világrendben történő dolgoknak.” *Kirk*-nek természetesen igaza van abban, hogy ez inkább Marcus Aurelius parafrázisa, mint eredeti fogalmazás (44.), arra azonban nincs okunk, hogy magát a gondolatot vitassuk el Hérakleitosztól.

⁶⁰ Az „arányosság” eleve bentfoglaltatik a *logosz*-ban mint matematikai fogalomban (vö. 6. jz.), ezért gondolom szükségesnek, hogy a fordításban elsősorban a „szabály(osság)” mozzanatát hangsúlyozzuk. Túlzás ugyan azt állítani, hogy Hérakleitosznak nincs köze a matematikához (R. Schottländer: I. m. 45.), mivel a matematikai absztrakció és egzakttság ismerete nélkül nem fejleszthette volna módszerre és rendszerre kozmológiai és logikai tanításait sem, annyi azonban igaz, hogy az arányelméletet filozófusként hasznosította — nem a számszerű vagy körzővel-vonalzóval mérhető viszonyítási lehetőség, hanem a dolgok alakulásában és léteiben rejlő legáltalánosabb szabályosság érdekelte.

⁶¹ Vö. 29. jz.

⁶² Maga a „harc” éppoly örök, mint a világrend és ennek létezési szabálya — vö. 57. jz.

⁶³ *Kirk*, 335. skk. Cáfolati érveit teljesen meggyőzőnek tartom.

A továbbiakban éppen csak érintem a „láthatatlan összefüggés” szempontjából mellékesnek tetsző töredékeket, őrizkedve bizonyos közhelyek ismétlésétől, de a homályosnak vélt szövegek minden áron való „megértésétől” is.

A közhiedelmek elmarasztalása és cáfolata korántsem frázisként vonult — vonulhatott — végig Hérakleitosz életművén, hanem azért, hogy éppúgy, mint Xenophanész vagy Parmenidész, e hiedelmek ismeretelméleti gyökereiig ásva jusson el saját, hasonló tévedésektől mentes, pozitív következtetéseikig. Folytonosan visszatérő gondolata, hogy az emberek kritikátlanul hisznek az érzéki megismerésben, vagyis azt tekintik valóságosnak, amit szagolnak, hallanak, látnak, s így a dolgok rendezetlen halmazának tűnik számukra a *koszmosz*.⁶⁴ A tapasztalatok változása tanítja meg azután őket arra — bár még mindig csak átlagemberi szinten —, hogy megbecsüljék az élet fontos értékeit (B 111). Tévednek, amikor a füstölőszeret kellemesnek nevezik meg a tüzet, hiszen maga a tűz — a lényeg — csak megjelenési formáját, egyik adalékát változtatta meg (B 67), s természetszerűleg más-más módon értelmezik és foglalkoznak beszédükbe mindennapos tapasztalataikat (B 72).

Ὅρομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστων kifejezéssel jelöli a véletlenszerű ítéletmondást a 67. töredékben.⁶⁵ Nemcsak szóhasználati, de tartalmi okokból is ide kíváncsozódik két másik töredék értelmezése:

(1) *Δίης ὄνομα οὐκ ἂν ᾗδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ᾗν* („Nem tudnák Diké nevét, ha ezek a dolgok nem lennének”, B 23). A tézist idéző Clemens christianizáló parafrázisa — miszerint Hérakleitosz is, Szókratész is az Írással egybehangzóan azt tanította, hogy az igazságos embernek nincs szüksége törvényre, s hogy a félelmet a bűn hiánya, végsősoron pedig mindenféle vágy megszűnése oldja fel — nagyon is kétséges. Az interpretáció legfőbb nehézségét az „ezek” alany okozza, amit egyes kutatók „az igazságos dolgok”, „ellenkező dolgok”, „ugyanazon dolgok” kifejezésre korrigálnak.⁶⁶ Józanabb eljárás, ha bevalljuk az *ignoramus*-t, minthogy az összefüggést semmiképp sem tudjuk rekonstruálni: az is csak valószínű, hogy Hérakleitosz a tézist követő mondatban fejtette ki az „ezek” tartalmát (a névmás általában előre mutat, de van rá ellenkező példa is: B 72). Dikét, az igazság istennőjét, mindig tisztelettel említi — úgy is, mint a hazugok megfenyítőjét (B 28), úgy is, mint a természet rendjének legfőbb őrét (B 94). Nyelvileg két mozzanatra kell figyelniünk: egyfelől arra, hogy az állítmány biztos tudást jelöl (*οἶδα* és *γινώσκω* mindig szemben áll a *δοκέω* vagy *ἐλπίζω* igével), másfelől arra, hogy Diké nevének biztos és helyes tudását, valamint bizonyos dolgoknak e tudás megszerzéséhez szükséges létét rendkívül nyomatékosan emeli ki (tagadja a *cas. irr.*-t). Ahhoz tehát, hogy bárkinek is jó tudása legyen Diké nevééről — modernizálva és ideiglenesen: ahhoz, hogy valaki az igazság fogalmát ismerje —, a megismerőtől független, objektíve létező dolgoknak kell kiindulásul szolgálniuk: a képzet- és fogalomalkotásnak ez a materialista felfogása tökéletesen illik Hérakleitosz egész világképéhez. — Problematikusabb azonban, hogy a „Diké neve” kifejezést valóban „fogalom”-nak lehet-e és szabad-e felfognunk. Úgy gondolom, némileg enyhítenünk kell a fogalmazást. Amint a 67. töredékben (és, hadd fűzzük hozzá, az érzéki megismerés igazságérvényét más megfontolásból tagadó eleaták frazeológiájában⁶⁷) a „megnevezés” a véletlenszerűséget, a szubjektivitást, lényeg és

⁶⁴ Kirk kiadásában ezek a töredékek adják a II—IV. csoportot.

⁶⁵ Vö. 30. jz.

⁶⁶ L. erről Kirk, 124. skk.

⁶⁷ Vö. 25. és 31. jz.

jelenség (látszat) hamis azonosítását jelöli, hasonló mellékszövege érződik ebben a tézisben is: nem azt mondja Hérakleitosz, hogy (bizonyos feltételek adottsága esetén) magát az igazságot, magát Diké istennőt ismerik meg az emberek, csupán a nevét tudják jól.⁶⁸ Bizonyos tapasztalatok birtokában tehát képesek lehetnek az emberek arra, hogy jól sejtsek meg fontos dolgok lényegét⁶⁹ (s itt nem valamiféle dologról, hanem az igazság istennőjéről van szó, tehát az „igazság”-fogalom monumentális felnagyításáról!), a közmegegyezés azonban *formai, nem tartalmi* erejű (vö. B 2; 72); a név ismerete önmagában még nem jelenti „az igazság” pontos és azonos tartalmú értelmezését;

(2) „*Ἐν τῷ σοφῶν μῶνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα* (B 32). Kranz fordításában: „Eins, das allein Weise, will nicht und will doch mit dem Namen des Zeus benannt werden”,⁷⁰ Kirk-ében pedig, egyező interpretációval: „One thing, the only truly wise, does not and does consent to be called by the name of Zeus.”⁷¹ Bármennyire tiszteletlenül hangozzék is, ezeket a fordításokat egyszerűen nem értem. A mondat értelmi és ritmikai tagolása mindig is nehézségeket támasztott, az *ἔν* és a *μῶνον* azonos jelentése miatt, amit azonban a két interpunkció — tehát az „egy” vagy „egy dolog” megmagyarázásának feltételezése — alig old meg: az „egy”, amely — a későbbi interpretációk ellenére — az eleatáknál is csak „a létező” jelzőjeként szerepel, Hérakleitosz költői stílusában sem lehet alany (mintegy *nomen agens*); Kranz is gyötrődik a névelő hiányával, Kirk pedig — mint az absztrakt-fogalmi jelentésű participiumok esetében is — a „dolog” főnév beiktatásával enyhíti a nehézségeket, stílusosan indokolatlanul. Továbbá: nincs (és nem is lehet) magyarázat arra, hogy a *Ζηνὸς ὄνομα* kifejezést miért fordítják úgy, mintha *Ζηνὸς ὀνόματι* állna a szövegben, vagyis hogy a kiegészítőnek tekintett mondatrészt miért fordítják eszközhatározóként, legfeljebb az, hogy a szó szerinti fordításban („Egy, az egyedül bölcs [dolog], nem akarja és akarja, hogy Zeusz nevéként mondassék”) még zavarosabbá torzulna a mondat. Végül pedig: *λέγεσθαι* jelentését is önkényesen fogják fel; különbség van „mondadni” és „megneveztetni” között, s az ige pregnáns jelentését („helyesen mondadni”)⁷² nem lehet figyelmen kívül hagyni. — Azt hiszem, a 41. töredék értelmezését lehet az értelmezéshez segítségül hívni,⁷³ amely így kezdődik Diogenész Laertiosz idézésében: „*Ἐν τῷ σοφῶν ἐπίστασθαι γνῶμην*. A két töredék szóhasználatának és valamiképp a tartalmának is az összefüggését már a századvégi filológusok észrevették, de bizonytalan fikciók uralkodtak az interpretációban, mígnem Reinhardt⁷⁴ derített fényt

⁶⁸ Vö. B 102.

⁶⁹ Tapasztalás és igazság megkülönböztetéséhez vö. B 53; 111.

⁷⁰ VS 22 B 32. — Kommentárként ezt olvassuk: „*οὐκ ἐθέλει*, weil er (? — *F. R.*) mit dem vulgären Zeus nicht einverstanden ist, *ἐθέλει*, wenn er wie 21 B 23 (vagyis mint Xenophanész *egy* istene — *F. R.*) als Einheit gefasst wird.” Ha a „Zeusz neve” alany helyébe magát Zeuszt léptetjük, vége-hossza nincs a theozófiai hipotéziseknek!

⁷¹ Kirk, 392. Bizonyos fókig jogos az Aiszkülosz Zeusz-felfogásával való párhuzamosítás — mind a *Héliadesz*-töredék, mind *Ag.* 160. skk. alapján, a különbséget azonban Kirknél nyomósabban hangsúlyoznám (393.): nem arról van szó, hogy Hérakleitosz perszifikálása kevésbé extenzív, hanem arról, hogy Aiszkülosz a pantheizmus irányában módosítja a hagyományos Zeusz-képzetet, Hérakleitosz pedig legfeljebb az abszolútumot érzékelteti akár Zeusszal, akár „az isten” fogalmával, módszerét viszont mindvégig a demitizálás és dezanthrópomorfizálás jellemzi.

⁷² Vö. B 114. A szóhasználat ebben is rokon az eleatákéval.

⁷³ Ennek a töredéknek részletesebb magyarázatára később még vissza kell térnünk.

⁷⁴ K. Reinhardt: „Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie”, Bonn 1916, 200.

a mondat értelmére (és Diogenész parafrázisának a hibájára) — úgy, hogy a *ἐν τῷ σοφόν* szavak után nyomatékos interpunkciót tétélezett. Az ő fordításában: „Wahre Einsicht hat allein das Eine, das Allweise . . .”⁷⁵ Túlságosan is markáns a fordítás; *Kranz*é („Eins nur ist das Weise”)⁷⁶ és *Kirk*é („Wisdom is one thing”)⁷⁷ hívebb: „egy a bölcsesség”, Reinhardt coniecturáját azonban — tehát a nyomatékos interpunkció közbeiktatását — zseniális megoldásként fogadják el a kutatók. Mármint, akár egyazon gondolatcsoportba tartozott a két töredék, akár nem, a tézisindítások szó szerinti egyezését nem lehet véletlennek tekintni. Magától értetődőnek látszik tehát, hogy a 32. töredék szövegét ugyanígy tagoljuk: „*Ἐν τῷ σοφόν· μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνός ὄνομα*. Értelmezésem szerint: „Egy a bölcsesség; egyedülinek mondatni nem akar és akar Zeusz neve.” Ebben az egyelőre szó szerinti és nyers fordításban, ami a tézis ritmusát illeti, az *a — b — a — b* paralelizmust próbálom érzékeltetni. Könnyebb lenne a stilisztikai és tartalmi indokolás, ha a második mondatban akár ellentétes (*ἀλλά, δέ, μέντοι*), akár magyarázó kötőszót (*γάρ*) találnánk, mert egyértelműbbé válnék a két mondat — a két állítás — viszonya; az ellentétes kötőszót semmiképp nem hagyná el Hérakleitosz, arra viszont van analóg példa, hogy ha a második rész az első magyarázataként áll, mellőzi a *γάρ* szót (B 45). Miért is kell tehát *egy*nek gondolni a bölcsességet? Egyfelől azért, mert ez a jellemzője magának a *koszmosz*-nak, vagyis ha a *logosz* arra tanít, hogy „*egy* minden” (B 50; aligha véletlen, hogy az értelmező itt is megelőzi az alanyt, mint az „egy a bölcsesség” téziseiben is), akkor magának a világrend léttségénél pontosan megragadó bölcsességnek is *egy*nek kell lennie. Másfelől azért, mert az abszolútumot kereső filozófust tiltakozásra ingerli a mitológikus világkép sok ellentmondása és zavara (Hérakleitosz ebben is Xenophanész szellemi rokona) és az a sokféle önkény, ahogy az emberek az istenekről vélekednek; ha pl. Zeust a levegőéggel, a földdel, az éggel és minden dologgal (a dolgok mindenségével) azonosítják,⁷⁸ nem sejtik viszont Dionüszosz és Hadész azonosságát (B 15), s egyáltalán nincs tudásuk arról, hogy valójában kik is az istenek és a hérószok (B 5), akkor nem lehetnek helyes ismereteik a világrend és a gondolkodás mibenlétéről s törvényéről sem. Vigyázzunk arra, hogy a második mondatban nem *Zeusz* az alany, hanem *Zeusz neve*, tehát — még határozottabban mint *Diké* esetében — az embereknek az istenről alkotott, a homéroszi—hésziodoszi hagyományban gyökerező képzelet, amely ellentmondásos is, változó is, s egyáltalán nem felel meg a szabatos *logosz*-nak. E mondat alanya (*ὄνομα*) és állítmányi kiegészítője (*λέγεσθαι*) között nagyon határozott a feszültség: az előbbi a puszta nevet, a pontatlan képzetet, az utóbbi ez alkalommal is a helyes „ki-mondatást”, a tudományos megfogalmazást jelöli. Nem feltétlenül és nem mindig tévesek azonban az emberi képzetek, vagyis a dolgok elnevezése, mint-hogy a „magángondolkodás”-t is valamiképpen befolyásolja az objektív érvényű „szabály”; nem abszolút tehát a valóság és a közgondolkodás közötti ellentét: bizonyos igazságtartalma lehet a felszíni jelenségeket jelölő „nevek”-nek,

⁷⁵ Uo. 206.

⁷⁶ VS 22 B 41.

⁷⁷ *Kirk*, 386. — Az „egy” értelme és nyomatéka itt is elhalványul, éppen a „dolog” beiktatása folytán, ami máshol is helytelen irányba viszi kommentárait, mind a *koszmosz* és a „tűz”, mind a semleges participiumokkal kifejezett absztrakciók értelmezésében.

⁷⁸ Vö. 71. jz.

aminthogy az érzéki tapasztalás is kiindulás a szabatos gondolkodáshoz.⁷⁹ Ezt a lehetőséget (ugyanúgy, mint „Diké neve” esetében) hangsúlyozza a második mondat szörendje is: „nem akar és akar”, tagadás és állítás egyenrangúsága, amelyen belül azonban a tagadásé az első hely és ezáltal az érzelmi többlet,⁸⁰ amivel azt sejteti Hérakleitosz, hogy „Zeusz neve” általában nem akarja, hogy egyedülinek mondassék a helyes gondolkodásban, de bizonyos esetekben (ha a név mögött jó elképzelés, tudományos tartalom rejlik, s így maga a név csupán mitológikus szimbólum) akarja, megengedi.⁸¹ A „nem akar és akar” állítmány költőisége nyilvánvaló,⁸² akárcsak a „Zeusz neve” alany *agens* funkciója, ez azonban nem megy az érthetőség rovására, sőt ünnepélyesebbé magasztosítja a tartalmat, melyet így fejthetnénk ki: „A bölcsesség egy; a Zeuszról alkotott elképzelés viszont más természetű: általában, tehát az emberek köznapi felfogása és szóhasználata szerint, pontatlan, mert a névhez hol ilyen, hol olyan tartalmat asszociálnak, bizonyos esetekben azonban — ti. ha a világrendet értjük a kifejezésen, azt az abszolútumot,⁸³ melyet „az isten” szó is szimbolizál — megengedhető a kifejezés alkalmazása.” Ennek a terjengős parafrázisnak talán az a gyengéje, hogy a két állítás között csak az ellentétet érzékelteti („viszont . . .”), a magyarázó kapcsolatot nem — azt, hogy a második állítás (a Zeusz-képzet bizonytalansága és szubjektív értelmezhetősége) mintegy indokolási párhuzamul szolgál az első állításhoz, vagyis megmagyarázza, hogy Hérakleitosz a világrendnek és e rend léttörvényének megfogalmazásában miért kerüli mind tartalmilag, mind stílusosan a hagyományos mitológikus kifejezéseket, illetve miért degradálja azokat szimbólumokká.

Nem kizárólag a megnevezett ellenfelekkel és a közvéleménnyel folytatott polémiaiban utasítja el Hérakleitosz a véletlenszerű, felületes és szubjektív véleményalkotást — amint ezt a 67., 72., 23. és 32. töredék gondolatmenete és stílusa az 1., 2. és egyéb töredékekkel egybehangzóan tanúsítja —, hanem saját elméletéből is igyekszik maximálisan kiszűrni. „Ne rám, hanem a *szabály*-ra hallgassatok!” — figyelmezteti olvasóit (B 50), önmagának csupán e szabály felismerését és megfogalmazását vindikálva.

A tapasztalást, mint ugyancsak nyilvánvaló, az elméleti absztrakció feltételének tekintette. Ha azonban közelebbről vizsgáljuk meg kozmológiai töredékeit, a lángeszű sejtésekhez képest nagyon is soványnak tűnik az empirikus megismerés iránti érdeklődése és természettudományi felkészültsége — nemcsak a tengeri fossziliákat vizsgáló Xenophanészhez, de az ión triászhoz vagy Hekataioszhoz viszonyítva is. Amikor például a tűz alakváltozásait vázolja és az első változat — a tenger — osztódását úgy képzei el, hogy egyik

⁷⁹ Ebben csúcsosodik ki az ellentét Hérakleitosz és az eleaták absztrahálási módszere között.

⁸⁰ Nem mennék olyan messzire, mint *Kirk*, aki szerint az ellentétekkel foglalkozva, minden töredékben az első tagot hangsúlyozta Hérakleitosz, mint saját szintetikus (akkor is inkább szinoptikus-t mondanék) nézetét — szemben a hagyományos, analitikus megközelítéssel (176.). Ez csak általában igaz (pl. az „egy” és „valamennyi dolog” viszonyításában, ahol tartalmi-értékítéleti különbségről van szó), de nem igaz az ellentétek kölcsönös átcsapása és ezáltal egyenértékűsége szempontjából. — Parmenidész tiltakozása: VS 28 B 6, 8 k.

⁸¹ Vö. B 67.

⁸² Vö. B 114. Hangulati rokonságot látok *ἐθέλει* és *φιλεῖ* között (B 87; 123).

⁸³ Semmiféle tartalmi, legfeljebb nyomatékbeli különbség van *ἐν* és *μοῦνον* között — miért tételeznénk fel pleonazmust a nagyon is szűkszavú filozófusnál?

fele földdé, másik fele lángoszloppá lesz (B 31), ebben a képletben az arányossági szabály spekulatív és mechanikus alkalmazása dominál, a megfigyelésnek mint módszernek pedig — amely ezt a mennyiségi felosztást eleve nem igazolhatta volna — nyomát sem látni. Másutt is ez a kép rajzolódik ki: a konkrét elemzés vagy nem tartozott erős oldalai közé, vagy az általános iránti érdeklődése szorította háttérbe.

Mindenféle kozmogóniát a leghatározottabban utasított el (B 30), ión elődei-
nek az útján haladva tovább, ami a kor átlagembere számára éppoly kegyelet-
sértő és megemészthetetlen gondolat lehetett, mint az eleaták hasonló ki-
indulású okfejtése.⁸⁴ Abban azonban már elvi ellentét van Hérakleitosz és az
eleaták között, hogy az utóbbiak kategorikusan tagadtak minden változást,
ő viszont az örök életű és anyagi világrend egészének és komponensei válto-
zási törvényeinek általánosításával foglalkozott. Amikor azt tanítja, hogy egy
dologból az átalakulás folytán valami más lesz (a lélekből víz, a vízből föld, a
földből víz, a vízből lélek; B 36), akkor úgy tekinti a mássá-levést, hogy az örök
körforgás egyes szakaszaiban „meghal” az anyag adott formája. Ez a meghalás
azonban egyáltalán nem abszolút — részint azért nem, mert a körforgás során
mindig reprodukálódik a korábban meghaladott forma, részint azért nem,
mert minden halál egyszersmind élet is: a forma meghal, a lényeg azonban más
formában él tovább (vö. B 77; 84 a; 88; 126). Ez az átsapás azonban nem az
anyag fázisainak (megjelenési formáinak) sima egymásután következésében
áll, hanem abban, hogy a mindenkori formában harc dül az elhaló régi és a
születő új között: a harc mindennek az atyja, de ez a harc a dolgok bensejében
zajlik és a közvetlen tapasztalás számára hozzáférhetetlen — ez okozza, hogy
a felszínen látható állapotot az emberek a valósággal azonosítják, pedig a kör-
forgás és a harc örök voltából következik, hogy csak ideiglenesen lettek egyesek
istennekké, mások emberekké, egyesek szolgálkává, mások szabadokká (B 53;
vö. B 80).

Az anyag formáinak körforgását (vö. B 31; 36) fogalmazza meg ebben a
tételében is: „Közös a kezdet és a végpont a kör kerületén” (B 103), ahol a
„közös” állítmány a *logosz* ugyanezen jelzőjére is emlékeztet. Hasonlóképpen
„az út fel és le egy és ugyanaz” tételben (B 60) a *koszmosz* alapvető sajátására
utal vissza.⁸⁵ Ha pedig ezt igaznak fogadjuk el, minden dolog mibenlétét és
alakulását úgy kell tételeznünk, hogy a pillanatnyilag adott fázis csak előzmé-
nyével és következményével — tehát a mindenkori jelenség ellentétével —
együtt alkotja a teljes valóságot. Semmi nincs önmaga ellentéte nélkül, az
ellentétek tehát nemcsak örök harcban állnak, hanem kölcsönösen fel is tétele-
zik egymást: az egység ellentétessége és az ellentétek egysége — egy és ugyan-
azon léttörvény két, egymást kiegészítő aspektusa. Nemcsak felfelé és lefelé
egy tehát az út, és nemcsak a körvonalon azonos a kezdő- és a végpont (lévén a
kör megszakítatlan, tehát minden efféle szétdarabolás a valóság megmerevíté-
sét jelentené), hanem egy még bonyolultabb mozgásképletben, a hullám-
vonalon is azonos az egyenes és a görbe út: egyik sem létezhet a másik nélkül,
s csak a felületes érzékelés mutatja őket ellentétesnek, valójában azonosak —
ennek belátásához azonban nem juthatunk el egy-egy pillanatnyi részlet ki-

⁸⁴ Vö. Epikharmosz B 1.

⁸⁵ Azoknak a véleményét osztom, akik ezt a töredéket is — és, ami fontosabb s általá-
nosabb, az ellentétek kölcsönös átsapásának egész elméletét — Parmenidész támadásá-
nak inspirálójaként datálják.

szakításával, hanem csak a folyamat egészének szem előtt tartásával (B 59).⁸⁶

Az anyag állandó formaváltozása és az ellentétek kölcsönös feltételezettsége — Hérakleitosz legtöbbször illusztrált tétele. „A széthúzó egybetartó, és a szét-tartó dolgokból jön létre legszebb összefüggés (*ἀμυνία*)” — vallja (B 8). „Egészek és nem egészek, összetartó és széttartó, egybehangzó és kétéhangzó” tételével (B 10), az íj és a lant felajzásakor fellépő feszültség és húzóerő kölcsönhatású összefüggésével (itt is: *ἀμυνή*, B 51), halhatatlanok és halandók (B 62)⁸⁷ vagy hiányérzet és jóllakottság ellentmondásos azonosságának (B 65) példájával, igazság és viszály egygye kapcsolásával (B 80), élet és halál, ébrenlét és alvás, ifjú és öreg (dolog) azonosításával illusztrálja felfogását, s e legutóbbi példához fűzött magyarázata hasonlóképpen általános érvényű: „Ezek ugyanis átcsapva azok lesznek, és azok ismét átcsapva emezek” (B 88).

Két mozzanat kíván különös figyelmet. *Először* az, hogy az ellentétek azonosságát az átcsapásra, végső soron a dolgok mássá-változására vezeti vissza, amit a folyamatos körforgás törvényének és a harc állandóságának következményeként fog el. *Másodszor* az, hogy a dolgok mássá-változását fizikai értelemben sem tekinti véletlenszerűnek, hanem pontosan meghatározottnak: minden dolog csak egy bizonyos másik dologgá (vö. B 36) vagy esetleg (arányos osztódással) több, ugyancsak konkrétan és törvényszerűen meghatározott más dolgokká alakulhat át (vö. B 31) — véletlennek vagy összevisszaságnak nincs

⁸⁶ Szövegkritikai szempontból ez az egyik legvitatottabb töredék (*Kirk*, 97. skk.) — ti. annak eldöntése, hogy az „egy és ugyanazon út” — vagyis az „egyeses és görbe út” — mire vonatkozik. Nemcsak a kódexmásolók értették félre a töredéket két-három részre szakítva idéző és magyarázó Hippolütoszt, az is kétséges, hogy technikátörténeti szempontból elfogadható-e a ványolókra vagy a ványoló-műhelyre utaló *γυαλείω* vagy *γυαλέον*, minthogy a Hippolütosz által feltételezett csavarfajta Arkhimédész előtt semmiképp sem ismerhették. *Kirk* — a korábbi vélemények részletes ismertetése után — arra az álláspontra jut, hogy a szót *γυαλέον*-ra kell korrigálni, amely egyszerre jelent „író”-t és „írón”-t is (102 k.), tehát a betűk görbe vonalvezetésének és az írás egyes vonalának egybeesését használta példaként Hérakleitosz. — Nem hagyhatjuk figyelmen kívül a töredék legkorábbi parafrázisát: „De victu”, I, 14; a szerző egyértelműen a ványolók munkájával való illusztrálást tulajdonítja Hérakleitosznak, mint akik csapdosással, ütéssel, húzással dolgoznak; igaz, maga a szerző az okoskodás hibájába esik, amikor az ellentétek azonosságát fejtegeti, tárgyilag azonban aligha tévedhet; az sem mellékes, hogy „ványolók”-ról, nem „ványoló-műhely”-ről beszél, mert a *γυαλείω* szó több szempontból is elfogadhatatlan lenne Hérakleitosz töredékében (helyhatározóként csak erőltetetten fogadható el *ἐν* praepositio nélkül, dat. comm.-ként nincs értelme). Az etimológiailag is indokolt „facsarás”-ról vagy mángorláshoz hasonló műveletről lehetett szó; másik eljárásként a kötél vagy a vászon fonását képzelhetjük el. *Duncker*, *Bywater* és *Zeller* *γυαλέον* *ὁδός* korrekcióját teszem tehát a magamévá: „A ványolók útja egyenes és görbe; egy az út és ugyanaz” — az „út”-at azonban ne okvetlenül a „járkálás” értelmében fogjuk fel (a józan takácsok egyenesen szoktak közlekedni), hanem mint „eljárás”-t — ahogyan pl. B 17-ben *ἐννυκτω* = „belebotlanak”, noha nem a szó szoros értelmében. Az „út” képzetéhez vö. B 45; 60; 91 (?); 108; vö. továbbá a B 1-hez írt értelmezést, a 15. és 22. jz.-ben.

⁸⁷ A halhatatlanok és halandók ellentétének azonosságát az teremti meg, hogy „egymás halálát élik, és egymás életét halják”, de azért ez nem olyan könnyen megfejtendő képlet, mint a Hérakleitosz-kutatók gondolják (vö. *Kirk*, 144. k.) — elsősorban nyelvi okokból: a belső tárgyak költői alkalmazása a hérakleitoszi stílus sajátos jegyei közé tartozik, a part. impf. (*ζώντες*) és a part. perf. (*τεθνεώτες*) azonban zavart okoz, minthogy ezeknek az igealakoknak a megválasztására Hérakleitosz kínos pontossággal szokott ügyelni (vö. B 88); *egy* alanyra vonatkoztatva világos értelme lenne az ellentétes tartalmú igék folyamatosságot, ill. befejezettséget jelölő alakjának („életben... holtában”), így azonban homályos a part. perf. funkciója.

helye a világrendben. Szükségképpen következik egész világfelfogásából, hogy nemcsak a kozmogóniát (a világ keletkezését, különösen pedig teremtdését) tagadja, hanem — és egyebek között ebben lép túl ion elődein — bármiféle őselem (*ἀρχή*) fikcióját is: formaváltozásai során ugyan „először” tengerré alakul a tűz, de minthogy minden ebből létrejövő anyag végül ismét tűzzé válik, a tűzzel azonosított *koszmosz*-nak pedig sem időbeli kezdete, sem időbeli vége nincs, az „először” határozószót inkább csak képletes-magyarázó értelemben foghatjuk fel. A tűz léttörvényére is ugyanaz a szabályosság jellemző tehát, ami a többi dologra (elképzелhetetlen pl. bármely fázis kimaradása az átalakulásból: előbb tengerré kell lennie, s csak a tenger oszódhat tovább földdé és lángoszloppá, vagyis a tűzből nem lehet mindjárt föld). Van ugyanakkor egy megkülönböztető vonása is: tűzből lesz minden más dolog, és ismét tűzzé válik, amiben az *arkhé*-elmélet bizonyos nyoma érződik, tápot nyújtva az arisztotelészi értelmezéshez.

A TŰZ TERMÉSZETÉRŐL

Az ellentétek egységét (azonosságát, kölcsönös feltételezettségét) és az egység („a legszebb összefüggés”) ellentétességét a mássá-válás, az átcsapás és a visszacsapás téziseivel illusztrálja Hérakleitosz (pl. B 8). Ezek a kapcsolatok⁸⁸ ugyanakkor elméleti alapul szolgálnak a dolgok egyesülésének és osztdásának téziseihez is. A világrend szinoptikus felfogását tartja Hérakleitosz a *logosz*, a gondolkodási szabály legfőbb lényegének: akik e szabályt megértik, azok egyet is értenek abban, hogy „*egy* minden dolog” (B 50). Ugyanez a kíváncsi fogalmazódik meg a 10. töredékben is, ahol a dolgok teljessége, összetartozása és összhangja áll az ellentétpárok első tagjaként, ez azonban inkább csak hangulati, mint tartalmi nyomaték (fordított a helyzet az imént említett 8. töredékben); sőt, hogy az *egységet* mennyire nem szabad a különbözőségnél magasabb rendűnek képzelni, azt a töredék záró mondatával is magyarázza: „És minden dologból egy, és egyből minden dolog.” Illusztrációként természetesen megállja a helyét ez az állítás: amint az életnek a halál, vagy a széttartó erőnek az összehúzó erő az ellentétpárja,⁸⁹ úgy az *egy* ellentétét is a *sokban* (vagy az azzal logikailag azonos funkciójú *mindenben*) kell tételeznünk. Visszagondolva azonban osztdás és egyesülés kozmológiai felfogására, ahol a „kezdeti” (!) *egy*ből — vagyis a tűzből — csak pontosan meghatározott fázisváltozásokban alakulhatott ki a *több*, és viszont, vagy a dolgok átcsapásos körforgásának hasonló módon való fizikai szabályozottságára, akkor valóban csak illusztrációt láthatunk az „egy dolog és minden dolog” kölcsönös eredeztetésében és azonosításában, nem pedig kozmológiai tételt. — Anélkül és ahelyett, hogy spekulatív eljárással keresnénk ellentmondást a tézisek két csoportja között, a „tűz” természetének vizsgálata látszik fontosnak, több szempontból is:

⁸⁸ Vitatott kérdés, hogy a *συνάψεις* (VS) vagy *συλλάψεις* (*Kirk*) főnévvel jelölte-e a „kapcsolatok”-at Hérakleitosz (B 10). Az előbbi tartom valószínűbbnek, mert árnyalatnyival erősebben érzékelteti, hogy a dolgok belső törvényéről van szó, nem csupán az észlelő-gondolkodó ember ténymegállapításáról.

⁸⁹ Az utóbbi esetben már nem lehet kölcsönös átcsapásra gondolnunk, sőt olyan elképzelésre sem, mint a B 62-ben (vö. 87. jz.), ahol az ellentétes alanyok mindegyike a másikuk cselekvési módját realizálja, s ezáltal azonosulnak; itt lényegesen elvontabb és általánosabb az ellentétek azonossága, amely egyúttal az egység ellentétességeként is értelmezhető (vö. B 51; 59; 60; 88).

1. Habár a 31. töredékben a tűz anyagi osztódásáról és újra-egységesüléséről ír Hérakleitosz,⁹⁰ ami annyit jelent, hogy átmenetileg a tűz meghal, majd fel-támad (vö. B 36), a 30. töredékben — amelyet Clemens közvetlenül a másik előtt idéz — a tűz örök életűségét hangsúlyozza, amit a mértékek szerinti fellobbanás és lelohadás egyáltalán nem szüntet meg;

2. A 30. töredékben a tűz magával a világrenddel azonos, tehát a *koszmosz*-nak nemcsak örök életűségét, hanem — ha ugyanolyan vagy legalábbis hasonló dolognak tekintjük, mint a tengert vagy a földet — anyagi egyneműségét is megtestesíti. Nagyonis kétséges azonban, hogy a tűz ($\pi\upsilon\rho$) anyagiságát fizikai értelemben szabad-e felfognunk. Nyilvánvaló ugyanis, hogy az osztódás során (a tűzből tenger, a tengerből felerészt föld, felerészt lángoszlop) keletkező *lángoszlop* ($\pi\rho\eta\sigma\tau\eta\rho$) valami egészen más dolog, amely már csak logikai okból sem lehet azonos a feltehetőleg kétszer akkora volumenű „őstűz”-zel (B 31). Ugyanezt kell mondanunk a *tűzvész* (a $\pi\upsilon\rho$ főnévből képzett $\pi\upsilon\rho\kappa\alpha\iota\eta$, B 43) vagy a *villám* ($\kappa\epsilon\rho\alpha\nu\acute{o}\varsigma$, B 64) szóról: mindhárom hasonlíthatatlanul konkrétabb, mint a világrenddel azonosított és nyilván nem empirikusan, hanem csak gondolatilag felfogható tűz;⁹¹

3. Szem előtt tartva, hogy a tűz fizikai osztódása és újra-egyesülése merőben más szemlélettel és más tartalommal konstruált elképzelés, mint a tűz és a világrend ontológiai azonosítása, két vonatkozásban is indokolt, hogy óvakodjunk az *ekpürószisz* „Hereininterpretation”-jától: a) fizikai szempontból ugyanilyen joggal lehetne feltételezni a mindenség tengerré válását is, miután a tűz és a tenger volumene az átváltozásban is azonos marad; b) ontológiai szempontból eleve képtelenség a mindenség tűzzé változására gondolni, miután a kettő öröktől fogva és mindörökké egy és ugyanaz.⁹²

Fentebb csak érintőleg szóltunk arról, hogy a világrend „tűz” voltát sem Hérakleitosz, sem senki más nem értelmezhetette *empirikus-fizikai* fikcióként. Sem hasonlatról, sem metaforáról nem lehet szó — Hérakleitosz egyértelműen tekinti a kettőt azonosnak. Ez azonban még egyáltalán nem magyarázza meg, hogy miért látta szükségesnek a világrendnek tűzként való *elgondolását*. — Azt hiszem, az eddigi fejtegetések alapján meg lehet kockáztatni a következő okok feltételezését: a) minthogy a *koszmosz* nem valamiféle „rend-ideát”, hanem a konkrét dolgok hasonlóképpen konkrét (anyagi jellegű) rendjét jelöli, az elképzelhetőség („megfoghatóság”) érdekében tűnt ajánlatosnak, hogy valamely dolog nevével illesse Hérakleitosz; b) Anaximandrosz „határtalan”-ja fizikai immaterialitása miatt, a másik két ión előd őseleme pedig az *arkhé*-elmélet metodikai tarthatatlansága miatt látszott alkalmatlannak; c) a világ-

⁹⁰ A körforgásban megvalósuló reintegrálódás szintje sem mennyiségi, sem minőségi értelemben nem magasabb rendű, mint a (fiktív, csupán illusztrációként elgondolt) kiindulási volt: a fejlődés spirális vonalú elképzelését Hérakleitosz nem ismeri, s a „tézis — antitézis — szintézis” hegeli képletét sem lehet alkalmazni (ráerőltetni) kozmológiájára.

⁹¹ *Kirk* egész Hérakleitosz-felfogása a „kozmosz tűz” fikciójára épül. Az azonosságot azonban nem lehet jelző és jelzett dolog kapcsolatává oldani, amely valamiféle birtokviszonyt is sejtet. Nem terminológiai akadékoskodás a célom, hanem annak ismételt hangsúlyozása, hogy tartalom és forma — máshol pedig: anyag és létezési szabály — elválaszthatatlanul tartozik össze Hérakleitosz egész világképében.

⁹² A *koszmosz* — maga a tűz. „Az isten” valójának érzékeltetésében azonban csak hasonlatként említi a tüzet Hérakleitosz (B 67). Ezt az alapvető különbséget hagyták figyelmen kívül a sztoikusok.

rend egységének alaptétele (vö. pl. B 89) eleve kizárta azt a lehetőséget, hogy két őselem keveredésével⁹³ magyarázza a többi dolog létrejöttét, ami egyébként is az *arkhé*-elmélet jegyeit tartalmazta; d) minden dolog közül a tűz mutatkozott a „legéteiribbnek”, legkevésbé köznapian anyaginak, főképpen súlytalansága miatt; e) semmivel nem lehetett igazolni, hogy a dolgok vízzé, földdé vagy levegővé válnának, a tűz azonban — ősidők óta a leghatalmasabb és legfélelmetesebb természeti erő — úgyszólván minden más dolog felemésztésére alkalmas; kézenfekvőnek látszhatott tehát, hogy ne csak a változó-meghaló dolgok (fiktív) végpontjaként, hanem kezdeteként is, sőt a világ anyagi lényegeként is ezt tételezze Hérakleitosz. — Ez a tételezés egyáltalán nem szünteti meg azt az ellentmondást, amely a tűz fizikai és ontológiai értelmezése és funkcionálataása között mindvégig megmaradt. A fizikai vonatkozás, Hérakleitosz kozmológiájának természettudományos megalapozatlansága miatt, teljesen mellékes. Annál fontosabb az ontológiai vonatkozás interpretálása, vagyis annak megértése, hogy: *a világrend — tűz, teljesen függetlenül attól, hogy fizikai tulajdonságában vagy tulajdonságaiban is tűznek vagy tengernek, földnek, lángoszlopnak, légneműnek stb. érzékeljük*; a lényeg, a láthatatlan (empirikusan nem mindig vagy egyáltalán nem tapasztalható) valóság a tűz, a megjelenési formák, a jelenségek viszont nagyon is sokfélék; más szóval: a világrend tűz és (látszólag) nem-tűz egyszerre. Aki tehát — vallja Hérakleitosz — az empirikus megismerést abszolút igaznak tekinti, nem pedig a rejtett lényeg megismerésének feltételül és kiindulásként, az szükségképpen csak magát a *sok* dolgot észleli, a mindenség rendjének és egységének a felismeréséig nem juthat el, ami pedig a helyes gondolkodás célja és alaptétele (B 50).⁹⁴

A tűz pszeudomateriális létének, a nem-anyagi anyagnak (dolognak) elképzelése, tehát a tűz absztrakt tételezése a konkrét valóságból — a világrend leghatalmasabb komponensének érzékeléséből, majd minden más dolog elé és után való helyezéséből, pszeudofizikai általánosításából — indul ki. Mint absztraktum, csupán a konkrét valóságához fűzött asszociációk révén jelzi a világrend anyagiságát és a *logosz*-nak, a lét szabályának funkcionálását. A *szabály* maga is absztrakció eredménye, az anyag mozgástörvényeinek általánosított formája, amely nem önmagában, hanem csak a vele együtt (mintegy általa, vö. B 1)⁹⁵ megnyilvánuló jelenségekben válik empirikusan ismét tapasztalhatóvá. Szemben a püthagoreusok idealista absztrakcióival, Hérakleitosz

⁹³ Mint Xenophanész vagy — ellenkező előjellel, a két-elemes kozmogóniát a látszat-tudás par excellence példjaként támadva — Parmenidész.

⁹⁴ Ebben a vonatkozásban *nem* azonos értékű az „egy” és a „sok (= minden)”: az előbbi a magasabb rendű (vö. etikai síkon B 29; 49; — vö. 80. jz. is). Túl kevésbé ismerjük Hérakleitosz társadalmi-politikai felfogását ahhoz (s épp ezért oly sok az interpretációk ellentmondása), hogy ehhez tudjuk kapcsolni vagy viszonyítani alig pár szavas töredékét: „Törvény az is, hogy *egy* ember akaratának engedelmessédjünk” (B 33).

⁹⁵ Ismét be kell ismernem egy értelmezési bizonytalanságomat, mégpedig a B 41 és a világrend immanenciáját tanító tételek viszonyítási lehetőségében. Ebben a töredékben ugyanis — amellyel dolgozatom más fejezeteiben is foglalkozom, s amelynek záró szavai oly pontosan visszhangzanak Parmenidész prooimionjának utolsó soraiban, hogy szinte bizonyossá teszik a közvetlen polémia — ezt mondja: „Egy az okosság: megismerni a bölcsességet (= azt a bölcs gondolatot vagy elvet), amely minden dolgot mindeneken át kormányoz.” Nem hiszem, hogy ez a bizonyos „bölcsesség” (*γνώμη*) valamiféle isteni akaratot vagy szellemet jelöl, ahogyan már az ókorban is Hérakleitosz vallásos és idealista értelmezői magyarázták; sokkal valószínűbbnek gondolom, hogy a *logosz* szinonimájaként használta Hérakleitosz — ha egyáltalán hiteles az egész töredék (vö. *Kirk*, 391.).

filozófiájában az anyagi jelenségek sajátos és közös lényegének a gondolati megragadása, tartalom és forma egységének megőrzése jellemzi a módszert; ebből is adódhat didaktikus példálózása, tételeinek hétköznapi — olykor egyenesen triviális — tapasztalatokkal való illusztrálása.

A fogalmi gondolkodás igénye természetesen nem Hérakleitosz egyéni leleménye. Hatalmas vívmány volt az absztrakció útján Anaximandrosz *apeiron*-elmélete, sőt Thalész *víz*-elmélete is: „a víznek” az általánosító és fogalmi különválasztása a mindaddig csupán egyedi konkrétságukban felfogott tengerektől, esővíztől, patakoktól, tavaktól, folyékony testektől, stb.⁹⁶ A *ritmus* arkhilokhoszi vagy a *mérték* hésziadoszi felfogása ennek az útnak egy-egy korábbi állomását jelzi, a kezdetek pedig — mint pl. a számok és a tízes számrendszer kialakítása — többezeréves ismeretlenségbe nyúlnak vissza. Homérosz konkrétum-imádatától azonban — ahol, részben a művészi valóság-ábrázolás törvényei miatt, még az olyan elvont fogalmak mögött is felsejlik az anthropomorfizáló törekvés, mint a Moira vagy a Moirák képzete — hatalmas a fejlődés Hérakleitosz koráig. Az ő egyéni teljesítménye minőségi többletet ad a tudományos gondolkodás számára. Természetes, hogy a hagyomány eredményeit felhasználja (élet és halál, nappal és éjszaka, éhség és kielégültség stb. fogalmait); ugyanígy hasznosítja a *logosz* geometriai-matematikai fogalmát és egyáltalán e tudományok egzakt-fogalmi módszerét. Amikor azonban „az isten”-t az abszolútum jelölésére alkalmazza, ezt nem gyűjtőfőnévként — az anthrópomorf istenek mindig partikuláris pozitívumainak összesítéseként — használja, s nem is valamely meg nem határozott istent érti rajta, mint a Homérosszal „kezdődő” költői hagyomány; ellenkezőleg, a tradicionális-mitológikus szót teljesen új, minden partikularitást racionális alapon kizáró, objektív — és ezért dezanthrópomorfizáló — tartalommal tölti meg. A *koszmosz*, mint a létező dolgok „birtoka”, a konkrétumok anyagi rendjét jelöli, de magát „a rend”-et is, azt az elvont és totális érvényű fogalmat, amely a létező dolgok „birtokosa” is egyúttal; ugyanez érvényes a *logosz*-ra, a valóság mozgástörvényeinek vizsgálatából leszűrt „szabály”-ra, amely ugyanakkor minden dolog létének és változásainak a „szabályozó”-ja is. Konkrétól az általánosig (képzettől az absztrakcióig, a *közös* megfogalmazásáig), általánostól vissza a konkrétumokig: „felfelé és lefelé ugyanaz az út”, mind a dolgok, mind a hérakleitoszi gondolkodás mozgásában. — Az „egy valamennyi dologból, és valamennyi dologból egy” tézisben ugyanígy értelmezendő az *egy* tartalma: természetes, hogy részint nyelvi okból (semleges alak), részint mert a „valamennyi”-nek (tehát a létező dolgok összességének) ellentétéként és azonosságaként áll a mondatban, maga is valami anyagi-konkrét létező, ugyanakkor csak képletesen materiális valami: *tűz*, de nem a fáklya lángjával vagy a villám tűzostorával azonosítható konkrétum, hanem magának a teljes és anyagi világmindenségnek a pszeudomateriája.

A konkrétumokban megtestesülő nem-konkrétnek a megragadása — mint a helyes gondolkodás, a tudományos világmagyarázat legfőbb célja — a nyelvi jelrendszer megújítását követelte. Hérakleitosz nem érthette be azokkal a főnevekkel, amelyeket a sok évszázados vagy évezredes gyakorlat — a természeti és társadalmi jelenségek megismerése s általánosítása révén — még úgyszólván spontánul emelt a fogalmak rangjára; a matematika csupán az absztrakció

⁹⁶ Vö. R. Schottländer: I. m. 15. skk., a továbbiakhoz pedig A. Joja és C. Warnke tanulmányait, in: „Wissenschaft” ... (vö. 46. jz.), 28. skk., ill. 191. skk. és 326. skk.

módszerét, de nem a világrend megmagyarázásához szükséges nyelvi készséget kínálta; a „tűz”-ben megragadott különösség — a konkrét-absztrakt és az absztrakt-konkrét aspektus kulcsolódásának érzékeltetése — túlságosan speciális volt ahhoz, hogy a dolgok benső lényegének kifejezésére egyéb konkrét alapjelentésű főneveket használhatott volna. A melléknevek túlnyomó többsége is a dolgok külső tulajdonságait jelölte; az általánosabb-elvontabb tartalmúak (pl. egész, fél, jó, szép stb.) is sajátos kiegészítésre szorultak, olyan melléknevekre, amelyek nem egyszerűen a dolgok mennyiségét vagy minőségét, hanem a létezési módban objektívalódó, funkcionális tulajdonságaikat fejezik ki. Természetszerűleg kínálkoztak ehhez a participiumok, de éppen nem hagyományos (jelzői) jelentésükkel, hanem — és leginkább ebben áll Hérakleitosz fogalomteremtő zsenialitása — a semleges alak főnevesítésével (*τό*): ez, mint tulajdonságjelző, pontosan érzékelteti, hogy primér fokon valamilyen dologra vonatkozik, mint főnév azonban azt is — és elsősorban! —, hogy elszakadt ettől az alapjelentéstől, hogy a dolgot egyáltalán nem szükséges konkrét tárgynak elgondolnunk (és mintegy a jelzőhöz hozzágondolnunk), és hogy ez a semleges főnév önálló tartalommal létező valamivé vált. Ez a „valami” tehát csak gondolatilag, nem empirikusan konkrét: formailag egyenrangú a konkrét (tárgyi) dolgokkal — pontosabban szólva, azáltal vált egyenrangúvá, hogy azoktól elszakadt és főnévvé emancipálódott —, míg azonban a tárgyak nevei a tárgyak dologi mibenlétét, anyagi konkrétságát fejezik ki, ez a participiumból képzett főnévtípus az ilyen vagy amolyan funkcionalitást, a különféle dolgok létezési módjának általánosított jegyeit.

Nem tudok rá példát, hogy Hérakleitosz előtti szövegekben is előfordult volna ez a megoldás. Miután e főneveket igen nehéz pontosan lefordítani — a fogalmi nehézségeket csak fokozza, hogy a semleges alakkal való képzés tartalmi lényegét csak a három nemmel rendelkező nyelvek adhatják vissza —, néhány nyelvi vonatkozású megjegyzés szükséges az interpretációhoz:

1. A tulajdonságjelző melléknevek hasonló módszerű főnevesítése is a fogalmi gondolkodás vívmánya, már az anaximandroszi *ἄπειρον* esetében, amely azonban egyedülálló példa Hérakleitosz előtt. Sem nála, sem a későbbiekben nincs tartalmi különbség, csupán érzelmi árnyalatdifferencia pl. *τὸ σοφόν* és *ἡ σοφία* között: az előbbiben még ott érződik „az okos dolog” eredeti konkrétsága, mintha az okos megfontolások, magatartások, módszerek közös vonását sűrítene magába, az utóbbi eleve elvontabb tartalmú képződmény. Ez a párhuzamosság az *-εια*, *-ια*, *-σύνη*, *-της*, *-σις* stb. képzésű főnevek és a *τό*-val főnevesített semleges melléknevek között a későbbiekben is megmarad, s az utóbbi megoldás akkor gyakoribb — bár szabályba nem foglalható módon —, ha az induktív általánosításon van a hangsúly;

2. A semleges participium csak *nomen agens*-ként értelmezhető, tehát: „az alvó (valami)”, „az ébrenlévő (valami)” stb., nem pedig *nomen actionis*-ként, tehát nem „az alvás”, „az ébrenlét” stb. folyamatát jelöli, mint az infinitivus. Ennek a különbségtételnek a fontosságára korábban az eleatákkal kapcsolatban hívtam fel a figyelmet,⁹⁷ s ugyanez érvényes Hérakleitoszra is: a semleges participium (akár névelő nélkül is) ugyanúgy valamely tulajdonságnak, funkcionálási módnak az általánosítására szolgál, mint a melléknevek semlegese. Pl.: „Ugyanez bennünk az élő és a holt, és az ébrenlévő és az alvó, és az ifjú és

⁹⁷ Vö. 31. jz.

az öreg . . .” (B 88);⁹⁸ nem folyamatokról vagy állapotokról van szó, hanem bizonyos „dolgok” kapcsolódásáról és azonosságáról, amiképpen dolgok harca és körforgása jellemzi a világrendet (vö. B 36), amiképpen „a széttartó” összetartása adja a harmóniát, a konkrét dolgok rejtett egységét (B 51), amiképpen az ellentétek azonosságát tárgyi valósággént kell elgondolni (B 59; 60; 67, stb.), s ahogyan a 88. töredék „az élő és a holt” absztrakciójával csak rokon értelmű, de nem egészen azonos „az élet és a halál” eleve főnévi megjelölése (B 62). A rokonértelműség magától értetődik, de nem ok nélkül választott Hérakleitosz más-más nyelvi megoldást: az utóbbi esetben bizonyos ellentétes állapotokat jelölnek a főnevek, amely állapotokat ugyancsak ellentétes alanyok realizálnak azonossággá (a halandók a halhatatlanok halálát élik, ezek pedig amazok életét halják), az előbbi esetben viszont az egyazon alany mindenkori állapotának ellentétessége a téma, annak megmutatása, hogy ellentétes erők harca teremti meg az egységet. — Talán nem tévedek túlságosan nagyot, ha éppen az „erő” főnevet gondolom viszonylag legalkalmasabbnak a semleges participiumok értelmének kikerekítéséhez. Kényszerű és természetesen vitatható pótlék (amelyet bárcsak nélkülözni lehetne az interpretációban és a fordításban!), hiszen az anyag mozgásának későbbi teóriáit vetíti vissza Hérakleitoszra; van némi igazság abban is, hogy a korabeli nyelv gyér adatai és általában a nyelv életének sémaellenes rugalmassága miatt óvatosan kell bánnunk az igenevek jelentésbeli megkülönböztetésével. Igazolásul azonban a következőket sorolhatom elő: a „principium” főnév azért alkalmatlan erre, mert az „őselem” feltételezését foglalja magába; a „dolog” kiegészítés túlságosan is konkrét és anyagi tartalmúnak tetszik; az „elv” sajátosan arisztotelészi fogalom; az „erő” — ismételten hangsúlyozom, hogy kényszerűségből és viszonylagosan — azért alkalmas értelmi kiegészítésül, mert az anyag önmozgásának és az ellentétek harcának hérakleitoszi koncepciójába természetesen illik be;

3. Ezeket az ellentétes, egymásba kölcsönösen átcsapó és ezáltal azonos „valamik”-et, „erők”-et Hérakleitosz a participium egyszámú semlegesével jelöli, amit a fogalmiság szempontjából elsőrendűen fontosnak kell mondanunk. — Ha egy jelző (akár melléknév, akár participium) úgy vonatkozik egy emberre, hogy az illető magatartása vagy gondolkodása az átlagemberek sokaságára is jellemző, akkor a *ó* vagy *oí* névelővel (esetleg anélkül) főnevesített hímnemű alak egyaránt állhat egyes- és többesszámban is; az előbbi a *τις* („valaki, bárki”), az utóbbi a *οἱ ἀνθρώποι* (általában „az emberek”) jelölésére szolgál, mintegy általános alanyként. Nem így a semleges alak. A többesszám mindig a konkrét dolgokra vonatkozik, hagyományos értelemben: *πάντα* = „valamennyi dolog” (B 1), *τὰ ὄντα* = „a létező dolgok” (B 7),⁹⁹ *δοκέοντα* = „a kinek-kinek látszó dolgok” (B 28), amelyek távolról sem azonosak a „világ-mindenség”, illetve a „látszat” fogalmával,¹⁰⁰ legfeljebb azok dologi komponenseinek tekinthetők. A dologi konkrétság csupán megérteti a fogalmak reális tartalmát, de „a széttartó-összetartó” nem azonos a tétel illusztrálásával, ti.

⁹⁸ Kranz fordításával értek egyet: „Und es ist immer ein und dasselbe was in uns wohnt (?): Lebendes und Totes und Waches und Schlafendes und Junges und Altes . . .” (VS 22 B 88). Kirk ebben az esetben is erőlteti a „dologiasítást”: „And as the same thing there exists in us . . .”, amiben a hasonlatként való értelmezést sem látom indokolt-nak (135.). — Saját fordításomban kényszerű szükségből használom a névelőket.

⁹⁹ Hasonlóképpen: B 64.

¹⁰⁰ Ez a differenciálás — inkább csak sejtésszerű előzmények után — már Xenophanész-nél megfogalmazódott.

hogy „a széttartó dolgokból van a legszebb kapcsolat” (B 8); ha előfordul is többesszámú melléknévvvel való párhuzamosítás, csupán azért, mert emezek is összességükben értendő dolgokat jelölnek, s mert az egyszerre indokolásul és következtetésül szolgáló, illusztratív zárótételben tartalmilag indokolt a többesszám — nevezetesen a „valamennyi dologból egy, és egyből valamennyi” (B 10) esetében, amely azonban ugyanúgy egyesszámú participiumokkal hangsúlyozza az absztrakciót, mint akár a 8. töredék, akár az „élő és holt” stb. kapcsolatát megfogalmazó (fentebb már elemzett) 88. töredék. Hérakleitosz materialista megismerés-elméletéből következik, hogy nem merev az ellentét az egyesszámú semleges alakok gyűjtőnévi és fogalmi jelentése között (a tapasztalatok összegyűjtése és a közös vonások, a lényeg kiszűrése előfeltétele a gondolati általánosításnak, tehát a fogalomképzésnek); amikor azonban — gyér nyelvi előzmények birtokában, céltudatos következetességgel — az *egy* világrend, az ugyancsak *egy és közös* „harc” és „szabály” gondolati megismerését vallja célul, akkor éppen a hagyományos többesszámokkal (a konkrétumokhoz tapadó szemlélettel) állítja szembe az egyesszámú általánosítást.¹⁰¹

¹⁰¹ B 26: „Az ember éjszaka világot ragad magának — szemevilága kioltottan —, életében pedig a *holtba* kapaszkodik, míg alszik, ébredés után az *alvóba* kapaszkodik.” Ez a töredék is hemzseg az értelmezési nehézségektől. Az állítmány (*ἀπτεται*) kettős vonzatát (előbb acc., majd kétszer is gen. obi.) csak az ige variálásával tudom érzékelteni, s a szójáték („világot... szemevilága”) is csak megközelíti az eredeti szöveg fordulatát. Problematikus az ellentétes kötőszó (*δέ*, „pedig”) funkciója, mert itt éppen hasonlító megmagyarázást várnánk. Ennél is súlyosabb kétséget támaszt a fenti fordításban kiemelt két szó, már csak azért is, mert az első olyan mondattagban áll, ahol két participium szolgál az alany jelzőjéül (*ζῶν... ἐϋδων*, „életében... míg alszik”); úgy gondolom, hogy éppen ezzel kezdődik az új gondolat — vagyis a „pedig” kötőszó nem feltétlenül ellentétet fejez ki, hanem a két, önmagában zárt gondolatot választja külön —: az élő ember alvó és éber állapotáról lesz szó a folytatásban, s mindkét állapotra jellemző, hogy valami ellenkezőbe kapaszkodik az ember, akárcsak éjszaka tesszük, amikor vakon gyűjtünk fényt. Visszatérve azonban az élő ember „kapaszkodásaira”: *τεθνεώτος ἐϋδων, ἐγρηγορῶς... ἐϋδωντος* — amiben a két genitívus hímnemű is, semleges is lehet. Kranz az előbbi mellett döntött: „Lebend rührte er an den Toten im Schlaf; im Wachen rührte er an den Schlafenden” (VS 22 B 26), ez azonban egyáltalán nem világos: az természetesen érthető, hogy álomban az ember élőnek hiszi a halottat és kézzel érinteni szeretné (ahogy an pl. Akhilleusz álmodik Patrokloszról), de miért érintené meg ébredés után a még alvó másikat (arról nem is szólva, hogy a görög igének sokkal pregnánsabb jelentése van)? *Kirk* csak mellékesen foglalkozik a töredékkel; rámutat, hogy a konkrétumokon a hangsúly (118., 148.), élő és holt szoros kapcsolatának jelzése céljából. — Az ébrenlét és alvás kapcsolatával sokszor találkozunk a szövegekben, jobbára a tudatosság és öntudatlanság illusztrációjaként (vö. B 1; 63; 73; 75; 88; 89). Érdemes figyelni a 88. töredékre, ahol a semleges participium az élő, a halott, az ébrenlevő és az alvó fogalmát jelöli, azt a „valamit”, ami minden ilyen vagy amolyan állapotú lényt egyaránt jellemez, de azoktól éppúgy elvonatkoztatható, mint a „szabály” a konkrét dolgok létezésétől és változásaitól. Figyeljünk továbbá a „kapaszkodások” stílusai rendezésére: formailag khiasztikus a szerkezet (*a — b — b — a*), tartalmilag viszont már mások a tényezők (a halottba ugyanúgy kapaszkodik az alvó, mint az alvóba az ébrenlevő — vagy az alanyokat is vehetjük első tagként, mindenképpen aránypárra emlékeztet a képlet). Megköcsátatná a feltevést, hogy a kapaszkodások tárgyait nemcsak konkrétan lehet és kell elképzelni, hanem — mint a B 88-ban — absztrakciómokként is: bármilyen állapotban van is az ember (az átlagember!), egy más minőségű léthez menekülne, mégpedig olyan minőségűhöz, amelyet a tudatosság alacsonyabb szintje jellemez — ahelyett, hogy (és itt derül ki a „pedig” szó ellentétes értelme!) fény gyűjtésével űzné el vakágát. A magam részéről inkább semlegeseknek gondolom a genitívusokat: a „holt” és az „alvó” mindazt jelenti, ami e két állapot tartalmi lényegét (a halottként, illetve alvóként létezők minőségét, legáltalánosabb tulajdonságát) meghatározza. Akkor is ugyanez a tézis értelme, ha kitartunk a genitívusok hímnemű interpretálása mellett (nemcsak eldönthe-

A stílusmegoldások is azt az absztrahálási következetességet fejezik tehát ki, amelyet a *koszmosz*, a *logosz* és a „tűz” hérakleitoszi felfogásában láthattunk. Ennek figyelembevételével térünk rá annak a — véleményem szerint — alapvető fontosságú töredéknek az elemzésére, amely mintegy közbülső láncszemet képez a tüzet az anyagi körforgás sajátos részeként tételező (B 31), illetve a „valamennyi dolog és az egy” kölcsönös egymásba-csapását (B 10) és ezért azonosságát tanító (B 50) töredékek között,¹⁰² egyúttal pedig Hérakleitosz harmóniaelméletének is alapja: „A tűz ellenértéke a valamennyi dolog összessége,¹⁰³ és a tűz valamennyi dologé, amiképpen az aranyé a használati vagyontárgyak és a vagyontárgyaké¹⁰⁴ az arany” (B 90). Nem arról van tehát szó, mint a világrend anyagi összetételének alakváltozásában, hogy ti. a tűz tengerre válik és *csak* azzá válhat, majd pedig a tenger alakváltozásából és az új alakok visszaváltozásából reintegrálódik a tűz, mértani pontosságú fázisváltási törvények szerint, hanem arról, hogy *minden dolognak és bármikor* ekvivalens ellenértéke, tehát *csereértéke* lehet; ez pedig olyan sajátosság, amely elvileg különbözteti meg a tüzet minden tárgyi dologtól, miután azok között elképzelhetetlen ilyen anyagi-fizikai értelemben szabályozatlan, előre nem determinált átcsapás (vulgárisan egyszerű példával: a jég nem válhat párává anélkül, hogy előzőleg vízzé ne vált volna). Teljes összhangban áll e gondolat Hérakleitosz azon tételeivel, ahol „egy és sok (= minden dolog)” azonosságát fogalmazta meg, ellentétben viszont valamennyi elődének — nemcsak Hésziodosznak, de a Thalész — Anaximandrosz — Anaximenész triáshnak is — a kozmológiai tanításaival, hiszen azokban a dolgok átalakulási sorrendjét mechanikusan szabályozta a tágulás és sűrűsödés fizikai törvénye. A közvélemény — még a természettudományi elméleteket ismerő művelt emberek is, vagy a püthagoreusok, akik fázisról fázisra szabályozottnak hitték a lélek vándorlását — nyilván értetlenül fogadta ezt a merőben új elméletet, ezért folyamodott Hérakleitosz olyan illusztrációhoz, amelynek igazságát ki-ki a köznapi gyakorlatból ismerhette: minden árutermelő polgár tapasztalta és természetesnek tudta, hogy a tökéletesen más minőségű és így használati értékük szerint eleve összemérhetetlen vagyontárgyakat (áruicikkeket) egy valami mégis összemérhetővé teszi, éppen az a valami, amelynek legkisebb a használati értéke — az arany, vagyis az aranyból vert pénz.¹⁰⁵ A piacon valóban aranyból lesz minden (ti.

tetlen, de értelmetlen is a grammatizáló spekuláció): a „holt” és az „alvó” formailag konkrét, tartalmilag absztrakt — a halott és az alvó ember egész világát és létformáját jelenti. Hasonló gondolat bujkál a 21. töredékben is, de visszariadnék a kihámozás feladatától: „Halál, amiket ébren látunk, amiket pedig alvás közben, az álom.”

¹⁰² Azért nevezem „közbülső láncszemnek”, mert az előbbi tézisben a *tűz* (noha nem azonos a hétköznapi-fizikai értelemben vett dologgal) konkrét valamiként értelmezendő, az utóbbiakban az *egy* (elszakadva a jelzői funkciótól) a materiális összetételében folytonosan változó világrend gondolatilag megragadható egységét hangsúlyozza.

¹⁰³ A τὰ πάντα-ban a névelő — ha egyáltalán szabad ennek alkalmazásában tudatos-ságot követelnünk — a dolgok külön-külön létezését és bizonyos értelmű összetartozását jelöli (vö. B 7, és vö. 10. jz.). A „tűz” elé kényszerűségből iktattam be a névelőt, de bizvást elhagyható — úgy még nyomatékosabb a tétel.

¹⁰⁴ χρῆμα a χρᾶ- („használni”) töből. Többszámban: „a vagyontárgyak”, „a vagyon”; Hérakleitosz előtt nem fordul elő „vagyon” és „pénz” megkülönböztetése, szembeállítása pedig különösen nem.

¹⁰⁵ Az „arany” mint a különleges érték kifejezője, régi hagyomány — Parisz almájától kezdve, Aphrodité mimnermosi jelzőjén át, Pindarosz magasztalásában és az „Antigoné” kórusának panaszdalában folytatódik. Vö. B 9; 22.

más-más minőségű áruk vásárlásakor), és viszont, amikor a legkülönbözőbb dolgok arannyá változnak (ti. az áru eladásakor): van tehát egy olyan dolog, amely bármikor és bármely más dologgal azonossá válhat — összemérhetőséget teremt pl. ökrök és egy ház között, amiknek a minősége és használati funkciója tökéletesen összehasonlíthatatlan.¹⁰⁶ Ebben az általános csereeszközül szolgáló, bár önmagában csupán luxuscélokra használható dologban olyan tulajdonság rejtőzik, amely láthatatlan és titokzatos: a használati értéktől elvonatkoztatott érték.¹⁰⁷ És mert a pénz a csere során minden más vagyontárggyal azonossá lehet, azokban magukban is ott rejtőzik, sőt láthatatlan (a használati érték alapján, külsődleges jegyek szerint megfoghatatlan és kimutathatatlan) az az egyenérték-viszony, amely e vagyontárgyak között kicserélésük során jön létre. Megmutathatatlanul rejtőzik bizonyos számú arany-ermében pl. az az öt ökör és az az egy ház, amelyeknek két irányú és kölcsönös ellenértékéül szolgál ez a bizonyos pénz, a közöttük lévő viszony azonban láthatatlansága ellenére sem véletlenszerű, hanem a mindenkori társadalmi gyakorlat által szabályozott, mindig bizonyos *logosz* (arány) szerint alakul.

Egy vonatkozásban kell pontosabbá tennünk az eddig elmondottakat. Igaz ugyan, hogy az arany általános csereérték-funkcióját a tűz absztrakciójának illusztrálása céljából említi Hérakleitosz, a gondolkodás folyamatában azonban ellenkező a sorrend — nemcsak azért, mert az *illustrandum* megértése természetszerűleg tételezi fel az *illustrans* ismertségét, hanem azért is, mert magának Hérakleitosznak is előbb kellett rájönnie az egyenérték-képzés társadalmi gyakorlatában már évszázadok óta kialakult és közismert („csak éppen” filozófiailag meg nem fogalmazott) absztrahálás általánosításának lehetőségére és szükségére, semmint olyan világképet konstruált volna, amelyet a *természettudományok adott szintjén semmiképp sem lehetett igazolni*. Valójában tehát egy gazdasági törvényszerűség felismerése tette lehetővé — a világ anyagi egységére és alaki fázisváltozásaira vonatkozó elméleteknek és a geometriai-matematikai absztrakció módszerének ismeretével együtt —, hogy ennek analógiájára és ennek „kozmosz” általánosításával fogalmazza meg elméletét a világrend mibenlétéről és változásainak immanens szabályozottságáról.

A különböző vagyontárgyak használati értékének a különbözősége mindig látható, s összehasonlításuk is csak felületes, véletlenszerű és szubjektív lehet. Összemérésüket, eggyé-kapcsolásukat a bennük rejlő, láthatatlan érték megragadása teszi lehetővé, objektív érvénnyel és egzakt pontossággal. — Azt akarom-e ezzel állítani vagy akár csak feltételezni, mintha „a láthatatlan összefüggés erősebb a láthatónál” tézissel Hérakleitosz a pénznek mint általános egyenérték-formának, az alkalmazásával lebonyolódó csereformát helyezte a közvetlen termékcsere módja fölé? Nem, egyáltalán nem szándékozom ilyen vulgáris formulára redukálni a problémát. Sokkal bonyolultabb az összefüggés a társadalmi gyakorlat és az azt tükröző szemlélet s módszer között: csak annyi mutatkozik bizonyosnak, hogy a pénzben kifejezett és mindenféle árucserét szabályozó érték absztrakciója szolgált *egyik* előfeltételül ahhoz, hogy maga a fogalmi gondolkodás — ezáltal pedig a valóság immanenciájának objektív érvényű, egzakt, dezanthrópomorfizáló kutatása — céljá és módszeré váljék, mint amely eleve magasabb rendű a különbözőségek konstatálásában megrekedő empiriánál és a valódi összefüggéseket (törvényszerűségeket)

¹⁰⁶ A pénznek általános csereértékké fejlődéséről l. Fr. M. Heichelheim: „An Ancient Economic History”, I. 212. skk., Leiden 1958.

¹⁰⁷ L. Marx: „A tőke”, I, 41 skk. Budapest 1967, MEM 23, 41. skk.

mitologizáló-antrópomorf fikciókkal magyarázgató, eleve szubjektív és önkényes hiedelmeknél. Nem egyik vagy másik ellentétpár természetére korlátozódik tehát a „láthatatlan harmónia”, hanem a gondolkodás egész módszerét és szemléletét jelöli, a csak gondolatilag megragadható lényegét s ennek kutatását.

A másik előfeltételt a társadalmi valóság szolgáltatta. A geometriai-matematikai absztrahálás módszerét — amely nélkül már a Thalész- és Püthagorasz-tétel is elgondolhatatlan lenne — egyiptomi vagy kisázsiai mesterektől tanulták meg a görögök, az arany pénzek verésének technikáját pedig kb. az i.e. VII. század elején a lüdektől; miért hát, hogy a keleti társadalmakban a gondolkodás szűk szférájára korlátozódott a fogalmi absztrakció és világképpé sosem teljesedett, sőt a fogalmi gondolkodás természetes szülöttét, a tudományos bizonyítást is alig-alig ismerték és alkalmazták?¹⁰⁸ Ott, ahol az emberek hatalmas többségétől elidegenedett hatalom szankcionálta és merevítette el nemcsak a tulajdonviszonyok állapotát, de a világ dolgairól való gondolkodást is, ahol a szolgáltság eleve önkényessé és fantasztikussá torzította a világképet, ott sosem kerülhetett sor sem valamely állítás igazságának racionális bizonyítására, sem a valóság immanenciájának tudományos módszerű vizsgálata-sára.¹⁰⁹ A görög világ sem volt mentes a tudományos gondolkodást fékező erőktől, s itt nemcsak Spárta maradiságára vagy egy-egy egyeduralkodó önkényére kell gondolnunk, hanem az Athén virágkorában zajló *aszebeia*-pörökre is, a keleti despotizmushoz viszonyítva mégis mérhetetlenül több szabadsággal rendelkeztek a polgárok, amely szabadság a tulajdonviszonyok és az azokra épülő társadalmi-politikai viszonyok sajátosságából fakadt. Elő-Ázsia nyugati partvidékének görög városállamaiban — nem mellékesen Epheszoszban — a reális valóságismereteket igénylő kereskedő-iparos réteg térhódítása, a politikai küzdelmek éleződése, a szárazföldi és tengeri kereskedelem pezsgése, számos „barbár” nép technikai és számolástudományi vívmányainak megismerése, a csillagászati és földrajzi ismeretek gyors gazdagodása, az ún. természetfilozófia követésre és vitásra serkentő helyi hagyományai: ezek a „görög csoda” reális és lényegi összetevői Hérakleitosz korában, a demitizáló-dezanthrópomorfizáló szemlélet, az egzaktszerű fogalmi gondolkodás, a változások oksági összefüggéseit s a lényeg és jelenség kapcsolatait feltáró dialektika társadalmi táperői.

LÉNYEG ÉS JELENSÉG

Hérakleitosz, minthogy az empirikus megismerést vallotta kiindulásnak az azon immár túllépő és a dolgok általános lényegét feltáró bölcsülethez,¹¹⁰ bizonyos érvenyt a látható összefüggéseknek is tulajdonított, a láthatatlan összefüggéseket azonban — vagyis a kapcsolattípust, amelyet csak az absztrakt gondolkodás képes és hivatott megragadni — elvileg magasabb rendűnek tételezte. A lényeg (az érték) rejtettsége (láthatatlansága): a világrendről és a lét általános szabályáról alkotott felfogásának a gerince. Ezért mondja, hogy

¹⁰⁸ Vö. 4. jz.

¹⁰⁹ L. szakirodalmunkban *Tókei F.* és *Lukács J.* munkáit.

¹¹⁰ *Kirk* egyik jelentős érdeme, hogy ezt a fejlődési vonalat dokumentálja (376. *et passim*).

„a természet¹¹¹ szeret rejtőzni” (B 123), és hogy „a találomra¹¹² odaöntött dolgok halmaza a legszebb rend” (B 124). Ez utóbbi tételében sem arról beszél, hogy az érzékeink vagy (= és) az átlagemberi gondolkodás szerint szépnek ítélt rend egyáltalán nem tekinthető rendnek, hanem arról, hogy a rend valamennyi fajtája közül az a legszebb, amelyet csak a gondolkodás képes fel-fogni — az érzékek számára hozzáférhetetlen szabályt ragadva meg a látszólagos (felületi) kuszaságban. A szembeállítás tehát, amelyet a jelző felsőfoka különösen pregnánsan fejez ki, egyúttal viszonyítást és így összekapcsolást is jelöl. Ott torkollik zsákutcába a legtöbb Hérakleitosz-interpretáció — Platón és Arisztotelész egyképpen „vagy — vagy”-ban ítélező logikájának hatására —, hogy a kutatók név és valóság, jelenség és lényeg, felületi és rejtett szabályosság viszonyát kizárólag antitézisek soraként értelmezik, s figyelmen kívül hagyják azt a szinoptikus látásmódot, amely Hérakleitosz egész világképét jellemzi, s amelyet az ellentétek egységének (azonosságának) tételével lépten-nyomon hangsúlyoz. Ez a metafizikus elmerevítés a hérakleitoszi bölcsélet idealista magyarázataival függ össze — azzal, hogy a *koszmosz*-ban az anyagtól elszakított és szellemi „valamit” vagy a legjobb esetben „rend + dolgok” fikcióját, a *phüszisz*-ben és a *tüsz*-ben misztikus általánosságot vagy (ellenkező előjellel) csak köznapi értelemben anyagi-dologi konkrétumot, a *logosz*-ban pedig szintén valami „Weltgeist”-típusú, az anyagi világ felett lebegő princípiumot látnak.

Mondhatni klasszikus példája a félreértések és félremagyarázások 2400 esztendő történetének a „folyó-hasonlat” interpretálása. Semmiféle hasonlatról nincs szó¹¹³ A rengeteg idézet- és magyarázatvariáció közül az Ariusnál hagyományozott szöveg a leghitelesebb¹¹⁴: „Ha (többször) lép be valaki ugyanazon folyóba, más és más víz hullámok folynak oda hozzá” (B 12).¹¹⁵ A héraklitizáló epigonokkal kezdődő, mind önkényesebb és torzabb hamisítások, melyeknek megfogalmazói között klasszikus tekintélyek is szép számmal akadnak,¹¹⁶ érthetően nyomasztják a modern kutatókat is, ez azonban csak magyarázat és nem mentség a spekulatív túlbonyolításokra, amelyeknek a gyökere ugyanaz, mint a fentebb már említett esetekben: idealista értetlenség Hérakleitosz dialektikájával szemben. Senkinek nem jutna eszébe rejtélyes vagy magasröptű filozófémát kutatni ebben a mondatban, ha modern szövegben — pl. novellában vagy egy regény dialógusában — olvasná; ellenkezőleg, át-

¹¹¹ Itt nyilvánvalóan nem egy bizonyos dolog vagy több dolog sajátos és konkrét alkatára vagy természetére kell gondolnunk, hanem a természetre. Vö. 24. jz.

¹¹² Ugyanezt az adverbiumot (*εἰκῆ*) elmarasztaló értelemben alkalmazza Hérakleitosz a kusza gondolkodásra (B 47), ami természetes is: a B 124-ben sem az összedobált dolgok felszíni rendetlenségét dicséri, hanem a rejtett szabályosságot.

¹¹³ K. Reinhardt felfogásának kritikájáról l. Kirk, 377.

¹¹⁴ Hérakleitosz lélekelméletével, noha kapcsolatban lehetett a folyó-tétellel, nem tudok foglalkozni.

¹¹⁵ A fordítás magyarázataként jegyzem meg a következőket. (1) A „többször” határozószó beiktatását az *ἐμβαίνοντι* igealak (part. impf.) indokolja (part. aor.: B 5, egészen más jelentéssel), s ennek lényeges szerepe lehetett a Platónnal kezdődő interpretációkban, ahol a „kétszer” határozószó állandósult; (2) a „valaki” alany nem szó szerint pontos, mert Hérakleitosz általában említi azokat (többszámban), akik „ugyanazon folyókba” (szintén többszámban) lépnek be, a fordítással jelzett általánosítás azonban nemcsak megengedhető, hanem kíváncsú is; (3) a folyó egyes- és a hullámok többszámú alakjával is azt az ellentétes egységet próbálom érzékeltetni, amely az elvontabb „egy” és a konkrét, örökké változó „sok” viszonyításában adja a tétel jelentőségét.

¹¹⁶ L. Kirk, 369. skk.

futna rajta a szemünk, mert magától értetődő és meglehetősen lapos kijelentésnek éreznénk, s nem értenénk, hogy mi ebben a meglepő. Hérakleitosz tételére azonban csak a felületes olvasó merne ilyen becsmérlő jelzőket alkalmazni: éppen az az egyik pompás képessége, hogy mindennapos tapasztalatokkal és számos „magától értetődő kijelentéssel” illusztrál egyáltalán nem köznap szintű igazságokat — itt pl. a folyó azonosságának (*egységének*) és a vízhullámok állandó változásának (*sokaságának*) a kapcsolatát. A folyót természetesen anyagi természetűnek fogja fel,¹¹⁷ nemcsak azért, mert mindenki más is így gondolja, hanem azért is, mert konkrét-anyagi komponensek (a vízhullámok) nélkül maga a folyó sem képzelhető el. Másfelől viszont a folyó nem egyszerűen a hullámok összességéből áll, hiszen ezek elfolynak, állandó „születésben” és „meghalásban” vannak, amit a fix ponthoz (a folyóba-lépés helyéhez) való viszonyuk kézzelfoghatóan érzékeltet. A folyó több ennél: nemcsak *tartalmi* eredője a végtelen sok és örökké változó hullámnak, hanem önmagában elgondolt dolog is — reaktív lehetőség, *forma* a hullámok létezéséhez is; konkrétumokból adódó absztraktum, amely konkrétumokban realizálódik — sem az egy (a folyó) a sok (a hullámok) nélkül nincs és nem gondolható el, sem viszont. Bármennyire kézenfekvő is azonban ez a következtetés, Hérakleitosz kortársai — és egyáltalán mindazok az emberek, akik az egyedi konkrétságukban különböző dolgokban (pl. a mindig más-más vízhullámokban) csak a különbözőséget érzékelik és vélik valóságnak, tehát a közös lényegyet (az azonos folyóként való létezés) nem tudják felfogni az absztrahálás eszközzével — legfeljebb ösztönösen tartották természetesnek a következtetés második felét, azt, hogy a hullámok (a konkrétumok) léte a folyó (az absztraktum) létében realizálódik.

A szinoptikus-absztraháló valóságértelmezés természetszerűleg bonyolultabb és magasabb rendű, mint a konkrétumokhoz tapadó, csak ezek különbözőségét észlelő és konstatáló, de általánosításra és következtetésre még nem vagy csak ösztönösen jutó szemlélet. Óvatosan kell azonban bánnunk az „ösztönösség” fogalmával — nem csupán azért, mert az állatok létfenntartási ösztöne is szelektív és bizonyos fokú általánosítási készségek birtokában valóítja meg a külvilághoz való alkalmazkodást és a természet fogyasztását, vagy mert az emberi gondolkodásban nincs merev határvonal ösztönösség és tudatosság között (vö. *Menón*), hanem mert maga az ösztönös cselekvés és gondolkodás is a társadalmi gyakorlat terméke és eszköze. Amikor pl. mindenki természetesnek találta, hogy konkrét különbözőségükben inkommenzurábilis dolgokat egy bizonyos általános csereeszköz kommenzurábilis dolgokká tud változtatni, ezt az „ösztönös-természetes” valóságfelfogást sok évszázados gyakorlat alakította ki, amikor pedig a vagyontárgyak kereskedői cseréjére került sor, ott már egyáltalán nem az ösztön — a szükséglet közvetlen és pillanatnyi parancsa —, hanem a racionális számítás határozta meg a csere arányait.

A folyó példájával pontosan ugyanazt a törvényszerűséget illusztrálja Hérakleitosz, mint amelyet a tűz természetében, a világegyetem egészének és komponenseinek viszonyában és a helyes gondolkodás szabályaként sok egyéb töredékében is oly következetesen hangsúlyozott: lényeg és jelenség, absztraktum és konkrétum kölcsönös feltételezettségét — a figyelmet természetesen a „közös”-re, a csak gondolatilag megragadható szabályra, a láthatatlan össze-

¹¹⁷ S nyilván nem a folyó ideájának megvalósulásaként.

függésekre irányítva. Így értelmezendő, véleményem szerint, az a töredéke is, amely — az „egy a bölcsesség” tézissel összhangban — az empiriánál és a konkrétumokhoz tapadó szemléletnél mélyebbre hatoló, lényegfeltáró absztrakciót tűzi ki gondolkodási eszményül: „Akiknek csak hallgattam a tanításait, egyik sem jut odáig, hogy felismerné, hogy a bölcsesség minden dologtól külön van választva” (B 108).¹¹⁸ Nem lehet azt várni minden, többnyire alig egy mondatnyi töredéktől, hogy Hérakleitosz gondolati rendszerének egészét tárja fel: itt a különválasztás, az elvonatkoztatás fontosságát emeli ki, s ez egybevág a láthatatlan összefüggések mibenlétét és szabályát kifejező gondolkodási szabály sok variációjű dicséretével — anélkül, hogy az elvonatkoztatott lényeg (pl. a folyó) és a konkrétumok (a vízhullámok) kölcsönös feltételezettségének másik aspektusát is megmutatná. Nem feledékenységről, még csak nem is a rendszer egyik oldalának pillanatnyi elhanyagolásáról van szó, hanem arról, hogy más a hangsúly a világrend törvényszerűségeinek a megfogalmazásában, mint amikor a helyes gondolkodás természetéről beszél: az előbbi esetben csak akkor fontos az *egy* nyomatókosítása a *sok*-kal szemben, amikor a világrend egészét és komponenseihez való viszonyát veszi szemügyre¹¹⁹ (természetes persze, hogy a nyomatékknak csupán figyelemfelhívó szerepe van, és soha, egyetlen pillanatra sem jelenti az ellentétek azonosságának, egyenrangúságának és kölcsönös feltételezettségének a tagadását!), a gondolkodásról szólva viszont az *egy*-et, az absztrahálást kellett a tradicionális-köznapi szemlélethez viszonyítania, azzal elsősorban nem összekapcsolnia, hanem szembeállítania. (Vö. B 1; 50; 102, stb.)

Az eddigi bizonyításokat s fejtegetéseket akceptáló olvasóban is felmerülhet a kétely: vajon elegendő anyagot kínálnak-e a Hérakleitosz-szövegek annak kimondására, hogy a használati vagyontárgyak piaci cseréje és az érték absztrahálásának az eszméje segítette Hérakleitoszt olyan világfelfogáshoz, amelyben a lényeg és jelenség dialektikus viszonyítása s a materialista kiindulás a legfontosabb és állandó momentum?¹²⁰ Azt hiszem, teljessé — vagy legalábbis teljesebbé — alakítható a bizonyítás egy további filológiai adalékkal, mégpedig a „láthatatlan lényeg” terminus technicusának a vizsgálatával.

Hérakleitosz egész ókori utóéletét jellemzi a dialektikájával szembeni értetlenség: vagy szofisztikává laposították el, vagy formális logikával merevítették el az ellentétek azonosságáról szóló tanításait. Ez utóbbi módszerhez tartozott anyag és szellem, test és lélek stb. ellentétpárjainak egymást kizáró ellentéteként való felfogása, ami a keresztény és újplatonista interpretációkban tetőzött. Ilyen ellaposítás jellemzi a hippokratészi „De victu” terjengős parafrázisait is, pl. azokban a fejezetekben, ahol az isteni és emberi tudás alapvető különbségéről beszél, a mimézis platóni (vagy platónizáló) felfogását tulajdonítva Hérakleitosznak és ezzel indokolva, hogy az emberek helytelenül azono-

¹¹⁸ L. Kirk kommentárját (398. skk.), Reinhardt transzcendentális értelmezésével szemben. A VS kommentárja (mint a B 32 esetében is, vö. 70. jz.) teljes félreértésen alapul: „Die *ἀφανής ἀπουρία* Gottes (B 67) und seine im *λόγος* verkörperte Einheit tritt der irdischen Dissonanz und ihrem steten Wechsel als das Absolute gegenüber” (B 108, app. crit.): e jámbor christianizálás a „láthatatlan összefüggés” tartalmát is eltorzítja.

¹¹⁹ Vö. B 6 és B 106: „(A Nap) nappal(onkint) új”, illetve „Hésziodosz nem tudta, hogy valamennyi nappalnak egy a természete” — vagyis az égitest megújulása az idő szabályozottságában (*egy természetében*) realizálódik.

¹²⁰ L. Simon E. bevezető tanulmányát és jegyzeteit Arisztotelész „Politika” c. munkájának magyar fordításához (Budapest 1969).

síttják a technikai tapasztalatokat magával a tudással; ezek a mesterségbeli eljárások — fűzi hozzá — felszínesek (*τέχνη φανερά*), az emberi természethez adaptáltak, tehát nagyon viszonylagos érvényűek; lenne ugyan mód arra, hogy ezekből kiindulva ismerjék meg az emberek a felszín alatti, rejtett összefüggéseket (*τὰ ἀφανέα*), ehhez azonban látnoki tudással kellene rendelkezniük — így azonban „a látható dolgokból a láthatatlanokat megfigyelni nem tudják”, nincs hozzá értelmük.¹²¹ A tévedések ellenére is, Hérakleitosz ismeretelméletének egyik fontos vonására tapint rá a szerző, ti. arra, hogy a „látható dolgokból” kell kiindulni a mélyebb összefüggések (a „láthatatlan dolgok”) megismeréséhez, bár természetesen nem látnoki képesség, hanem a józan ész segítségével.

Az *ἀφανής* melléknevet olyan főnevek jelzőjeként használták, amelyek az emberi léttől és tudástól külön eső szférába tartoztak (ezt érzékelteti az *a privativum*-mal való képzés is): „a halhatatlanok láthatatlan esze (gondolatvilága, érzékelő készsége)”,¹²² a Tartaros, ¹²³ Perszephoné, a láthatatlan istennő, ¹²⁴ földmélyi szakadék, ¹²⁵ stb., s némi titokzatosság akkor is érződik a jelenésben, ha a csatában nyomtalanul eltűnt harcosokra¹²⁶ vagy a bizonyítatlan szóbeszédre¹²⁷ vonatkozik. Kialakul emellett egy gyakori és speciális jelentése: *ἀφανής πλοῦτος* (a láthatatlan gazdagság vagy vagyon) az i.e. IV. század elejétől közhasználatú kifejezéssé válik, az aranyat és az ezüstöt jelöli — előbb a földvagyontól, majd minden ingó és ingatlan vagyontól különböző tulajdont; számításba véve, hogy — tudomásom szerint — Arisztophanésznel fordul elő először a kifejezés,¹²⁸ a jogi-gazdasági, de a köznyelvben is már előbb meg kellett gyökereznie. *Ἀφανής οὐσία* ugyanígy jelenti a pénzvagyont,¹²⁹ az *ἀφανίζω* ige pedig egy ingatlan pénzzé tételezt.¹³⁰ Ezzel szemben *φανερὰ οὐσία*¹³¹ vagy egyszerűen *φανερὸν*¹³², valamint *τὰ ἐμφανῆ κτήματα*¹³³ a kézzelfogható, látható vagyont — a földbirtokot, épületet stb. — jelöli. Legegyszerűbb magyarázatnak a vagyonformák megkülönböztetésére az látszanék, hogy az aranyat és az ezüstöt el lehet dugni vagy el lehet ásní s így láthatatlanná tenni, az ún. kintlévőségeket pedig (tehát az áru- vagy pénzbeli követeléseket) még könnyebben eltírtkolni; lehetséges, hogy a IV. század rendkívül bonyolult ügyleteiben ez is szerepet kapott a szakkifejezés kialakításában. Ellentmond azonban ennek az *ἐμφανῶν κατάστασις* kifejezés,¹³⁴ illetve igei alakban *τὰ ἐμφανῆ καταστήσαι*:¹³⁵ „bírótság előtti bemutatás”, „az ingatlan birtokolási jogát igazoló iratok felmutatása”; feltételezem tehát, hogy a két vagyonforma „láthatatlan”, illetve

¹²¹ „De victu” I, 11–12 = VS 22 C 1.

¹²² Szólón, 10.

¹²³ Pindaros, 223. fr. Vö.: Aisch. Sept. 860.

¹²⁴ Soph. OK 1556.

¹²⁵ Hér. VI. 76.

¹²⁶ Thuk. II. 34,3.

¹²⁷ Soph. OT 657.

¹²⁸ Eccl. 602.

¹²⁹ Pl.: Lys. 147; 160,8. — A következő jegyzetekben is csupán példákat említek. A lelőhelyek bővebb felsorolását (bár csupán bankügyleti vizsgálatok szempontjából) l. R. Bogaert: „Banques et banquiers dans les cités grecques”, Leyden 1968, 348. skk.

¹³⁰ Aisch. 1,103; 3,222.

¹³¹ Lys. 894,11; Andok. 15,38; Isaios 59,18; Dém. 827,12; 914, 11; 986,25.

¹³² Deinarch. 99,13.

¹³³ Xen. Hell. V. 2,10.

¹³⁴ Isaios 59,22; Dém. 1251,3.

¹³⁵ Antiphón 133,34; Dém. 1294, 15.

„látható” voltát a kézzelfoghatóságnál elvontabban értelmezték, mint ahogy egy földbirtok vagy bánya bírósági prezentálását sem kell a szó szoros értelmében gondolni, az írásos bizonylat pedig eleve a „láthatatlan vagyon” kategóriájába tartoznék. Bármennyire ügyesek voltak is a görögök vagyoni ügyletek bonyolításában, indokolatlan malícia lenne feltételezni, hogy a pénzt (a „láthatatlan vagyont”) az államkincstár becsapása céljából thezaurálták, s hogy ugyanez volt a szándékuk az ingó és ingatlan jószágok (a „látható vagyon”) pénzzé tételével is — vagy ha igen, akkor sem feltétlenül minden esetben. Valószínűbb a látható pénz „láthatatlan” jelzője általános csereeszközként való funkcionálása és az ezzel együttjáró titokzatosság alapján: megsejtik az érték mibenlétét, de teljes bizonyossággal megfejtetni nem tudják. Hogy mi is az a *közös*, amely láthatatlanul rejtőzik minden munkatermékben, és amely az önmagukban inkompenzurábilis használati cikkeket kompenzurábilis árucikkeké varázsolja, azt — a rabszolgatartó társadalom viszonyai között, a munka jelentőségének felismerése nélkül — nem hogy Hérakleitosz, de Arisztotelész sem tudta és nem is tudhatta megragadni. Az azonban kétségtelen, hogy a gazdasági törvényszerűségek reális misztikumának megfigyelése inspirálta a racionális-materialista fogalomképzés és fogalmi gondolkodás módszerét, amit talán legmarkánsabban az *οὐσία* főnév kettős funkciójú alkalmazása (1. vagyon; 2. lényeg) szemléltet.

A „láthatatlan összefüggés” ókori utóéletében az idealista-misztikus értelmezések vannak túlsúlyban. A racionális gondolkodási módra annál természeténél jobban hatott Hérakleitosz, egy-egy kifejezés látszólagos ellentmondása dacára is. Ő ugyanis azt szorgalmazta, hogy a közvetlenül tapasztalható (felületi, látható) motívumokból és összefüggésekből kiindulva jussunk el a csak gondolatilag megragadható, rejtett lényeghez. A következő nemzedék bizonyítási igényében még tovább él a régi frazeológia; azzal szemben, ami *ἐν ἀφανεί κείται* („láthatatlanban fekszik”)¹³⁶, a *σαφές* („világos”, a láthatóság révén bizonyos)¹³⁷ kimutatása volt a cél, mint ahogy a „megmutatás” geometriai szakszava (*ἀποδείκνυμι*) a közérthetőségnek megfelelően sugalmazta az *ἀπόδειξις* főnév hérodotoszi kiválasztását. A tartalmi-metodikai lényeg azonban mára vall: „A bizonytalan (nem nyilvánvaló, rejtett) dolgok látszatai: a jelenségek (a szemünkbe tűnő dolgok)” — tanítja — Anaxagorasz,¹³⁸ amit méltán szoktak úgy említeni, hogy Thuküdidész művének mottójaként is állhatna.¹³⁹ A tárgyi bizonyításban természetesen „a legszembevetőbb jelekből” (*ἐκ τῶν ἐπιφανεστάτων σημείων*) kiindulva valószínűsíti felfogását, ezt azonban valóban csak kiindulásnak tekinti:¹⁴⁰ nemcsak a beszédek rekonstruálásában törekszik a gondolati lényeg megragadására, lehántva róla lehetőleg mindenféle szubjektivitást, hanem a történeti tények kutatásában is óv attól, hogy a látszatzból közvetlenül következtessünk egy-egy város tényleges hatalmára.¹⁴¹

Látszat és valóság megkülönböztetése nemcsak Hérakleitosz filozófiájában merül fel, hanem már — ellentétként — Xenophanészénél. Az ellentétekben

¹³⁶ Thuk. I. 42,2.

¹³⁷ Thuk. I. 22,3. — L. a kéziszótárakban s. v. *σαφές*.

¹³⁸ VS 59 B 21 a.

¹³⁹ A. Lesky: „Geschichte der griechischen Literatur”,² Bern—München 1963, 522.

¹⁴⁰ Thuk. I. 21,1.

¹⁴¹ Thuk. I. 10,2. Tényleges hatalom (*δύναμις*) és felületi látszat (*φανερὰ ὄψις*) szembeállításával más vonatkozásban foglalkoztam dolgozatom első részében.

való tételezés nyer logikai igazolást Parmenidész tankölteményében és tanítványai munkásságában, természetesen egészen más tartalmú és módszerű absztrahálás eredményeként; az eleatáknál, akik a gondolati igazság immanenciájára építik fel logikájukat, empiria-ellenesség az eredmény. A hérakleitoszi dialektikát sem az atomisták,¹⁴² sem — a valóság tapasztalati és gondolati megismerésének viszonyításában — Platon nem tudták elfogadni. Arisztotelész lesz majd a módszer kritikus folytatója, új tapasztalatok birtokában és új szempontok szerint közelítve és fogalmazva meg a felszín alatti lényeg, a *ὑποκειμένον* (substantia) természetét.

A „lényeg” értelmezéseihez és megközelítési módjaihoz hasonlóan sokrétű a görögök harmóniaelmélete: a világ egészéről vallott felfogásuk határozza meg, hogy a más-más minőségű dolgok kapcsolatát — az ellentétek egységét — konkrét realitásként értelmezik-e, vagy pedig — jelenség és lényeg, forma és tartalom, anyag és minőség szembeállításával s egy önmagában létező rendező elv tételezésével — a szellemi-gondolati szféra szülötteként. Maga a harmónia-igény azonban, tehát a szabályosság és emberközpontúság egységes kíváncsi a társadalmi lét minden irányú és módszerű formálásában, amit — sok évezredes „spontán” valóságformálás tapasztalatainak és a tudományos gondolkodás addigi eredményeinek birtokában — Hérakleitosz fogalmazott újjá mint a világrend objektív törvényét, az egész európai kultúra féltett kincsei közé tartozik. Nemcsak a harc örök, hanem ez az eszmény is, „*Míg megvilágosul gyönyörű / képességünk, a rend, / mellyel az elme tudomásul veszi / a véges végtelent, / a termelési erőket odakint s az / ösztönöket idebent. . .*”

¹⁴² Vö. Démokritosz B 117: „Valójában semmit sem tudunk: szakadék mélyén ui. az igazság”. Természetesen nem a tudás megszerzésének elvi lehetetlenségét fogalmazza meg e Xenophanészre emlékeztető tétellel, hanem a kétféle megismerési mód alapvető különbözősége alapján — ami egész ismeretelméletének gerince — az empiriát és a valódi tudást állítja szembe (vö. B 125 stb.), s a többszám első személy csupán általános alanyul szolgál. Az *ἔμμεν* állítmány „látással tudunk” értelemben áll, amit nemcsak az ige alapjelentése indokol (vö. Br. Snell: I. m. 59. k.; G. Redlow: „Theoria”, Berlin 1966, 14. skk.), hanem a mondat második felének a költői képe is.