

## Parmenidész és a bölcsek kö(ny)ve

*A tanulmány Jan Assman hipolepszis- és Randall Collins intellektuálisritus-elméletét összekapcsolva elemzi a korai görög gondolkodók szövegeit. Fő kérdése, hogy mennyiben fedezhetők fel a nyugati innovatív tudományos-filozófiai kultúra e két alapvető elemének, a hipoleptikus szövegszerveződésnek és az intellektuális ritusoknak a nyomai a fennmaradt töredékes szövegekben.*

*Végkövetkeztetése, hogy leginkább Parmenidész és Empedoklész verses tankölteményeiben találunk erre utaló jeleket. E szövegekben (a legkorábbi ismert nyugati filozófiai „tankönyvekben”) éppen a verses forma őrizte meg számunkra az intellektuális ritusokban való részvételre nevelés korai eszközeit.*

### „Timeo hominem unius libri”

Félek az egykönyvű embertől.” A művelődéstörténeti legenda Aquinói Tamásnak tulajdonítja a fenti mondást. A skolasztikus gondolkodó gyaníthatóan a csupán egy könyvet ismerő, meggyőződéseit egyetlen könyvből merítő, egyoldalúan gondolkodó emberekre utalt. A görög filozófia legkorábbi, Szókratész előtti korszakának képviselői – már amennyire a rendkívül szórványos hagyományból következtetni lehet – némiképp más értelemben voltak egykönyvűek. A fennmaradt hagyományanyag kritikai elemzése alapján az tűnik a legvalószínűbbnek, hogy Anaximandrosz, Anaximenész, Hérakleitosz, Alkmaion, Parmenidész, Melisszosz, Zénón, Anaxagoras, Philolaosz és Leukipposz egyaránt csupán egy filozófiai művet írt. Ha Thalész írásba foglalta egyáltalán tanítását, vélhetően ő is csak egy művet hagyott hátra, Empedoklésznek két filozófiai tankölteményéről tudunk, de Xenophanész kifejezetten filozófiai költeményei is, úgy tűnik, egy vagy két szövegegységet alkotnak. A szofista filozófusok az elsők, akiknek hitelt érdemlően nagyobb számú művet tulajdonít a tradíció: Prótagorasznak tizennégy-nél, Gorgiasznak kilencnél, Prodikosznak háromnál, Hippiasznak pedig négy-nél többet. A szofisták kortársaként működő, ám a preszókratikus hagyományt folytató apollóniai Diogenész könyveinek száma egy és négy között lehetett, a még későbbi Démokritosznak, Szókratész ifjabb kortársának pedig már egyenesen 52 művet tulajdonítanak.<sup>1</sup>

Vajon kinek, milyen olvasóközönségnek írta egyetlen könyvét a korai preszókratikus filozófus? Laikus olvasóknak (valamiféle korabeli művelt görög nagyközönségnek), vagy valamely szűkebb-tágabb szakmai közönségnek, avagy saját tanítványi körének? Netán

\* Az előadás a 2012. október 8-án Törökbálintot tartott A palatáblától a Zsolnai-tankönyvekig című szimpóziumon hangzott el.

egyszerre több közönséget is szem előtt tartott? Ha műveik többé-kevésbé épen maradtak volna fenn, a kérdésre részletes elemzésekkel válaszolhatnánk. A ránk hagyományozódott csekélyszámú töredék alapján sajnos a válasz is csak töredékes, vázlatos, bizonytalan lehet. Mégis érdemes nekirugaszkodnunk a kérdésnek, hiszen megválaszolásával a nyugati tudományos kultúra forrásvidékének feltérképezéséhez juthatunk közelebb.

### Hipolepszis vs intellektuális rítus

Jan Assmann (1992/1999, 273–274. o.) a görögökkel kezdődő nyugati megismerés-kultúra megkülönböztető sajátosságát a 'hipolepszis' szóval jelöli. A terminust leginkább „hozzászólásként” vagy „bekapcsolódásként” lehetne fordítani, ahogyan egy már folyó diskurzusban szót kér valaki, fel- vagy átveszi a beszéd fonalát. A 'par excellence' hipolepszis lényege azonban éppen az, hogy nem szemtől szemben társalgás során megy végbe, amelyben a szót mintegy természetesen veheti át egyik beszélő a másiktól, hanem térben-időben egymástól akár egészen távol keletkezett írott szövegek között zajlik, ahol már a szövegek pusztá kapcsolódását is meg kell teremteni. Ahhoz, hogy térben és időben szétszórta szövegek egyazon diskurzus részeseivé váljanak (ezt nevezi „a hipoleptikus horizont kitágulásának”), Assmann szerint az írásbeliség mellett még két dologra van szükség. Egyrészt sajátos igazságfelfogásra, amely „azt feltételezi, hogy az igazság mindig csak megközelítően birtokolható”, és „még megközelíteni is csak akkor lehet [...], ha az ember búcsút vesz attól a rögeszmétől, hogy valaha is előlről kezdhet, ha felismeri, hogy egy már zajló diskurzusba született bele” (Assmann, 1992/1999, 280. o.). Másrészt olyan új társadalmi keretekre is szükség van, amelyek mintegy helyettesítik a szemtől szemben kommunikációs helyzetet, biztosítják a konkrét szituációból kioldott, dekontextualizált szövegek érthetőségét, és lehetővé teszik a hozzájuk való későbbi kapcsolódást. Más szóval, „ki kell alakulniuk a szövegekkel folytatott párbeszéd »intézményeinek«” (Assmann, 1992/1999, 278. o.). Ilyen volt a platóni Akadémia és az arisztotelészi Lúkeion.

Assmann azonban pusztán makroszintű magyarázatot kínál a hipoleptikus szövegköziség kialakulására. Megállapítja, hogy milyen szociokulturális feltételei voltak, de nem bocsátkozik annak vizsgálatába, hogy e feltételek és a rájuk épülő hipoleptikus gyakorlat mikroszinten hogyan jött létre. Vele ellentétben Randall Collins (1998) mikroszociológiai alapokon nyugvó elméleti keretet dolgoz ki a filozófia történetének szociológiai elemzésére. Az elemzés kulcsfogalma az intellektuális rítus, amelyet az interakciós rítus Erving Goffmantól (1967) átvett fogalmának sajátos változataként értelmez Collins. Az interakciós rítusnak a következő főbb jellemzőit, komponenseit azonosítja be (Collins, 1998, 22–23. o.):

1. legalább két személy szemtől szembe érintkezése alkotja;
2. figyelmüket ugyanarra a tárgyra fókuszálják;
3. ugyanabban az érzelmi-hangulati állapotban vannak;
4. a külvilágtól elszigetelt közös valóság részeseivé válnak;
5. úgy érzik, egy csoportot alkotnak, és e csoporthoz tartozásukat a közös figyelem tárgya szimbolizálja számukra; végül
6. érzelmi energiával töltődnek fel a kölcsönhatás során.

Az egyén az interakciós rítusok élettörténetén végigvonuló láncolata során tesz szert a csoport-hovatartozásait kifejező szimbólumok rá jellemző repertoárjára, kulturális tőkérére.

A szellemi tevékenységet folytatók sajátos interakciós rítusainak, az intellektuális rítusoknak az a legfőbb jellemzője, hogy a közös figyelem tárgyát „elvontan dekontex-

tualizált szimbólumok” alkotják, amelyeknek használatát az „igazság” eszméje szabályozza. E rítusok két alapformája az előadás és a formális vita. Mindkettőt a beszélő és közönsége közötti jellegzetes viszony és a figyelem sajátos struktúrája jellemzi. További fontos jellemzőjük az írott szövegekhez fűződő sajátos viszony: a rítusban való részvételt a releváns háttérszövegek elolvasása készíti elő, a rítus tartalmának, például egy előadás szövegének tipikus utóélete pedig a publikáció. Az értelmiségi rítusok tehát általában „írott szövegek szituációs megtestesülései” (Collins, 1998, 27. o.). Valamely egyén vagy közösség kulturális kreativitása – hangsúlyozza Collins – elsősorban az interakciós rítuslánc minőségi jellemzőitől függ: a rituális alkalmak gyakoriságától, sokféleségétől stb.

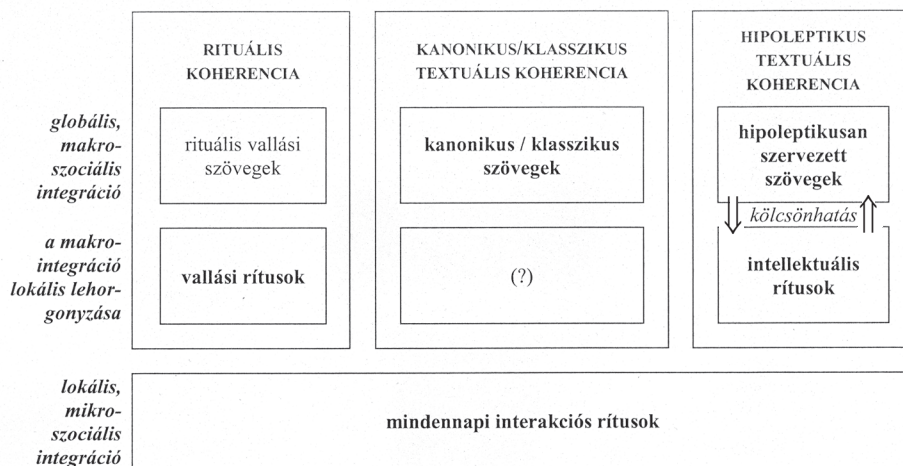
Mikroszociológiai kiindulópontja ellenére azonban sajnos Collins sem bocsátkozik részletes történeti-szociológiai elemzésekbe – az ezer oldalon a filozófiatörténet egészét áttekinteni igyekvő mű keretei ezt nyilvánvalóan nem teszik lehetővé. Továbbá, Bourdieu-vel ellentétben Collins (1998, 984. o. 4. j.; 1020. o. 41. j.) számára az intellektuális mező és a rajta kívüli társadalmi tér között nincs homológia, az előbbi a saját autonóm törvényeit követi. Ám éppen ezért elmélete nem képes magyarázni az általa is „döntő lépésnek” tekintett eseményt: a saját tárgyára koncentrálni elköltözött, autonóm intellektuális közösség kialakulását, hanem előfeltételezi azt (1998, 82. o.). Úgy vélem, e tekintetben az intellektuális mezők relatív autonómiáját megfogalmazó bourdieu-i álláspont ígéretesebb kutatási programot jelent.

### Hipolepszis és intellektuális rítus: Assmann és Collins szintézise

Korábban (Molnár, 2009, 53–55. o.) felvettem, hogy Assmann és Collins elmélete – látszólagos összeegyeztethetlenségük ellenére – termékenyen összekapcsolható. Elsőre ugyan úgy tűnik, sokkal inkább ellentmondanak egymásnak. Assmann (1992/1999, 87. skk.) szemében ugyanis a ritualitástól való elszakadás az egyik előfeltétele a nyugati, innovatív filozófiai-tudományos kultúra kialakulásának: a tradicionális társadalmakra jellemző, rítusokon nyugvó szociokulturális koherencia (a társadalom kulturális integrációja) helyébe itt a szövegalapú koherencia lép, legdinamikusabb formájában, a görög kultúrában a hipoleptikus szövegköziségen alapuló koherencia. Collins ezzel szemben, mint láttuk, éppen a rítusokban talál rá a kulturális kreativitás hajtóerőire. Az ellentmondás azonban látszólagos. Collins ugyanis nem vallási rítusokról, hanem intellektuális rítusokról beszél, amelyek fő célja éppen dekontextualizált szimbólumok, „eszmék” igazságértékének megvitatása, szorosán kapcsolódva az ugyanarról a tárgyról szóló intellektuális szövegekhez. Intellektuális rítusláncokról pedig nemcsak az egyén élettörténete szempontjából beszélhetünk, hanem tárgyi vonatkozásban is. Az ugyanarra a tárgyra irányuló szellemi rítusok e láncolata pedig, mint könnyen belátható, párhuzamosan fut a szövegek között fennálló, Assmann által felmutatott hipoleptikus viszonyal.

A két elmélet tehát jól összeilleszthető. Azt mondhatjuk, a goffmani mindennapi interakciós rítusok biztosítják a társadalom lokális, mikroszintű integrációját. A globális, makroszintű integráció feladatát ellenben, amelyet az írásbeliség előtti társadalmakban a vallási rítusok láttak el, a fejlettebb írásbeliséggel rendelkező társadalmakban a kanonikus, klasszikus vagy hipoleptikus szövegek veszik át. Ahhoz azonban, hogy a szövegek (legalábbis a megismerő célú, hipoleptikusan szervezett szövegek) eleven hatóerővé váljanak a társadalomban, megint csak rítusokra van szükség. Nem merev vallási rítusokra, hanem a mindennapi élet interakcióihoz hasonló rugalmas rítusokra. Az intellektuális rítusokra, amelyek mintegy a mikroszociális szinthez kötik a filozófiai és tudományos szövegeket. A görögök óta a nyugati társadalmak szellemi életét ezért olyan egységként foghatjuk fel, amelyben az írott szövegek és az intellektuális célú szemtől szemben köl-

csönhatások szinte kibogozhatatlanul összefonódnak egymással. A szövegek stabilitást adnak az interakcióknak, míg az interakciókból megelevenítő érzelmi energia sugárzik ki a szövegekre (1. ábra; korábbi változatát lásd: *Molnár, 2009, 55. o.*).



1. ábra. Rítusok, szövegek és a társadalmi integráció válfajai

### Hipolepszis és intellektuális rítus a korai görög filozófusoknál

Ha elfogadjuk, hogy Assmann és Collins elmélete a fenti módon összekapcsolva írja le megfelelően a görög – és a belőle kiinduló nyugati – tudományos-filozófiai kultúrát, akkor kézenfekvően adódik a kérdés, hogy mikor, miért és hogyan, milyen körülmények között alakult ki a hipoleptikus intertextualitásnak és az intellektuális rítusoknak ez a kooperációja. A kérdés komplex történeti tudásszociológiai elemzésére természetesen nem vállalkozhatunk itt. A következőkben ezért csupán azt vizsgáljuk meg röviden, hogy a fennmaradt korai görög filozófiai szövegekben milyen nyomát találjuk hipolepszisnek, intellektuális rítusoknak és egymásbafonódásuknak.

Azok a preszókratikus szövegrészek, amelyek valamiféle hipolepszisszerű kapcsolódást mutatnak, az alábbi öt típusba sorolhatók:

- (1) a közfelfogás bírálata;
- (2) Homérosznak és Hésziodosznak mint a hagyományos felfogás képviselőinek kritikája;
- (3) általános utalás a különféle, egyaránt helytelen felfogásokra, nevek említése nélkül;
- (4) valamely sajátos, de névhez nem kötött álláspont bírálata;
- (5) megnevezett kortárs gondolkodók dehonesztálása, csekély érveléssel.

Vajon mennyiben tanúskodnak e szövegtörödékek valamiféle filozófiai „hipoleptikus diskurzus” (Assmann), „intellektuális közösség” (Collins) vagy „mező” (Bourdieu) kialakulásáról, elkülönüléséről?

Mindenekelőtt jegyezzük meg: a korai görög szövegek töredékes, szórványos fennmaradása nem csupán azzal a negatív következménnyel jár, hogy kevés ismeretünk van az első filozófusok doktrínáiról. Még kevesebbet árulnak el a töredékek a filozófia műve-

lésének gyakorlatáról és társas kontextusáról; többnyire nem dönthető el bizonyossággal, hogy milyen szövegekre válaszolnak és milyen közönség számára íródtak. A milétosziak egy-két fennmaradt töredéke és Xenophanész filozófiai-teológiai költeményei szinte egyáltalán nem őrizték meg keletkezésük és használatuk kontextusának a lenyomatát, de Hérakleitosz archaikus prózája is csak homályos, bizonytalan utalásokat tartalmaz e kontextusra. Nézzük a harmadik típusba sorolható 108. töredékét:

„Ahánynak tanításával megismerkedtem [ékusa = hallottam], egy sem jutott el odáig, hogy tudná, mi bölcs dolog mindentől külön.”

Vajon kikre utal a szöveg? Érdeemes az ötödik típusba tartozó 40. töredéket mellétennünk:

„A sokféle tudás nem tanít meg arra, hogy esze legyen valakinek. Mert Hésziodoszt is megtanította volna és Püthagorasz, aztán meg Xenophanészt is és Hekataioszt.”

Hérakleitosz számára – legalábbis e töredék tanúsága szerint – nem különül el a filozófia előtti, hagyományos tudás (Hésziodosz) az új, filozófiai-tudományos kultúrától (a másik három ennek képviselője). Az előbbi töredék alapján továbbá úgy tűnik, hogy Hérakleitosz szóbeli úton szerezte ismereteit a rivális álláspontokról. Noha elgondolkozhatunk azon, hogy ez az ismeretszerzés esetleg valamiféle intellektuális rítusok során ment végbe, írott szövegek ismeretére, használatára, hipoleptikus írásbeliségre azonban nincs bizonyítékunk a töredékekben. Aforizmatikus, ritmikus, a tanulhatóságot, memorizálhatóságot segítő prózai stílusa szintén a szóbeliség dominanciájára utal, de erről árulkodik az 1. töredék is:

„Bár a logosz ez örökre képtelenek értelmetlenségükben felfogni az emberek előbb is, mint hallották volna, s azután is, hogy már meghallották. Mert bár minden e szerint a logosz szerint lesz, mégis olyanok, mintha nem vennének tudomást róla, mikor megismerkedni kezdenek olyan szavakkal és tényekkel, amelyeken én vezetem végig őket, fölfejtve mindent természete szerint és megmagyarázva, hogyan van...”

E szövegdarab kifejezetten a szóbeli tanítás szituációját jeleníti meg. Az emberekre tett általános és más töredékeiben gyakran ismétlődő utalás azonban sokkal inkább a tanait nyilvánosan hirdető – és süket fülekre találó – próféta, mintsem a szűk, zárt tanítványi körben tanító mester hatását kelti.

Feltehetően a püthagoreus közösségekben jelentek meg először szorosabb értelemben vett tanító szövegek. A hagyományból ismert *Akuszmata* („hallott dolgok”) címe jól mutatja, hogy szóbeli tanításra készült, ám a benne szereplő rövid parancsolatok, közmondások és katekizmus (Assmann terminológiájában) nem a hipolepszis, hanem inkább a rituális beavatás és a kanonikus koherencia világát idézik. A későbbi, tudományos jellegű püthagoreus írárok, Philolaosz és Arkhütasz töredékei viszont nem tanító szövegek, hanem szakmai körnek szánt értekezések. Vagy a püthagorizmuson belül az akuszmaticusoktól elkülönülő szűkebb körnek, a matematikusoknak szólnak tehát (lásd Iambl., *Vit. Pyth.* 81, 87 és Porph., *Vit. Püth.* 37, tárgyalja: Guthrie, 1962, 191. skk.), vagy valamiféle tágabb késő preszókratikus tudományos nyilvánosságnak. Hasonló ugyanis a helyzet a Parmenidész utáni más preszókratikus szövegek, Anaxagorasz, Melisszosz, Démokritosz stb. „szenvtelen” prózai értekezései esetében. Ez utóbbi műfajból ráadásul a rivális álláspontokra történő név szerinti utalások is szisztematikusan hiányoznak, és általánosabban is elmondható róluk: szinte egyáltalán nem tartalmaznak utalást saját kontextusukra. (Pontosabban: nem tudhatjuk bizonyossággal, hogy az efféle utalások

hiánya a szövegrészek szelektív fennmaradásnak, vagy e művek műfaji szabályainak következményei-e, de vélhetőleg az utóbbiról van szó.)

E szövegek számos olyan részt zárnak magukba, amelyeknek célja nem a filozófiai doktrínák egyszerű közlése, kifejtése, de nem is rivális álláspontok bírálata. Nyilvánvaló persze, hogy főként a verses formának köszönhetjük, hogy a tanítások ismertetésével együtt a más funkciójú szövegrészek is fennmaradhattak, a metrikus versek idézésénél ugyanis nehezebb önkényesen kihagyni a szöveg egy részét. Érdekesebb azonban az a kérdés, hogy miért kerültek bele a szövegbe ezek a más célú passzusok. Steiger (2010, 204. o.) referenciális szempontból a következő osztályozását adja a preszókratikus verses töredékek alkotóelmeinek:

- „(1) a dolgok természetéről tett állítás
- (2) a tanítványhoz intézett beszéd: buzdítás, tiltás v. helyesbítés
- (3) a tudás természetéről tett állítás
- (4) magára a tanításra vonatkozó reflexió.”

A fennmaradt költeményrészek számos pontján a szerző félbeszakítja a tanítást (1), és episztemológiai (3) vagy didaktikai (2 és 4) reflexióba bocsátkozik:

Empedoklész 3. töredék 9. sor:

„No rajta, szemléld valamennyi érzék-szerveddel, miként érthető meg minden egyes dolog!”

Empedoklész 17. töredék 21. sor:

„Ésszel nézd őt, ne szemekkel! Ne ülj megigézve!”

Parmenidész 7. töredék 5-6. sorok:

„Ésszel ítélj a sokat vitatott érvet, amelyet mondtam.”

Ez két – egymást nem feltétlenül kizáró – dologra utalhat: (1) e költeményeket tényleges tanítási helyzetben – tanító intellektuális rítusok során – használták; és (2) amikor a tanítvány nem társas helyzetben, magányosan olvasta a művet (a görögök ilyen esetben is hangosan olvastak!), a szöveg akkor is a tanítás intellektuális rítusának megjelenítésére, „eljátszására”, gyakorlására kényszerítette: a hangját kellett kölcsönöznie mesterének, aki viszont a művön belül a hangját kölcsönözte az istennőnek, aki mindkét mű esetében a tanítás végső forrásaként jelent meg. Ugyanakkor mindkét műnek ez a dramaturgiai fogása magyarázza azt is, miért nem találunk névhez kötött kritikát Parmenidész és Empedoklész tankölteményeiben sem. Az isteni álláspont, amelyből e művek megszólalnak, nem teszi lehetővé partikuláris halandók megnevezését. Miközben intellektuális rítusokra nevelnek (és ezt azért a javukra kell írunk: nem passzív befogadásra, hanem aktív, kritikai megismerésre ösztönöznek), nem teszik lehetővé a hipoleptikus szövegköziség működését. Mindkét mű egyszólamú, monolit, egy kőkől faragott egység (akárcsak maga a Létező

---

*A korai preszókratikus szövegek, Hérakleitosz és Xenophanész töredékei, valamint a korai püthagoreizmus beavatási szövegei tehát nem mutatják tudományos szakmai kör (mint címzett) jelenlétét, a késői preszókratika prózai szövegei ellenben, úgy tűnik, egyértelműen egy efféle szakmai közönségnek íródtak. Nem maradtak fenn ellenben egyik csoportból sem olyan szövegek, amelyek az intellektuális tevékenység elsajátítására szocializálnának. Parmenidész, illetve Empedoklész tankölteménye viszont éppen ilyen szövegnek tekinthető: elsősorban a tanítványokhoz szól.*

---

Parmenidésznél), amely nem képes, nem hajlandó párbeszédbe elegyedni alternatív álláspontokkal. „Timeo hominem...”

Hipoleptikus szövegköziség és intellektuális rítusok általunk keresett egybefonódása valójában majd csak később, a szofistákat és Szókratészt követően, Platón dialógusaiban megy végbe a görög filozófiában (vesd össze: Molnár, 2009, 60. o.). Mindazonáltal – akármilyen felemás módon is – Parmenidész és Empedoklész költeményeiben kell látunk az európai felsőfokú tankönyvkultúra kezdeteit.

### Jegyzet

<sup>1</sup> Lásd Kirk, Raven és Schofield, 1998, valamint Guthrie, 1962 és 1965.

### Irodalomjegyzék

- Assmann, J. (1992/1999): *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.
- Collins, R. (1998): *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*. The Belknap Press, Cambridge, Mass. – London.
- Goffman, E. (1967): *Interaction ritual: essays in face-to-face behavior*. Random House, New York.
- Guthrie, W. K. C. (1962): *A History of Greek Philosophy. Vol. 1. The earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge University Press.
- Guthrie, W. K. C. (1965): *A History of Greek Philosophy. Vol. 2. The Presocratic tradition from Parmenides to Democritus*. Cambridge University Press.
- Kirk, G. S., Raven, J. E. és Schofield, M. (1998): *A preszókratikus filozófusok*. Atlantisz, Budapest.
- Molnár Gábor (2009): Maieutika és paideia. Szókratész mint tehetség gondozó. *Képzés és Gyakorlat*, 1–2. sz. 50–63.
- Steiger Kornél (2010): Fragmentum és narratív egység. Szempontok a preszókratikus verses töredékek elemzéséhez. In uő: *Tanulmányok az antik görög filozófiáról*. Gondolat, Budapest. 191–206. Eredetileg: *Gond*, (1992) 1. sz. 112–123.