

BÁRÁNY ISTVÁN

„Mikor ökrök vére nem áztatta  
szüntelen az oltárt”

*Mítosz, áldozat, vegetarianizmus  
Empedoklész tankölteményében*

μορφήν δ' ἀλλάξαντα πατήρ φίλον υἷον αἰείρας  
σφάζει ἐπευχόμενος μέγα νήπιος· οἱ τῶδ' πορευῶνται  
λισσόμενον θύοντες· ὁ δ' ἀνήκουστος ὀμοκλέων  
σφάξας ἐν μεγάροισι κακὴν ἀλεγύνατο δαίτα.  
ὡς δ' αὐτως πατέρ' υἱὸς ἔλων καὶ μητέρα παῖδες  
θυμὸν ἀπορραίσαντε φίλας κατὰ σάρκας ἔδουσιν.

*Atyja új alakot öltött édes-kedves önfiaát felemeli,  
hogy leölje, nagyon botorul, közben imát mond, és ők is jönnek,  
hogy feláldozzák, hiába könyörög: jajkiáltásai süket fülekre találnak  
atyjánál,  
aki leöli, majd házában bűnös lakomát készít.  
És ugyanígy fiú az atyjára és gyermekek anyjukra kezet emelvén  
lelküket elorozván édes-kedves rokonhúsukból esznek.*

– kiált fel szenvedélyesen Empedoklész egyik töredékében  
(fr. 137, DK).<sup>1</sup> A töredék hat sorában elmesélt történet – néhány

1 A töredékek számozásánál Diels klasszikus szövegkiadását (Diels, H. – W. Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1951<sup>6</sup>) követtem, bár ennek és a következőkben még előforduló hivatkozott fragmentumoknak a szövegénél különösen, de nem kizárólagosan a következő kiadásokra támaszkodtam: Vitek, T.: *Empedoklés: Zlomky*, Prague, 2006, 3 vol. (amely a jelenleg létező legteljesebb szövegkiadás); Empedocles: *The extant fragments*. ed. with an introduction, commentary and concordance by M. R. Wright. New Haven, Yale University Press, 1981; valamint ehhez a töredékhez a legrészletesebb kommentárokat ld. Van der Ben, N.: *The Poem of Empedocles' Peri Physios*, Amsterdam, Gruener, 1975; és Zuntz, G.: *Persephone: three essays on religion and thought in Magna Graecia*, Oxford, 1971. Empedoklész töredékeit, valamint azokat a szövegeket, ahol nem jelölöm a fordítót, minden esetben saját fordításomban közlöm. A töredékek számozásánál Diels-Kranz kiadását követtem (néhány esetben Wright kiadásának a számozását is feltüntettem).

valós vagy képzelt szövegkritikai probléma ellenére – jól követhető: az első négy sor egy áldozati rituálét mutat be, amelynek érvényét az utolsó két sor kitágítja. A töredékben elmesélt kompakt narratívában egy apa éppen fiát készül feláldozni: a görög áldozati szokások szerint először felemeli (ἀείρας) – bár nem hangzik el, de nyilvánvalóan – az oltár fölé, amely az áldozat kiömlő vérét majd felfogja, majd magát az áldozatot egy későbbi pillanatban egy áldozati tőr segítségével végzi el (σφάξει, σφάξας). A rítus végrehajtása közben elmondja az áldozati imát (ἐπευχόμενος); emellett segítőtket is megpillantunk az elbeszélésben, akik ugyancsak készülnek a fiú feláldozásában való részvételre.<sup>2</sup> Az áldozatra szánt fiú közben könyörög, kiabál, jajkiáltásai azonban visszhangtalanok maradnak, s az áldozat elvégzését követően a szertartás szokásrendjének megfelelően a hésziodoszi aitiológiai mítosz által rögzítettek szerint a leölt lény húsából égőáldozat és áldozati lakoma készül. A történetben jól felismerhető a homéroszi eposz számtalan áldozatleírása:

*És miután könyörögtek, hintvén árpadarát is,  
hátrafeszítve nyakát elvágták áldozatuknak,  
megnyúzták, combját szétszelték, hájba takarták,  
kétréthajtva előbb és nyershúst rakva fölébe.  
Fán pörkölte az agg, rőt bort loccsantva a lángra,  
körben ötágú villákat tartottak az ifjak.  
És hogy elégték a combok, a belsőrészt meg is ették,  
fölszelték maradékait és fölhúzva a nyársra,  
mesterien kisütötték mind, majd újra lehúzták.  
És, hogy a munkát szüntették, s kész volt lakomájuk,  
lelkük nem maradt hűjával a dúsz lakomának. ...  
És az egész napon át kérlette dalokkal az istent,  
fennen zengte a szép paiánt az akháj fiatalság.  
(Homérosz: Iliász, I. 459 skk., ford. Devecseri Gábor)*

Az áldozat rendjében (1) maga az áldozat végrehajtása, az áldozati állat leölése, (2) az istenhez való fohászzkodás és (3) a lakoma elválaszthatatlan egységet alkot: a görög szakrális univerzumban ez az egységes egész az istennel való kapcsolattartás legalapvetőbb formája.<sup>3</sup> Az empedoklészi történet azonban egyetlen, ámde jelentős ponton a hagyomány áldozati rendjét megváltoztatja: az istennek ajánlott állat helyett ezúttal egy apa saját gyermekét, önfiaát ajánlja fel az istenségnek, majd az utolsó

2 A kéziratokban hagyományozott szövegnek talán ez a leggyakrabban megkérdőjelezett pontja; a problémákat legrészletesebben Zuntz (i. m.) tárgyalja. Horváth Judittal történt szóbeli konzultáció során arra a megállapodásra jutottunk, hogy nincs okunk a kézirati hagyományt nem elfogadni: a szöveg könnyen értelmezhető, és komoly grammatikai, metrikai és kontextuális kifogások sem fogalmazhatók meg ellene.

3 A görög áldozati szokásokhoz, s általában a tárgyalt vallástörténeti kérdésekhez ld. Burkert, W.: *Greek Religion*, Cambridge, Harvard University Press, 1985, 55. skk.

két sorban a fiú saját atyját és gyermekek szülőanyjukat végzik ki és fogyasztják el, ami a töredék hivatkozásrendszerét hátborzongató módon írja át. A görög jámborság tradíció szentesítette normatív viszonyrendszeréből hirtelen a görög mítoszok kegyetlen és érthetetlen, borzalmak és tragédiák benépesítette világába lépünk át. Ezáltal a töredék utalásrendszere a hagyományos vallás áldozati rítusain túlmutat, s a görög mítoszok emberáldozatainak, bosszútragédiáinak és kannibalisztikus történeteinek világába vezet. Az állatáldozat mindennapos szertartására, a vér kultuszára történő utalás mellett a történetben nem lehet nem felismerni Iphigeneia és Polüxené feláldozását; a fiúban, aki atyjára kezet emel, Oidipusz apagyilkosságát; a gyermekekben, akik anyjukat kivégzik, Oresztész és Élektra anyagyilkosságát; a „bűnös” lakomában Thüesztész gyermekeinek Átreusz által való feltalálását; Tantalosz és Pelopsz történetét; s a görög kulturális emlékezetben – de csak ott! – elevenen élő emberáldozat és esetlegesen az áldozatok rituális elfogyasztásának a gyakorlatát.<sup>4</sup> Az 5. és 4. századi görög világ az emberáldozat szokására ugyanis barbár és idegen aktusként tekint:

*nálunk a törvény nem teszi lehetővé az emberáldozatot, éppen ellenkezőleg, isten és ember előtt elfogadhatatlan cselekedetnek tartjuk, a karthágóiak viszont áldoznak embert, mivel számukra ez teljesen elfogadott és törvényes gyakorlat, sőt, néhányan még saját fiukat is feláldozzák Kronosznak, mint talán te is hallottad. (psz.-Platón: Minósz, 315 BC)<sup>5</sup>*

Empedoklész tiltakozása természetesen nem az emberáldozatra és annak elfogyasztásának – a görög világban tudomásunk szerint nem létező – gyakorlatára, hanem a mítoszokban rögzített hagyományra utal vissza, s a költői sűrítés eszközével

- 4 Iphigeneiát, saját lányát, a trójai háborúba induló Agamemnón ajánlja fel az istenségnek. Polüxenét a trójai háborúban aratott győzelem után Neoptolemosz áldozza fel Akhilleusz szellemét kiengesztelendő (ld. pl. Euripidész *Hekabéját*). Oresztész és Élektra apjukért bosszút állva megölik anyjukat, Klütaimnézstrát és a szerető-trónbitorló Aigiszhoszt (a történet feldolgozását egyedülálló módon mindhárom tragédiaköltőtől ismerjük: Aiszkhüosz: *Áldozatvívők*, Szophoklész és Euripidész *Élektra*). Átreusz egy családi viszály folytán Thüesztésznek, saját testvérének a gyermekeit tálalja fel testvérének, Tantalosz pedig saját fiát, Pelopszot ajánlja fel áldozati lakomaként az isteneknek. Az archaikus és klasszikuskori mitikus hagyomány szövevényeit legrokonszenvesebben, de mégis áttekinthető terjedelemben T. Gantz (*Early Greek Myth: A Guide to Literary and Artistic Sources*, The Johns Hopkins University Press, 1996) dolgozza fel. A kulturális emlékezetben megőrzött emberáldozathoz ld. Patroklosz temetése, II. 23. 166–176, és Burkert, i. m. 60.
- 5 Bár a *Minósz* a platóni korpuszban hagyományozódott, a modern filológia pszeudo-platóni műnek tartja, amelyet Platón halála után valamelyik akadémiai tanítványnak vagy követőnek kell tulajdonítanunk. Ld. Platón: *Apokrif iratok. Első Alkibiadész. Második Alkibiadész. Hipparkhosz. Szerelmes ifjak. Theagész. Kleitophón. Minósz*. Fordította, a jegyzeteket és az utósót írta Brunner Akos és Mészáros Tamás. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2005. Mindenesetre az itt megfogalmazott vélemény az 5. századra is érvényes.

univerzális mintát formál a különböző mítoszokból. Ráadásul feltűnő strukturális hasonlóságokat figyelhetünk meg más elbeszélésekkel: Aiszkhülosz *Agamemnónjának* első kardalában is felhangzik a darab által feldolgozott események előzményeként Iphigeneia feláldozása:

*leányát ledöfte ő, ...  
A szűz esengő, apját sikoltó  
szavát s ki-nem-nyílt korát se szánta  
a harcra-törekedő tanács:  
az apja intett, s oltári szolgálók  
miként a kecskét oltár fölébe  
emelve ima után a beburkolt  
s lehajtott-fejű leányt,  
s tartva erősen, a drága szép  
ajkat erőszakos fék-  
kel betömik, nehogy még*

*a házra átkot kiáltson szava.  
S mikor leomlott a földre sáfrány  
ruhája, esdő nyilat  
lőtt az áldozókra mind  
szeméből külön-külön.<sup>6</sup>*



Polüxéné feláldozása. Athéni feketealakos vázarészlet, Kr. e. 575–525 között. British Museum 1897.2–27.2. © British Museum

6 224–240. Hasonló párhuzamot találunk Lucretius „valláskritikai” megjegyzésében Iphigeneia feláldozásáról (*A természetről*, 80–101, Tóth Béla fordításában): „aulisi oltárát Triviának / Iphianassai vérel szennyezték be galádul... Férfikarok fogták, felemelték és remegett bár, / Oltárhoz vitték ... hogy büntelenül, tisztán ... válják áldozatául egy gyilkos apának”, mely annál is érdekesebb, minthogy Lucretius filozófiai-költői programja előképűl tudatosan Empedoklést választotta.

Két olyan vérfagyasztóan nagyszerű képi ábrázolást is ismerünk továbbá (egy vázaképet és egy anatóliai domborművet), amely az ikonográfiai egyezések és motívumok alapján egyértelműen Polüxené feláldozását beszéli el: miként Aiszkhülosznál, három kísérő hasmánt az oltár fölé tartja a saját ruhájába vagy valami lepelbe göngyölt lányt, Neoptolemosz pedig egyik kezével a lány haját megragadva fejét hátrafeszíti,<sup>7</sup> másik kezével nyakába döfi kardját vagy tőrét, hogy vére az oltárra ömöljön. A jelenetből áradó szenttelen szakszerűség teszi azt hátborzongatóvá: Polüxenét valóban úgy tartják az oltár fölé, mint a kecskét, és valóban úgy áldozzák fel, döfik le, mint az állatot szokás – precíz szakértelemmel.

Az Empedoklész-töredékben az áldozati rítus és az emberáldozat mellett egy harmadik motívum, mind között a legnyugtalanítóbb is megjelenik, amely éppen a másik két toposz keresztezése által uralja végül a fragmentum jelentését: az áldozati állat húsának, vagyis ez esetben az emberáldozat húsának az elfogyasztása. Az effajta rituális kannibalizmus nyomait – feltéve, hogy ezt ilyesfajta archaikus rituális lenyomatnak tekintjük – megtaláljuk a görög mítoszok bosszútörténeteiben: Átreusz saját gyermekeit találja fel Thüesztésznek, Prokné saját lányát, Itüsz darabolja fel Téreusznak, Tantalosz pedig saját gyermekét, Pelopszot darabolja fel és találja fel áldozati lakomaként az isteneknek. Az áldozás mint lehetséges motívum egyedül Pelopsz leölésében, feldarabolásában és isteneknek való feltalálásában jelenik meg – bár saját hús-vérünk mint legfontosabbnak az istenség számára történő felajánlására nem egy kultúrkörben találunk párhuzamot (elég, ha csak Ábrahám és Izsák történetére gondolunk), azonban az ember önfíának rituális áldozati elfogyasztása még a legelvetemültebb pozitívista mítoszmagyarázat számára is szinte megoldhatatlan feladványt jelentene. Nehéz nem arra gondolni, bármilyen anakronisztikusan hangozzék is, hogy Empedoklész e sokkoló és tudatos szinkretizmussal ne a *malum metaphysicum* mitikus eszközökkel történő megjelenítését kísérte volna meg. Mert az empedoklészi narrátor – elvégre költői, s feltűnően tudatos költői szövegben vagyunk – több kommentárként is felfogható jelzővel juttatja kifejezésre semlegesnek éppen nem tekinthető álláspontját, már ha esetleg az olvasó a történetek értelmezéséhez és értékeléséhez kommentárt igényelne. Az áldozatot bemutató atya *mega népiosz* (Devecseri Homéroszával „nagyon botorul”), mely a homéroszi és azt követő költői nyelvben az előrelátás teljes hiányának és a vesztébe rohanó gögös emberi vakságnak az eposzi jelzője, míg a készülő

7 A közölt Aiszkhülosz-részletben a fordító, Devecseri Gábor „lehajtott” fejú lányról beszél, de valószínűleg a fejét nem lehajtják, hanem „felfeszítik, felfelől húzzák”, hogy az áldozatot könnyebb legyen elvégezni, s a „pronópé” talán csak annyit jelent, hogy az áldozati állat, ezúttal a lány, nyakát és arcát kell az oltár felé és fölé tartani. (Ld. Denniston-Page (ed.): Aeschylus, *Agamemnon*, Oxford, 1957.) A fordítást ennek ellenére változtatások nélkül vettem át.

lakoma *bűnös* (*kakén*), az áldozatra szánt lénynek a süket fülekre találó jalkiáltásai pedig sokáig visszhangzanak még fülünkben.

A töredék kulcsa, mint azt talán már sejtjük, a görög szöveg első sorában rejlik: *μορφήν δ' ἀλλάξαντα πατήρ φίλον υἱὸν αἰεῖρας* : atyja új alakot öltött édes-kedves önfiaát emeli fel, hogy leölje. Az új alakot öltött, a megváltozott alakban feláldozott fiú személyében találkozunk és egyesül az áldozat, az emberáldozat és az áldozati lakoma három, részben független, de mégis összefonódó motívuma. Empedoklész nem a görög hagyomány számára tabunak számító, és legalábbis a maga primér jelenvalóságában nem létező emberáldozat és kannibalizmus szokása ellen emeli fel tiltakozó szavát, hanem az állatáldozat és húsfogyasztás együttese ellen, mint azt a töredék eddig függőben hagyott közvetlen környezete is közli:

*Püthagoraszék, Empedoklészék és sok más itáliai is azt állítja, hogy nemcsak egymással és az istenekkel alkotunk közösséget, hanem az értelmetlen élőlényekkel is. Ugyanis a kozmosz egészét egyetlen pneuma hatja át, mintegy léleként: ez az, ami bennünket övelük egyesít. Ezért aztán ha megöljük őket, ha húsukból táplálkozunk, jogsértést és szentségtörést követünk el, hiszen ez rokongyilkosság. Eppen ezért tanácsolták ezek a filozófusok, hogy tartózkodjunk a lelkes lények fogyasztásától, és tartották szentségtörésnek, hogy az emberek a boldogságosok oltárát forró vérrrel vörösre fessék. Empedoklész is egy helyütt azt mondja, hogy „nem hagytok fel a gyászos-hangú gyilkolással? Nem látjátok, hogy egymást faljátok esztelen nemtörődömségetekben?” (fr. 136)<sup>8</sup>*

A mindenséget átható pneuma említése persze a kort uráló sztoicizmus hatásáról árulkodik, de ezt leszámítva Sextus Empiricus közlése hitelesnek tűnik. A modern kutatás is úgy tudja, hogy a tudatos görög vegetarianizmus kezdetei éppen az 5. század eleji Dél-Itáliához, Püthagoraszhoz, illetve a püthagoreus közösséghez köthetők, s abban is egyetértés mutatkozik, hogy a püthagorasz vegetarianizmus a lélekvándorlás formálódó doktrínájának összefüggésrendszerében értelmezendő: a húsevés tilalma szigorúan következik a lélekvándorlásból és az élőlények lélekvándorlás által megteremtett összetartozásából. Azonban mint minden Püthagorasszal és a püthagorasz közösséggel kapcsolatos ténnyel, a vegetarianizmussal kapcsolatban is legalább annyi a kérdőjel, ha nem több, mint a bizonyosság: forrásaink egy része ugyan egyértelműen azt állítja, hogy az alapszabályok egyike a szigorú vegetarianizmus, más források azonban korlátozott, bizonyos áldozati szituációkhoz kötött tilalomfákról számolnak be, és azt állítják, hogy Püthagorasz különösen kedvelte

8 Sextus Empiricus: *Adversus mathematicos* IX. 129-130. A 137. töredék az itt közölt részlet után áll közvetlenül, a fragmentumból – Sextus mellett – egyes sorokat Plutarkhosz és Origenész is közöl, s Chalcidius latin fordítás-parafázisa is ismert.

és szívesen fogyasztotta a fiatal állatok húsát.<sup>9</sup> Ha ezt a bizonytalanságot figyelembe vesszük, az egyik legelső, ha nem a legelső egyértelmű szöveghelyünk a vegetarianizmus és a rituális állatáldozat mint vallási forma tilalmának vonatkozásában néhány további Empedoklész-töredék társaságában a 137. fragmentum, amely igazi forradalomnak tekinthető, hiszen, mint Burkert megjegyzi, „a hagyományos vallásosságnak, vagyis a poliszközösség hivatalos kultuszának középpontjában éppen az állatáldozat áll: ennek megtagadása több mint egyszerű vallási reform. Ez a teljes hagyománnyal való szakítással egyenértékű.”<sup>10</sup>

Empedoklész kapcsolata a püthagoreus és orfikus eszmékkel amúgy jól adatolható. Az állatáldozatnak az itt tárgyalt tilalma, valamint az ehhez kapcsolódó vegetarianizmus mellett olyan kifejezetten specifikus, és ezért a kapcsolódást egyértelműen alátámasztó motívumok, mint a „bab” fogyasztásának tilalma is erre utal.<sup>11</sup> S természetesen az a jól ismert töredék is, amelyben név nélkül hivatkozik „egy fölöttébb nagytudású férfiúra, aki az elme roppant gazdagságára tett szert, és különösen mindenféle egyszerű tettek ura lett: mert amikor csak teljes elméjét megfeszítette, a teljes valóság bármely részletét a szeme elé tudta idézni, akár tíz vagy akár húsz emberöltő távolából” (fr. 129 DK). Ezt a személyt már ókori forrásaink is Püthagoraszként azonosítják.<sup>12</sup> Minthogy azonban a püthagoraszi hagyomány az ókortudomány egyik legellentmondásosabb és -ingoványosabb terepe, meggyőződésem szerint célravezetőbb és termékenyebb lesz a vizsgált töredékben megjelenő vegetarianizmust és kapcsolt elképzeléseket az empedoklészi életmű mégoly töredékes egészében elhelyezni. A következő két kérdést teszem fel: (1) a vegetarianizmus, az állatáldozat tilalma hogyan illeszkedik az Empedoklész-töredékek és testimóniumok alapján rekonstruálható rendszerbe, és (2) az állatok feláldozásának és elfogyasztásának szokása elleni tiltakozás miért ilyen szenvedélyes és a mitikus hagyományba öltöztetett formát ölt? A válasz azonban némi kitérőt igényel.

Diogenész Láertiosz *A híres filozófusok élete és tanítása* című munkájában, az antik doxográfiái irodalom legfontosabb forrásművében több Empedoklész-művet is említ (8.57-8): tragédiákat (amelyeknek száma, sőt pusztá létezése, már számára és általa is vitatott volt), egy *Xerxész átkelése vagy hadjárata* vagy a *Perzsa há-*

9 Burkert, W.: *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1972, 180 skk.

10 Uo. 182.

11 fr. 141 DK, bár a töredék empedoklészi voltát többen megkérdőjelezik (ld. a fr. 128 [Wright]-kommentárt, i. m.).

12 fr. 129 DK (ld. a fr. 99 [Wright]-kommentárt, i. m.), talán említést érdemel, hogy Diogenész Láertiosz szerint egyesek Parmenidésszel azonosítják ezt a névtelen személyt. Empedoklész és az orfizmus kapcsolatához: Betegh, G.: „Empédocle, Orphée et le papyrus de Derveni.” In Morel, P.-M. and J.-F. Pradeau (ed.): *Les anciens savants: études sur les philosophies préplatonicienes*, Études sur les philosophies préplatonicienes 12. Strasbourg, Université Marc Bloch de Strasbourg, 2001, Vol. 12, 47–70.

borúk című művet, epigrammákat, egy *Orvosi értekezést*, Apollónhoz írott *prooimionját*, valamint *A természetről* (*Peri phüszeosz* vagy *Ta phüszika*) és a *Katharmoi* (*Tisztító szertartások*) című műveit. A Diogenész által futólag említett művek többségéről, legalábbis mint önálló művekről, egyéb forrásaink hallgatnak, ez alól kivételt a *Peri phüszeosz* és a *Katharmoi* képez. A *Peri phüszeosz* meglétéről sok forrásunk tud, és ez tökéletesen megfelel előzetes várákozásunknak, hiszen *A természetről* olyan egycímű volt, amelyet az arisztotelészi-peripatetikus alapokra támaszkodó doxográfiai, filozófiatörténeti hagyomány rendre az összes, Szókratész előtti, Arisztotelész által a filozófia kánonjába „phüszikosz” néven felvett gondolkodó művére alkalmazott. Ennél lényegesen problematikusabb a *Katharmoi* említéseinek és státuszának az értékelése. Preszókratáink közül az Empedoklészra vonatkozó forrásanyag a legbőségesebb: Hermann Diels (s persze a fragmentumok őt megelőző és követő szövegkiadói) nagyjából 150 töredéket azonosítottak. A töredékek természetéből következik, hogy a fragmentumok pontos számát nem lehet megállapítani, hiszen az esetek egy – szerencsére csak kisebb – részében vitatható, hogy valóban Empedoklésztől származó idézetről, részleges idézetről vagy parafrázisról van-e szó. E fragmentumok közül nem egy a szokásosnál (ti. általában az archaikus kor töredékesen, vendégszöveggént fennmaradt szövegeinél) jóval hosszabb. A fennmaradt Empedoklész-töredékek mellett jelentős a testimóniumok, beszámolók, parafrázisok, értelmezések és egyéb utalások száma is, Platóntól a bizánci korig – s egyes szerzők, pl. Arisztotelész, Plutarkhosz és Szimplikiosz kifejezetten sokat idézik és értelmezik Empedoklészt: Arisztotelész és Plutarkhosz több mint 100, Szimplikiosz több mint 150 alkalommal, s bizonyosan rendelkezésükre állt a teljes szöveg is. S itt említhetnénk az utóbbi időben azonosított strasbourgi papiruszt is – az egyetlen *nem* vendégszöveggént fennmaradt, vagyis későbbi beszámolókból, florilégiumokban idézett preszókratikus szerzői szöveget.<sup>13</sup> Mindez arról tanúskodik, hogy Empedoklészt a késői antikvitásig ismerték és olvasták. Ennek fényében meglehetősen különös, hogy a független műként számon tartott *Katharmoi* önállóságának alapjai meglehetősen ingatagok. Összesen három olyan töredékünk van (DK 112, 153a, és Wright 152), amelyek kontextusa megjelöli, hogy az idézet milyen címen ismert műből származik, ezen kívül csupán két szöveghely utal a *Katharmoi*ra, Hippolütosz és a már idézett Diogenész Láertiosz. Ez utóbbi az egyetlen, aki láthatólag mind a két művet – a *Peri phüszeoszt* és a *Katharmoit* – ismeri, és egymás mellett említi.

Különös márpedig mindez azért, mert a hagyományos Empedoklész-értelmezések éppen a két mű szembeállítására

13 Martin, A. – O. Primavesi: *L'Empédocle de Strasbourg* (P. Strasb. gr. Inv. 1665–1666), Introduction, édition et commentaire, Berlin – New York, 1999; Primavesi, O.: *Empedokles Physika I: Eine Rekonstruktion des zentralen Gedankengangs*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2008.



épültek, s ennek hatása mindmáig nyomon követhető. Dielst megelőzően Sturz és Karsten,<sup>14</sup> majd Diels és az őt követő értelmezési hagyomány úgy tartja, hogy a *Peri phüszzeosz*ban Empedoklész az ión természetfilozófia és eleata „metafizika” hagyományát követi, míg a *Katharmoiba*ban a vallásos és misztikus, orfikus és püthagoreus bölcs, mágus, sámán hangja szólal meg, s ennek megfelelően Empedoklész ránk maradt töredékeit e két mű egyikébe vagy másikába sorolja. Tény, hogy egyes töredékek, úgy tűnik, az ión természetfilozófia hagyományos kérdéseit tárgyalják, hogy helyenként az eleata gondolkodó Parmenidész hatása tapintható ki, s tény, hogy bizonyos töredékekben valóban olyan kérdések és tartalmak fogalmazódnak meg, amelyek a görög vallásosság vagy az orfikus és püthagoreus eszmei áramlatok világát idézik. Azonban Diels radikális megoldása, mely szerint Empedoklész két tankölteménye elementárisan különbözne egymástól, nehezen tartható álláspont. Az egyik (B153a) *Katharmoiból* idézett töredék embriológiával, egy másik meglehetősen töredékes fragmentum (Wright 152) valószínűleg botanikával, azaz természetfilozófiai témával foglalkozik. Ráadásul a különböző források által a művekhez rendelt könyvszámok és sorszámok messze nem egyértelműek. S az 1999-ben először kiadott strasbourgi papirusz arra a tényre is rámutatott, hogy milyen törekeny talapzat, ha a töredékeket immanens módon, vélelmezett tematikájuk alapján soroljuk be a *Peri phüszzeosz*ba vagy a *Katharmoiba*ba. Hiszen a 139. töredék:

*ó jaj nekem, hogy nem veszejtett el az irgalmatlan nap,  
mielőtt a hűsevés szörnyű tetteire vetemedtem volna ajkaimmal,*

amelyet az összes korábbi, a papirusz ismeretét nélkülöző szövegkiadásunk, a hivatkozott megfontolások alapján megalapozottnak tűnő módon, a *Katharmoiba*ba utalt, a papiruszon, amelyben a *Peri phüszzeosz* központi gondolatmenete rekonstruálható, a természetfilozófiai szöveggörnyezetbe hézagmentesen illeszkedik.<sup>15</sup> Márpedig ha sem a töredékekhez képest külső források, sem immanens kritériumok segítségével nem megállapítható,

14 Sturz, F. W.: *Empedocles Agrigentinus: De vita et philosophia eius exposit, carminum reliquias ex antiquis scriptoribus collegit, recensuit, illustravit, praefationem et indices adiecit*, Leipzig, 1805; Karsten, S.: *Empedoclis Agrigentini Carminum Reliquiae*, Amstelodami, 1838.

15 A papirusz szövege néhány részletében eltér a kézírati hagyománytól: a második sorban a πῖν σχετλί' ἔργα βοῤῃς περὶ χεῖλεσι μητίσασθαι olvasat helyett (a fenti fordításban „mielőtt a hűsevés szörnyű tetteire vetemedtem volna ajkaimmal”) a [πῖν] χηλαῖς [σχέ]τλί' ἔργα βο[ῤῃς] πέρι μητίσασθαι szöveget rekonstruálják kiadásaink, magyarul: „mielőtt karmaimmal a hűsevés miatt szörnyű tettekre vetemedtem volna”. A sor értelmezését apróbb grammatikai bizonytalanságok nehezítik: a kérdést részletesen elemzi Martin-Primavesi, i. m. 291. skk. Különös módon azt a lehetőséget nem látam sehol megfogalmazva, hogy az epikus-formuláris nyelvi hagyományban oly elterjedt alternatívákról, tehát apró különbségeket mutató, eltérő sorokról lenne szó.

hogy melyik töredék melyik műhöz tartozik, reménytelen vállalkozás az empedoklészi életművet ebből az irányból megközelíteni, és abban ilyen törést megállapítani.

A 20. (majd persze innen, a 21.) századból nézve Hermann Diels vezérelve inkább a 19. század „felhőtlen” pozitívizmusa lehetett; a hit a görög racionalizmus és felvilágosodás szellemében. E hit pedig összeegyeztethetetlennek ítélte egyrészt a természetfilozófus, másrészt a lélekvándorlás önmagát istennek nyilvánító prófétájának a szerepkörét. A 20. századtól az értelmezők többsége nem fogadja el a két mű tematikailag radikális megkülönböztetését, egyesek pedig megkérdőjelezik a *Katharmoi* önálló létezését, s a két cím alatt ugyanazt az egyetlen tankölteményt sejtik.<sup>16</sup> Valóban igaz, hogy a címadás 5. századi gyakorlata, majd a címeknek és műveknek a későbbi századokban egymáshoz történő rendelése e mellett az álláspont mellett érv lehet: több olyan 5. századi szerző van, akinek műveit alternatív címek alatt is ismerte az antik utókor. Hérakleitosz írását például a *Mouszai* vagy *Peri phüszeósz*<sup>17</sup> címekkel, s Prótagorasz esetében is azt kell gondolnunk, hogy a számos cím (*Kataballontesz*, *Peri palész*, *Antilogiai* vagy *Ta antilogika*, *Alétheia*, *Peri tou ontos*, *Peri theón: Letaglózó érvek*, *A birkózásról*, *Ellentmondások*, *Igazság*, *A létezőről*, *Az istenekről*) legalább egy része mögött ugyanaz a mű rejtőzik. Ennek fényében legalább olyan valószínű, ha nem valószínűbb feltevés, hogy a *Katharmoiban* ugyanazt a tankölteményt, esetleg annak egyik könyvét vagy függelékét: a konkrét tisztító szertartások során használatos rituális tisztító varázsmondatokat kell látnunk,<sup>18</sup> mint hogy két önálló tankölteményről volna szó. De még a két önálló tanköltemény elfogadásának sem szükségszerű következménye a radikális tematikai, pontosabban doktrinális különbségtétel. Ha pedig a fentebbi megfontolásokra támaszkodva az egyetlen tanköltemény hipotézisét fogadnánk el, eleve kizárnánk ezt a fajta doktrinális és tematikai különbségtételt.

A kérdés, hogy Empedoklésznak hány művét ismerték az ókorban és milyen címek alatt, s hogy a *Peri phüszeósz* és a *Katharmoi* vajon két különböző műnek a címe, vagy egy s ugyanazon mű két alternatív címéről van szó, marginálisnak tűnhet. Ám mégsem az, mégpedig azért nem, mert általában is szimptomatikus, s témánk szempontjából is jelentőséggel bír. Azt persze botorság volna tagadni, hogy bizonyos értelemben Empedoklész töredékeiben két történet bontakozik ki. Egyrészt a mindenség egységesüléséé és felbomlásáé, mely a 4. századi peripatetikus természetfilozófia számára is érthető és értelmezhető fogalmi apparátussal dolgozik. E történet négy alapelemszerű valamiről

16 Egy tanulmányt emelnék ki: Osborne, C.: „Empedocles Recycled”, in *Classical Quarterly*, XXXVII (1987), 24–50. Illendő megemlíteni, hogy jöllehet rokonszenves, de mindmáig kisebbségi véleményről van szó.

17 Diogenész Láertiosz 9.12.

18 Ld. Sedley, D.: *Lucretius and the transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, 1998, 2. skk.

mesél, melyek a tűz, a levegő, a víz és a föld (hogy a tradicionális fordításnál maradjunk); továbbá két további erőről, a szeretetről és a viszályról, amelyek folyamatos harcban állnak egymással; s arról, hogy az alapelemek egységes, a szeretet uralma alatt álló isteni gömbbé rendeződnek, mely a viszály erőinek felülkerekedésével darabjaira hullik szét. A szeretet és viszály uralmának a csúcspontjai között, tehát a teljes egység és a teljes dezintegráció állapotai között, az egységesülés és a felbomlás amolyan átmeneti korszakai következnek, amelyek valamelyikében élünk mi is, s amelyekben az általunk ismert vagy nem ismert élő szervezetek az egységesülés és felbomlás különböző módozatai szerint jönnek létre és pusztulnak el. A történet körvonalai viszonylagos biztonsággal rekonstruálhatók, jóllehet a részletkérdések vonatkozásában számos bizonytalanság van.<sup>19</sup> Más töredékekből pedig egy olyan elbeszélés rajzolódik ki, amelynek centrumában láthatólag valamifajta isteni törvény elleni véték, az ebből eredő bukás, az isteni világból való száműzetés, a megtisztulás és az istenek honába történő hazatérés eszkatológiája áll. Ennek a történetnek a főszereplője a *daimón*, aki valószínűleg a történet alanya (az azonosítás nehézségeivel most nem foglalkozom), s mellette olyan motívumok jelennek meg, mint a lélekvándorlás, az állatáldozat és a húsevés tilalma, valamint a világot uralni képes, a bölcs által elsajátítható mágikus és sámáni erő. A két történet azonban bizonyosan nem független egymástól. Egyértelmű és elvitathatatlan módon kapcsolja őket össze az epikus és mitikus nyelv, amelyen mindkét történet elmesélésre kerül; az a gazdag és összetett utalásrendszer, mely az elbeszélést a homéroszi eposzköltészet és a hésziodoszi teogónia általunk is jól ismert motívumrendszerében értelmezhetővé teszi. Összekapcsolja őket a két történet strukturális hasonlósága, valamint a szereplők: istenek, halandók és halhatatlanok azonossága.

Oliver Primavesi értelmezésében a természetfilozófia és a mitikus eszkatológia történetei egymás tükörképei.<sup>20</sup> A mitikus nyelven elbeszélt eszkatológiának a hüperboreus Apollón-mítosz a mintája: egyrészt a Püthagorasz-legendáriumból ismert történet, mely szerint Püthagorasz Apollón egyik késői reinkarnációja volt, másrészt a hésziodoszi *Ehoiából*, *Az asszonyok katalógusából* töredékesen ismert mítosz, mely Apollónnak az istenek köréből történő száműzetését és hazatérését beszéli el. A mitikus nyelven megjelenített, vallási és morális üzenetet hordozó eszkatológiai történet a természetfilozófiai elmélet tükrözése, az ember sorsára való alkalmazása volna. Vagyis egyfajta ön-allegóriával állunk szemben, amelyben Empedoklész saját

19 Mind az irodalomban általánosan elfogadott tézisekről, mind a problematikus mozzanatokról kiváló összefoglalót közöl Martin-Primavesi, i. m. 53. skk.

20 Primavesi, O.: „Empedocles: Physical and Mythical Divinity”, in Curd, P. – D. W. Graham (eds.): *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. Oxford University Press, 2008, az (általánosan ismert) utolsó véglegesített szövegváltozat.

fizikai, természetfilozófiai elméletét a mítosz nyelvén értelmezi. Tagadhatatlanul rokonszenves értelmezési viszony, amely talán finomítható, talán megfordítható – hiszen mintha ennek az értelmezésnek is az a részben peripatetikus, részben 19. századi pozitivisták alapokon nyugvó filozófiatörténeti meggyőződés volna a mozgatórugója, hogy Empedoklész alapvetően és elsősorban *phüszikosz*: azaz természetfilozófus, s hogy a mítosz mint elbeszélés és mint nyelv csak e cél szolgálatába állított eszköz.

Feltűnő, hogy a töredékekben ez a különbségtétel megszűnő, hogy a legfeltűnőbb jelenséget említsük, a mindenséget felépítő négy „természeti” alapelem valójában négy istenség:

*Mindenek négy gyökerét halld hát előszörre: kik  
Fényes Zeusz, s életadó Héré, meg Aidóneusz,  
s Nészisztz, aki könnyeivel áztatja a halandó forrást. (fr. 6)*

Az elemi részekre töredékeink hol elemi neveikkel (tűz, levegő, víz, föld), hol isteni neveikkel hivatkoznak (a fentiek mellett még Héphasztosz is előfordul, fr. 96, 98), és természetesen a görög teogóniák és kozmogóniák régi, Hésziodosz óta ismert hagyománya, hogy a természeti világ elemi összetevői, Gaia, Úranosz stb. istenek. E szinkretizmus a mitikus bukástörténetben is megpillantható: nemcsak az alapelemek istenek és isteniek, hanem az isteni világból származó, bukott *daimón*, száműzetése során,

*halandók különféle formájában születik meg ez idő alatt,  
az élet egyik gyötrelmes útjáról a másikra átlépően.  
Mert őket a lég ereje a tengerig űzi,  
a tenger a földi talajra veti ki, az anyaföld a ragyogó  
nap sugaraiba, amaz pedig a lég örvényeibe hajtja:  
egymás után mindig másik fogadja magába, de mindegyik gyűlöli  
őket. (fr. 115: 7-12)<sup>21</sup>*

A *daimón*t bukás után vándorlása a fizikai világba vezeti: a négy elemi világszféra között utazik, s ölt újabb és újabb alakot magára. Mintha a száműzetésnek a történetét pillantanánk meg a tradicionálisan „lélekvándorlasként” értelmezett, és Empedoklésznek mint narrátornak tulajdonított szavakban is:

21 Az empedoklészi daimonológia legfontosabb töredékének értelmezését számos szövegkritikai probléma teszi roppant vállalkozássá – a fentebbi összefoglalásban, töredelmesen bevallom, az interpretációs nehézségekkel nem foglalkoztam. Hogyan rekonstruáljuk e töredéket? Hogyan kapcsolódik össze daimonológia és „természetfilozófia”? És legfőképpen: ki vagy mi a *daimón*? (Kik vagy mik a daimónok?) Az *Aevum Antiquum*, N.S. I (2001) Empedocle-különszámában több kiváló tanulmány is foglalkozik ezekkel a kérdésekkel, emellett ld. még O'Brien, D.: *Empedocles' Cosmic Cycle: A Reconstruction from the Fragments and Secondary Sources*, Cambridge University Press, 1969, 325. skk.; Rashed, M.: Le poème des *Catharmes* d'Empédocle: reconstitution et commentaire, *Elenchos* 29, 2008, 7–37.

*Voltam már egykor fiú, és lány,  
bokor, madár, és néma tengeri hal. (fr. 117)<sup>22</sup>*

A *daimón* azonban nemcsak a bukás és száműzetés történetében jelenik meg, hanem a „fizikai” narratívában is megpillantjuk, amelyben „*daimón daimónnal összevegyül*” (fr. 59). Alapvetően hamisítanánk meg a történetet, ha a bukott *daimónt* egyszerűen idegennek nyilvánítanánk attól a fizikai világtól, amelyhez minden létezőt elemi rokonság fűz hozzá:

*mert ezekből van minden, mi csak volt, van és lesz,  
belőlük sarjadnak a fák és férfiak és nők,  
állatok, madarak és víznevelte halak,  
és a hosszúéletű istenek, tiszteletre leginkább méltók (fr. 21: 10-13)*

Minden, így az összes élőlény s még a „hosszúéletű istenek” is a négy halhatatlan istenségből: Zeusból, Hérából, Aidóneusból, Nésztsizből sarjadnak, s természetesen mi halandók is belőlük sarjadunk és bennük gyökerezünk.<sup>23</sup> A halál pedig nem halál, hanem alakváltással járó átalakulás: újabb és újabb alakot öltünk

22 A lélekvándorlás kérdésköre a lélekfogalom meglétének súlyos kérdését veti fel: a részletek szövevényes – mondhatni – zűrzavarában nem kívánván elveszni, a problémát körvonalazó néhány megjegyzésre szorítkozom. 1. Későbbi antik forrásaink az empedoklészi tanítást alapvetően a platóni lélek fogalmi apparátusával értelmezik, minden bizonnyal anakronisztikus módon. 2. A későbbi antik világ által kanonikus módon elfogadott lélekfogalom, még az alapvetően polemizáló esetekben is, platóni. Ennek a lélekfogalomnak a kialakulása meglehetősen vitatott: a különböző racionális, kognitív, emocionális, motorikus, szenzorikus, etikai és életfunkciók egyesítése, az anyagi és érzéki világ szembeállítása az immateriális lélekkel mint a személyiség és az önazonosság hordozójával az archaikus és kora klasszikus görögség eszmétörténetének egyik legérdekesebb, egyben legellentmondásosabb pontja. Rövid és okos eligazítást találni Ch. Kahn (*The art and thought of Heraclitus*, Cambridge, 1979), valamint E. R. Dodds (*The Greeks and the Irrational*, University of California Press, 1951 – magyarul: *A görögség és az irracionális*. Ford. Hajdu Péter, Gond–Palatinus, 2002) műveiben, valamint B. Snell klaszszikusában (*Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, 1946). 3. Emellett nehéz volna tagadni, bármennyire homályosak is a részletek, hogy Püthagorasz és a püthagoreus közösség tud a lélek vándorlásáról, s fentebb utaltam is Empedoklész és Püthagorasz lehetséges kapcsolatára. 4. A *pszükhé* egyetlen Empedoklész-törödékből fordul elő (fr. 138 DK), amelynek problémáit J. C. Picot („Water and bronze in the hands of Empedocles’ Muse”, *Organon*, 41, 2009, 59–84.) elemzi. Mindennek fényében célravezető a „lélekvándorlás” kifejezést óvatosan, egyfajta metaforaként használni Empedoklész vonatkozásában.

23 Meg kell jegyeznünk, hogy éppen az itt idézett 21. töredék a négy istenség mint ha hat istenséggé bővítene, hiszen a négy ismert természeti-isteni alapelem mellett a szeretet és viszály is a szöveg jelenlegi állapotában közvetlenül az „ezekből” mutató (görög eredetiben: vonatkozó) névmás hatálya alá tartozna. Ez a 21. jegyzetben jelzett „Ki vagy mi a *daimón*?” kérdésre adott válaszukat is befolyásolhatja, ha O’Brienel (i. m. 336.) elfogadjuk F. M. Cornford téziséét, miszerint a *daimónok* az eredeti egészből leszakadt „szerettedarabkák” (*From religion to philosophy, a study in the origins of western speculation*, 1912, 328–36.).

magunkra, miként a *daimón*, aki „az élet egyik gyötrelmes útjáról a másikra átlép”, miként különféle élőlényként teljes életének különböző stációiban az elbeszélő, Empedoklész, s miként az áldozatra szánt, ám „új alakot öltött”, és élénk ebben a megváltozott alakjában lépő fiú is.<sup>24</sup>

A vegetarianizmus követelménye, a húsevés és állatáldozat tilalma ebben a kontextusban nyeri el értelmét. Az áldozatra és elfogyasztásra szánt állat rokonunk, hiszen ő ugyanazokból az isteni alapelemekből jön létre, így ő is egy a vándorlásra ítélt lények közül, akiket a szeretet uralma valaha egyesített, s akikre a jövőben minden bizonnal újra az egyesülés sorsa vár. Az áldozati rítus és a leölt állat húsának elfogyasztása bűnös cselekedet, amely ellen e fentebb már idézett szavakkal így tiltakozik Empedoklész:

*nem hagytok fel a gyászos-hangú gyilkolással? Nem látjátok, hogy egymást faljátok esztelen nemtörődömségetekben?* (fr. 137)

és

*ó jaj nekem, hogy nem veszejtett el az irgalmatlan nap, mielőtt a húsevés szörnyű tettére vetemedtem volna ajkaimmal* (fr. 139)

Mindezzel szemben áll a mitikus aranykor áldozati rituáléja, amikor még

*ökrök vére nem áztatta szüntelen az oltárt, és a legnagyobb tisztátalanságnak számított az emberek között, hogy lelküket elorozván kedves tagjaikat megegyék.* (fr. 128: 8-10)<sup>25</sup>

Kiindulási pontként választott töredékünk szövege így két nézőpontból olvasható. A természetfilozófiai olvasatban az elemi szintű rokonság az állatáldozatot és húsevést testvér-, anya- és apagyilkossággá, homofágiává és kannibalizmussá lényegíti át. Ám ez csak a második, közvetett rétege a szövegnek. A szöveg közvetlen utalásrendszere, mely az állatáldozat mindenna-

24 Az „új alakot öltött (μορφήν δ' ἀλλάξαντα) fiú” és „az élet egyik gyötrelmes útjáról a másikra átlépő (μεταλλάσσοντα κελεύθους)” *daimón* közötti párhuzam a görög eredetiben talán nyilvánvalóbb.

25 A platóni *Törvények* is a mitikus aranykor szokásaként említi ezt: „Hiszen még ma is láthatjuk azt a sok helyütt megmaradt szokást, hogy emberek egymást áldozzák fel az oltárokon, ugyanakkor halljuk ennek az ellenkezőjét is, hogy másutt a szarvasmarhát sem tekintették tápláléknak, és nem áldoztak állatot az isteneknek, hanem kalács, mézzel áztatott gyümölcs és más efféle ártatlan áldozatok voltak szokásban; a hústól pedig tartózkodtak, abból a megfontolásból, hogy nem lehet istennek tetsző az elevent megenni, sem az istenek oltárait vérral beszenyezni; s így a hajdankorban az úgynevezett orphikus életmód jött szokásba, amely kizárólag élettelen táplálék fogyasztását engedte meg, és tartózkodott minden lelkes lénytől.” (782 c-d)

pos szertartásrendjét, a vér kultuszát, a görög mítoszok ábrázolta retteneteket – Iphigeneia feláldozását, Oidipusz apagyilkosságát, Oresztész és Élektra anyagyilkosságát, Thüesztész gyermekeinek a feltalálását, Tantalosz és Pelopsz történetét – idézi fel, Empedoklész hallgatósága számára egyértelműbb, már-már otthonosan ismerős világ lehetett. A kérdés (1) a közvetlen utalás-ként megjelenő mitikus történetek, (2) az állatáldozat és húsevés szörnyűsége, s ennek itt közvetett, két fentebb idézett töredékben közvetlen formában megfogalmazódó tilalma, (3) a természetfilozófiai vagy fizikai kerettörténet pontos összefüggése. Értelmezésem szerint itt nem önallégoriáról van szó: éppen hogy a mitikus hagyomány az értelmezésre szoruló, értelmezést igénylő, mintegy eredeti, primér valóság, amelyet a fizikai-természet-filozófiai történet segítségével értelmezünk. Empedoklész célkitűzése, akárcsak Aiszkhüloszé, az 5. század programja: mit kezdjünk a mindent átható isteni világgal; a világot benépesítő és bennünket is uraló isteni lényekkel? Mit kezdjünk azzal a rengeteg istenséggel, daimónnal, hérósszal, akik közöttünk élnek, s akikről megannyi történet szól? Mit jelent a mítosz nyelvében megszólaló valóság? Mit jelent az isteni valóság? Mit jelent a Thalésznek tulajdonított mondás, hogy „mindent áthatnak az istenek”?<sup>26</sup> Empedoklész válasza a modernizált mitikus teogónia vagy kozmo-teogónia, amelyben részben új, részben örökölt fogalmi apparátussal, de a mítosz narratív nyelvének öntudatos használójaként: költőként értelmezi át e sokrétű hagyományt. A halandók és halhatatlanok közötti szakadékot felszámolja: világában az isteni, eredendő valóság már-már vulgáris értelemben azonos a mindennapok valóságával. Ezt azonban valóban csak a mítosz nyelvével lehet elmesélni.

Empedoklész vízióját a világ különböző szintjeiről, azok kapcsolatáról és átjárhatóságáról, a szeretet és viszály örök és isteni harcáról hiba volna archaikus, mára meghaladott elképzelésnek tekinteni. Empedoklész minden bizonnyal pontosan értette volna vagy érteni vélte volna, amit a 20. század nagy gondolkodója és művésze, Ingmar Bergman filmjében, a *Fanny és Alexander*ban Áron fogalmaz meg a gyermek Alexandernak:

*Isak bácsi szerint többféle valóság vesz körül minket – és ezek egymástól függetlenek. Hemzsegnek körülöttünk az árnyak, szellemek, kísértetek, bolygó lelkek, démonok, angyalok, ördögök. Még a legkisebb kavicsnak is külön élete van. Minden él. Minden isten, vagy isten gondolata. Nem csak az, ami jó, hanem a legszörnyűbb dolgok is.*

26 Thalész DK A22, Platón: *Törvények*, 899b, Arisztotelész: *A lélekről*, 411a.

A tanulmány megírásához a K 75550 munkaszámú OTKA pályázat nyújtott szakmai támogatást.