

**VÁRÓRI TÍMEA:
PARMENIDÉSZ ISTENNŐJE
(AVAGY ÚT EGY ÚJ TÍPUSÚ FEMINIZMUS FELÉ)***

*„Sikeres történeti rekonstrukciókat csak azok képesek végezni, akik valamilyen mértékben tudatában vannak annak, hogy ők maguk mit gondolnak a szóban forgó kérdésekről...”
(Richard Rorty¹)*

I. Bevezetés

Ez az írás nem az ókorfilozófia és a feminizmus viszonyáról szól. Legalábbis ezt a viszonyt nem elméletben, hanem gyakorlatban teszi próbára. Mert mi köze lehetne a Kr.e. VI-V. sz. filozófusának a feminizmus mai problémáihoz? Közvetlenül semmi.

Ez az írás sokkal inkább arról szól, hogy milyen hatást gyakorolhatnak egymásra a kortárs gondolatok, és a több mint kétezer évesek.

Meg kell tenni ezt a hatásvizsgálatot, akkor ha nem hisszük, hogy a gondolatok meghaltak a létrehozóikkal. Rorty amellet áll ki, hogy a gondolatok bármilyen régiek, ma is itt vannak velünk.

Charlotte Witt² neves amerikai feminista szerint négyféleképpen kapcsolódhat össze a feminizmus és a filozófiatörténet: (1) mint a filozófiai kánon feminista kritikája, ez a híres filozófusok „nőgyűlölő” és „szexista” gondolatainak gyűjtőmunkáját célozza, (2) mint a filozófiatörténet feminista felülbírálása, jelentheti női filozófusok felkutatását és a kánonba való felvételét, (3) mint a kanonizált filozófusok felhasználása feminista célokra, jelentheti a híres filozófusok „prefeminista” gondolatainak gyűjtőmunkáját, (4) végül mint a filozófiatörténet feminista metodológiai reflexiója, jelentheti a tradicionális olvasatok elvetését és új, alternatív olvasási stratégiák kialakítását, melyek jobban megfelelnek a feminizmus céljainak.

Jómagam nem számítok feministának a szó szigorú értelmében. Alapvetően nem a feminista filozófia elvi megalapozásának problémáival foglalkozom, tehát nem a feminizmus felől tekintem az ókori filozófiát; hanem fordítva, az ókori filozófia felől a feminizmust. Így elsődleges szándékom a filozófiatörténet számára új utakat nyitni.

Teszem ezt abból a meggyőződésből, hogy a feminista kritikák időnként jogosan hívják fel a figyelmet a tradicionális interpretációk hiányosságaira. Igaz, hogy a múlt „nagy” filozófusai nagyrészt férfiak voltak, másrészt nem szembesültek a mai feminizmussal; de attól még szembesültek a nőkhöz és a nőneműséghez kapcsolódó társadalomfilozófiai vagy metafizikai problémákkal, és alkottak róla véleményt, mégpedig nemcsak negatív véleményt. Senki nem tagadhatja például, hogy Arisztotelész esetében filozófiai relevanciával bír a hímnemű és a nőnemű teremtő elvek megkülönböztetése³, ám arra rákérdezni, hogy miért fogalmaz úgy a *De Generatione Animalium*-ban, hogy a nőnemű deformált hímnemű⁴, erre elsősorban feminista motivációból, feminista nézőpontból lehet.

* A szerző az ELTE Filozófiatudományi Doktori Iskolájának (antik filozófia program) végzős hallgatója.

¹ Richard Rorty: A filozófiatörténetírás négy fajtája (Magyar Filozófiai Szemle, 1986/3-4, 499.o.)

² Charlotte Witt: Feminist History of Philosophy (*The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2007 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2007/entries/feminism-femhist/>>.

³ Arisztotelész: *De Generatione Animalium* I.2. (716a4-7)

⁴ Arisztotelész i.m. (737a27-8): (τὸ γὰρ θῆλυ ὄσπερ ἄρρεν ἐστὶ πεπηρωμένον) pepéromenon = megcsonkított, kasztrált, hiányos, tökéletlen.

Továbbá meggyőződésem, hogy a feminista motiváció eredményezhet új olvasási kísérleteket a filozófiatörténetben, melyek azonban nemcsak a feminizmus számára hozhatnak eredményt, hanem a filozófiatörténeti kutatásokban is.

Végül mintegy mottóként álljon itt egy Joó Máriától származó idézet, melynek elvi hátterével teljes mértékig egyet értek:

„Elemzésünket ezen a ponton le is zárhatjuk, a két nem viszonyát megfogalmazhatjuk az azonosságon belüli különbözőségben...Azon feminista irányzatok, amelyek az egész filozófiai hagyományt patriarchális találmánynak tartva elvetik (pl. a racionalitás elvét), önmagukat fosztják meg a közös hagyománytól. Ehelyett a klasszikus szövegek új interpretációjának útját érdemes választani.”⁵

II. Parmenidész istennője: egy holisztikus interpretációs kísérlet, és a benne rejlő lehetőségek⁶

„καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο...”

„Az istennő pedig nyájasan fogadott...”

(fr.1,22.⁷)

„...δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ...”

„...a daimón <nő>), aki mindent kormányoz.”

(fr.12,3.⁸)

Vajon kicsoda Parmenidész titokzatos névtelen istennője? Lehet, hogy valamelyik olümposzi istennő, vagy több közismert istennő egy alakban. Esetleg nem is egy istennőről beszél, hiszen a költemény más részeiben néven nevezi Dikét, Anankét és Moirát.

Egyáltalán lehet-e filozófiai relevanciája annak, hogy egy istennőhöz utazik a filozófus, és ennek az istennőnek a szájába adja saját tanítását; sőt még a világmindenség közepébe is egy nőnemű kormányzó istenséget helyez? Világos, hogy az istennő személyére való rákérdezés történhet feminista motivációból, de a válasznak filozófiatörténeti relevanciája is van.

Ugyanis bárkinek, aki nemmel szeretne felelni erre a kérdésre, igazolnia kellene, hogy (1) Parmenidész filozófiai tanítása kerek egész bármilyen istenségre való utalás nélkül is; vagy (2) hogy teljesen mindegy a nőnemű, vagy a hímnemű isten szerepeltetése a költemény filozófiai mondanivalója tekintetében.

A továbbiakban amellet fogok érvelni, hogy Parmenidész tanítása nem interpretálható megfelelően erre a bizonyos istennőre való hivatkozás nélkül.

Egyrészt az istennőkre vagy istennőre való utalások kihagyása jogtalan, sőt barbár eljárás. Mindenféle szövegelemzés a szöveg egészét kell, hogy elemezze; nemcsak az általunk könnyen megérthető részeket. Tehát nincs jogunk kimetszeni a nehezen érthető, ezoterikus-misztikus vagy egyszerűen csak költői fantáziaképnek látszó szakaszokat, mert nem állíthatjuk, hogy amit nem értünk kapásból, az nem is fontos a szöveg megértéséhez. Nem képzelhetjük, hogy az ilyen módon kivagdalt cafatokból össze lehet fércelni Parmenidész tanítását, mint olyat. Ennélfogva a szöveget csak mint egészt, holisztikusan szabad kezelni: nem a ré-

⁵ Joó Mária: A platóni „erős”-ről – feminista interpretációk kapcsán (Magyar Filozófiai Szemle, 1996, 28-29.o.)

⁶ Ennek a kérdésnek részletes filozófiatörténeti elemzését másutt dolgoztam ki: „Gondolkodni, mint az Istennő” címen (Magyar Filozófiai Szemle, 2006/3-4., 253-308.o.).

⁷ Kirk-Raven-Schofield: A preszókratikus filozófusok, Atlantisz 2002, 357-8. o. (ford.: Cziszter Kálmán, Steiger Kornél); alapvetően ebből a kötetből származnak Parmenidész, és más preszókraták görög idézetei és a fordításai, az eltérő eseteket külön jelzem. A fragmentumokat hagyományosan jelölöm a Diels-Kranz gyűjtemény számozásának megfelelően: pl. DK 28 B7 = fr.7.

⁸ KRS, 378-9.o.

szezből megközelíteni, hanem az egész szövegtestet tekintve, mint az irodalmi alkotások esetén.

Másrészt igaz, hogy hiába tudjuk, hogy Parmenidész olyan korszakban és olyan területen élt, ahol érintkezhetett, sőt életrajzi utalások szerint érintkezett is ezoterikus szektákkal, nagy valószínűséggel püthagoreusokkal; sajnos nincsenek kezelhető írásbeli forrásaink az ilyen csoportok tanairól. A szöveg szimbolikus részei így hiába bírnak filozófiai relevanciával, nem tudjuk őket filozófiai elemzés tárgyává tenni, amíg a szimbólumrendszer nem vagyunk képesek dekódolni. Ehhez a megfejtéshez azonban a filozófiának együtt kell működnie más tudományterületekkel: irodalomtudománnyal, nyelvészettel csakúgy, mint történeti, válástörténeti kutatásokkal, vagy akár a pszichológia idevágó szakterületeivel. Ennélfogva biztos tudást talán sosem nyerhetünk Parmenidész gondolatairól, de legalább a valószínű tudásunk szintjét emelhetjük néhány százalékkal.

Mindezek igazolására a továbbiakban megmutatom, hogy (1) milyen zsákutcába jut a hagyományos, részekből kiinduló Parmenidész-interpretáció, és ezért az ilyen típusú feminista olvasat is; másrészt (2) megkísérlek felvázolni egy a mű egészét a szimbólumrendszerével szerves összefüggésben vizsgáló interpretációt.

II.1. A logikai-metodológiai olvasat és a hozzákapcsolódó feminista elemzés problémái

A logikai-metodológiai olvasat szerint Parmenidész tanításának lényegét a fr.2-8,51 közti rész fejt ki, az ún. alétheia, avagy a Bizonyosság vagy Igazság útja. A fr.2-ben Parmenidész megfogalmazza az ellentmondás-mentesség logikai törvényét, a fr.8-ban pedig szorosán ehhez kapcsolódva elemzi az egyetlen Létezőt. Az ilyen típusú olvasatok „pars pro toto” szemlélete kivédhetetlenül összeütközésbe kerül a költemény másik fő részével: az ún. doxával, amely a halandók vélekedése vagy az Igazsággal szemben álló Látszat.

Az ilyen típusú Parmenidész-interpretációk létjogosultságát megerősíti, hogy már az ókorban kialakult a tradíciójuk. Szokás volt Parmenidész fő tézisének az egy és a sok létező szembeállítását tartani, ami egy logikai-ontológiai megközelítés⁹: az Egy a valódi létező (alétheia), a Sok csak látszat (doxa). Másrészt köztudott, hogy Parmenidész tanítványa Zénón¹⁰ is éppen ebben a témában igyekezett mesterét támogatni.

Az értelmezés zsákutcáját itt az alétheia és a doxa viszonya jelenti, még akkor is, ha a logikai olvasatot ki lehet szélesíteni metodológiaiavá; és azt lehetne feltételezni, hogy az alétheia a helyes kutatási-megismerési módszer, míg a doxa a helytelen. Érthetetlen ugyanis, hogy miért részletezi Parmenidész a halandók „csalárd” vélekedéseit a fr.8,51-től, mégpedig a megismerés különféle területeire lebontva: úgy mint csillagászat (fr.10-15.), biológia, azon belül fiziológia és embriológia (fr.16-18.).

Figyelemre méltó ugyanakkor, hogy már az ókorban léteztek más típusú értékelések Parmenidészről. Steiger Kornél¹¹ jegyzi meg, hogy Parmenidész doxája ugyan hiányosan maradt ránk, de a testimóniumok is világosan jelzik, hogy széles értelemben foglalkozott természettudománnyal: az égitestekkel csakúgy, mint az elemekkel, a Földdel, az ember keletkezésével, a lélek természetével, az érzékeléssel stb. Ráadásul a természettani kutatások történetét vizsgálók Parmenidészt is természetfilozófusnak jegyzik, pl. Galénosz. Maga Arisztotelész

⁹ Hogy csak egy létező van pl. a szamoszi Melisszosz állítja Parmenidész nyomán, és Platón vagy Arisztotelész számos utalása Parmenidészre valójában Melisszosz hatásának tűnik (vö. KRS, 560.o.).

¹⁰ Pontosabban Zénón tevékenységét pedig elsősorban Platón és Arisztotelész műveiből ismerjük. (vö. KRS, 403.o.); ill. Szimplikiosz idéz tőle feltehetően eredeti sorokat a sok létező állításának paradox voltáról (KRS, 389.o.).

¹¹ Steiger Kornél: Parmenidész és Empedoklész kozmológiája, Áron Kiadó, Bp. 1998. (15-16.o.)

tanúsítja, hogy az antikvitásban nemcsak monista ontológusként tartották számon Parmenidészt, hanem dualista természetfilozófusként is¹².

Azonban a fr.2-ből kiinduló olvasat nagyon erős tradíció, még a modern és újszerűnek ígérkező interpretációs kísérletekben is jelen van: pl. Arnold Hermann és a feminista Vigdis Songe-Møller elemzésében is.

Hermann-nál¹³ meglepő, hogy széles spektrumú, nemcsak filozófiai jellegű kutatást folytat Parmenidész stílusának elemzéséhez, vizsgálja pl. életrajzi kapcsolatait, Xenophanész hatását; és feltételezi városvezetői, bírói tevékenységét. Mégis mindezt egy tipikus logikai-metodológiai olvasat bizonyítására használja fel.

Abból indul ki, hogy Parmenidész feltehetően részt vett az igazságszolgáltatás gyakorlatában, ahol az igazság felderítése csak logikai módszerrel volt lehetséges: a vallomásokban rejlő ellentmondásokat kellett felismerni; és elválasztani az igazat a hamistól. Érdekes módon elméletét alátámasztani látszik a költemény szövege: Diké, Ananké és Moira illeszkednek az igazságszolgáltatás témájához (diké = igazság, ananké = szükségyszerűség, Moira = nemcsak a végzet, hanem egyúttal az osztályrész igazságos kisorsolásáért felelős istennő).

Az ellentmondó kizárásának módszere megoldást kínálhat Xenophanész episztemológiai problémájára. Szerinte az emberi tudás nem képes eljutni a megbízható igazságig. Ám Xenophanész azt is sugallja, hogy a kutatással fenntartható az emberi tudás fejlődése, és a vélekedés még ha nem is azonos a biztos tudással, de legalább hasonló hozzá (fr. 18., 34., 35.). Parmenidész pedig Hermann szavaival élve: „*kimentette a bizonyosságot a relativitás feneketlen mélységéből, ahová Xenophanész száműzte*”¹⁴.

Így a doxa azért szükséges része Parmenidész tanításának, mert ő az a terület, ahol végre kell hajtani az alétheia módszerét, vagyis a logikai tisztogatást. A tisztogatás lefolyása úgy fest, hogy a hasonló a hasonlóhoz elve alapján: minden igaz, ami konzisztens, és minden hamis, tehát kizárandó, ami inkonzisztens. Azonban a doxa tárgya más, mint az alétheiáé. Az emberi gondolkodás képes lehet változatlan, tökéletes, integrált egységet alkotni, ám a doxa a folyton mozgó-változó tapasztalati valóságról szól. Ebben a tárgyban pedig végül is lehetetlen fix beszámolót nyújtani. Itt rejlik Hermann interpretációjának a hibája: mert ha az alétheia és a doxa tárgya eleve ennyire ellentétesek egymással, akkor nincs értelme az alétheia tökéletes ismeretet biztosító módszerét alkalmazni a tapasztalat világára. Tehát az alétheia nem alkalmas arra, hogy segítse a valóság megismerését – vagyis zsákutcába jutottunk.

Songe-Møller¹⁵ a tradicionális feminista elemzés elvárásainak megfelelően igyekszik feltárni Parmenidész szimbólumrendszerét. Nála is kapcsolódik a költemény a társadalmi egyenlőség és igazság problémájához, csak éppen ellentétes előjellel. Az alétheia kizáró módszere szerinte a „nőgyűlölet” jelképe.

Songe-Møller elemzése szemben Hermann-nal összeolvasztja a logikai kizárás módszerét a költemény mondanivalójának kozmológiai kiterjesztésével. Az alétheia úgy teszi örök létezővé a Mindenséget, hogy nem engedi megszületni, mert ami nem születik, az nem is hal meg. Így a fr.8. Létezője értékelhető egy feminin jellegétől megfosztott entitásnak: pl. egy olyan anyaméhnek, mely szülés előtt áll, ám meg van kötözve. Sem beléje nem juthat semmi, sem belőle nem kerül ki semmi. Ez pedig egy jellegzetesen hímnemű variációja lenne a

¹² Steiger i.m. (19-20.o.) Arisztotelész a De Generatione et Corruptione II. könyvében ismerteti P.dualista tanait.

¹³ Arnold Hermann: To think like God. Pythagoras and Parmenides, the origins of philosophy, Parmenides Publishing Las Vegas, 2004.

¹⁴ Hermann i.m. 144.o.

¹⁵ Vigdis Songe-Møller: Philosophy without Women, London 2003.

nemszülető, nempusztuló Létnek. Arra azonban nem ad magyarázatot, hogy miért éppen feminin isteni erők tartják bilincsből ezt a feminin jellegétől megfosztott élőlényt.

Songe-Møller ugyanakkor úgy is szembe állítja az alétheia és a doxa kozmológiai modelljét, mint két vetélkedő állammodell képzetét. Amíg a doxa egyenlőséget igyekszik teremteni a sok különböző vetélkedését kiegyenlítve; addig az alétheia az egyenlők egyenlősége, mintegy a szabad férfiak demokráciája, mely kizárja a Mást (nőket, gyermekeket, idegeneket, rabszolgákat).

Az ilyen típusú kizárás azonban alapjaiban más, mint a hagyományos logikai olvasaté. A logika alaptörvényeinek érvényesítése igazságosan zárja ki a hamisat. A társadalmi kirekesztés azonban igazságtalan. Ráadásul a társadalmi kizárás nagyon is létező entitásokat zár ki (eleven embereket), és nem azt a fajta nemlétezőt, mely Parmenidész szerint kutathatatlan és kimondhatatlan (fr.2.). Ezért is eléggé kétséges, hogy Parmenidész „hátsó” gondolata egy az alakuló görög demokráciára emlékeztető kozmológiai modell lett volna.

Továbbá Songe-Møller nem köti össze a feminin istennőket szervesen a költemény mondandójával, és ugyanabba a zsákutcába jut az alétheia és a doxa viszonya tekintetében, mint az összes logikai alapú interpretáció: vagyis eleve szembenállónak tételezi őket, és állítja, hogy az alétheia valamit kizár a doxából.

Jómagam egészen ellentétes megközelítést szeretnék adni egy feminista motívumú Parmenidész-interpretációnak. Negatív, „nőgyűlölő” kiállítás helyett ugyanis egyértelmű, hogy Parmenidész egészen céltudatosan használ feminin szimbolikát. Személyében egy „tudó férfi” fordul a mindentudó Istennőhöz, hogy hozzájusson a végső bölcsességhez. Ráadásul kifogástalanul körültekintő még abban a tekintetben is, hogy kizárólag nőnemű erők veszik körül az istenek világában tett kirándulásán: vezetői a Nap lányai, de még a lovai is kancák, melyek az Istennőhöz viszik (fr.1.). Ez a jellegzetes feminin szimbolika pedig egyáltalán nem korlátozódik csak az Előszóra, hanem végigvonul a költemény egészén; ezzel is világossá téve, hogy csak a holisztikus elemzés az egyetlen sikeres értelmezési lehetőség.

Joggal feltételezhetjük: az a kérdés, hogy ki ez a rejtélyes központi Istennő, összefonódik azzal a kérdéssel, hogy miért tartja fontosnak az Istennő, hogy Parmenidészt éppúgy megtanítsa az alétheiára, mint a doxára. Vagyis a kérdést úgy is megfogalmazhatjuk, hogy miféle bölcsesség az, amit csak ez az Istennő adhat meg neki. Így a holisztikus interpretáció egyúttal új utat nyit a feminista Parmenidész-elemzésnek is.

II.2. A holisztikus interpretáció problémái és a benne rejlő lehetőségek

Egy új típusú „totum pro parte” szemléletű Parmenidész-interpretáció tehát nem a fr.2. erősen logikai-metodológiai értelmezéséből indul ki, hanem az egész szövegtestet igyekszik egybefüggő, értelmes műként kezelni, úgy mint az irodalmi szövegelemzések.

A holisztikus olvasat ezért nem kerülheti ki a költemény erőteljes feminin szimbolikájának interpretációját. A feminin szimbolika feltárásának kulcskérdése pedig az Istennő (avagy istennők) személyének vizsgálata. A megoldandó részproblémák: (1) az Istennő egységének kérdése, (2) az Istennő „feladatának” és a feminin szimbolika filozófiai relevanciájának összefüggése.

(1) Az Istennő egysége

A költemény két központi istennője zavarba ejtő módon névtelen: mind az alétheiában (fr.1.) szereplő istenség, akihez Parmenidész „elutazik”; mind a doxában (fr.12.) megjelenő, a kozmoszt irányító női daimón. Amennyiben ennek a két fő alaknak az azonosságát igazoljuk; annyiban igazoljuk, hogy Parmenidész titokzatos Istennője úgy jelenik meg az alétheiában, mint a végső tudás átadója (episztémológiai mozzanat); a doxában pedig, mint az égen tapasztalható valóság: a Mindenség úrnője (ontológiai mozzanat).

Az Istennő egységének kérdése azonban még bonyolultabb. Ugyanis Parmenidész a fr.8-ban három istennőt nevez néven, mint a Létező megkötozőit vagy fogva tartóit: a már említett Dikét, Anankét és Moirát. A dolog érdekessége, hogy Parmenidész korának írásbelisége még nem használt kisbetűket, így a tulajdonneveket csak a szövegösszefüggés alapján lehet felismerni, amennyiben megszemélyesítenek valakit. A három istennő neve azonban köznévi értelemben is jelen van a költemény más részeiben. Az Előszó szövegében pl. úgy szerepel „moira”, mint a rossz sors, avagy a halál: ugyanis nem ő hozta Parmenidészt a túlvilágra, az istenek birodalmába, hiszen ő élőként járhat itt. Az igazságosság vagy jog, görögül „diké” vezette ide (fr.1,26,28.). Míg „ananké”, vagyis a köznyelvi szükségszerűség diktálja, hogy a nemlétezőt mint hamisat el kell vetnünk (fr.8,16.).

Tehát a három névvel bíró istennő az alétheiában egyúttal köznévi értelemben is felbukkan. Ezt a tényt mindenesetre felfoghatjuk egy Parmenidészt leleplező, akár szándékos szójátéknak is: hiszen ezáltal válik világossá, hogy saját céljaira hozott létre egy több nevet viselő istennői szimbolikát.

Ráadásul gyaníthatjuk, hogy ezek az istennők a doxa elveszett részében is jelen lehetnek. Egyrészt a „megkötozés” értelem és Ananké neve valóban megjelenik a fr.10-ben: miszerint Ananké kötötte gúzsba a tapasztalható/látható Mindenséget, a csillagok határát. Ez a párhuzam a fr.8. és a fr.10. között rögvest igazolja a költemény kozmológiai olvasatának létjogosultságát: Ananké a megkötozője mind az elgondolható kozmosznak, mind a tapasztalhatónak. Másrészt Aetiosz testimóniuma (DK28 A37) szerint Parmenidész a fizikai kozmoszt kormányzó istennőt is illette Diké, és Ananké névvel. Még ha Aetioszról feltételezzük is, hogy nem idézte Parmenidész költeményének egy elveszett részletét, hanem csak interpretálta Parmenidészt¹⁶; akkor is megerősödik a gyanúnk, hogy a három istennő neve valamiképpen kompatibilis egymással, sőt mindhárman kompatibilisek az alétheia és a doxa központi istennőjével is.

A három istennő kompatibilitását éppen rokon szerepeik bizonyítják. Songe-Møller elemzése segít kimutatni Diké hármasság funkcióját. Egyrészt adott a fr.8. alapján, hogy Diké a Létező megbéklyozója, tehát őrzője az elgondolható, metafizikai kozmosz rendjének, vagy ha úgy tetszik a logikai rendnek. Másrészt Songe-Møller felhívja a figyelmet arra, hogy Hérakleitosznál (lényegében Parmenidész kortársánál) Diké úgy jelenik meg, mint a fizikai kozmosz kormányzója¹⁷. Harmadrészt Songe-Møller kutatása szerint Diké az emberi létezés rendjének is őrzője a mitológiai-irodalmi hagyományban. Hésziodosz Munkák és napok című művében Diké szab határt az emberi és állati magatartás közt, nem engedvén, hogy az emberek egymást megegyék. Vagy másként, köznévként értelmezve: Zeusz az embereknek adományoz jogot, azaz „dikét”, az állatoknak azonban nem.

Ilyenformán beszélhetünk Diké „ananké”-jellegéről, azaz a két istennő tökéletes felcserélhetőségéről. Hiszen mindketten az igazság, jog, törvény, szabályszerűség szimbólumai: ez pedig (1) mint logikai törvény, a tiszta gondolkodás alapja; (2) mint természeti törvény az égitestek szabályos mozgása, a kozmosz rendje; (3) mint emberi törvény nyilván az emberre vonatkozó természeti és társadalmi szabályozás.

Diké „moira”-jellegének megértésében Hermann elemzése segíthet. Ugyanis ahogy Diké a határok kiszabásáért felelős a jogban, úgy Moira az emberi sors kiszabásáért felelős. Moira még Zeusznál is nagyobb hatalommal bír, és eredetét tekintve az archaikus korig megy vissza. Ő az osztályrész, a zsákmány igazságos elosztásának felelőse. A területhatárok kiszabása pedig csakúgy, mint a zsákmánybeli tulajdonrész határainak kiszabása az emberi élet szabályozását, a rend fenntartását végzik. Szerepük általánosan, az emberi élet egészére is

¹⁶ A.H. Coxon: The fragments of Parmenides: a critical text with introduction, and translation, the ancient testimonia and a commentary, Assen, Van Gorcum, 1986. (236.o.)

¹⁷ Hérakleitosz (fr.94.): „A Nap nem fogja átlépni mértékét; másként az Erinnüsök, Diké zsoldosai rá fognak találni.”

kiterjeszhető. A Sors ugyanis „mindenkinek a magáét” értelemben igazságos („diké”-jellegű): a halál bármennyire rossz sorsnak tűnik a földi életéhez ragaszkodó ember számára, magában véve se nem jutalom, se nem büntetés; hanem közös igazsága minden emberi létnek.

A három istennő egyesített funkciója ezek szerint a Rend megőrzése kozmikus és egyedi, földi értelemben egyaránt. Rendőrző tevékenységükből adódó kényszerítő jellegük pedig nem tekinthető szó szerint erőszaknak: a béklyó, kötél sokkal inkább a határok kijelölésének és megtartásának szimbólumai lehetnek. Érthetjük úgy Parmenidész üzenetét, hogy a Rend mint olyan a feltétele mindenféle Létnek, logikainak, metafizikainak éppúgy mint fizikainak. Ami kívül esik a Renden, az egyszerűen nem létezik. A fr.2. ilyen olvasata pedig lényegesen több, mint egy logikai értelem; sőt ez már a kozmológiai értelmet is megtölti: mivel a világ rendjébe beleértendő az élet, azon belül az emberi élet rendje is.

A rend megőrzésének funkciója ugyanakkor tökéletesen kompatibilis a központi, névtelen istenalakokkal is. Az az istennő, aki kioktatja Parmenidészt; nyilván tökéletes ismerője a kozmosz rendjének. Az pedig, amelyik a doxában szerepel szó szerint a kozmosz kormányzója. Erről a kormányzó szerepről szerencsénkre fennmaradt Parmenidész részletes szövege. A fr.12. további sorai szerint a nőnemű daimón minden dolgok iszonyatos születése és keveredése fölött uralkodik (fr.12,4.), sőt ő vezeti egymáshoz a hímet és a nöstényt, hogy keveredjenek (fr.12,5-6.).

Innentől egészen könnyű meglátni az alétheia és a doxa analógiáját. Ha a doxa istennője a születések örök rendje fölött uralkodik, akkor persze pontosan az élet és a halál rendje fölött uralkodik. Az alétheia istennője pedig a nemszülető, nempusztuló öröklét rendjét őrzi. Mindkét rend örök, csak nem egyforma módon. A nemszülető, nempusztuló mozdulatlan/változatlan; míg a folyton születő-meghaló folyton mozgó/változó. Ezen a ponton asszociálhatunk pl. Arisztotelészre, aki racionális magyarázattal szolgál a lét eme két módjának az összekötésére: mert hogy „nem lévén más mód, az isten a mindenséget úgy tette teljessé, hogy a keletkezést szakadatlaná tette. A létezés ti. ezen a módon lehet a leginkább folytonos, mint-hogy a mindig újra keletkező keletkezés van a legközelebb a léthez”¹⁸ (De Gen. et Corr. 336 b32-35).

A holisztikus olvasat szerint tehát Parmenidész Istennője az Élet (születés/meghalás: fizikai létezés) és az Öröklét (metafizikai létezés) úrnője.

Ez az interpretáció mindenesetre nemcsak az alétheia és a doxa viszonyát képes új perspektívába helyezni, hanem a költemény filozófiai szempontból nehezen értékelhető Előszavát (fr.1.) is képes bevonni a komplex szövegmagyarázatba. A híres Parmenidész elemzők közül pl. Coxon törekszik hasonlóképpen a központi istennők egységének bizonyítására, és ezáltal a költemény egész ránk maradt szövegtestének holisztikus interpretálására.

Parmenidész kifejezésmódját Coxon¹⁹ a homéroszi epikus nyelvhez hasonlítja, egyrészt ez mind az ő számára, mind hallgatóságának ismerős nyelvi közeg lehetett; másrészt számításba kell venni, hogy a püthagoreusok is kedvelték az ilyen típusú kifejezésmódot. Az olümposzi istenekre emlékeztető istenségek alkalmazása mögött minden esetben a természeti erők antropomorfizálásának szándéka rejlik. Parmenidész Istennője nagy valószínűséggel az aithér (éter) megszemélyesítője.

Coxon szerint a domináns szerep egy olyan feminin erőé, mely azonosítható az Előszó istennőjével (fr.1,3. „daimón”; 1,22 „thea”), csakúgy mint a doxa mindenek fölött uralkodó istennőjével (fr.12,3. „daimón”). Sőt minden bizonnyal intelligens teremtő erő is, hiszen a fr.13-ban úgymond „kieszelte” Erőszit²⁰.

¹⁸ Arisztotelész: A keletkezéstről és a pusztulásról (ford.: Bognár László); Magyar Filozófiai Szemle, 1988/3-4. (362. o.)

¹⁹ A.H. Coxon i.m. 7-14.o.

²⁰ Coxon i.m. 166-167.o.

Parmenidész nyilván nem a tradicionális mítoszok újraértelmezésére törekedett, sokkal inkább feltételezhetjük, hogy saját fizikai-csillagászati és metafizikai elgondolásait igyekszik előadni a természeti jelenségek megszemélyesítésével. Ez a költői eszköztár Coxon szerint is összefügg mind a Létező, mind az Istennő többféle nevével.

Ugyanakkor az Istennőnek és az aithérnek, mint a fizikai kozmosz teremtő erejének azonosítása a doxában bonyolult vizsgálatokat igényel²¹. Az aithér tehát a tapasztalható, fizikai kozmosz létéért felelős erő, ezért a tapasztalati csillagászathoz kötődik a bizonyítása. A fr.10-ben, és fr.11-ben az aithér a Nap, a bolygók, és valószínűleg a Hold mozgásterülete; míg az uranosz a Tejúté és az állócsillagoké. Az aithér Coxon olvasata szerint uralkodik az uranosz fölött: azaz a tűz (vagy meleg) segítségével hatást gyakorol rá. Az aithér kétféle tapasztalható égi mozgásért felelős: az uranosz napi mozgásáért – ami tulajdonképpen a Föld tengelykörüli forgásának a látszata -, mely párhuzamos az ún. égi egyenlítővel; másrészt a bolygók, a Nap és a Hold saját, az ég napi forgásával ellentétes éves fordulatáért – ez voltaképpen a Nap körüli keringés éves pályája. Coxon állítását megerősíti B. L. van der Waerden²² is, aki szerint Parmenidész korában ismert dolog lehetett a kétféle égi mozgás.

Hogy mi köze van fizikailag az égi mozgásoknak a földi tapasztalati valósághoz, ezt a legkönnyebben Arisztotelész felidézésével érthetjük meg. Szerinte nem lehetséges a keletkezések és pusztulások örök változását egy állandó égi mozgásra visszavezetni, mert ez kétféle okozat. Az állandóságot az ég napi mozgása biztosítja; a keletkezések és pusztulások (pl. az évszakok) váltakozását pedig a Nap ferde köre, vagyis éves mozgása, mely egyenletesen hol távolodik, hol közeledik (De Gen. et Corr. 336 a15-336b20). Ezek szerint a központi Istennő a doxában aithér-istennőként mutatkozik meg az égen.

Coxon továbbá megjegyzi²³, hogy az Előszóbeli útnak van egy misztikus értelmezési lehetősége. Nagy valószínűséggel a püthagoreus tanítás nyomait viseli. Ennek megfelelően nem egyszerűen allegorikus-költői értelme van, hanem sokkal elmélyültebb szimbolikus-misztikus. Coxon szerint egyszerre hordoz szimbolikus elemeket, és a kozmikus valóság leírásának intellektuális elemeit; mivel az Előszó Istennője, Parmenidész „úticélja” voltaképpen az aithér-istennő, az út ill. utazás pedig az aithérba vezető út szimbolikus-kozmológiai leírása egyúttal.

Az én véleményem szerint a szokásos emberi útról való letérés egyrészt életmódváltás: mivel a püthagoreus hagyomány szerint bölcs dolog elfordulni a test örömeitől, és elutasítani az érzéki valóságot. Az Istennő útjára való rátérés nemcsak új nézőpontot nyit a világra, hanem egy vallási tradícióhoz, egy új életvitelhez való csatlakozás is. A reinkarnációs tan szerint a helyes életcél: felkészülés a halálra, mint a túlvilági létezésre. Platónnál látjuk ennek részletes kifejtését (Phaidón 64a-69e). Ez az út vezet egyedül az istenek közelébe, az Öröklét valóságába.

Az Istennő útjára rátérni kétféle értelemben is eltér a szokásos emberi úttól. Egyrészt ez a beavatás útja: ezen jár a bölcs, ha a testi szemmel, emberi érzékekkel láthatatlanba akar eljutni (episztemológiai aspektus). Másrészt ezen járnak a holt lelkek a túlvilágba (ontológiai aspektus): ilyen módon ez az út az emberi élet körforgásának a része. Szimplikiosznál maradt fenn egy ilyen értelmezés (in phys. p.29,19, DK ad28B13)²⁴, hogy Parmenidész istennője küldi ezen az úton a lelkeket „a láthatóból a láthatatlanba”, azaz a földi, fizikai világból a túlvilági, metafizikai létbe, és fordítva. A reinkarnációs tanítás szerint a lelkek is örökké körbe-körbejárnak az életből a túlvilági létbe, és a filozófus is oda-vissza jár ezen az úton, hiszen élő emberként nem maradhat állandóan a láthatatlan birodalmában, vagyis nem töltheti egész életidejét tiszta (noétikus) gondolkodással.

²¹ Coxon i.m. 226-246.o.

²² B.L. van der Waerden: Egy tudomány ébredése, Gondolat Kk. Bp., 1977 (169. o.)

²³ Coxon i.m. 14-17.o.

²⁴ Coxon i.m. 234.o.

Mindezek után világos, hogy az Istennő szimbolikája kiegészül a Lét és az Út szimbolikájával is. A Lét mint láttuk az élet-halál körforgása a halandóknak, és az Öröklét noétikus világa; az Út pedig, ami összeköti őket. A költeményben másfajta utak is szóba jönnek: a halandók tévedése, csakúgy mint a járhatatlan, nemlétezőbe torkolló, azaz tulajdonképpen nem létező út; és a csillagászati rész beszél az égitegek útjáról is. A fr.2. ilyen olvasatban egyszerűen megállapítja, hogy van és kutatható a Lét, de nincs és nem is kutatható a Nemlét; ami nem úgy tűnik, mint a tagadószó mondatbeli helyének logikai értékeléséről, vagy az egzisztenciális és a kopulatív létige-használat szabályáról való kinyilatkozás²⁵. A Lét szimbolikájának tükrében inkább kapcsolódik a Létezés misztériumába való beavatás kezdetének: csak a Lét van, és nincs Nemlét. Még akkor sem, ha tapasztaljuk a test halálát. A halott ember nem a földön létezik tovább, hanem a túlvilágon; majd új testbe költözhet – és ezzel újrakezdődik a körforgás, mint a Lét útja: „Közös a pont, amelyből kiindulok; mert ide fogok újra meg újra megérkezni.” (fr.5.).

Végül az Istennő szimbolikáját úgy rekonstruálhatjuk, hogy (1) ő az, aki a tapasztaló embernek úgy jelenik meg, mint az aithér teremtő-szabályozó ereje; (2) a metafizikusnak a Lét rendjét őrző, szabályozó erő, (3) Parmenidésznek pedig a kozmosz ismeretébe, az Öröklét misztériumába beavató misztikus személyiség.

(2) Az Istennő „feladatának” filozófiai relevanciája

Az olümposzi isteneknek saját feladatuk van. Az eddigiek szerint rekonstruálhatjuk úgy Parmenidész istennőjét, hogy „feladata” a Lét fenntartása, úgy is mint a születések és meghalások körforgása, és úgy is mint változatlan öröklét. Vajon milyen filozófiai relevancia rejlik egy ilyen funkció mögött? Mire kell Parmenidésznek az Istennő?

Induljunk ki abból, hogy ebben az olvasatban azért nem állhat ellentétben az alétheia és a doxa, mert valójában mindkettő ugyanarról a tárgyról szól: a világ (kozmosz) megismeréséről, csak éppen két különböző módon. Az alétheiában, az Öröklét nézőpontjából az emberi létezés élet és halál végtelen körforgása; a doxában, az emberi létezés a tapasztaló halandó nézőpontjából két kizáró ellentétnek a kettőse, az életé és a halálé. A valóság, avagy a kozmosz egy; de szimultán kétféleképpen értelmezhető: másképp jelenik meg az érzéki tapasztalatra támaszkodó embernek, és másképp az érzékeket kizáró tiszta gondolkodásra támaszkodó embernek, aki egyúttal az istenek módjára, pontosabban most éppen Parmenidész Istennőjének módjára gondolkodik. Az Istennő útja ekkor a kozmosz noétikus megismerésének útja is.

A szimultaneitás, vagyis az egyetlen valóság egyidejűleg akár kétféle látásmódja benne van pl. Steiger Kornél kozmológiai olvasatában is. Ő abból indul ki, hogy Parmenidész filozófiájában egyszerre van jelen az ontológiai monizmus és a természetfilozófiai dualizmus. A gömb alakú univerzum, mely egyetlen létező, másképp tűnik „kívülről” nézve, és másként „belülről”. Kívülről mint egész, folytonos és homogén; és mint egyhelyben forgó, folytonosan összefüggő gömbtest, tényleg igaz rá, hogy minden pontján minden időpontban saját anyaga van, és ez az állapota mindig változatlan. Belülről, a részek felől tekintve azonban sok, különböző, folyton mozgó része van. Tehát ugyanaz a kozmosz szimultán felfogható egynek és sok részből állónak is²⁶. Minek utána az is világos, hogy Parmenidész kozmológiai olvasatai sikeresek az alétheia és a doxa együttmagyarázásában, hiányosság a feminin szimbolika dekódolása és filozófiai jelentésének kifejtése.

Mi lehet az Istennő szimbolikájának filozófiai tartalma?

Egész biztos több mint ontológia. Az Istennő nem egyszerűen arról beszél Parmenidésznek, hogy más a Mindenség noétikus módon és más a halandók szemével. Azt is

²⁵ vö. KRS, 360-363.o.

²⁶ Steiger Kornél i.m. 20.o. és 44-48.o.

megtanítja Parmenidésznek, hogy hogyan ismerik meg a halandók a világot, és hogyan a tapasztalattól függetlenedő bölcs; ez pedig episztemológiai dualitás. Ilyen módon az alétheia a Mindenség mint egész leírása – és egyúttal a noétikus megismerés leírása; a doxa pedig a Mindenség mint részek sokasága – és egyúttal az ember tapasztalati megismerésének leírása.

Az Istennő szimbolikája együttműködve a Lét és az Út szimbolikájával episztemológiai/világmagyarázati modelleket tár fel. Egy ilyen értelmezési hipotézis csak holisztikus műelemzéssel érhető el, mivel a ránk maradt szöveg explicite nem tartalmaz összefüggő példákat. Legalábbis egyelőre nem világos, hogy mi köti össze az alétheia egységes, egész Létezőjét; és a doxában felbukkanó két ellentétes alakot: vagyis a tüzet és az éjt; az Istennő által az Előszóban megígért tanítással. Ugyanis az Előszó végén kétféle vagy inkább háromféle ismeret átadását ígéri meg az Istennő: (1) az Igazságot, avagy az alétheiát, (2) a halandók vélekedéseit, avagy a doxát; melyben nincs bizonyosság, (3) de azt is, hogyan létezik mégis a vélekedések, avagy a jelenségek valóságosan (fr.1,28-32.). Majd a doxa kezdetén ismét kijelenti, hogy a „következőkben az emberek vélekedéseit ismerd meg, miközben szavaim csalárd rendjét hallgatod” (fr.8,51-52). Kicsivel később viszont világosan elmagyarázza, miért kell a csalárd ismereteket is megszerezni: „Ezt az egész valószínűnek tűnő elrendezést elmondom neked, hogy soha győzelmet ne vegyen rajtad a halandók valamely véleménye.” (fr.8,60-60). Explicite azt mondja a szöveg, hogy azért kell megismerni a halandók vélekedését Parmenidésznek, hogy ne essen az ő hibájukba. Logikusan azonban többről van szó: először is biztos, hogy Parmenidész mint minden rendes halandó már eleve rendelkezik ezekkel a bizonyos vélekedésekkel, szóval nem az Istennő tanítja meg neki ezeket. Az Istennő szükségképpen azt tanítja meg, hogyan lehet elkerülni a halandók tévedéseit, mert nyilvánvalóan nem egy az egyben elvetendő ostobaság, amit a világról vélnek, csak van benne hiba, de benne van az Igazság is valahogyan. Sajnos sem a doxa hiányosan ránk maradt szövege, sem Parmenidész stílusa nem teszi lehetővé, hogy pontosan rekonstruáljuk a tanítás lényegét. Kénytelenek vagyunk hipotetikusán kísérletezni a rekonstrukcióval.

Az alétheia és a doxa episztemológiai kettősséget felmutató elemzése található pl. Finkelberg²⁷ kozmológiai olvasatában. Szerinte az alétheia és a doxa egyaránt kozmológiai modellt tartalmaznak, mégpedig mindkettőt Parmenidész saját modelljének tartja. A doxában található tűz-éj ellentétpár úgy funkcionál, mint egy duális arkhé (alapelv, kiindulás, világmagyarázat). Ugyanis ez a tűz-éj pár nem származhat sem népi vélekedésből, sem az elődöktől. Parmenidész az alétheiában túllép a saját korábbi kozmológiai elképzelésén: éppen ez a költemény fő mondandója. A túllépés indoka az lehet, hogy az arkhék szokásos materiális kifejezésekkel való megnevezése félrevezető. A doxa kozmikus tüze egyébként sem alternatívája a Létezőnek, inkább egyfajta vizualizációja Finkelberg szerint. Így Parmenidész az alétheiában tovább absztrahálja az arkhét, és nincs szüksége többé a „tűz, fény, aithér” típusú anyagnevekre. Az alétheia tehát a kozmikus tűz (vagy aithér) metanyelvi helyreigazítása. A doxa ebben az olvasatban szerves része lehet az Istennő tanításának, hiszen hibás nevekkal ugyan, de beszámol a valóságról, mint a lehető legvalószínűbb vélekedés.

Finkelberg interpretációja számomra két komoly hozadékkal bír: megerősíti, hogy a doxára épül az alétheia, ezért szerves része az Istennő tanításának. Továbbá kimondja, hogy a doxában szereplő „nemlétező”, azaz az éj, nem az a nemlétező, amit a fr.2. kimondhatatlannak és kutathatatlannak nyilvánít; hanem csak a létező hibás neve. Tehát egy hibásan nemlétezőnek nyilvánított létező.

Finkelberg elemzésének fő hiányossága pedig számomra, hogy (1) nem világos ezek után miért nevezi az Istennő a doxát a halandók vélekedésének, (2) és nem világos, hogy honnan ered az éj hibás elnevezése.

²⁷ Aryeh Finkelberg: Parmenides: Between Material and Logical Monism (in: Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. 70.,1-14. o.)

Véleményem szerint az Istennő tanításának teljes megértéséhez szét kell választanunk a doxán belül a halandók általános tapasztaló képességét, és Parmenidész duális metafizikáját; a tűz-éj pár elméletét. Így valójában a megismerési folyamatnak nem kettő, hanem három szintje áll előttünk: az alétheia ismeretében felülbíráható a duális metafizika is és az általános emberi érzékelő/tapasztaló képesség is. Eredetüket, keletkezésüket tekintve azonban éppen fordított sorrendben épülnek egymásra: az általános emberi érzékelő/tapasztaló képesség absztrakciója a duális arkhé metafizikája (tűz-éj pár), és a duális metafizika további absztrakciója a monadikus arkhé metafizikája: a fr.8. egy Létezője.

Szövegszerűen a következő két dologra találhatunk bizonyítékot a parmenidészi hagyatékban: (1) igazolhatjuk, hogy benne lehetett a parmenidészi tanításban az érzékelés elemzése, (2) és igazolhatjuk, hogy az érzékelés kritikája az Istennő tanításában összefügg a tűz-éj pár segítségével megfogalmazott metafizika kritikájával.

(1) Az érzékelés kétpólusú, bináris megismerés ($\{$ van jel, ψ nincs jel). Tehát benne van a nemlétező kikényszerítése, mint a halandók legfőbb hibája. Ezt szövegesen Theophrasztosztól (sens. 1.3-4, DK28 A46)²⁸ tudhatjuk, aki szerint Parmenidész érzékelés elmélete az ellentétek érzékelésén alapult; mégpedig a meleg-hideg ellentétpáron. Erről a dualista felfogásról számol be Arisztotelész is a Metafizika elején (986 b33-987 a1) állítja, hogy Parmenidész arkhéi egyrészt a meleg és a hideg voltak, másrészt a tűz és a föld nevet adta nekik, és mindkét esetben az első kötődik a létezőhöz, a második a nemlétezőhöz.

Az emberi érzékelés sajátos kétpólusú voltát igazolja Theophrasztosz további magyarázatában az a figyelemre méltó megjegyzése is, mi szerint Parmenidész „*azt mondja: a holttest nem érzékeli a fényt, a meleget és a hangot a tűz hiánya miatt, de ezek ellentéteit, a hideget, a csöndet viszont érzékeli.*” (Sajnos magától Parmenidésztől nem maradt fenn ilyen tartalmú eredeti szövegünk.)

Az ide kapcsolódó fragmentum nehezen értelmezhető : a megismerés olyan módjáról beszél Parmenidész, ami vagy az ellentétek „egyensúlyán” alapul (szümmetria; Theophrasztosz bevezető magyarázata szerint), vagy valamelyik tag „túlsúlyán” alapul (fr.16,4.: pleon = teljes, teli, telített; túlsúlyban levő).

A problémához hozzávehetjük még a kölesmagok leesésének érzékelését Szimplikiosz²⁹ által lejegyezve. Zénón, Parmenidész tanítványa bizonyította így az érzékelés fogyatékoságát, illetve a róla való beszéd nehézségét. Mivel egy véka (kb. 10 000 szem) köles zuhanása jól hallható zajt okoz, azonban egy, vagy 1/10 000 kölesmag zuhanását nem halljuk; de attól még logikus (elgondolható), hogy akármennyi kölesmag zuhanása is képes zajt okozni, nyilván arányosan kisebbet, csak ezt nem érzékeljük.

Az ilyen módon megnevezett nemlétező (hideg, sötét=éj, csend) az érzéki tapasztalat fogyatékoságából származik; tehát az így megjelölt dolgok valójában nem érzékelt létezők, nem pedig érzékelt nemlétezők.

(2) Ezek után világos, hogy a fr.2. „tiltása” a nemlétező kutatására, hogyan illeszkedik egy holisztikus olvasatban a doxa megismerési elméletéhez. Egy ilyen olvasat hipotetikusan bár, de hiánytalanul össze tudja állítani Parmenidész Istennőjének tanítását.

Nyilvánvaló ugyanis, hogy az alétheiában megfogalmazott módszer az ész kritikáját biztosítja az érzéki tapasztalatból kiinduló megismerés számára. Illetve ontológiai oldalról: az alétheiában megfogalmazott kozmoszkép az ésszel felülbírált „noétikus” világmagyarázat, szemben a doxa elején bemutatott duális arkhén (tűz-éj páron) alapuló modellel.

A kritika módszere tulajdonképpen fellelhető a költeményben. Parmenidész Istennője egyrészt süketnek és vaknak nevezi a tévelygő halandókat, amikor bírálja őket döntésképtelen gondolkodásukért (fr.6,7). Másrészt megint tanítványát: „*ne kényszerítsen a sok tapasztalat*

²⁸ KRS, 382-383.o., vagy Theophrasztosz : Az érzékekről (ford. Steiger Kornél) Kossuth Kk., 1995 (18-19.o.)

²⁹ DK29 A29, Szimpl.: Kommentár Arisztotelész Fizikájához 10. kötet, 1108.18-25; vö. a probléma tárgyalása szerepel Hermann-nál (i.m. 232-233.o.).

keltette szokás erre az útra, hogy céltalan szemet vagy értelmetlen zajjal teli fület és nyelvet használj” (fr.7,3-5). Majd következik a nevezetes felszólítás: „ésszel ítélj meg a sokat vitatott cáfolatot, az általam mondottat” (fr.7,5-6.).

Nyilvánvaló, hogy az istennő kritikája szerint azért süket és vak a halandók megismerő tevékenysége, mert a szokás erre kényszeríti őket. A rossz szokás készíti őket a nemlétező kutathatatlan útja felé, ahonnan az Istennő, azaz a logikai szükségszerűség visszaparancsolja a gondolkodást. A szokás készítése azonban állandó tévelygést okoz, ezért lesznek az érzéki tapasztalást rosszul felhasználó halandók „kétfejűek”, vagyis döntésképtelenek.

Ez a bizonyos rossz szokás nem lehet más, mint a szemük, a tekintetük, a hallásuk és a beszédük rossz használata. A kritika nem ismeretlen, Parmenidész kortársa Hérakleitosz is megfogalmazott hasonlót: „Az embereknek rossz tanújuk a szemük és a fülük, ha a lelkük nem érti a nyelvüket” (fr.107.). A kritika eszköze egyértelműen az alétheiában lett megfogalmazva: a lét van, a nemlét nincs. Csakhogy ez a kérdés nem a halandóktól függ, ez már „eldöntött” (kekritai, fr.8,16) a szükségszerűség által. Ami a halandókon múlik, az a saját megismerő tevékenységüknek ehhez a logikai törvényhez való igazítása.

Az Istennő kritikája azonban nemcsak az érzékek csalfa voltára vonatkozik, hanem az érzékelésről való beszéd hibás voltára is. Ahol nem érzékelünk jelet, ott nemlétezőről beszélünk; holott valójában csak nem érzékelt létezőről van szó. A nyelvkritika, pontosabban az elnevezés kritikája alapvető tartozéka, visszatérő eleme a költeménynek. Jelen van a fr.8-ban, melynek kritikája szerint a halandók mindenféle néven megnevezik az egy Létet vagy Létezőt, amely neveket igaznak hisznek, pedig nem az: beszélnek ugyanis létről, nemlétről, keletkezésről, pusztulásról és különféle változásokról (fr.8,38-41). Továbbá kihangsúlyozza, hogy a halandók „leszögezték, hogy két formát neveznek meg, amelyek közül egyet sem szabadna megnevezni <vagy egyiket sem szabadna a másik nélkül megnevezni>” (fr.8,53-54). Végül pedig megállapítja, hogy a halandók a vélekedés szerint a jelenségek mindegyikének „megkülönböztető jelként nevet fektettek le” (fr.19,3). A névadás tehát problémás eljárás.

Voltaképpen, ha belegondolunk, maga Parmenidész a költemény egészében az Istennő tanítása szerint jár el; nem ragaszkodik a dolgok vagy jelenségek, de még a személyek egy névvel való megjelöléséhez sem. Láttuk, hogy a központi Istennőt meg sem nevezi, e helyett viszont három egymással kompatibilis istennő nevét alkotja meg. Azt is láthatjuk, hogy a doxában megint csak nem ragaszkodik az arkhé-pár határozott nevéhez, tehát beszél tűz-éj, fény-éj, vagy meleg-hideg párról.

Steiger Kornél elemzése azt is megmutatja, hogy az alétheiában Parmenidész szándéka szerint a Létezőnek sincs egy neve; hívja létezőnek, egynek, egésznek, mindenségnek akár gömbnek is. Ezek a szavak azonban szerinte nem a nevei, hanem a megjelölései a Legnagyobbak, amelyről lehet gondolkodni és beszélni, de nem lehet neki nevet adni. Nevük csak az érzékelhető-tapasztalható jelenségeknek van. A megjelölés vagy exemplifikáció pedig olyan alternatív nevek használata, melyek a különböző vonatkozásokban és területeken való megjelenési formáit jelöli az arkhénak³⁰.

(3) Lényegi kérdés ezek után, hogy hogyan lehetne rekonstruálni, illetve alkalmazni az érzékelés kritikáját. Világos, hogy érzékelni két pólus segítségével érzékelünk. Például a langyost a bennünk levő meleg és hideg kevert arányával érzékeljük. A tagok keveredése (fr.16.) így logikusan a konkrét dolog érzékelése. Egyensúlyról pedig azért lehetne beszélni, mert a jól működő érzékelő-képességhez mindkét végfokra szükség van: ennek szélsőséges példája a halott, aki csak a hideg végfokkal rendelkezik. Valamely elem túlsúlyáról véleményem szerint csak olyan értelemben beszélhet Parmenidész, ha konzisztens akar lenni az Istennő tanításával; amennyiben a halandók tévedése a két végfok valamelyikét létezőként kikiáltani. Ezért

³⁰ Steiger i.m. 36.o., 74-76.o.

uralkodik a kozmoszon a tűz-aithér, és ezért véli Theophrasztosz jobbnak a meleg szerint való gondolkodást.

Szövegesen bizonyítható, hogy Parmenidész a sötétet (mint a tűz vagy fény ellentétét) egyenrangúnak, létezőnek tartja – szemben a halandók vélekedésével. Tehát az alétheia mód-szere ebben az olvasatban nem a kizárásra buzdít. Nincs mit kizárni, mert nincs nemlétező (fr.2) ! Éppen ellenkezőleg: nyilvánvaló, hogy a félreismert „nemlétezőt” bele kell foglalni a létező, mint létező nemébe.

Rekonstruálható példái ennek a bennfoglalásnak: az éj voltaképpen a tűzzel együtt alkot közös nemet, ahogy a hideg meleggel, és a halott az élővel.

Ezen a ponton megfogalmazható a válasz a fő talányra:

1. Parmenidész a saját korában illetve életterében a halandók normál vélekedésétől eltérő „isteni” gondolkodás felfedezését szükségszerűen csak egy Istenség szájába adhatta.

2. Láthattuk, hogy a holisztikus olvasat szerint Parmenidész költeményének fő mondanója, hogy a Lét metafizikai fogalma több mint az élet fizikai tapasztalata: az emberi létezés = élet+ a test halála utáni lét körforgása. Ebből fejleszti ki a fr.2. logikai-metodológiai tanítását arról, hogy a Lét van, a nemlét pedig nincs. Majd ezt alkalmazza egy elvont, spekulatív világmagyarázó metafizikára: az alétheia egyetlen, örök létezőjére. A keletkezések és pusztulások körforgását, a kozmoszt mint világrendet kormányzó daimón pedig a női termékenység ősi misztériumával szimbolizálja a Létezés rendjét.

Ahhoz, hogy ennek az Istenségnek a női mivoltát szükségszerűnek tarthassuk, bizonyítani kellene, (1) hogy az adott korban és életterben erre a feladatra csak egy feminin szimbolika felelhetett meg, (2) vagy gyengébben fogalmazva: létezett Parmenidész korában olyan feminin szimbolika, amely megfelelt ennek a szerepnek.

A Kr.e. VI. sz.-ra a görög térség patriarchális viszonyai már megalkották a férfi termékenység-isteneket, pontosabban a mítoszok abszurd fantáziája megengedi pl. Zeusznak, hogy saját maga „szülje meg” isteni gyermekei némelyikét. A kor mitikus fantáziája és valósággyakorlata azonban ettől még nem törli el a női termékenység-misztériumot.

Ez utóbbi körvonalazható részben a püthagoreusok kutatásával, részben a Kr.e. VI-V.sz. vallási hagyományainak vizsgálatával. Ugyanis a püthagoreusok is nőnemű istent helyeztek a kozmosz közepébe. Coxon³¹ lehetőségként említi pl. Aphroditét és Hesziát. Másrészt nem nehéz megtalálni egy olyan központi istennő képét a korabeli vallásos kultúrában, aki felelős a születések és pusztulások folytonosságáért: a görög térség vallási képzetei az olümposzi istenhit Homérosz és Hésziodosz általi rögzítését megelőzően a Magna Mater, a nagy anyaistennő kultuszán alapultak. A klasszikus kor istennői – Héra, a nagy úrnő; Hesztia, a családi tűzhely őrzője; Gaia, a földanya; Démétér, a gabonaanya; Pandóra, a mindeneket megajándékozó -, mind a neolitikori termékenység-istennő különböző arculatait őrzik.

A Magna Mater kultusza nem görög sajátosság, hanem többek közt a neolitikori közelkeleti, dél-európai térség kultúráit jellemezte. Kutatása nem feltétlen írásos források segítségével történik; forrásai (1) a görög klasszikus kor szektáinak, misztériumainak hagyománya (püthagoreus, orphikus, eleusziszi), (2) összehasonlító vallástörténeti elemzések az Ókori Kelet kultúráival, (3) nagyszámú régészeti leletanyag, (4) továbbá megkísérélhető a pszichikai háttér feltárása az analitikus pszichológia segítségével.

Ennyit egy holisztikus Parmenidész-olvasat következményeiről.

III. A feminizmus régi-új törekvése: a nőiség szimbolikájának feltárása

1. A filozófiai szövegek „pozitív” olvasata

³¹ Coxon i.m. 239-241.o.

A feminizmus alaptörekvése meghatározni vagy inkább feltárni a Nő, a Nőiség fogalmának tartalmát. Nyilvánvaló, hogy ezt a célt meg lehet közelíteni a filozófusok írásainak segítségével, ám nem mindegy hogyan tesszük. A régebbi típusú, negatív, kritikai feminizmus módszere, mint a bevezetőben említettem, a „nőgyűlölő”, szexista gondolatok összegyűjtése volt. A modernebb, és a számomra is elfogadhatóbb megoldás a filozófiai szövegekben rejtőző pozitív tartalom kikeresése.

Parmenidész istennője szembeötlően alkalmas egy ilyen feminista válaszkeresésre, látványosan hozzájárulhat a Nőiség pozitív, teremtő, létezését fenntartó jelentőségének megfogalmazásához. Ám nemcsak ilyen egyértelműen kifejezett gondolatok találhatók a filozófiai szövegekben, van, amelyik mélyebben rejtőzködik, és a nem eléggé figyelmes, pl. nem feminista nézőponttal rendelkező olvasó elsiklik felette.

Arisztotelészről nem feltétlen gondolnánk, hogy jelentősen hozzájárulhat a Nőiségnek, mint olyannak pozitív meghatározásához. A Nikomakhoszi Etika VIII. és IX. könyvében pedig figyelmesen olvasva jelentős különbséget találunk két női szerep, vagy ha úgy tetszik a Nőiség két oldalának megítéléséről: a feleség enyhén negatív, az anya azonban maximálisan pozitív színezetet kap a mestertől.

A férj-feleség viszonya az alá-fölé rendeltség példája, éppúgy mint az apa-gyermek viszony. Ezekben a viszonyokban nem részesülhet mindkét fél ugyanabban, illetve nem követheti ugyanazt; de ha mindkét fél a maga erejéhez mérten, arányosan jól viselkedik, akkor ezek a barátság típusok is lehetnek tartósak és példásak (1158b11-28). A helyes férj-feleség viszony olyan, mint az arisztokrácia vezette állam: a férj kiválósága miatt tartja kezében a vezetést, de csak a rá tartozó dolgokban, mivel a feleségnek van saját hatásköre is. A fölényt helytelenül gyakorló férj „oligarchikus” viszonyt teremt, amelyben mindenben ő akar uralkodni, és a vagyona révén fölényre törő asszony is ilyen helytelen, nem az erényen, hanem gazdagságon vagy hatalmon alapuló viszonyt fog létrehozni (1160b32 -1161a3). Majd megerősíti, hogy a férj fölénye a lelki kiválóságán alapul, mivel ő a jobb, neki jut több; ennél pontosabban sajnos nem fejt ki, hogy milyen erényben magaslik a férj a feleség fölé (1161a22-25). Csak azt részletezi, hogy a férj-feleség viszony is lehet példás barátság. Ugyanis a házasság oka Arisztotelész szerint a természetes közösségi szükséglete az embernek: a munkamegosztás férfi és nő között, és az utódok létrehozása, amely pozitív megerősítésként hat a viszonyukra. Továbbá kiváló jellemű házastársak viszonya olyan lehet, mint az erényes barátoké (1162a25-27).

Az apa-gyermek viszony részben hasonló az anya-gyermek viszonyhoz, amennyiben általánosan beszél a szülőkről Arisztotelész. Mindjárt a VIII. könyv elején leszögezi, hogy: „*a szeretet minden bizonnyal már természettől fogva megvan a nemzőben a nemzett egyeddel, s fordítva, a nemzettben a nemzővel szemben, nemcsak az emberek között, hanem a madaraknál és a legtöbb állatnál is*”³² (1155a16-19). Azonban az apa viszonya gyermekével fölényen alapul, de a jó értelemben vett, vagyis az erényes uralkodó szerepéhez hasonlatos a gyermekét nevelő apáé. Helytelen viszont a türannosz módjára uralkodó apa, amire Arisztotelész a perza családfőket említi példaként (1160b24-29).

Az anya-gyermek viszony egészen más jellegű, annyira hogy az anyai oldala a Nőiségnek szó szerint felmagasztalódik Arisztotelész etikájában. Először is az erkölcsi jótett viszonzást nem igénylő voltának szemléltetésére szolgál: „*mivel pedig a barátság lényege inkább abban van, hogy mi szeressünk mást, semmint abban, hogy mások szeressenek minket*” (1159a33-34). Az anyáknak ugyanis csak abban van az örömük, hogy szeretnek, még akkor is, ha nem kapnak viszonzást (1159a27-31). Az anyai szeretet kialakulása időben hamarabb kezdődik, mint az apai szereteté: mivel ő hozza világra (1161b24-27), és értelemszerűen job-

³² Arisztotelész: Nikomakhoszi Etika, Európa Kk. (258.o.)

ban szereti a gyermekét, mint az apa azért is, mert a szülés nagyobb szenvedést ró az anyára (1168a24-27).

A jót adóban, a jót megtevőben több szeretet van, mint abban, aki kapja a jótéteményt (1167b14-15). Ahogy például a mester is jobban szereti a művét, mint őt szeretné a műve, ha lelkes lény lenne; és a költő úgy szereti műveit, mint gyermekeit. Ám Arisztotelész legjobb példája ismét az anya-gyermek viszony lesz (lévén mindkettő lelkes lény), az alkotás tevékenységének analógiája a gyermekszülés: az anya mindenkinél jobban szereti gyermekét, mert ő szenvedett meg érte. Nyilvánvaló Arisztotelész eddigi példáiból, hogy amit az anya ösztönösen tesz a gyermekéért, azt kellene tudatosan tennie minden erkölcsös embernek másokért, hiszen az erkölcsileg kifogástalan ember az, aki nem önmagáért tesz meg mindent, hanem az erkölcsi szépért.

Tehát azért van több szeretet a jótett végrehajtójában, mert ő az, aki tevékenykedik, aki létrehoz, alkot valamit. Márpedig a létezés mindenkinél kedves. Az ember léte a tevékenység, a tevékenykedő személy bizonyos értelemben egybeesik művével. Ezért szebb a jótévő tette önmagának, mint a jótéteményben részesülőnek, aki nem tesz érte, csak passzívan elfogadja (1167b33-1168a27). „A szeretet alkotáshoz hasonlítható, míg a más szeretetében való részesülés inkább csak a kívülről jövő hatás befogadásához.”³³ (1168a19-20).

Arisztotelész láthatóan kettéválasztja a Nőiség fogalmát az elsődleges, természeti Anya funkcióra; és a másodlagosan ráépülő, társadalmi fejleménynek számító Feleség funkcióra. A Nőiség anyai oldala így Arisztotelész etikájában az erkölcsileg kifogástalan ember előképe lesz, még akkor is, ha ezt Arisztotelész nem tudatosítja az olvasóban, csak implicit mondandója a szövegnek.

2. Az analitikus pszichológia lehetőségei

C. G. Jung dolgozta ki a kollektív tudattalan és az archetípusok fogalmát, melyek alkalmasak lehetnek a mítoszok irracionális, fantasztikus szimbolikájának dekódolására. Elmélete szerint minden embernek (mind a történeti időkben, mind napjainkban) azonos, veleszületett hajlama van szimbólumok megalkotására. Ezek a szimbólumok a tudattalanon keresztül kerülnek be a mítoszokba, álmokba, látomásokba. A jungiánus felfogást természetesen nem osztja minden mítoszkutató. Kirk például amellell áll ki, hogy eddig még nem sikerült bebizonyítani a szimbólumok egyetemes és öröklött voltát; de mégis el kell ismerni, hogy az öröklött és kollektív archetípusok elmélete megfelelő körültekintéssel hasznos magyarázó modell lehet³⁴.

Mivel járulhat hozzá a jungi elmélet a feminizmushoz? Alapvetően a Nőiség mélylélektanának kidolgozásával az ún. Magna Mater (kőkorszaki eredetű Nagy Anya vagy Nagy Istennő) archetípusán keresztül. Ugyanakkor ahogy Erich Neumann fogalmaz, a Nőiség megértése nemcsak a nőknek fontos, hanem az emberi kultúra egészének, mivel: „*a mai emberiségre leselkedő veszély részben a maskulin intellektuális tudat egyoldalú patriarchális fejlődéséből adódik*”... „*Az emberiség nyugati részének el kell jutnia egy olyan szintézishez, amely magába foglalja a női világot is – ami a maga elszigeteltségében szintén egyoldalú*”³⁵.

Ezen a ponton válik az is nyilvánvalóvá, hogy mire jó a jungi analitikus pszichológia a filozófia számára: pl. ha Parmenidész alapindítéka egy korabeli misztikus-vallási tanítás feminin szimbolikája volt, akkor világos, hogy Parmenidész korában még nem volt egyértelmű a „maskulin intellektuális tudat egyoldalú patriarchális” fejleménye. A filozófiai és az analitikus pszichológiai kutatás ugyan nem helyettesíti egymást, de legalábbis Parmenidész esetén indokolt lehet a tágabb értelemben vett szellemi háttér vizsgálata például a jungi Magna Mater

³³ Arisztotelész: N.E.(312-313.o.)

³⁴ G. S. Kirk: A mítosz, Holnap K., 1993. (303-305.o.)

³⁵ Erich Neumann: A Nagy Anya, a Magna Mater archetípusa a jungi pszichológiában, Ursus Libris 2005 (16.o.)

archetípus figyelembe vételével. Mindez egybevág azzal, amit Rorty úgy fogalmaz, hogy „*ha nincs belátásunk abba, hogy mit jelentett fiatal és intellektuálisan érdeklődő embernek lenni egy meghatározott helyen és időben, akkor nem fogjuk megérteni azt sem, hogy az illető miért vált azzá, amit mi (ám nem föltétlenül az ő kortársai) „filozófusnak”, „politikai gondolkodónak”, „tudósnak” vagy „irodalmárnak” nevezünk*”³⁶.

Ha az analitikus pszichológia kutatásai képesek kiegészíteni Parmenidész intellektuális háttérének vizsgálatát, akkor ez további relevanciával bír az ókori filozófia kutatásában. Kirk a mitikus és a racionális gondolkodás összevetésekor tesz egy rövid megjegyzést Parmenidészre. Állítja, hogy a görög filozófusok korai nemzedéke nem vizsgálta azokat a kérdéseket, amiket a mítosz tárgyalt: mint például az istenség természetét, a halandóság és a halhatatlanság viszonyát, a halott sorsát a túlvilágon³⁷. Sőt Parmenidész tankölteménye – eltekintve az Előhang allegorikus, mitológiai kellékeitől -, egész más „világhoz tartozik”, vagyis szemben a mítoszok világával racionális, tudományos³⁸.

Kirk megállapítását Parmenidész holisztikus és részben feminista motivációjú interpretációs kísérlete után pontosítani szükséges. Sokkal inkább tűnik Parmenidész költeménye, és tán az egész preszókrata korszak, a mítoszok nyújtotta világmagyarázat szerves folytatásának. Oly módon, hogy Parmenidész nem megtámadja azt, ami a mítoszban irracionális; hanem arra építi az új, racionális világmagyarázatot, ami a mítoszban racionális, vagy legalábbis racionalizálható.

3. Függelék: néhány érdekes párhuzam Parmenidész feminin szimbolikája és Neumann-nak a Nőiség archetípusáról adott elemzése közt

Mindenekelőtt tisztáznunk kell, hogy amikor az analitikus pszichológia archetípusról beszél, akkor nem konkrét időben vagy térben létező képről szól, hanem egy az emberi lélekben, mint olyanban létező belső képről. Az öskép az ősember tudattalan, ösztönös készletéből keletkezett, és jelen van mindnyájunk lelki életében. A tudat számára képi síkon válik láthatóvá, ami a szimbólumok síkja is. Így a szimbólumok képesek közvetíteni, vagy a tudat számára láthatóvá tenni a lélek mélyén rejtőző archetípusokat.

Az analitikus pszichológia párhuzamba állítja az ősember és a gyermek öntudatra ébredését. A nemek differenciálatlan ősarchetípusából az ellentétek elve alapján elkezd differenciálódni az archetipikus Nőiség és az archetipikus Férfi, majd további rendezettség a Nagy Anya és a Nagy Atya archetípusának kiválása. A jungi elmélet szerint ugyanakkor mindig tartalmaznak női és férfi, pozitív és negatív elemeket egyaránt.

Az ősember és a gyermek „mitologikusan” fogják fel a világot: elsődlegesen a saját maguk által rávetített archetipikus képek révén észlelik. A gyermek pl. saját édesanyját először a Nagy Anya archetípusaként észleli, és nem egy konkrét asszonyként; hanem egy mindenható Női erőként, akitől mindenben függ az élete. A Nőiség első számú sajátja ezért az Anyaság misztériuma, és az Anya archetípusának felismerése megelőzi az Atyáét mind az ősember, mind a gyermek esetén.

A Nagy Anya archetípusa ugyanakkor már magasabb szintű spekuláció és rendezettség, melyben három alak tűnhet fel: a Jóságos Anya, a Rettenetes Anya, és a kettőt egyesítő Nagy Anya. Az ókori kultúrák istennői világosan hordozzák a Magna Mater arculatait: pl. Szophia a Jó Anya, Gorgó a Rettenetes Anya, Ízisz az egységes Nagy Anya megnyilvánulásai. A Nagy Anya tehát az ókori civilizációk kivételéseiben sokarcú és soknevű lehet³⁹.

³⁶ Richard Rorty i.m. 514.o.

³⁷ Kirk i.m. 279.o.

³⁸ Kirk i.m. 281.o.

³⁹ Az archetípus meghatározásáról és működéséről ld. Neumann i.m. 21-41.o.

Neumann amellet áll ki, hogy a Nagy Anya kőkorszakbeli kultusza éppúgy mint későbbi, ókori-középkori vagy akár mai megnyilvánulásai teljesen függetlenek a társadalom matriarchális vagy patriarchális jellegétől. A lélekben példázzák a matriarchális világ uralmát, nem a szociális szervezetben. A Nagy Anyaistennő alakja éppúgy kiformalódhat és fennmaradhat patriarchális társadalmakban, mint ahogy az Atyaisten alakja is megjelenhet matriarchális társadalmakban.

Így amikor az analitikus pszichológia arról beszél, hogy a matriarchális világ megelőzi a patriarchalist, nem feltétlen szociológiai értelemben egymást követő struktúrákról beszél, hanem lélektani struktúrákról. A mélylélektan és a vallási-mitikus kultuszok, szimbólumok pszichikai hátterének vizsgálatánál lényegtelen kérdés, hogy az archetípusosan Női világ uralma mennyire jár együtt a valóságos nők gazdasági-politikai függetlenségével, vagy esetleg uralmával.

A Nagy Anya legelső, kőkorszaki ábrázolásai mind a termékenység és gyermekáldás istennői, amit nemcsak női, hanem férfi kultusztárgyként is elismerhetünk; mivel spekulatív szinten, szimbolikusan a termékenység és oltalom, a táplálás, bőség, az élet kezdete és védelme fejeződik ki benne. A Nőiség egyébként azért áll közelebb a termékenységhez és gyermekáldáshoz, mint a Férfielv, mert az őskori kultúrákban nem lehetett egyértelműen elkülöníteni az apát. Az exogám típusú szervezetekben a rokon nők kívülről szereztek férjeket, a terhes és szülő nőket elkülönítették a férfiak közösségétől, mintegy kizárva őket az életadás rítusából, és a leszármazást anyai jogon tartották nyilván. Az apa nyilvántartása és nemző erejének elismerése csak a monogám családszervezetekben jelenhetett meg. Ám ettől még a terhesség és a szülés súlya, felelőssége és kínjai a nőkre maradtak nyilván; ezért a patriarchális kultúrák is fenntartják az Anyaság misztériumát és tiszteletét, ennek példáját az imént láttuk Arisztotelész etikájában is megbújni.

Ezzel magyarázható egyébként az a jelenség is, hogy a primitív, neolitikori földműves kultúrákban a Nőiség önmegtermékenyítő, ahogy a Földanya. A férfira csak mint „megnyitóra”, „szántóvetőre” van szüksége, hogy elvesse azt a magot, ami voltaképpen a Női erőből, a földből származik. Ennek az őskori modellnek az emléke fellelhető a klasszikus görög kor eleusiszi misztériumában is⁴⁰.

Mit segíthet a Parmenidész tanítása mögött rejtőző vallási-misztikus háttér feltárásában a Magna Mater archetípusa? Neumann vizsgálódásai nem terjednek ki a preszókrata szövegekre, ám hatalmas mennyiségű régészeti, néprajzi és mitológiai anyagot tekint át. A következőkben megmutatom hogy a Magna Mater elemzése milyen hasonlóságokat rejt Parmenidész Istennőjével.

(1) Neumann szerint a Nőiség kettős jellegű: elemi és átalakító egyszerre. Elemi volta az egyesítést és benntartást célozza. A Nagy Kör, mint Nagy Benntartó szorosban magában tart mindent, ami belőle fakad, és örök szubsztanciaként veszi körül ezeket (ld. az alétheia tárgya). Minden belőle születő hozzá tartozik és neki alávetett marad. Ez a tudattalan uralma a pszichében, mint az anya uralma a gyermekei fölött. Az átalakító jelleg a Nagy Kör mozgása a Jó Anya pozitív és a Rettenetes Anya negatív átalakító oldalai között. Mindenképpen dinamikus: mozgáson, változáson, átalakításon alapul: mint a pozitív oldala az anyaságnak (állapotosság, szülés, táplálás), és negatív oldala, mindezek megvonása, a pusztítás⁴¹ (ld. a doxa tárgya).

Ugyanakkor az átalakítás folyamata körforgásszerű: „*bárhon találkozunk is az újjászületés szimbólumával, ott matriarchális átalakulásmisztériummal állunk szemben*”⁴² (ld. reinkarnációs tanok).

(2) A Nagy Kör szimbolikája egyúttal csillagászati-kozmológiai jellegű is. A Nőiség fő szimbóluma az életedény, amelyben minden élet kialakul. A Nagy Kör így az az edény,

⁴⁰ A matriarchátusról, exogámiáról, földműves kultúrákról ld. Neumann i.m. 80.o., 105.o., 111-112.o., 174.o.

⁴¹ Neumann i.m. 43-55.o.

⁴² Neumann i.m. 76.o.

amely megőriz és szorosan tart, táplál és életet biztosít minden megszületettnek és majd megszületőnek. A Nagy Anya nagysága, vagyis hatalma mutatkozik meg benne. Az életedény ugyanis az egész világot betöltő matriarchális szimbolika. A természet szintjétől a kultúra szintjéig tart, aspektusai átfogják a felsőt és alsót, a legközelebbit és legtávolabbat (ld. alétheia kozmológiája).

A Nagy Anya archetípusának leírásához hozzátartozik az összes fényes égitest, égi hatalom és isten felemelkedése és bukása; azaz születése és halála, átváltozása és újjászületése. Mindenható hatalmának van alárendelve a nappalok és éjszakák váltakozása, csakúgy mint az évek, hónapok, évszakok váltakozása (ld. a doxa csillagászati elgondolása). Mivel ő irányítja a növekedést, a szaporodást az anyaméhben is és a kozmoszban is – így ő maga az élet és a sors. A nemek egyesülése és keresztezése pedig az az alapforma, ahogyan a Nőiség archetípusa az életet szövi⁴³ (ld. a doxa központi Istennője, fr.12.).

(3) A Nőiség archetípusa érdekes módon kapcsolódik az Út és a Kapu szimbolikájához. Az Út archetípusa visszavezethető a jégkorszaki emberekre, akik a hegyi barlangokban, rejtett és nehezen megközelíthető mélységekben hozták létre szent helyeiket. Lényeges, hogy a barlangszentélyhez vezető út maga is mágikus és szakrális jelentőséggel bírt. Az Út szimbóluma kétértékű, vonatkozhat az életbe és a halálba vezető útra. A Halál oldala a Nőiség archetípusának negatív fele, mint születési trauma, szenvedés, a szeretet megvonása van jelen az Anyaság misztériumában. A Nagy Anya nemcsak életet oszt, de halált is. Nem fegyverrel pusztít, mint a Férfielv, hanem a szeretet, a táplálás, az oltalom megvonásával. Elemi oldala a körbefogás, behálózás (ld. bilincsek és kötelékek Parmenidésznél), amely negatívan felerősödik az elsorvasztás, elpusztítás funkciójában. A matriarchális kultúrák szörnyű Halálistennői által a Nőiség visszaveszi mindazt, ami megszületett belőle. Gyakran párosul a föld méhe, az Alvilág képével. Az Alvilág veszélyes föld, ahol az elhunytaknak át kell haladniuk (ld. Parmenidész és az Istennő útja), hogy megítéljék őket bírások, vagy hogy új és magasabb létet érjenek el általa.

A Kapu, mint bejárat így a Nagy Anya ősi szimbóluma (ld. Előszóbeli utazás). Jelen van az őskori dolmenekben, vagy Mezopotámia szárnyas kapuiban. A Nagy Istennő szimbóluma a templomkapu is, mint az istennőbe vezető bejárat. Ez az ő méhe, és a kapu női elve mindig összekapcsolódik a női méh révén történő újjászületéssel. Ahogy a születés folyamata mindig az újjászületés prototípusa, melynek során az ember csillagként, vagy halhatatlanként a mennybe születik⁴⁴.

(4) A Sorsot fonó-szövő istennők (ld. görög Moira vagy moirák) mind a Nagy Anya leszármazottai. A Sorsistennő megjelenhet egy személyben, vagy háromban, mert minden teremtett dolog háromféleképpen tagolódik a női misztériumokban: kezdet – közép – vég; vagy születés, élet, halál; mint múlt, jelen, jövő; vagy a női lét állomásaiként: beavatás, esküvő, szülés⁴⁵.

(5) A Nőiség átalakító jellege túlnő a biológiai lét szintjén. Szellemi-metafizikai oldala a szenvedésen, halálon, azaz az áldozaton és pusztuláson át a megújuláshoz, szellemi újjászületéshez és a halhatatlansághoz vezet (ld. Parmenidész útja, mint beavatás). Az átalakítandó dolognak ilyenkor teljesen be kell lépnie a Női elvbe (ld. Előszó és az egész költemény feminin szimbolikája). Mindezt a bonyolult átalakulási folyamatot a Női sorsra, fizikális létre nézve az eleusiszi misztériumok őrizték meg. A Nagy Anya spirituális átalakító funkcióját pedig Szophia alakja jeleníti meg. Őt nem a gyermek és az éretlen ember érdekli, hanem „*olyan férfiakra vágyik, akik az életet teljes mélységében ismerik az elemi szinttől a spirituális átváltozás szintjéig*”⁴⁶ (ld. Parmenidész „tudó” férfijai, akik ezen az úton járnak az Istennőhöz).

⁴³ Neumann i.m. 60-61.o., 225.o., 239-240.o.

⁴⁴ Neumann i.m. 26.o., 86-87.o., 171-173.o.

⁴⁵ Neumann i.m. 241-244.o.

⁴⁶ Neumann i.m. 304-305.o., 320-321.o., 342.o.

Esetleg, ha szaporítani akarnánk a Parmenidész Istennőjére vonatkozó találgatásokat, mondhatnánk még azt ezek után, hogy az istennő voltaképpen Szophia, akihez járul a tudó férfi, hogy filozófussá legyen.; de mint láttuk nem helytálló minden áron nevet erőszakolni Parmenidész névtelen központi Istennőjére.

Összegzésképpen fontos megjegyezni: az igaz, hogy Parmenidész nagy valószínűséggel azért alkalmazott feminin szimbolikát, mert egy feminin, a Nőiség elvére épülő kultusz segítségével jutott el a metafizikai spekulációja megalkotásához; de amit alkotott, az nem feminin természetű, se nem maszkulin természetű. Az alétheia metafizikája, az egyetlen Létező absztrahálva van mindenféle nemiségtől, emberi-fizikai mivolttól. Magyarán nem lenne konzisztens gondolkodó, ha a Létező bármit is kizárna a világból. (Szophia feminin istenség, de a filozófia szexuális-szimbolikus értelemben egyaránt nem nélküli.)

A feminizmus számára ezért szolgálhat kettős tanulsággal: 1. a Nőiség szimbolikájának magas szintű alkalmazását produkálja, 2. végeredménye nem a kizárás, hanem a bennfoglalás, a logikai értelemben vett egy nembe foglalás: a világ féloldalas lenne csak feminin vagy csak maszkulin módon, a kettő együtt jelenti a világ lényegét.

*„Egy isten, ki az isteni s emberi nem legerősbje,
ám a halandóknak formára sem, észre sem mása.”*
Xenophanész, fr.23.