

KOMLÓSI CSABA

PLATÓN MÍTOSZAI

Resümee: (*Platons Mythen*) Im ersten Teil meiner Schrift bemühe ich mich die Hinsichte zu klären, nach denen die Teile innerhalb der Dialoge von Platon voneinander zu trennen sind, die man Mythen nennt.

Zuerst überschaue ich die Hinsichte über den Mythos von Homer bis zum 20-ten Jahrhundert. Da diese Überschauung das Wesen des Mythos betreffend zahlreiche Fragen unbeantwortet läßt, analysiere ich an zweiter Stelle die Bedeutung des Wortes Mythos in der Zeit von Platon.

Nachher beschäftige ich mich mit der Abgrenzung der Mythen von Platon, sowie bearbeite diese Mythen vom inhaltlichen und förmlichen Standpunkt aus, im besonderen Hinblick darauf, was für einen Platz diese Teile in der Struktur der Dialoge haben und was für eine Rolle sie dort spielen, beziehungsweise wie sich ihre Rolle in den verschiedenen Schaffensperioden von Platon verändern.

Endlich übersehe ich die Ansichten über die philosophische Rolle und Bedeutung von Platons Mythen, weise darauf hin, daß die Rollenveränderung der Mythen mit den Antwortversuchen auf die Probleme der Ideenlehre im engen Zusammenhang steht.

I.

„Csaknem mindenki úgy gondolja, pontosan tudja, mit ért mítoszon.” – írja **G.S. Kirk** egyhelyütt a mítoszlól szóló mívében, majd hozzá teszi- „Ha megkérdezzük olyan formában fog válaszolni, amitől Szókratész rögtön dühbe gurulna: azt fogja mondani, hogy mítoszon olyasmit ért, amilyen egy görög mítosz, például Perszeusz és Medúza története vagy Odüsszeusz és a küklópszok, Oidipusz és Iokaszté meseje vagy Hermész esete Apollón teheneivel.”¹

Kirk **Platón Theaitétosz** című dialógusának elejére utal, ahol is Szókratész a címadó szereplő szemére veti, hogy midőn arra a kérdésre keresik a választ, hogy „Mi a tudás?”, azokat a dolgokat sorolja elő, amelyekre a tudás vonatkozik. Ezek után Theaitétosz – visszaemlékezve egy korábbi beszélgetésre, amely a négyzetek természetéről folyt – a következőket mondja: „Nekünk pedig valami olyasféle jutott az eszünkbe, hogy mivel a négyzetek száma végtelennek tetszik, meg kellene kísérelnünk egyetlen tételben való összefoglalásukat, mellyel minden négyzet kifejezhető lenne.”²

Hát nekem is valami ilyesfélét kell tennem, ha Platón mítoszairól akarok bármit mondani.

II.

Első lépésben meg kell próbálnom meghatározni: Mi a mítosz?

Persze nem hiszem azt, hogy ez a probléma a maga hatalmas irodalmával, egy ilyen dolgozat keretei között kimerítően feldolgozható és egyben maradéktalanul megválaszolható lenne, de ezt nem is tekintem célomnak. Annyit azonban mindenképpen meg kívánok tenni, hogy a mítosz mivoltáról szóló legfontosabb elméleteket áttekintem, és ha kérdésemre – Szókratész apóriáinak szellemében – végleges és egyértelmű választ nem is kapok, hiszem, hogy ez az áttekintés meg hozza a maga eredményeit.

A mítosz egészen a múlt századig szinte kizárólag görög mítoszt jelentette. Ezért vizsgálódásaimat nem is kezdek máshol, mint az antik Hellászban.

A mítosszal való szembesülés tulajdonképpen már a homéroszi eposzokkal kezdetét veszi. Persze nem állítom azt, hogy **Homérosz**

definiálni próbálta volna a mítoszt, az azonban bizonyos, hogy tevékenysége – csak úgy, mint később **Hésziodoszé** – egyféle mítoszkritika is volt, az által, hogy a mítoszok mely variánsait emelte be az eposzokba, hogy hogyan állapította meg istenek és istenek, istenek és hősök egymáshoz való viszonyát. Ez „*a diffúz mondákból kikényszerített egység azonban egyúttal a mítikus hatalmak elől menekülő szubjektum pályájának leírása is.*”³ Az a forma, ahogyan a fentebb említett két költő a mítoszokat megszervezi egészen Alexandrosz koráig meghatározó marad, de soha nem kanonizálódik.

A mítoszokhoz való viszony azonban egyre inkább ellentmondássá válik, egyre inkább előtérbe kerül a mítoszok valamiféle racionális megközelítése. A mindenhol tagadhatatlanul jelenlévő örökség a görög szellem állandó inspiráló forrása lesz.

A mítoszok értelmezése a görög filozófiai gondolkodás megjelenésével veszi kezdetét.

Empedoklésznek *A természetről* (Περὶ φύσεως) című művében az istenek több helyütt a „*hat fő elv*”⁴ allegóriáiként szerepelnek. Mások Zeust égboltként, Poszeidónt tengerként, Artemiszt holdként értelmezték.

De nem csak egyes isteni személyek nyertek allegorikus értelmezést, hanem történeteik is. Így lesz Kronosznak és gyermekeinek története a mindent elnyelő idő allegóriájává.

Az allegorikus értelmezés aztán egészen a romantika koráig alapvető maradt. A középkori Ovidius ill. Vergilius értelmezések, majd például **Boccaccio** *De genealogiis deorum gentilium* (A pogány istenek származásáról), vagy még később **Francis Bacon** *De sapientia veterum* (A régiek bölcsességéről) és **Giambattista Vico** *Az új tudomány* című műve illusztrálják ezen értelmezés tartósságát. Bár az utóbb említett két szerző művében az allegorikus értelmezés kiegészül azzal, hogy a mítoszok rég letűnt idők eseményeit is tükrözik.

Időzzünk el egy pillanatra Vicónál – hiszen őt tekintik a tudományos mítoszkutatás megalapítójának – és nézzük meg egy konkrét példa segítségével, hogyan történik nála a mítoszok értelmezése.

„*Bizonyára e kalózhajók jelképe a bika, amellyel Zeus elrabolja Európát, Minotaurus, vagyis Minos bikája, amellyel Minos elrabol fiúkat és lányokat Attika tengerpartjairól. (A vitorlákat Vergilius „a hajó szarvai”-nak mondta.) A parasztek teljes joggal állították, hogy a*

Minotauros elnyeli gyermekeiket, mert iszonytal és fájdalommal láták, hogy a hajó elrabolja őket. Így akarta a tengeri szörny is elnyelni a sziklához láncolt Andromédát, aki az ijedelemtől kővé meredt. (A latinban megmaradt ez a kifejezés: „terrore defixus (az ijedelemtől mozdulatlaná vált)”. A szárnyas ló, amellyel Perseus megszabadítja Andromédát, valószínűleg egy másik kalózhajót jelképez, minthogy a vitorlákat is „a hajók szárnyai”-nak nevezték. ...Théseus azoknak a fiatal athéniaknak a jelképe, akiket a Minos által felállított erőszakos törvény arra ítelt, hogy felfalja a bika, vagyis, hogy tengerre szálljanak. Ariadné (a hajózás művészete) megtanítja őt arra, hogy a fonál (a hajózás) segítségével ki tudjon jönni Daidalos labirintusából. (Daidalos, mielőtt a valóságos városok keresett gyönyöreit jelentette volna, bizonyára jelentette az aigaiosi tengert, a benne szétszóró nagy számú sziget miatt.)... stb.⁵

Az allegorikus értelmezés azonban nem volt kizárólagos sem ókorban, sem a középkorban. Az i.e. IV-III. században élt **Euhémerosz** nevéhez fűződik az ún. euhémerisztikus magyarázat. Euhémerosz a kürénéi iskola filozófusa volt. Műve, a *Szent felirat* (*Ἱερα ἀναγραφή*), amely egy fiktív hajóút leírása, elmeséli hogyan került a szerző a déli óceán egy szigetére, *Πανχαια*-ra és hogyan bukkant ott a vallás igaz eredetét bizonyító, arany oszlopra vésett feliratra, amely az első királyok (*Uranosz, Kronosz és Zeusz*) tetteiről szólt. E szerint tehát, az istenek voltaképpen régi királyok voltak, akiket utódaik emeltek isteni rangra. Egyébként Euhémerosz célja nem a mítoszok, hanem a hellénisztikus uralkodókultusz magyarázata, igazolása volt.

Ezt a felfogást, azonban már Hérodotosz műve is megelőlegzi.

A mítoszok magyarázatának ez a módja a középkor végéig igen elterjedt maradt.

A romantika új fejezetet nyit a mítoszértelmezés területén. És ebben a korban lendül fel az egyes népek mitológiájának kutatása is. A romantikusok a mítoszt valóságként fogják fel, vagyis úgy vélték, hogy az a közösség (nép), amely létrehozta, valóságként élte meg a mítoszt.

Schelling az a gondolkodó, aki először tagadja a mítosz költői fikció jellegét, bírálja a költői, illetve allegorikus értelmezéseket, és a

mítoszokat belülről, mint önálló, szuverén világot próbálja értelmezni, amelyet saját törvényei határoznak meg.

Ez a felfogás, azonban nem általában jellemzi a romantikát. A romantikusok a mítoszt a költészet, a filozófia és a vallás összefüggésében próbálták értelmezni, így a mítoszokat vallási, filozófiai koncepciók jelképeinek tekintették, a költészethez hasonlóan. Költészet és mitológia szinte egyet jelentett számukra. **Friedrich Schlegel** így fogalmazza ezt meg: „*Denn Mythologia und Poesie, beide sind eins und unzertrennlich.*”⁶

Tulajdonképpen ezen értelmezés talaján sarjad ki az ún. természetmitológiai értelmezés, amely a mítoszokat természet leírásként, a bennük megjelenő személyeket égitestekként értelmezi. Ezen irányzat megjelenése **Max Müller** nevéhez fűződik, de még századunk elején is akadtak képviselői. Ami miatt ez az irányzat mindenképpen említést érdemel, az szigorú metodológiai következetessége és, hogy megkezdődik a nyelvészet eredményeinek a mitológiában való alkalmazása. Ezek alapján az irányzat a strukturalizmus előfutárának tekinthető.

A **Claud Lévi-Strauss** által megalapozott strukturalizmus a mitológiát, mint sajátos jelrendszert értelmezi. Lévi-Strauss kiindulási pontja az, hogy az ember – legyen az „primitív” avagy „modern” – gondolkodási struktúrájának állandó sajátossága, hogy ellentétek, ellentétpárok felismerésén keresztül szintézisre jut, majd újabb megkülönböztető jegyeket ismerve fel, újabb ellentétpárokat állít. Ahogyan ő maga fogalmazza: „*A mítosz konstitutív egységei kéttagú szembeállítások szerint szerveződnek, e két pólusos szerkezet pedig talán velünk született univerzália...*”

A mítoszok tehát, e szerkezeten keresztül az egyén és közösség, természet és kultúra kettősségét igyekeznek megérteni, tudatosítani. A mítosz egyidejűleg nyelvi és nyelven kívüli tény és egy olyan időbeli rendszer által határozható meg, amely két különböző rendszer sajátosságait kombinálja. Egyrészt mindig elmúlt eseményekhez kapcsolódik, másrészt azonban ezeknek az eseményeknek a belső értéke éppen abból származik, hogy ezek az események egy állandó belső struktúrát is alkotnak, és ez egyszerre tartozik a múlthoz, a jelenhez és a jövőhöz. Tehát bennük egyszerre adott egy történeti és egy történetietlen szerkezet.

A mítosz értelme kompozíciós elemeinek (*mitémák*) kombinációjából adódik. Az adott elbeszélés mitémái két szempont alapján rendszerezhetők; egyrészt időbeli lefolyásuk alapján sorokba, másrészt a benne szereplő, azonos tartalmat hordozó mitémák alapján oszlopokba, vagyis két tengely mentén. Mivel a különböző mítoszok egymással is egyeztethetők, például Oidipusz az argoliszi Perszeusszal, ezek mitémáinak két dimenziós csoportosítását egymásra helyezve egy újabb – harmadik – dimenziót nyerünk az értelmezéshez. Mivel az ezen tengelyek mentén történő értelmezés, nagy számú variációs lehetőséget enged meg, ezért a mítoszoknak tulajdonképpen nincs autentikus szövege, minden változat egyenrangú.⁷

Carl Gustav Jung saját analitikus pszichológiai-elméletén keresztül értelmezi a mítoszokat: *„...amint a személyes komplexusoknak is megvan a maguk individuális története, ugyanúgy meg van az archetípusos jellegű szociális komplexusoknak is. De amíg a személyes komplexusok, csak egyéni hatással bírnak, addig az archetípusok olyan mítoszokat, vallásokat és filozófiákat teremtenek, amelyek egész nemzetekre és történelmi korszakokra gyakorolnak hatást. Az egyéni komplexusokat a tudatos egyoldalúságát vagy hibás viselkedését jelző-helyesbítő kompenzációknak tekintjük: a vallási természetű mítoszokat ugyanúgy egyfajta mentális terápiaaként értelmezhetjük az emberiség olyan szenvedéseire és szorongásaira, mint a háború, betegség, öregség halál.”*⁸ A mítoszok struktúrája az álmokéval mutat nagy fokú hasonlatosságot.

Ez utóbbi – a pszichológusok körében igen elterjedt – gondolat **Otto Rank**tól indul ki, akinek erre vonatkozó nézeteit **Freud** is elfogadta, majd iskolájának tagjai, mint például a fent említett Jung, **Karl Abraham** vagy **Róheim Géza**.

Kerényi Károly, aki Jung révén közel kerül a pszichologista irányzathoz⁹, az isteni – a költészet és a zene mellett – leggyakrabban használt kifejezési formáját látja benne, tehát egyféle művészetet, amelynek az a sajátossága, hogy *„van egy különös matéria, amely a mitológia művészetét lényegében meghatározza. Tulajdonképpen erre a matériára gondolunk, amikor a „mitológia” szót halljuk: egy ősi hagyományos anyagra...”*¹⁰ Erre az anyagra való visszanyúlás a mitológia megkülönböztető jegye, szemben a költészetel, aminek lényege a csinálás, a mítoszt azonban mindig *„egy már-méglévőről nevezik így,*

s mindig a már meglévő mitológia folytatásának fogják fel; mint tevékenység feltételezi a régebbi, valamiképp már megrögzített, de teljesen még el nem halt és meg nem merevült mitológiát."¹¹

Saját, filozófiai alapokon nyugvó mítoszelméletet dolgozott ki **Ernst Cassirer**¹². A kantii filozófiára visszanyúlva, a *Tiszta ész kritikájában* megfogalmazott transzcendentális szemléleti formákról és kategóriákról szóló tanokra építi fel nézeteit a mítosz mibenlétéről.

Szerinte a mítosz nem allegorikus természetű – láttuk Schelling is hasonlóan vélekedett –, nem megjelenít valamit, hanem maga a dolog. Így nem az ember intellektuális szférájának számára hordoz jelentést, hanem az érzelemhez, akarathoz kapcsolódik. A mítosz szimbólumai, bár általuk egyféle megértés jön létre, nem értelmezhetőek diszkurzívan. A mítoszi képzelőerő által kivetített képek egy komplex egészet alkotnak, amiben jelentések, gondolatok, érzelmek oldódnak egységgé és váltanak ki hatást. A mítosz tehát alapvetően nem intellektuális, hanem emocionális jellegű.

A mítoszokról szóló magyar nyelvű művekben gyakori a következőhöz hasonló megfogalmazás:

„Az ilyen, istenekről és természetfeletti képességekkel rendelkező, többnyire isteni származású hősookról szóló elbeszélő hagyományokat görög eredetű szóval mítoszoknak nevezzük.”¹³ – írja például **Trencsényi-Waldapfel Imre** *Mitológia* című művében. Vagyis a mítosz tartalmi jegyeiből indul ki definíciójában, amely meghatározás Szókratészünket – úgy gondolom – megint csak nem töltené el elégedettséggel, de hasonló megfogalmazás olvasható **Hahn István**, illetve **Falus Róbert** műveiben is.¹⁴

„**mítosz** <görög müthosz 'elmodás, elbeszélés'>: az emberi gondolkodás történetében betöltött szerepét tekintve olyan tudatforma, amely a társadalmi fejlődés bizonyos fázisától (újkőkorszak) kezdve alakult ki, és mindig az adott fejlődési foknak megfelelően tükrözte vissza az emberi tudás által az adott korban meg nem ismerhető, s ezért félelmet keltő jelenségeket (társadalmi és természeti erők).”¹⁵ – hangzik **Szepes Erika** egy lexikon szócikke.

Egy **Kirk** idézettel vezettem be a mítoszok mibenlétét tisztázni igyekvő soraimat, nézzük meg ő milyen eredményekre jutott.

A mítosznak egy minimális definíciójaként, a következőt fogadja el: *a tradicionális elbeszélés egy sajátos fajtája.*

Funkciójuk alapján a következőképpen tipologizálja őket: „Az első típus eredendően a szórakoztatást szolgálja; a második gyakorlatias, a szabályokat ismétli, és megszabja az értékeket; a harmadik spekulatív és magyarázatokkal szolgál.”¹⁶ A szerző, azonban maga is elismeri tipológiájának sematikus voltát és hogy a mítoszok jelentős csoportjai nehezen szoríthatók bele. Csak egy példát említenék: Az alvilágról szóló mítoszok, amelyek a platóni mítoszok vizsgálata szempontjából alapvető jelentőségűek.

Zárjuk e rövid áttekintést egy másik tőle származó idézettel, ami mintegy összefoglalása a fentieknek: „A mítosznak nincs valamiféle egyetlen definíciója, nem létezik egy platónikus mítosz-idea, amelyhez minden egyes mítoszt hozzá mérhetnénk”¹⁷

Lehetséges, hogy a mítoszok megértésében valami elvi nehézség rejlik. **Sztyebelin-Kamenszkij** szerint a mítoszról, aminek lényege mind a mai napig rejtve maradt, csak annyit állíthatunk bizonyosan, hogy „a mítosz olyan történet, amelyet ott, ahol megszületett és élt, valóságként éltek meg, bármilyen valószerűtlen volt is.”¹⁸ Amíg nem tudjuk miért volt ez így, addig magáról a mítosz keletkezéséről sem állíthatunk semmi bizonyosat. Viszont az, aki a mítoszokat kutatja nem hisz a történetek valóságában, vagyis fikciónak tekinti őket. „Csakhogy ily módon saját tudatát, vagyis azt a tudatot, amely számára a mítosz csupán fikció, helyettesíti be annak a tudatnak a helyére, amely számára mítosz valóság volt. Más szóval: a mítoszkutató nem azzal a mítosz fogalommal áll szemben, amelyben a mítosz valóságként megélt fikció, tehát elképzelhetetlen, hogy valamit „jelentsen”, hanem azzal, ami csupán volt mítosz valamikor, ám azáltal, hogy a mitológiai tudat helyére a mai ember tudata került, a mítosztól tökéletesen idegen, sőt azzal ellentétes valamivé vált: olyan fikcióvá, amelyet fikcióként fognak fel, és amely következőképpen „jelent” valamit.”¹⁹

III.

Mivel a fentebb tárgyalt mítoszelméletek nem adnak olyan útbaigazítást, aminek alapján pontosan behatárolhatnánk azokat a szöveghe-

lyeket a platóni dialógusokban, amelyeket mítosznak nevezhetnénk más irányban is vizsgálódnunk kell.

Nézzük meg mit jelentett a mítosz kifejezés a görögöknél az V–IV. században!

Maga a *μῦθος* szó beszédet, elbeszélést jelent. Homérosz eposzaiban a tett (*εργον*) ellentétéként áll, semmilyen pejoratív árnyalata nincs, van, aki fegyverrel harcol, van, aki szavakkal (*μῦθοισι*).

A való, az igaz kimondása.

„μητηρ δ εμοι ου τι πεπυσται,
ουδ αλλαι δμωαι, μια δ οη μῦθον ακουσεν „²⁰

A tervet fordítja **Devecseri**, vagyis azt, amikor megbeszélték, hogy mit tesznek majd. Vagy máshol:

„μῦθον δε τοι ουκ επικευσω”²¹

mondja Eurükleia Penelopénak, azaz elmondja, amit tud, nem titkolja el az igazságot.

A mítosz tehát eredeti jelentésében, a való igazságot, a megtörténet beszélte el, érvelés és bizonyítás nélkül, ugyanakkor kétségbevonhatatlan tekintéllyel. Később ez a kimondás éppen az érvelés hiánya miatt elveszti tekintélyét, sőt egyenesen a fikciót, a kitalálást, a hamis beszédet, a hazugságot jelentette. Demoszthenésznél a *μῦθους λεγειν* kifejezés egyértelműen azt jelentette: hazugságot mondani.

Platón a mítoszlól leg részletesebben a *Politeia* II. könyvének végén illetve a III. könyv elején beszél. A beszélgetés itt az állam öreinek neveléséről folyik. A lélek nevelése, vagyis a múzsai nevelés (*μουσικη*) jelenti a nevelés kezdetét, időben megelőzve a test nevelését.

„– És múzsai nevelésen ugyebár elbeszéléseket (*λογους*) értesz?

–Hogyne.

–Az elbeszélések (*λογων*) formája pedig kettős, igaz az egyik, hazug azonban a másik.

–Igen.

–S bár mindkettővel nevelnünk kell, elsősorban mégis a hazugokkal?

–Nem tudom, hogy érted.

–Hát nem tudod, hogy a gyermekeknek először meséket (*μῦθους*) szoktunk mondani. Márpedig ezek úgyszólván a legnagyobb része hazug, bár van bennük igazság is... Hiszen leginkább ilyenkor lehet őket

formálni, s vésődik beléjük az a forma, amelyet bennük ki akarunk alakítani.

–Minden bizonnyal így van.

–S mégis olyan könnyen bele nyugodnánk abba, hogy gyermekeink jöttment emberek által találomra összetákolt meséket (μυθος) hallgassanak... Mindenek előtt tehát felügyeletet kell gyakorolnunk a meseköltőkön, s ha jó mesét költenek (καλον μυθον) ezt be kell fogadnunk, de ami rossz azt ki kell rekeszteniünk.”²²

És hogy milyen is ez a καλον μυθον azzal foglalkozik a párbeszéd a továbbiakban. Először is az istenkáromló történeteket kell kizárni, az istent csak úgy szabad ábrázolni, amilyen az ténylegesen, vagyis jó. Tehát, ha az istenről szól a μυθος, akkor csak lényének, lényegének megfelelően beszélhet róla, vagyis ez esetben a theológia és közte nincs különbség: az igaz mithológia és a theológia szinonim fogalmak.

Aztán az alvilágról szóló történetek kritériumait veszik szemügyre. E beszélgetésből ismét szószerint idézek néhány részletet későbbi fontossága miatt.

„–S hihető-e, hogy bárki, aki az alvilági meséket valóságnak, mégpedig borzalmas valóságnak tartja, mentes maradjon a halálfélelemtől, s a csatában inkább válassza a halált, mint a vereséget és a rabszolgaságot?

–Egyáltalában nem.

–Márpedig, akkor nyilván azokat is szemmel kell tartanunk, akik az efféle mítoszok előadására szánják magukat, s kérnünk kell őket, ne ócsárolják csak úgy egyszerűen az alvilági életet, sőt inkább dicsérvék, mert különben a beszédük aligha fog használni a katonaeletre készülő ifjaknak.”²³

Épp így a fájdalom és az öröm kitöréseit sem szabad megverselni a költőknek, vagy hőseiket telhetetlennek, mohónak ábrázolni.

Így kell tehát „az istenekről, a daimónokról, a félistenekről és az Alvilágról beszélni”²⁴. De egy kérdés még nyitva marad: „Hogyan kell az emberről?”

Úgy vélem erre példának a X. könyv végén pamphüliai Ér elbeszélését (απολογον) állítja.

Platónnál tehát a mítosz nem jelent egyértelműen hazugságot, fikciót. Leginkább a költők – név szerint Homéroszt, Hésziodoszt (377 d)

és Aiszkhüloszt (380 a) említi – történeteit jelöli, amelyekben bár sok a hazugság, de van igazság is.

Éppen ezért Platón nem általában veti el a mítoszt, hiszen fontos nevelési szerepet szán neki, aminek az hagyományos formájában nem képes eleget tenni, mert olyan tartalmakat is közvetít, amelyek a nevelésben nem kívánatosak, sőt egyenesen károsak. A mítoszokat tehát szigorú elbírálásnak kell alávetni és pontosan meg kell határozni miről szólhatnak. Egyébként egy ilyen – vagyis a mítosz bizonyos nem kívánatos részeit, a hazugságokat leválasztani igyekvő – tendencia Platóntól függetlenül is megfigyelhető a görög gondolkodásban.

Már a homéroszi eposzok végleges szövegének kialakítása során feltehetőleg el hagytak pl. az emberáldozatokról, szexualitásról szóló részeket. Olyan részeket tehát, amelyek az adott civilizációs szinten már elfogadhatatlanok voltak, visszatetszést kelthettek. De nem csak az utókor „cenzúrázott”, hanem már a költői tudat is igen korán az igazság megjelenítését tűzte ki céljául. Példa erre Hésziodosz, aki – mint Falus Róbert írja – „*A dal ékességét az igaz tartalom formájaként becsülte és alkalmazta... Ezért határolta el költészetét attól a daltípustól, amely a valóra csak hasonlító, tehát hazug tartalmakat öltöztet tarka formába.*”²⁵

Pindarosnál is olvashatunk kritikát a „hazug költőkről”: „*Úgy hiszem azonban, nagyobb a híre, mint valódi szenvedése volt Odüsszeusznek – az édes szavú Homérosz révén, mint hogy hazugságainak s fürge fortélyának bizonyos fenség a társa.*”²⁶

Vagyis Platón *Politeia* beli vélekedése a mítoszokról, az azok által közvetített értékekről, jól beleilleszkedik egy általános tendenciába, ami a filozófiában is jelen volt, például **Xenophanész** írásaiban²⁷. A görög társadalom és benne az egyén tudatának, gondolkodásának változásával, fejlődésével párhuzamosan, a mítoszokkal szembeni elvárások is változtak. Amíg a mítoszt, mint valóságot élték, a benne foglalt tartalmak magát a valóságot jelentették és így nem volt helye vele szemben semmiféle kritikai hozzáállásnak. Amikor viszont megváltozik ez a viszony, és a valóságot, már egy másféle gondolkodás tükrözi, akkor történik meg a mítosznak mítoszként való felismerése. A gondolkodás kilép a mítoszból és, ami addig valóság volt, már csak a költők meséjének tűnik fel. Persze ez a folyamat rendkívül lassú, *valóság* és mítosz csak fokozatosan válik külön. Amíg a valóság egy

adott területe nem kap új, az eddigiektől eltérő magyarázatot, addig a korábbi magyarázat jól funkcionál, amint azonban a magyarázat új formája megjelenik, a régi tévedésnek, hazug mesének, mítosznak bizonyul. Hiszen például Arisztotelésznek azt a nézetét, miszerint az angolna az iszapból lesz, sokáig biztos természettudományos magyarázatként tartották számon, ma már azonban csak megmosolyogjuk, és legfeljebb csak mítosznak nevezzük.

Azonban ha a mítosz és a valóság egymástól eltávolodik is, a mítosz még mindig közvetíthet olyan tudást, ami érvényes és fontos, és mint Platónnál láttuk például nevelési célokra alkalmas. Úgy tűnik Platón a mítoszoknak éppen egy olyan átmeneti helyzetéről tudósít minket, amikor a mítoszok fikció volta egyre inkább láthatóvá lesz, de még mindig szolgál olyan igazságokkal, amelyek nélkülözhetetlenek vagy legalábbis bizonyos célokra jól hasznosíthatók.

A mítosz kifejezés – hogy Platón korában maradvá tovább vizsgáljuk a szó jelentésének árnyalatait – **Arisztotelész** *Poétikájában* például fontos terminusként jelenik meg, egyértelműen definiált jelentésben, mint a tragédia legfontosabb alkotó eleme. „*A cselekedet utánzása a történet (μυθος): történetnek itt a cselekmények összekapcsolódását nevezem...*”²⁸ A mítosz tehát a tragédia célja és, mint ilyen a legfontosabb alkotóeleme. A mítosz kifejezésnek ilyen értelmezése, bár sajátos, mégsem idegen a fentiekől, sem a mai értelemtől. Egyrészt tehát a mítosz elbeszélés, történet, másrészt viszont nem igaz, hiszen a tragédiának nem feladata, igaz, valóban megesett dolgokat elbeszélni. A görög tragédiák rendszerint a görög mitológiából merítik történeteiket. Rendszerint mondom, de nem kizárólagosan, hiszen éppen Arisztotelész tesz említést – a Platón műveiből is ismert – **Agathón** *Antheusz* című tragédiájáról, amelynek mind szereplői, mind cselekménye a szerző fantáziájának szüleménye, ill. tudunk történeti témájú tragédiákról, mint pl. **Phrünikosz** *Milétoz elfoglalása* (Μιλητου αλωσις) és *Phoinikiai nők* (Φοινισσαι) vagy – az előbbiekkal ellentétben teljes terjedelmében fennmaradt – **Aiszküloz** *Perzsák* című műve. Tehát Arisztotelész meghatározása értelmében ezen tragédiák története is mítosznak tekintendő. Ez utóbbi jelenségből, vagyis hogy egyes költők valóban költik történeteiket, nem pedig a hagyományból merítik, szintén levonhatjuk a következtetést, hogy a mítoszokat már

fikcióként ismerik fel és ezért már „tudatosan fiktív” történeteket is színpadra állítanak.

Összegezve az eddig elmondottakat; ha Platón dialógusaiban fel akarjuk lelteni a mítoszokat, akkor olyan történeteket kell keresnünk, amelyek motívumai a görög költészet által feldolgozott hagyományos anyag motívumaival mutatnak hasonlóságot, illetve amelyeket Platón maga is mítosznak nevez vagy tart.

IV.

A Platón-filológia már régóta vizsgálja ezeket, és általában a következő helyeket tartja mítosznak a dialógusokban²⁹:

- | | |
|------------------------------|-------------------------------------|
| 1. Prótagorasz 320 C – 323 A | 11. Phaidrosz 246 A – 257 A |
| 2. Kharmidész 156 D – 157 C | 12. Phaidrosz 258 E – 259 D |
| 3. Kritón 44 A – B | 13. Phaidrosz 274 C – 275 B |
| 4. Apológia 40 E – 40 C | 14. Szümposzion 201 D – 212 A |
| 5. Gorgiasz 523 A – 527 E | 15. Szümposzion 189 D – 191 D |
| 6. Gorgiasz 493 B | 16. Politikosz 268 D – 277 C |
| 7. Menón 81 A – E | 17. Timaios 27 D – illetve Kritiasz |
| 8. Phaidón 107 C – 115 A | 18. Timaios 20 D – 26 E |
| 9. Politeia 614 B – 621 B | 19. Nomoi 713 A – 714 A |
| 10. Politeia 414 B – 415 B | |

Ezek tehát azok a helyek, amelyekkel a továbbiakban részletesen foglalkozni kívánok.

Mint látható a dialógusok jelentős része (szám szerint 14, vagyis a ma egyértelműen hitelesnek tekintettek 50%-a) tartalmaz hosszabb, rövidebb mítoszt. Persze mind a hitelesnek tekintett dialógusok, mind a mítosznak nevezett szöveghelyek száma vitatható, de a fenti arány jól mutatja, hogy mennyire gyakori előfordulásuk a szövegben, sőt **Steiger Kornél** egy helyütt úgy fogalmaz „szinte nincs is olyan dialógus, amelyre ne lehetne kimutatni ezt a jelenséget”,³⁰.

Ha megvizsgáljuk azt, hogy Platón egy adott alkotói korszakában keletkezett dialógus-csoportban milyen arányban képviseltetik magu-

kat azok a dialógusok, amelyekben mítosznak tekintett részek vannak, a következő eredményre jutunk:

Az első korszak nyolc dialógusából négyben (50%), az átmeneti korszak hét dialógusából kettőben (29%) – a két korszakot együttesen nézve tizenötből hatban (40%), a második korszak hat dialógusából négyben (66%), a harmadik korszak hat dialógusából szintén négyben (66%) található mítoszt.

Mielőtt a fenti arányokból bármiféle következtetést próbálnánk levonni, ki kell térnünk arra a problémára, hogy – bár Steiger Kornél azt írja, hogy a fenti felosztás alapját is képező **K. F. Hermann** féle korszakolást a mai Platón-filológia elfogadja³¹ – a platóni dialógusok keletkezésének sorrendjére vonatkozóan nincs teljes filológiai konszenzus³². „A dialógusokat sokszor bizonyos stílárius vonások túlsúlya alapján „helyezik” el időrendileg, mint például a hiátus kerülése, de ez egy tudatos stílusművész esetén, aki átjavította műveit, nagyon törekeny segítség. Mindenesetre eddig még nem rendelkezünk Platón stílusának kielégítő statisztikai elemzésével. A dialógusok durva csoportosítása azonban kényszerítő erejű: a középső és késői dialógusok radikálisan különböznek a koraiaktól.”³³ Steiger Kornél állítása tehát annyiban helytálló, hogy egy alapvető hármas tagolást elfogadnak a filológusok. Nézzünk meg még további két változatot. Az elsőt – a fenti idézet szerzője – **Julia Annas**³⁴ közli, a második – egy sokkal korábbi – **Paul Friedlaendertől**³⁵ való.

A korai korszak dialógusainak számát Annas tizenötre teszi, benne három olyan dialógussal (*Szeretők*, *Hipparkhosz*, *Alkibiádész I.*), melyeket fentebb, mint vitatott hitelességűeket nem vettünk figyelembe. E három dialógust, bár hitelességük – mint e példa is jelzi – valószínűsíthető, ismét tegyük zárójelbe, mivel a mítosz helyek megállapítása során sem számoltunk velük. Így e korszak tizenkét dialógusából négy (33%), a második korszak hét dialógusából hat (86%), illetve, ha *Timaioszt* és a *Kritiaszt*, mint vitatott besorolású dialógusokat ideszámoljuk akkor kilencből nyolc (89%), a harmadik korszakban pedig nyolcból négy (50%) vagy a fentebb említett két dialógust elvéve hatból kettő (33%) tartalmaz mítoszt.

Friedlaender az első korszakba tizenkilenc dialógust sorol. A fentiekhez hasonló megfontolásokból számoljunk tizenhattal, amiből hat-

ban (37,5%), a második korszakban háromból háromban (100%), a harmadikban kilencből ötben (55%) olvashatunk mítoszt.

Mindhárom felosztás alapján megállapítható, hogy legritkábban az első korszakban, legnagyobb számban pedig a középsőben találhatunk mítoszokat, de számuk az utolsó korszakban is jelentős.

Bár ezek az arányok jelzés értékűek sok mindent azonban el is takarnak. Hiszen a fentieknél minden olyan dialógust egynek számoltunk, amiben mítoszra bukkantunk, teljesen eltekintve tartalmuktól, hosszuktól, előfordulásuk számától és a dialógus szerkezetében elfoglalt helyüktől.

Vizsgáljuk meg először a mítoszok tartalmát.

1. *Prótagorasz* 320 C – 323 A

Nem Szókratész, hanem a szofista Prótagorasz szájából hangzik el itt egy mítosz a poliszt létrehozó emberről. A mítosz előtti beszélgetés egyértelműen mítoszként – de bizonyító erejű mítoszként! – nevezi meg, elhatárolva a logosztól. Prótagorasz ugyanis azt kérdezi hallgatóitól, hogy „*mondjak-e el egy mítoszt bizonyítékul, vagy inkább a fogalmi bizonyítás útját járjam végig?*”³⁶ Persze lehet, hogy itt a szofista rétorok egy fogásának bemutatásáról van szó, de ha így tekintjük is ezt az „érvelést”, akkor is levonhatjuk a következtetést, hogy a korabeli közvélemény a mítosznak bizonyító erőt tulajdonított, hiszen a szofisták sem érvelhettek volna ezen a módon, ha nincs akit így meg lehet győzni.

2. *Kharmidész* 156 D – 157 C

A Platón / *Lexikon der Namen und Begriffe* által szintén a mítoszok között felsorolt hely, bár mítosz maradványnak, mítosz csökevénynek (*rudimentaeren Mythos*) nevezve. Ezzel szemben Platón Összes műveinek magyar kiadásában Falus Róbert a dialógushoz fűzött magyarázatok bevezetőjében a következőket írja: „*Tudománytörténeti érdekesség, hogy Zalamoxisz tanítása ... a modern pszichoszomatikus elméletekben éledt újjá.*”³⁷

E részben ugyanis Szókratész meséli el, amit egy thrák orvostól tanult, hogy a jó és a rossz is a lélekből árad szét a testben, az egész emberben, tehát bármiféle betegség gyógyításának a lélek meggyógyítása jelenti a kezdetét.

3. Kritón 44 A – B

Szókratész meséli el egy álmát a címszereplőnek, amiből a kivégzése napjára von le helytálló következtetést. Maga az álom a következő volt. „*Úgy tetszett, hogy gyönyörű és szép alakú asszony közeledik felém, fehér ruhát visel, megszólít, és azt mondja: „Szókratész, harmadnapra sűrű-rögű Phthiába elérsz majd.”*”³⁸ Az álombéli szavak egyébként tulajdonképpen Homérosz szavai (Iliász IX. 363.). Még Patroklosz halála előtt, a sértődött Akhilleusz hazakészülődve mondja a következőket:

*„Most, hogy a fényes Hektórral nincs küzdeni kedvem, áldozom én
holnap Zeusznak meg az égilakóknak,
és a hajóim jól megrakva, a vízre kisiklok,
s láthatod is, ha kívánod, s épp van gondod ilyenre, hajnalban
hallal-teli Helléspontoszon úszni
bárkáim s bennük buzgón evező daliákat:
és ha a nagynevű Földrázó is kedvez az úton,
Harmadnapra a sűrű-rögű Phthiába elérek.”*³⁹

A homéroszi szöveg alapján értelmezhetőek úgy az álombeli jelenés szavai, hogy Szókratész lelke hazatér, vagyis a lélek igazi otthona az alvilág.

4. Apológia 40 E – 40 C

A halálos ítélet kihirdetése után Szókratész arról beszél, mi várhat rá a túlvilágon. Egy igen régi felfogás jelenik meg szavaiban, vagyis hogy a lélek a túlvilágon a neki legkedvesebb foglalkozását űzi majd tovább.

5. Gorgiasz 523 A – 527 E

Sajátos, a holtak feletti alvilági ítélkezésről szóló mítosz, olvasható itt. Sajátosságát az adja, hogy Szókratész kifejezetten nem mítoszként, hanem logoszként adja elő. „*Te valószínűleg mítosznak tartod majd; de én igazságnak, és mint igazat adom elő.*”⁴⁰ és a mítosz elmesélése után még egyszer nyomatékosítja: „*Mondhatod erre, hogy vénasszony meséje, és megveted. Nem csodálnám, ha félvállról vennénk, ha sok kutatás után bár, de tudnánk valami jobbat és igazabbat találni helyette. De, íme itt vagytok ti hárman, a mai görögök közt a legből-*

csebbek, te, Pólosz és Gorgiasz, s ti sem tudátok bizonyítani, hogy más életet kell élnünk, mint azt, amely odalent hasznunkra lesz."⁴¹

6. *Gorgiasz* 493 B

Szintén az alvilági ítélet e rész témája is.

7. *Menón* 81 A – E

A lélek halhatatlanságának rövid mítosza.

8. *Phaidón* 107 C – 115 A

Ismételten a lélek túlvilági sorsáról beszél ez a mítosz is, ellentétben a *Gorgiasz* 523 A – 527 E-vel hangsúlyozottan mítoszként. „*És ha mítoszként is elbeszélhetem, érdemes meghallgatni, Szimmiasz, milyen ott minden, azon a földön az ég alatt.*”⁴² 109 B Az elbeszélés végén újra megerősíti, hogy csak mítoszról van szó: „*Tehát erősködni, hogy csakugyan úgy van mindez, ahogy én elmeséltem, értelemmel bíró emberhez nem illő; azonban úgy vélekedni, hogy így vagy ilyenformán áll a dolog a lelkünkkel és lakóhelyeivel, ha a lélek halhatatlan, szerintem illő és érdemes megkockáztatni; mert szép ez a kockázat, és szinte varázsigeként kell magunknak énekelniünk az ilyesmit; ezért nyújtom én is már régóta ilyen hosszúra ezt az elbeszélést.*”⁴³

Egy hosszabb kozmológiai fejtegetéssel is kiegészül a mítosz.

9. *Politeia* 614 B – 621 B

Az itt elbeszélte mítosz névvel és származással pontosan meghatározott. Egy tetszhalálból visszatért férfi, bizonyos pamfűlái Ér meséli el túlvilági élményeit. Itt is fellelhető egy kozmológiai leírás.

10. *Politeia* 414 B – 415 B

Az emberek „egyenlőtlenségének” eredetéről tudósít ez a szövegrész, amelyet bár Platón főníciai előzményekre vezet vissza, csak aféle, az állam érdekét szolgáló kegyes hazugságnak tart.

11. *Phaidrosz* 246 A – 257 A

Ez az igen fontos hely, a lélek halhatatlanságának bizonyítása után a lélek felépítésének és életének leírását tartalmazza, kiegészülve egy kozmológiai leírással, valamint a jó és rossz Erosz szembeállításával.

12. *Phaidrosz* 258 E – 259 D

Szókratész meséli el a „kabócák népe”-nek születését, akik valaha emberek voltak. Életüket teljesen a múzsák tiszteletének szentelik: étlen-szomjan énekelnek, majd haláluk után a múzsákhoz megtérve, elmesélik, hogy az emberek közül ki, melyik múzsát tiszteli.

Az elbeszélés célja, hogy hallgatóit a filozófiával való szüntelen foglalkozásra buzdítsa.

13. *Phaidrosz* 274 C – 275 B

Az írás feltalálásának mítosza ez a rész, de egyben figyelmeztetés is, hogy nem szabad túlbecsülnünk ezt a találmányt. Szókratész egy ősi hagyományra való hivatkozással meséli el, de hozzá teszi: „*hogy igaz-e, ők tudják. De hiszen, ha az igazságot magunk megtalálhatnánk, törődnének-e még az emberi véleményekkel?*”⁴⁴

14. *Szümposzion* 201 D – 212 A

Tárgyát tekintve a 11.szám alatt tárgyalt mítosszal rokon a Szókratész által elmesélt mítosz, aminek forrása a mantineiai papnő Diotíma. A 203 A – E Erosz születését meséli el, majd bemutatja az istennőt és végül elmeséli a lélek hogyan emelkedhet fel a szerelmen keresztül az ideák szemléléséhez.

15. *Szümposzion* 189 D – 191 D

Szintén e dialógus tartalmazza Arisztophanész elbeszélését az eredeti emberről (ανδρογυνος), istenek általi ketté választásáról és ennek következményiről.

16. *Politikosz* 268 D – 277 C

Az eleai vendég a sok területre kiterjedő mítosz előadója. Theológiai, kozmológiai és politikai tanok is kifejtésre kerülnek benne.

17. *Timaios* 27 D –

Tulajdonképpen az egész dialógus két mítoszból épül fel. Az egyik – meghatározó – egy kozmológiai mítosz a 27 D-ben kezdődik és Timaios elmondja, hogyan alkotta meg a Démiurgosz a látható kozmoszt tekintettel az ideák világára, aztán arról a módról is beszél, ahogyan a továbbiakat elő fogja adni: „*Így tehát a képmás és minta-*

képe tekintetében azt a megkülönböztetést kell tennünk, hogy a beszéd rokon jellegű azzal, amit kifejt. Az állandó, szilárd és ésszel beláthatóról szóló beszéd tehát maga is állandó és megdönthetetlen jellegű – amennyire csak lehetséges és elérhető, hogy a beszéd megcáfolhatatlan és megdönthetetlen legyen; e tekintetben nem szabad semmi kívánnivalót hagynia –, az pedig, amely a képmásról szól, amely annak mintájára formáltatott, csak valószínű, tárgyával arányosan: mert ahogy aránylik a keletkezéshez a lét, úgy viszonylik hiedelemhez az igazság. Ha tehát, Szókratész, sok tekintetben sok mindenről, az istenek és a mindenség keletkezéséről, nem leszünk képesek önmagunkkal teljesen egybehangzó és pontosan találó fejtegetéseket nyújtani, ne csodálkozz; mert azzal is meg kell elégednünk, ha előadásunk nem marad senkié mögött valószínűségben, meggondolva, hogy én, az előadó, s ti bírám, emberek vagyunk, úgyhogy ezekről a dolgokról a valószínű elbeszélést elfogadva, azon túl nem szabad kutatnunk.’⁴⁵

18. Timaiosz 20 D – és Kritiasz

A másik, ami a 20 D-től kezdődik és a Kritiaszt is átszövi, talán történelmünk legismertebb mítosza: Atlantisz története. Az utóbb említett dialógus címadó szereplője meséli el Szólónra a hét bölcs egyikére hivatkozva, sőt hivatkozását tovább erősítve azt mondja, hogy a történetet egy egyiptomi pap mesélte a bölcsnek, már pedig Egyiptomot, mint minden bölcsesség szülőhelyét tartotta számon a közfelfogás.

19. Nomoi 713 A – 714 A

Tulajdonképpen a Politikosz mítoszának egy leegyszerűsített változata.

A lélekmítoszok túlsúlya az első pillantásra nyilvánvaló és az is, hogy a lélek szinte mindig az alvilág – kozmológia viszonylatban jelenik meg. Már a korai dialógusokban (*Kritón*, *Apológia*) megjelenik ez a motívum, bár ekkor még a kozmológia nem kapcsolódik a mítoszokhoz. A kozmosz gondolat fokozatosan teljesedik ki és a *Timaiosz*-ban szinte kizárólagossá válik. Tehát ha a speciálisan platóni mítoszokról beszélünk, ezeket a mítoszokat kell elsősorban számításba venni.

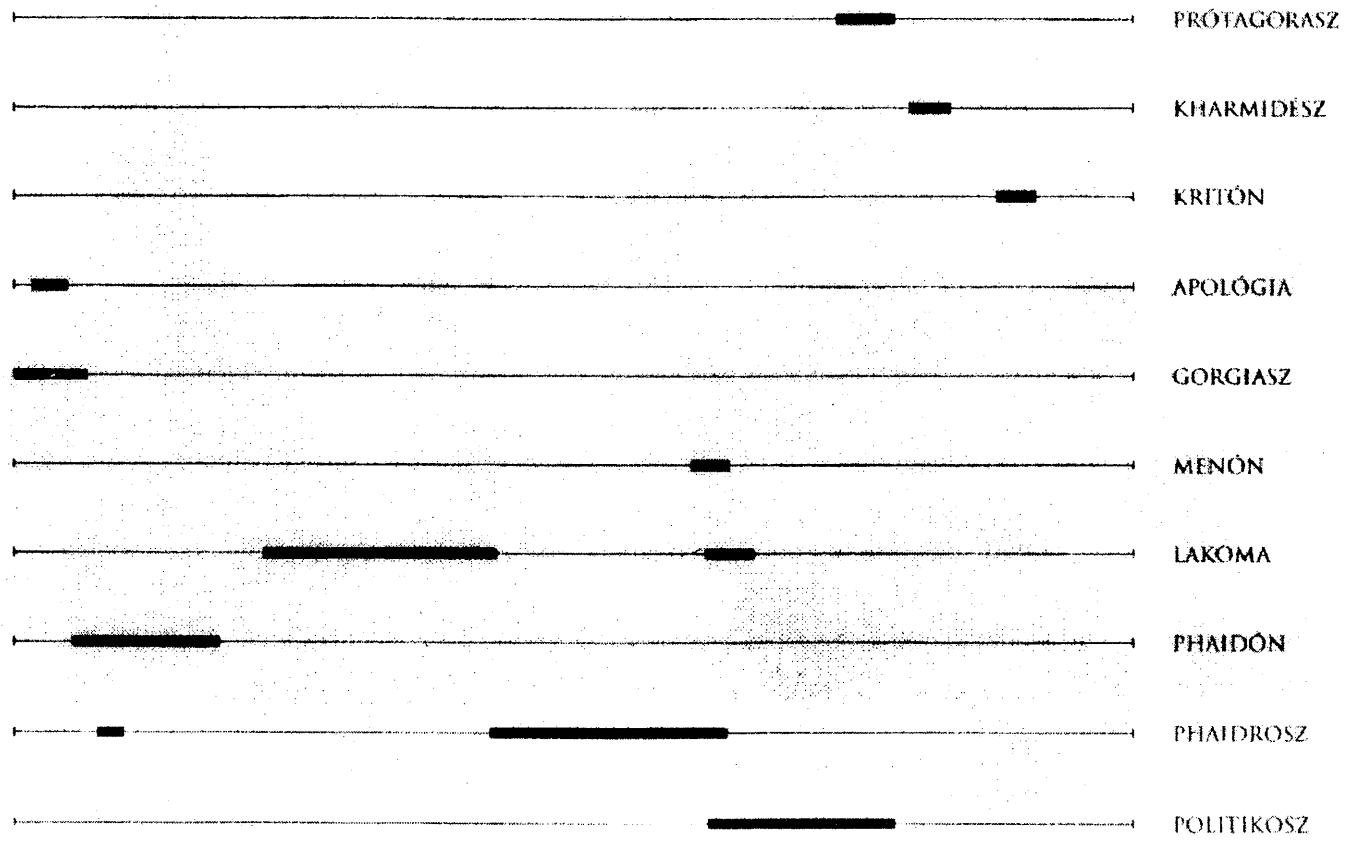
Látható az is, hogy a mítoszok hitelesítése, tekintélyre alapozása szinte mindig jelenlévő törekvés, vagyis a mítoszok elfogadhatóságát, bizonyító erejét, „igazságát” nagyban alátámasztja előadójának, származásának tekintélye.

Néhány esetben a jelzett szöveghely mítosz volta erősen vitatható. Legnyilvánvalóbb ez a *Kharmidész* részlete esetében, ahol is – mint a szöveghely tartalmának ismertetésekor is jeleztem – inkább egy napjainkra elfogadott tudományos elmélet csírájáról van szó, amelyet azonban a múlt századi, század eleji filológia még a mitikus gondolkodás maradványának vélt. Ez a példa jól szemlélteti azt, hogy amit egy adott korban valóságnak tartottak, majd mítoszként interpretáltak, hogyan nyerheti vissza „valóságát”, vagyis mennyire képlékeny mítosz és valóság kapcsolata.

A mítoszok hossza meg lehetősen nagy eltéréseket mutat. A legrövidebb mindössze néhány soros (pl. *Kritón*), a leghosszabbak több oldalasak. Különösen igaz ez akkor, hogy ha bizonyos interpretátorokkal egyetértve a *Timaioszt*, a *Politeia*-t vagy a *Nomoi*-t teljes egészében mítosznak nevezzük. **Halassy-Nagy József** például a következőket írja: „*Platon azonban éppen ellenkező módon látott: ő a valóságot is felülről, az ideák felől nézte és értette meg, ennél fogva az ő szemében az állam nem utópia, hanem őskép: az igazságosság ideájának egykor való testetöltése. A róla szóló tanítás nem álom, nem merő ábrándozás, hanem régmúlt valóság földidézése. Az tehát, amit mítosznak szoktunk mondani. A Politeia is az állam mítosza. Nem az oknyomozó történet szálán igazolható valóság, de olyas valami, ami nélkül a mai valóságot sem érthetnők meg.*”⁴⁶ Egyébként Platón maga nyújt az ilyen értelmezésekhez alapot.

V.

De nem csak a szövegrészek tényleges hosszúságát érdemes megvizsgálni, hanem azt is, hogy az adott dialógusban milyen súllyal vannak jelen. És ezzel a vizsgálattal térjünk is át a dialógusok szerkezeti elemzésére. Ezt megkönnyítendő egy ábrát szerkesztettem, amelyen a dialógusok hosszúságát egy szakasszal jelöltem, amit 100%-nak véve



jelöltem be a mítoszok hosszúságát illetve a dialógusban elfoglalt helyét, így lehetővé vált a különböző terjedelmű dialógusok szerkezetének egymással való összevetése és annak vizsgálata, hogy hol lelhetők fel bennük a mítoszok. Az ábrán nem szerepelnek az alábbi dialógusok: *Politeia, Nomoi, Timaios*

Az első kettő terjedelme annyira eltér a többi műétől, hogy ilyen jellegű összevetésre nem használhattam fel őket.

Ezen kívül mindhárom – ahogyan az imént utaltam rá – teljes egészében mítosznak minősíthető, így szempontunkból nem alkalmas szerkezeti vizsgálatra.

A *Prótagorasz*, a *Kharmidész*, a *Kritón*, és a *Menón* hasonló szerkezetűnek tűnik, a mítosz elhelyezkedését tekintve. Jelentősebb súlyt képvisel azonban a *Prótagorasz*ban egyrészt némiképpen nagyobb aránya miatt, másrészt azért – és ez esik inkább latba – mert nem a dialógus bevezető részében, hanem a főbeszélgetésben kap helyet. Csakúgy, mint a *Menón* mítosza. Funkcióját tekintve azonban az első három bevezető jellegű, a *Kritón* idézett része inkább még a keretbeszélgetés része, a *Kharmidész* mítosza a beszélgetést, a *Prótagorasz* a konkrét témát vezeti fel. A *Menón* mítosza azonban már az erény taníthatóságának vitájában ad új támpontot a beszélgetéshez, vagyis módot arra, hogy Szókratész kifejtse az *anamnészisz*ről szóló gondolatait, amit aztán – és ezzel a mítosz igazát is – a gyakorlatban is *bebizonyít*. Vagyis ennek a mítosznak a dialógus szerkezetében elfoglalt helye csak első pillantásra látszik hasonlónak a fenti háromhoz.

Az *Apológiá*ban kerül először mítosz a dialógus végére, és mivel a lélek sorsának kérdése is itt kerül először részletesebb kifejtésre, két tény jelzi a dialógus kulcshelyzetét a későbbi művek szempontjából.

A végmítosz aztán az ábrázoltak közül a *Gorgiasz*ban és a *Phaidón*ban ismétlődik meg, de pl. a *Politeia* is mítosszal zárul. Feltehető, hogy helyével együtt a mítosz funkciója is megváltozik.

Az is látható, összhangban a korábban megállapítottakkal, hogy a korai dialógusokban nagyjából azonos és nem túl nagy arányban jelennek meg mítoszok, míg a későbbiekben az adott dialógus hosszához viszonyított terjedelmük is jelentősen megnövekszik, illetve több mítosz is előfordul egy műben.

VI.

A mítoszok szerepét, esetleges filozófiai jelentőségét illetően igen sok eltérő vélemény született már.

A mítoszban valami sajátosan nem-filozófiai lát sok, nem is jelentéktelen gondolkodó. Az első helyen **Hegelt** kell említenem, aki pedagógiai jelentőségüket elismeri ugyan, de ezen túl – átfogó filozófiai koncepciójából következően – minden egyéb jelentőségét tagadja. Szintén didaktikus szándékra vezeti vissza a mítoszok jelenlétét **Teichmüller** vagy **Couturat**.

Platón művészi tehetségének kitörését látja bennük pl. **Nietzsche**, **W. Kaufmann** vagy **Willamowitz-Moellendorf**.

A vélemények egy másik csoportja szerint, Platón akkor kényszerül mítoszt használni dialógusaiban, ha a logikus érveléssel nem boldogul, tehát gondolatmenetének hiányosságait próbálja eltakarni a mítoszokkal.

De fordítsuk inkább figyelmünket azokra a szerzőkre, akik a dialógusok mítoszainak tartalmáról és szerkezetéről fentebb elmondottaknak filozófiai jelentőséget tulajdonítanak.

Átfogó koncepcióba helyezi és ebből értelmezi a mítoszok jelenlétét a platóni dialógusokban **Karl Reinhardt** *Platons Mythen*⁴⁷ című könyvében. A társadalmi háttérben, a polisztársadalom átalakulásában, válságában látja azokat az okokat, amelyek megmagyarázzák a sajátosan platóni mítoszok létrejöttét. A szofisztika etikai semlegességével, immoralitásával szemben, az értéküket vesztő ősi erények helyébe Szókratész próbálja meg az erény értékét – új alapokra helyezve ugyan – megmenteni. Az erény többé már nem az istenek ősi rendjéhez a kozmoszhoz kapcsolódik, hanem a tudáshoz és így az egyes emberhez. Platón mítoszai nem a kozmosz mítoszai tehát, hanem az ember, a lélek mítoszai. Ha a külvilág, a kozmosz nem az rend többé, amiben az ember igazolást talál tetteire, akkor az ember belső világában, lelkében kell megalkotnia a rendet és e belső kozmosz segítségével kell a külvilágra hatni.

A korai korszak mítoszai még nem egyebek – mondja –, mint az előkelő athéni körök beszélgetéseiben megjelenő témák. De fokozatosan, ahogy a végső dolgok, a halál, a túlvilág kerül a centrumába úgy növekszik meg a mítosz súlya a platóni filozófiában. A platóni filozó-

fia középpontjában nem az ideák állnak, hanem a lélek. A lélek nyelve pedig a mítosz. Az ideatan a lélektan alárendelt, csupán ezt világítja meg, teszi tagolttá. Nem a tiszta és elvont létezők, vagyis az ideák, hanem a lélek a princípium, így e tevékeny és megismerő elv nem közvetítő ideák és tárgyak között. Ezzel a részesülésre, az ideák tevékenységére vonatkozó kérdés helytelen.

Tehát, mint láttuk Reinhardt a lélek kérdését tekinti központi kérdésnek a platóni filozófiában, és a lélektörténetét taglaló mítoszok ezáltal kulcshelyzetbe kerülnek, filozófiai jelentőségük meghatározó.

Paul Friedlaender⁴⁸ szerint a mítosz szigorú helyet foglal el az érvelések struktúrájában, egyfelől előkészíti a dialektikus utat, másfelől túltekint ennek határain. A mítosz a dialógusokkal együtt folyamatosan változik, a kozmosz gondolat fejlődésével. A *Prótagorasz* mítosztól – amely a poliszt megteremtő emberről szól – a *Timaioszig*, melynek középpontjában már nem az ember áll.

A mítosz tehát szervesen illeszkedik a dialógusok szerkezetébe és motívumai a platóni filozófia többi elemével együtt változnak.

Steiger Kornél *Logikus látomások (A mítosz szerepe Platón filozófiájában)*⁴⁹ című írásában a mítosz funkcionális szerepét elemzi. Egy hármass felosztáson keresztül próbálja meg bemutatni, hogyan funkcionál a mítosz a dialógus egészében. Példaként egyetlen dialógust, a *Phaidónt* használja, ennek elemzésére építi következtetéseit. A dialógus elején (60–70) megjelenik (1.) a téma „mítoszi” vázlata, aztán egy (2.) logikai bizonyítás következik (70–107), majd (3.) a zárómítosz (108–119). Megállapításai tulajdonképpen Friedlaenderé-hez kapcsolódnak. A mítosz egyrészt előkészít, majd az logikai analízis szintézisét végzi el, vagyis a dialektika útjának elején és végén áll. Ha magában a kozmoszban kell az analizált jelenséget értelmezni: „*Ez a művelet egyféleképp valósítható meg: ha a kozmosz, a sok összetevő egyetlen kiegyensúlyozott működő szerkezete egy hatalmas látomásban teljes egészében felvillan, jelenvalóvá és megéltté válik a beszélgetők számára. Ez a látomás a platóni mítosz.*”⁵⁰

Walter Hirsch *Platón útja a mítoszhoz*⁵¹ című könyvének már címe is jelzi, hogy azokat az okokat és kényszereket fogja vizsgálni, amelyek Platón középső és részben utolsó alkotói korszakában a mítoszok számának és súlyának megnövekedéséhez vezettek. A könyv tézise az, hogy a mítoszok megjelenésének oka az elevenség problé-

mája, ami az ideatan eszközeivel nem oldható meg. „...mivel a logosz, ami a magáért való változtathatatlan, állandó ideán alapul, az eleven-mozgó lélek gondolta előtt elcsügged és nem képes felfogni a „lélek ideáját”: hogy az eleven lélek mozgalmasságára gondolva, ami nem illeszkedik az ideák mozdulatlan rendjébe, amit a logosz kényszerít, ezzel ő – és vele a születő ideatan – mindig újra kérdéssé válik”⁵². Vagyis Platón gondolkodása a logosztól a mítosz felé tart, mert a logosz és vele az ideaelmélet, nem képes dinamikus viszonyok, elsősorban az eleven emberi lélek megragadására. Vagyis a logosz szembeesülve a lélek dinamizmusával mítosszá lesz. „... a mítosz Platónnál semmi más, mint maga – az élet kimondásához alakított – logosz. Semmi más, mint a – logosz számára paradox maradó – lélek jelenlenségének időtlenül tartó története.”⁵³

A fejtegetés alapjaiban egybevág **A. Kojeve Örökkévalóság, idő és fogalom**⁵⁴ című írásának Platónról szóló megállapításaival, vagyis hogy az ideaelmélet; a fogalom érvényességének egy világon és időn kívüli, változatlan létezőre alapozása, kizárja az evilági változás lehetőségét, történjen ez a mozgás az emberben magában (lélek) vagy a társadalomban (történelem):

„Mármost azonban Platón számára a fogalom (1.) örök, és az örökkévalóságra vonatkozik (2.), ami (3.) időn kívüli. Ha a fogalomnak ezt a definícióját a szabad cselekedetre alkalmazzuk, úgy a következő eredményre jutunk:

Ahogy a fogalom nem az idői valóságra vonatkozik, abban a doxa az uralkodó, úgy szabad cselekedet sem lehetséges ebben a valóságban. A szabad cselekedetben és rajta keresztül vonatkozik az ember valamire, ami az időn kívül fekszik. Azaz, ahogy Platón mondja ismert mítoszában: a lélek választja a rendeltetését születése előtt. Van ugyan választás és ezzel szabadság, de ez a választás az idői létezésen kívül megy végbe, ami a fejlődésében abszolút determinált. Platón elfogadja mítoszában a lélekvándorlás eszméjét: az első választás megismételhető, és egy választás különbözik a többitől. De alapjában rosszul illik ez a hipotézis az egész platóni rendszerbe, ahol a nem-időiben nem adódnak változások.

Általában szólva, ez az egész koncepció nem sikerül, ha az idői egzisztencia mint ilyen, azaz mint történelem magyarázandó. A történelem itt mindig egy komédia és nem tragédia: a tragikus előtt vagy után

fekszik, minden esetben kívül az idői életen: ez az élet maga egy előre megállapított programot valósít meg.

A természeti világra vonatkozóan ez a rendszer egy tiszta geometrikus elmélethez vezet, ami adott esetben a teljességgel testetlen „mozgás” eszméjével dolgozhat (ahogy ezt Descartes tette), ám de az erő képzetével nem: ez a rendszer megengedi a kinematikát vagy a fronomiát, de kizárja a dinamikát. Tehát ez nem magyarázza a biológiai jelenségeket, amelyek számára az idő konstitutív. És az emberi világra vonatkozóan csak nagy nehezen magyarázza ez a rendszer az „angyali” ittlétet. Megfosztja azonban a történeti életet, azaz az ember idői ittlétét, minden fajta értékétől és értelmétől.”⁵⁵

VII.

A platóni mítoszok tehát, melyek a dialógusok menetébe szervesen beilleszkednek egyrészt jelzik azt a folyamatot, amelynek során a mítosz kifejezés jelentése, ahogy Kerényi Károly írja „szinte példátlan jelentésváltozáson”⁵⁶ megy keresztül. Jelzik a gondolkodásmód változását, amelynek során a mítosz elveszíti eredeti valóságát és csupán a költői fikció jelölésére szolgál. Platón idejében ez a folyamat egyre inkább kiteljesedik, de a mítoszlól a dialógusokban kifejtett gondolatok mutatják, hogy megírásuk idején még nem zárult le, vagyis a platóni mítoszok éppen egy sajátos átmeneti helyzetet rögzítenek a mítoszhoz való viszonyulásban.

Ugyanakkor a Platón által alkalmazott sajátos filozófiai mítoszok jelzik a saját gondolkodásában bekövetkezett változásokat, mely változásokat – úgy tűnik elsősorban – az ideákról vallott nézetek problematikus volta kényszeríti ki. A mítoszok mintegy a logosz melletti bizonyítási eljárások (lásd *Prótagorasz*), helyileg és módszertanilag is a dialektika köré tömörülnek.

JEGYZETEK

1. G.S. Kirk: *A mítosz*. Bp. Holnap, 1993. 25. (ford.: Steiger Kornél)
2. Platón: *Theaitétosz*. 147 d-e in. Platón összes művei I–III. Bp. Európa, 1984. (a továbbiakban PöM) II. köt. 911. (ford.: Kárpáty Csilla)
3. Horkheimer-Adorno: *A felvilágosodás dialektikája*. Bp. Gondolat-Atlantisz, 1990. 66. (ford.: Vörös t. Károly)
4. M.I. Sztjeblin–Kamenszkij *A mítosz*. című művében (Bp. Kozmosz könyvek, 1985. 9.) a következőket írja: „*Empedoklész szerint például – i.e. V.sz. – Zeusz a tűz allegóriája, Héra a levegőé, Hádész a földé, Nesztisz pedig (szicíliai helyi istennő) a nedveségé.*” Ez a kijelentés ilyen formában azonban semmiképpen sem állja meg a helyét. Szó sincs arról, hogy Empedoklész töredékeiben a fent említett istenek és elemek ilyen szorosan össze lennének kapcsolva. Steiger Kornél írja a következőket (*Parmenidész és Empedoklész kozmológiája*. in. *Parmenidész – Empedoklész töredékek*. Bp. Gondolat, 1985. 131.): „*Empedoklész művében viszont a „mindennek négy gyökerét” sem nevükkel, sem a szövegben olvasható tulajdonságaikkal nem tudnánk egyértelműen jellemezni. A négy elemnek ugyanis a ránk maradt töredékekben nem négy neve van, hanem huszonhárom...*”
A hat főelv kifejezés is az utóbb említett műből vettem át, ami a négy elem mellett a szeretetet és a gyűlöletet is magába foglalja, mivel ez utóbbi kettőt olykor szintén isten nevekkel illeti Empedoklész.
5. G. Vico: *Az új tudomány*. Bp. Akadémiai, 1979. 400. sk. (ford.: Dienes Gedeon és Szemere Samu)
6. F. Schlegel: *Gespraech über die Poesie*. in. Friedrich Schlegel Werke in zwei Baenden. Aufbau-Verlag Berlin und Weimar, 1980. 160.
7. C. Lévi–Strauss: *A mítoszok struktúrája*. in. *Stukturalizmus I–II*. Bp. Gondolat, 19 133. skk.
8. C.G. Jung: *A tudattalan megközelítése*. in. *Az ember és szimbólumai*. Bp. Göncöl, 1993. 78. (ford.: Dr. Matolcsi Ágnes)

9. Közösen írt művük (*Einführung in das Wesen der Mythologie*) jelzi e kapcsolat jelentőségét.
 10. Kerényi Károly: *Mi a mitológia?* in. Halhatatlanság és Apollón-vallás. Bp. Magvető, 1984. 355.
 11. u. o.
 12. E. Cassirer: *Philosophie des symbolischen Formen*. II. *Das mythische Denken*. 1925.
 13. Trencsényi-Waldapfel Imre: *Mitológia*. Bp. Gondolat, 1960. 5.
 14. Hahn István: *Hitvilág és történelem*. Bp. Kossuth, 1982. 79., illetve Falus Róbert: *Görög harmónia*. Bp. Gondolat, 1980. 44.
 15. *Világirodalmi Lexikon* 8. kötet. Bp. Akadémiai, 1982. 458.
 16. G.S. Kirk id. mű 287.
 17. u o. 23.
 18. M.I. Sztyeblin -Kamenszkij id. mű 8.
 19. u. o.
 20. Homérosz: *Iliász – Odüsszeia – Homéroszi költemények*. Bp. Magyar Helikon, 1960. 464. „S az anyám semmit sem tud erről, szolgálóink sem, csakis egy hallotta a tervet”
 21. uo. 498. „nem rejtem előled a szót”
 22. Platón: *Állam*. 376 e – 377 c in. PöM II.kötet 128. skk.
 23. uo. 386 b – c in. PöM II. kötet 148. sk. (ford.: Szabó Miklós)
 24. uo. 392 a 163.
 25. Falus Róbert id. mű 61.
 26. Falus Róbert id. mű 63. o.
 27. Xenophanész B 11–B 12
 28. Arisztotelész: *Poétika*. Bp. Magyar Helikon, 1974. (ford.: Sarkady János)
 29. Az itt következő lista *Platon* (*Lexikon der Namen und Begriffe* (verfasst: Olof Gigon und Laila Zimmermann) Zürich und München. Artemis Verlag, 1975. Mythos címszavában közölten alapszik 210. skk.
 30. Steiger Kornél: *Logikus látomások (A mítosz szerepe Platón filozófiájában)*. In. Világosság 11 (1970) 150.
 31. Steiger Kornél: *(Platón) élete és művei*. In. Platón: A lakoma (Phaidrosz. Bp. Ikon, 1994. 6.
- Herrmann** felosztása a következő:
Első korszak:

Szókratész védőbeszéde, Ión, Kritón, Prótagorasz, Lakhész, Lüsziusz, Kharmidész, Euthüphrón;

(Átmeneti korszak):

Gorgiasz, Menón, Kratülosz, Euthüdémosz, Kisebb Hippiasz, Menexenosz;

Második korszak:

Lakoma, Phaidón, Állam, Phaidrosz, Theaitétosz, Parmenidész;

Harmadik korszak:

Szofista, Államférfi, Philébosz, Timaiosz, Kritiasz, Törvények.

32. Platón dialógusainak keletkezési sorrendjére vonatkozóan lásd pl. A. Lesky: *Geschichte der griechischen Literatur*. 3. kiadás Bern–München, 1971.
33. Julia Annas: *A klasszikus görög filozófia*. In. Az ókori görögök és rómaiak története. Bp. Maecenas, 1996.
34. u. o. 257. (ford.: Várady Péter)
35. Paul Friedlaender: *Platon I–II*. Berlin und Leipzig. Walter de Gruyter & CO., 1928
36. PöM. I. köt. 194. (ford.: Faragó László)
37. PöM. I. köt. 1126.
38. PöM. I. köt. 446. (ford.: Devecseri Gábor)
39. Homérosz id. kiad. 156.
40. PöM. I. köt. 637.
41. PöM. I. köt. 641.
42. PöM. I. köt. 1107. sk.
43. PöM. I. köt. 1113.
44. PöM. II. köt. 797.
45. PöM. III. köt. 326. sk.
46. Halasy-Nagy József: *A politika kezdetei*. Bp. Franklin, 1942. 42.
47. Karl Reinhardt: *Platons Mythen*. Verlag von Friedrich Cohen in Bonn, 1927
48. P. Friedlaender id. mű
49. Steiger Kornél id. mű
50. uo. 154.
51. Walter Hirsch: *Platons Weg zum Mythos*. Berlin – New York. Walter De Gruyter, 1971
52. id. mű X.
53. u. o.

54. A. Kojeve: *Ewigkeit, Zeit und Begriff*. in.

55. id. mű 101.

56. *Világirodalmi lexikon*. 5. köt. Bp. Akadémiai, 1977. 269.