

SZEMLE

D. TÓTH JUDIT

Koszmosz és theosz

Kozmikus teológia. Források a görög filozófia istentanához a kezdetektől a kereszténység színrelépéséig. Válogatta, a bevezető tanulmányt írta, és a másképp meg nem jelölt szövegeket fordította Bugár M. István. Budapest, Kairosz Kiadó, 2005 (*Kultusz és Logosz*)

A patrisztikus kor egyházatyáinak, szerzőinek munkásságával foglalkozók jól tudják azt, hogy az egyes fogalmak, szövegrészek értelmezésétől a teljes korpuszokra, sőt a korszak egész teológiai rendszerére vonatkozó kutatásokig mekkora jelentősége van az ókori filozófiai horizont figyelembevételének (a laikus érdeklődőt pedig meggyőzhetik a filozófiatörténeti kézikönyvek és összefoglalások patrisztika-fejezetei). A kor minden nagy (keleti és nyugati) keresztény gondolkodója – egyszerre belül is és kívül is a klasszikus és későbbi görög hagyományon – fontosnak érezte a pogány filozófiához és kultúrához való megfelelő viszony kialakítását, amely nyilvánvalóan nem lehetett más, mint ezek elemeinek a kereszténységbe való integrálása, a Szentírás kinyilatkoztatásainak folyamatos értelmezése közben.¹

Az egyházatyák teológiai, filozófiai, egyéb tudományos és a retorika médiumán keresztül elmélyített – mai kifejezéssel szólva interdiszciplináris – tudásának

és hitének mélyebb megértési szándéka (és ennek a megértésnek a mások számára is lehetővé tétele) Bugár Istvánt is motiválhatta, amikor útjára indította a Kairosz Kiadó által megjelentetett *Kultusz és Logosz* című vallástörténeti és vallásbölcseleti sorozatát, amelynek célját a Magyar Patrisztikai Társaság honlapja a következő szavakkal fogalmazta meg: „A sorozat célja elsősorban ókori vallástörténeti és vallásbölcseleti források fordításainak, illetve ehhez kapcsolódó tanulmányoknak publikálása. A projekt fő profilja nem ókori keresztény szerzők írásainak megjelentetése, hanem az ókori kereszténység történetének és teológiájának kutatásához nélkülözhetetlen háttéranyag közreadása.”² A sorozat főként az írott forrásokkal foglalkozik, ezen belül viszont sem a műfaj, sem a szövegek hordozó anyaga nem jelent elsődleges válogatási szempontot.

A sorozat első kötetének anyaga a *Vallástörténet a hellenisztikus és római korban* című oktatási programból nőtt ki, amelyet a Magyarországi Soros Alapítvány az 1999/2000-es akadémiai évvel kezdődően három évig támogatott, és amelynek egyik eredménye

¹ Az Isten szavába vetett hit és a filozófiai teóriák interakciójának példáit természetesen már a 4. századi egyházatyákat megelőzően is láthatjuk. Ennek példái Alexandriai Philóntól Szent Pálon, Szent Jusztinoszon át Órigenészig és tovább jól ismertek.

² URL: www.mpt.org.hu; <http://szimandron.hu> (hozzáférés: 2012. február 15).

volt a programban résztvevő diákok fordításainak közreadása. A nyolc különböző, magyarul első ízben olvasható szöveg a hellenisztikus és császárkori Egyiptom vallási irányzataihoz kapcsolódik, fontos adalékokkal szolgálva a keresztény gnózis és szerzetesség történetéhez. A másodikként megjelent válogatás Porphüriosz, Salustius és Proklosz egy-egy értekezésének magyar nyelvű közreadásával a Plótinosz utáni újplatonizmus szövegértelmezési módjaihoz, exegézisének eszköztárához és rendszeralkotási kísérletéhez nyújt anyagot. A sorozat ezt követő, irodalmi forrásokot, papiruszokat és feliratokat egyaránt közlő szöveggyűjteménye – amely jelenleg ebben a témában nemzetközi viszonylatban is a legteljesebbnek mondható – a kereszténység egyik fontos vetélytársához, a Mithrasz-misztériumokhoz és – ahogyan ezt a kötet címe is jelezni szándékozik – a kereszténység előtt már több évszázada, évezrede is létező istenség alakjához kapcsolódó szövegeknek a teljességre törekvő válogatását kívánja adni. A néhány fontosabb képanyaggal, valamint gazdag idegen és magyar nyelvű szakirodalmi bibliográfiával kiegészített kötet nem pusztán szöveggyűjtemény, hanem a forrásokot ügyes szerkesztési technikával összekötő nagy tanulmány is (lásd Luft 2003; Lautner 2004; László 2005).

A sorozatszerkesztő, a már nemzetközi ismertségnek is örvendő fiatal kutató, Bugár István – akinek egyébként közel egy időben egy másik hiánypótló szöveggyűjteménye is megjelent (Bugár 2004) – az általa válogatott és nagyobb részben fordított *Kozmikus teológiában* is igyekszik a *Kultusz és Logosz* sorozat alapelveit követni, mintegy már az alcímmel is jelezve a görög filozófiai istentan forrásainak „háttéranyagként” való kezelését. Természetesen ennél jóval többről van szó, és rövid összehasonlítást téve a másik három kötettel, ha fordítóként nem is okvetlenül, de vá-

logatóként és szerkesztőként mindenképpen Bugárnak volt a legnehezebb feladata. A szövegválogatás fontos szempontjának érvényesítése – hogy tudniillik a racionális teológia genezisének és kikristályosodásának folyamatába illeszkedő legfontosabb, főképpen görög filozófiai szövegeket a magyar szakmai közönség elé tárja (8–9.) – nem volt egyszerű, mert a kozmológia és teológia egymást átszövő problematikáját reprezentáló szövegek, szövegrészetek által felvetett kérdések jóval túlmutatnak azon, amit a kozmikus teológia kérdésköre alatt érthetünk, különböző gondolati utakat nyitva meg a metafizika, ontológia, ismeretelmélet, antropológia, etika, esztétika irányába, hogy csak néhány fontosabbat említsünk. A határok meghúzása a témák, a szerteágazó ismeretanyag között gyakran nehéz, az egyes kérdéscsoportok nem mindig választhatóak el egymástól, habár teoretikus, fogalmi különválasztásukra törekedhetünk, amint maga az ókori filozófia is törekedett erre.

A válogatás további szempontja lehetett a már magyar nyelven elérhető (filozófiai) szövegek figyelembevétele, bár néhány esetben sor került szövegrészetek újrafordítására is. Bár a hellenizmust megelőző időszak forrásainak jó része magyar fordításban is elérhető, a hellenizmus és a római kor szövegei kevésbé állnak a magyar kutatók és érdeklődők rendelkezésére, pedig ezek jóval meghatározóbbak voltak a későbbi (keresztény) gondolkodás szempontjából. Ahogy Bugár fogalmaz előszavában: „Számos olyan gondolat, illetve közhely, amelynek eredetét a korábbi tudomány hiába kereste, ekkor születik meg a különböző filozófiai iskolák vitái és kölcsönhatásai (különösen a sztoikus, szkeptikus, illetve platonikus irányzatok) révén” (9).

Mindezek és a fentebb említett szempontok nem tették szükségessé, hogy az egymást követő mitikus és filozófiai hagyományból a szerkesztő egyetlen mértékben

válogasson, egyformán mérítsen. Bugár azt tekinti elsődlegesen fontosnak, hogy a hellenizmus és a kora római kor elszórt forrásait tegye minél teljesebben hozzáférhetővé a doxográfiai források, peripatetikus és püthagoreus szövegek, a filozófus szónokok, Dión Khrüszosztosz és Türoszi Maximosz centrális írásai magyar fordításban való közreadásával (9–10), így a kolo-phóni Xenophanésztól Theophrasztoszig terjedő időszak szövegei csupán az egész gyűjtemény egyharmadát teszik ki. Terjedelmi okokból sem kerülhettek volna bele a válogatásba a klasszikus görög filozófia ide kapcsolható alapművei sem (például Platón *Timaiosza* vagy Arisztotelész teljes *Metafizikája*), és ugyancsak nem jutott hely az újplatonikus filozófia bizonyos szövegeinek. A válogatás során preferált korszaknak a kozmikus teológia szempontjából releváns irodalmából viszont első ízben jelennek meg magyarul olyan fontos szövegek, mint például Theophrasztosz *Metafizikájának* és a hellenisztikus és császárkori püthagoreus irodalomnak a töredékei, vagy a *Corpus Hermeticum*nak görögből fordított részletei.

Az említett (Bugár által a bevezetés filozófiatörténeti áttekintésében részletezett) szempontok alapján válogatott szövegek elrendezése, szerkesztése – leszámítva az első fejezetet – alapvetően kronológiai szempontú tagolás alapján történik, és bár ez a periodizálás elnagyoltabb, mint a problémák szerinti, mégis kézenfekvő. A második fejezet (*Xenophanésztól a Peripatoszig*) szövegei filozófiatörténeti szempontból érintik a preszókratikusok, a szókratikusok, Platón és „leghűségesebb tanítványa” (31), Xenokratész, valamint Arisztotelész és tanítványa, Theophrasztosz működését. A fejezetben – ahogyan Bugár is utal rá – megtalálható Arisztotelésznek minden teológiaiilag releváns szövege, így lehetőség nyílik arra, hogy az arisztotelészi teológia fejlődését és problémáit nyomon kövesse

az olvasó (33). Ennél lényegesen terjedelmesebb a harmadik fejezet (*A hellénizmus és a kora római kor*), a „sztoikus ihletésű” írásokkal kezdve, melyek vizsgálata nem egyszerű, mivel ezek száma is megritkult a Kr. u. 4. század végére. Ezt követik a „filozófiai reneszánsz”, a középső sztoa, az újpüthagoreusok szövegei és az ál-hérakleitoszi levelek, valamint Türoszi Maximosz két előadása. A középső platonizmus „alulreprezentáltságát” az teszi indokoltá, hogy legfontosabb dokumentumai már olvashatók magyar fordításban (Somos 2005). Az irányzat fontosságát azonban (az újplatonizmussal együtt) külön is kiemeli Bugár (47), hiszen később, amikor a keresztény írók a Kr. u. 2. században elkezdtek a filozófia terén tájékozódni, a középső platonizmus volt az a bölcséleti kontextus, amely a keresztény bölcsélet kezdetének hátterét adta (lásd Budaházy 2001; Somos 2005). A szöveggyűjteményt a hellenizált zsidó gondolkodók, főként Alexandriai Philón, és a hermetizmus néhány szövege zárja.

Az első fejezetet, amelyben nem a kronológiai szempontok játsszák a szerepet, a római kor jól ismert doxográfiai szövegei, illetve szövegrészletei adják: Szextosz Empeirikosz, a Kr. u. 2. század végi görög orvos és szkeptikus filozófus magyarul eddig még meg nem jelent teológiatörténete (*Adversus dogmaticos* IX. 4–193), a Kr. u. 1. századi Aetiosz elveszett filozófiai enciklopédiájának az elsősorban Pszeudo-Plutarkhosz *Placitájából* Hermann Diels által rekonstruált töredéke, Arciosz Didümosz *Epitomájának* (Euszebiosznál és Sztobaiosznál fennmaradt) fragmentumai és a Kr. u. 3. századi Diogenész Laertiosz doxográfijának a Platón, Arisztotelész és a sztoa kozmológiájára és teológiájára vonatkozó részletei. Az elődök filozófiai nézeteinek, *doxáinak* történeti, (kezdetben korántsem immanens) kritikai ismertetése már Parmenidész óta létező jelensége a görög fi-

lozofia történetének. Az eljárás különböző, a kutatók által gyakran vitatott funkciókat tölt be a hagyománnyal való kritikus szembehelyezkedéstől az azzal való azonosulásig, vagy csak egyszerűen bevezetésként szolgál a saját elmélethez, ahogyan ezt Arisztotelész több műve esetében is láthatjuk (*Metafizika*, *Fizika*, *A lélekről*). Az említett doxográfiáknak a szöveggyűjtemény élére helyezése bizonyos értelemben már megelőlegezi az olvasó számára azt, hogy a válogatásban őket követő szövegek által felvetett kérdéseket a filozófiai hagyományozódás bonyolult folyamata hová juttatta el a kereszténység első századaira.

A Theophrasztossal kezdődően önálló műfajjá váló, a megelőző filozófiai nézetek rendszeres leírásával foglalkozó doxográfia szövegei problematizálják az ókori filozófia legfontosabb kérdéseit és példázzák a hagyomány vonatkozásában kialakítható viszony sokféleségét. Minél közelebbiek időben hozzánk az idézett szövegek, értelemszerűen annál nagyobb hagyományt mozgatnak az átvétel, elutasítás, továbbgondolás és -írás által. Szembesítenek továbbá azzal a jól ismert problémával is, hogy a szövegek az ókori filozófusok számára gyakran nem ugyanabban a változatban álltak rendelkezésre, mint napjainkban, esetleg ma már nem is léteznek eredeti formájukban, így egymásra vonatkozó ismereteik nem ugyanolyanok voltak, mint a mieink; valamint, hogy ugyanazon szerzőre vonatkozóan többféle hagyomány is fennmaradhatott. Jól ismert például, hogy a preszokratikus filozófusoktól csak töredékek állnak rendelkezésünkre, így magának a szerzői intenciónak, szándéknak a felismerése szinte lehetetlen, vagy legalábbis nagymértékben hagyományfüggő, de ugyanezt elmondhatnánk több más irányzat, korszak esetében is.

Nemcsak a doxográfiák vetik fel a hagyomány értelmezésének hermeneutikai és metodológiai kérdéseit, hanem tulaj-

donképpen bármelyik más szöveg is; s a szerzők az elődökre és önmaguk elméletalkotó mechanizmusaira reflektálva gyakran fogalmaznak meg olyan hermeneutikai problémákat és elveket, amelyek jóval túlmutatnak az ókoron, mondhatni napjainkig jelen vannak. Habár a nagy tiszteletnek örvendő költői és filozófiai szövegek a görög hagyományban soha nem álltak össze kánonná, olyan szövegeértelmezői elvek és módszerek jöttek létre, amelyek a későbbi zsidó és keresztény írásértelmezést is alapvetően meghatározták. Az elvek egyik legfontosabbika az a belátás volt, hogy az egy adott témáról folyó diskurzus eredményessége a benne alkalmazott fogalmak és eszköztár jelentésének egyértelművé tételén alapul (vö. Alexandriai Philón *A világnend romolhatatlan voltáról* I. 3). Nem véletlen, hogy a nyelv eredetének és funkciójának kérdései, a nyelv és az értelmezés összefüggései (különösen az allegorikus írásértelmezés esetében) a görögöket már korán foglalkoztatni kezdték. Platón *Kratüloszától* fogva a szavak etimologizálása mint a jelentéskeresés megbízható módszere van jelen, amit még a zsidó Philón is átvész majd, hogy magyarázatot adjon a Mózesztől származó „Isten” tulajdonnév eredetére (vö. *A menekülésről* 98). További fontos reflexiónak nevezhető a megszerzhető tudás érvényességére vonatkozó kétségek megfogalmazása (vö. Theophrasztosz *Metafizika* VIII. 24 [25]), és még folytathatnánk a sort.

A szöveghagyományozás változatossága által generált nehézségeknél is nagyobbakat támaszthat adott esetben az egyes fogalmak változó tartalma. A *Kozmikus teológia* szövegei közel ezer év filozófiai gondolkodását fogják egybe, amely időszak alatt bizonyos fogalmak, mint például a *logosz*, *uszia*, *dünamisz* (általában azok, amelyeket a mindenkori fordítók is a leggyakrabban hagynak meg zárójelben eredeti görög formájukban) rendkívül terheltekké

vál(hat)tak. (Például a *logosz*nak magában a szöveggyűjteményben is több mint tíz jelentésével találkozhatunk: eszme, meghatározás, értelem, első kimondott gondolat, formula, arány, arányszám, terv, beszéd, szóbeszéd, gondolkodás, funkció, program.) Bugárnak és fordítótársainak (mindnyájan az ókori szövegek értő és gyakorlott átültetői) tehát nem a magyar nyelvű terminológia megteremtésének, hanem a megfelelő jelentés megtalálásának a nehézségeivel kellett megbirkóznuk. Eközben olykor szokatlannak tűnő kifejezések is születtek, mint például az „extravagáns bölcsesség” (234.) vagy a „reprezentatív szándék” (273).

A szövegek nagyobb részét Bugár István fordította, egy-két töredék, részlet esetében a már meglévőket módosította, vagy fordította újra különböző megfontolások alapján; például Empedoklész B 128-as töredéke esetében Steiger Kornél fordításának módosítását valószínűleg a *thümosz* sokat vitatott jelentésére vonatkozó kutatások inspirálhatták, Marcus Aurelius elmélgedései esetében pedig a VII. 9. újrafordítását a Huszti József-féle magyaráítás óta eltelt hosszabb idő tette szükségessé. (Ez utóbbi esetében Bugár már modernebb szövegkiadást tudott alapul venni, és a fordításkor a köztudatban élő *Elmélgedések*, *Gondolatok* helyett ismét a kéziratok *Önmagamhoz* címváltozatát részesítette előnyben.) Arisztotelész *Metafizikája* XII. könyvének és Türoszi Maximosz 5. *előadásának* átültetése Lautner Péter munkája, Theophrasztosz *Metafizikájának* már említett részletét ugyancsak ő fordította Bodnár M. Istvánnal közösen. Xenophón részleteit az *Emlékeim Szókratészről* és a *Lakoma* című munkákból Németh György fordításában hozza a szerkesztő némi igazítással, a *Corpus Hermeticum* három értekezése pedig Hamvas Endre átültetése.

A *Kozmikus teológia* második fejezetétől – ahogy erre már utaltunk – alapvetően a

kronológiai szempont válik a szöveggyűjtemény fő szervező elvévé. A *Xenophanésztól a Peripatoszig* című második rész Kolophóni Xenophanész későbbi szerzőknél fennmaradt töredékeit és korai hatását mutató filozófiai és költői szövegek (Epikharosz, Aiszkülosz, Empedoklész, Euripidész) részleteit hozza, az Arisztotelész neve alatt fennmaradt, ismeretlen peripatetikustól származó *Xenophanész tételeihez* című értekezéssel együtt. Ezek közül az A 32-es töredék és a *Xenophanész tételeihez* szerzői – Bugár István szavaival – „egy zárt érvelésekkel alátámasztott absztrakt ontológiát tulajdonítanak Xenophanésznek, feltehetően Parmenidész és a későbbi eleatik gondolatait visszavetítve” (129). (Mindenesetre a kolophóni gondolkodónál láthatjuk először egy pusztán szellemi lényként létező istenség képzetének körvonalazódását, mely felfogás a megelőző mitológia és költészet antropomorf istenképzetének kritikájaként jelenik meg. A kozmikus isten gondolatának első, a hagyományos mitológiai elképzelésektől radikálisan különböző megfogalmazását Bugár Anaximandrosznál látja. [22.]

A szöveggyűjtemény második fejezetét indító fragmentumok, részletek tehát elsősorban az isten(ség) kérdéseit problematizálják, és nem a kozmoszt, a kettő azonban már a Kr. e. 6. századot megelőzően, a mitológiai és költői gondolkodásban sem vált el egymástól. Egyébként a *koszmosz* szó (amit Bugár gyakran fordít *világrend*-ként, például: 117.) is Kolophóni Xenophanész idején bukkan fel: ismereteink szerint Thalész használta először. E szóhasználatnak világnézeti jelentősége is volt, hiszen, ha a világ kozmosz és nem káosz, akkor valamilyen isteni elv irányítja. (A kozmológia szó pedig jóval később, a Kr. u. 16. században jelenik meg.) A görög filozófia „istenről alapvetően a kozmosz magyarázatának részeként, mintegy kozmológiai posztulátumként beszél” (11).

Ez – ahogyan Bugár is utal rá a bevezetésben André-Jean Festugière és Jean Pépin fogalomhasználatát idézve – az antik filozófia istentanát alapvetően különbözteti meg a későbbi keresztény teológiától.

A *koszmosz* és *theosz* kezdetektől összefonódó problematikájában a szöveggyűjtemény bevezetése is segít tájékozódni. Bugár István a *Kozmikus teológia* bevezetésének rövid tematikai és történeti áttekintésével nemcsak a laikus érdeklődők, de még az ókori filozófiával valamilyen szinten foglalkozók számára is fontos iránytűt ad a kozmikus teológia kérdéseinek a korszakok, iskolák, irányzatok, szöveggyománnyozások által tarkított sűrűjében való eligazodáshoz. Az antik filozófia teológiájának legfontosabb kérdéseire (istenfogalmak, isteni attribútumok, transzcendencia-immanencia, istenbizonyítások) irányuló tematikai áttekintés pedig még hangsúlyosabbá teszi a válogatás és értelmezés szempontját, hogy tudniillik a szövegek alapvetően az istentan problematikája szempontjából érdekesek, ebből a szempontból értelmezendők. A már a hagyományos mitikus világképben és a filozófia kezdeteinél megjelenő *arkhé*, kezdet, ősök firtatásában is benne van csíraszerűen az istenség fogalma, amely, mondhatni, az emberiség történelmének kezdete óta összekapcsolódott a kozmológiával, megnehezítve, hogy az ókori kozmogóniát és kozmológiát foglalkoztató kérdések irányát, „sorrendjét” megállapítsuk. (Valamivel egyszerűbb annak vizsgálata, hogy az egyes filozófiai iskolák, irányzatok mit adtak hozzá a korábbiak kérdésfelvetéséhez, válaszaihoz.) Az alapvető témákat a kozmosz egészével és részeivel kapcsolatos kérdések adták: mindenekelőtt a kozmosz keletkezése és felépítése, természete, az elemek mivolta, a világ igazgatásának oka, a világregnd mibenléte, a dolgok princípiuma; azaz, hogy hogyan jött létre a kozmosz, miből van a világ, és milyen szükségszerű

törvények kormányozzák. Van-e valami állandóság a látszólagos kaotikusságban, van-e valami, ami a változásban is önmaga marad?

Az istenérvek kidolgozásával kapcsolatos első fontos megfogalmazások Szókratész tanítványainál, Xenophónnál (*Emlékeim Szókratészről* I. 4; IV. 3) és Platónnál (*Törvények* X) jelennek meg, majd Arisztotelész folytatja az ő hagyományukat. A „kozmosz” istenérv alapfogalata azonban – hogy tudniillik a kozmosz, a világregnd rendezettség egy, a rendért felelős kozmikus elmére utal – már Anaxagorasznál (B 12) és Apollóniai Diogenésznál (B 3) fellelhető. A mai olvasó tudatában ez gyakran egybemosódik a „kozmológiai” istenérvvel, amelyet – nem előzmények nélkül – Platón dolgozott ki (*Törvények* X. 893b–898d), és amelynek lényege, hogy a kozmikus mozgás feltételez egy első mozgatót. Ezt vette át és módosította Arisztotelész azzal, hogy az Első Mozgatót mozdatatlannak tartotta (*Metafizika* XII; vö. 17–19).³

³ A teremtés kutatásával kapcsolatban a kutatók ma is megfogalmazzák azt a paradoxont, hogy ha a tudomány ok-okozati összefüggésen, a téren és az időn alapul, akkor hogyan létezhet egy okozat, aminek nincs oka, és ami *per definitionem* nem léphetett fel egy már létező idő és tér kerete nélkül (vö. Ferris 2005. 267). Ferris a kozmogóniának legalább három paradoxonáról beszél. Az első a legfőbb ok paradoxona, amely Aquinói Szent Tamás kozmológiai istenbizonyítékának az alapjává válik (és amely Arisztotelészen alapul), hogy tudniillik nem létezhet okozat ok nélkül. A második a semmiből teremtés gondolatát érinti (semmiből nem lehet valami), a harmadik pedig a végtelen visszafejlődés paradoxona, amelyet Zénón paradoxonához lehetne hasonlítani (habár az egyik időbeli, a másik pedig logikai): összenergiájától függetlenül a világegyetemnek egy másik rendszerből kell származnia, amely egy végtelen visszafelé tartó láncolatot indít el (Ferris 2005. 268).

A „kozmológiai” istenérv ókori és későbbi filozófiatörténeti fontossága és népszerűsége is indokolhatja, hogy a szöveggyűjteményben Arisztotelész *Metafizikája* XII. könyvének mind a tíz fejezetét olvashatjuk Lautner Péter új fordításában. Külön elemzést kívánna – amire jelen keretek között természetesen nincs lehetőség –, hogy mi tette szükségessé Halasy-Nagy József és Ferge Gábor fordításai után az új átültetést, és ez milyen megoldásokkal gazdagítja ismereteinket, szemléletünket. Úgy tűnik, nem a frissebb szövegkiadások, hanem inkább az eltelt idő kutatásai indokolják az újrafordítást, hiszen már mindkét előd utalt a William David Ross- és Werner Jaeger-féle kiadásokra (igaz, Halasy-Nagy ez utóbbit még nem tudta használni), amelyeket Lautner is alapul vett. Sejtésünket már a XII. könyv első mondatának összehasonlítása is megerősíti: a „*Peri téosz usziasz hé théoria: tón gar uszión hai arkhai kai ta aitia zétuntai*” (1069a18) mondatot Halasy-Nagy a következőképpen fordítja: „Vizsgálódásunk tárgya a szubsztancia. Hiszen a szubsztanciák elveit és okait keressük”. Ferge Gábor megoldása: „A szemlélődés most a létezősége (uszia) irányul; mert a létezőségek elveit és okait kutatjuk”. Lautner Péter fordítása: „Az elméleti vizsgálódás tárgya a valóságos létező. Hiszen a valóságos létezők alapelveit és okait kutatjuk”. A fentebb már példaként említett, „terhelt” ontológiai fogalom, az *uszia* fordításának három megoldása messzebbre mutat egyszerű filozófiai nyelvhasználati kérdéseknél, habár fordítási paradigmaváltásokról nyilván túlzás lenne beszélni. Halasy-Nagy a *szubsztancia* szó alkalmazásakor nem pusztán kikerüli az *uszia* fordításának problémáját, hanem számít potenciális olvasói filozófiai műveltségére is. Ferge Gábor olyan szót választ (*létezőség*), amely nem honosodott meg a magyar filozófiai nyelvben. Lautner Péter fordítása (*valóságos létező*) mintegy bevilágítja a szó-

használat mögötti filozófiai hagyományt, miközben maga a (két) mondat a mai fül számára ismerősebbé válik, ráadásul az *arkhé alapelvek*ként való fordítása is többet mond itt az *eknél*. Maga Lautner Péter is kitér a mondathoz fűzött lábjegyzetében az *uszia* különböző kontextusokban való használatának (és fordításának) nehézségeire (208).

A kozmosz és a kozmikus teológia már említett alapkérdései mellett, vagy még inkább azokkal összefonódva a Bugár által válogatott szövegekben fontos helye van az ontológiai tanításoknak is. Kozmológia és ontológia összefüggései Parmenidész radikális ontológiai és episztemológiai kihívása óta folyamatosan kényszerítették a filozófusokat, hogy kérdéseket tegyenek fel és válaszokat adjanak a létezőre, az érzékelhető világ létmódjára, a létezők hierarchiájára vonatkozóan, ami nem hagyta érintetlenül a gondolkodás és a megismerés ismeretelméleti kérdéseit sem. Az úgynevezett ontológiai kérdések alapvetően a *tina ta onta?* (melyek azok a dolgok, amelyek léteznek?) és a *ti to éinai?* (hogyan kell értenünk, hogy ezek léteznek?) antikvitásban világosan meg nem különböztetett kérdései voltak. Mi a Létező, mik a létezők, milyen kapcsolat van a Létező és a létezők között, mi a rossz, hogyan került a világba, mi a lélek, mi(k) a teremtetlen és teremtett létező(k), a szellemi (*noéta*) és az érzékelhető (*aiszhéta*) világ, milyen ezek egymáshoz való viszonya? (A létezők hierarchiájának vizsgálata Alexandriai Philón szövegében már a *Teremtés könyve* 1,26 exegéziséhez kapcsolódva szolgál érdekes adalékokkal a szöveg hely exegézistörténetéhez is.) A szövegeket vizsgálva nyilvánvalóvá válik, hogy az ókori görögök a kozmoszal mint az emberi létezés keretével együtt látták az embert, a *mikrosz kosmoszt* is, és alapvető hermeneutikai belátásuk lehetett, hogy a világmindenség egészét azonos módszertani megfon-

tolásokkal és érvelési rendszerekkel lehet vizsgálni.⁴

Egy rövid bemutatás keretei nem teszik lehetségessé (de szükségessé sem), hogy valamennyi, a szövegek által felvetett kérdést számba vegyünk. Utalnunk kell viszont arra, hogy a kozmoszról és az istenről való beszéd ugyanúgy felvetette a maga hermeneutikai és metodológiai problémáit, mint ahogyan a doxográfiák is felvetették a hagyomány kérdéseit. A kozmoszról és az istenről való beszéd megteremtésének és az ennek eredményeként létrejött textusok értelmezésének a problémái több szinten jelen(het)tek meg. Megfogalmazódhatott, hogy a témaként értelmezett tárgyról való beszéd eredményez-e olyan sajátos értelmezési és módszertani kérdésfelvetéseket, amelyek csak kifejezetten a kozmoszra és istenre mint ennek a beszédnek a tárgyára vonatkoznak. (A későbbi keresztény teológia szempontjából is fontos, hogy a hellenizmus végi metafizikai reneszánszban központi szerepet kap például az isten közvetlen megismerhetőségének kizárása; vö. 26.) Egy következő szinten a felismert problémák megfogalmazásának nehézségei jelenhettek meg, majd egy újabb hermeneutikai szinten a textussá vált szöveg hagyományozásának kérdései. (Az már csak ráadás, hogy a 21. század elején mi is megpróbáljuk mindezeket megérteni.)

A *Kozmikus teológiáról* írva néhány szó erejéig mindenképpen méltatni kell a szövegekhez fűzött jegyzetanyagot is, amely nem annyira az érdeklődők, mint inkább a szakemberek számára jelöl ki további tájékozódási pontokat, vet fel újabb problémá-

kat. A jegyzetek a filológiai, szövegkritikai adalékoktól a módszertani, értelmezési kérdésekig széles skálán mozognak, egyszerűen téve lehetővé nemcsak az adott textus mélyebb megértését, hanem ezeknek az egész antik filozófiai hagyományban mint tágabb kontextusban való elhelyezését és értelmezését is. De nem csak a kötet szövegei válnak ilyen módon élővé. Az előszó, a bevezetés, a lábjegyzetek és a szakirodalmi bibliográfia utalásai a meglévő magyar fordításokra, kiadásokra mutatják az ókori filozófia kutatásának magyarországi eredményeit, melyekre Bugár István szöveggyűjteménye nemcsak épít, hanem ki is egészíti és elmélyíti azokat.

IRODALOM

- Bugár M. István (szerk.) 2004. *Szakkrisztus képzőművészet a keresztény ókorban I–II*. A forrásgyűjteményt összeállította, a másképp meg nem jelölt szövegeket fordította, a jegyzeteket és a bevezető tanulmányt írta Bugár M. István. Budapest, Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó.
- Budaházy Gábor 2001. A keresztény bölcselet kezdeteinek filozófiai háttere: a középplatonizmus. *Teológia*, 35/3–4. 1–14.
- Ferris, Timothy 2005. *A világmindenség: a mai kozmológiai elméletek*. Ford. Márkus János. Budapest, Typotex.
- Lautner Péter (szerk.) 2004. *Pogány teológia I. Szövegértelmezés és rendszeralkotás a Plótonosz utáni újplatonistáknál*. Budapest, Kairosz Kiadó.
- László Levente (szerk.) 2005. *Mithras és misztériumai I–II*. Budapest, Kairosz Kiadó.
- Luft Ulrich (szerk.) 2003. *Istenek, szentek, démonok Egyiptomban. Hellenisztikus és császárszárkori vallástörténeti szövegek*. Budapest, Kairosz Kiadó.
- Somos Róbert (szerk.) 2005. *Középső platonizmus. Szöveggyűjtemény*. Válogatta és a bevezetést írta Somos Róbert. Budapest, Osiris.

⁴ Bár nem szerencsés az ókori filozófiák elképzeléseivel összevetni a mai kozmológiai modelleket, mégis megemlíthetjük, hogy a mai standard modell egyik alapvető tétele, hogy a Földön bizonyított törvények az egész megfigyelhető világegyetemre érvényesek (Ferris 2005. 13).