

Simon Attila (1968) klasszika-filológus, filozófiatörténész, a DE ÁJK Jogbölcseleti és Jogszociológiai Tanszékének docense, a DE BTK Klasszika-filológiai és Művészettörténeti Tanszékének óráadója. Kutatási területe az antik gyakorlati filozófia és esztétika, valamint a görög irodalom. M. T. Cicero *A törvények* című művének általa készített fordítása 2008-ban jelent meg a Gondolat Kiadónál.

Legutóbbi írása az *Ókorban*: *Antigoné és Kreón törvénye* (2007/1–2).

Arisztotelész *Poétikájának* gyakorlati filozófiai vonatkozásai

Simon Attila

A következő eszmefuttatás öt részből áll. Először megfogalmazom a kérdést, melyre okfejtésem megkísérel választ adni, s röviden vázolom e válasz érvényességének határait is (I.). Azután a *Poétika* és a *Nikomakhoszi etika* (EN) néhány fogalmának és fogalmi összefüggésének elemzését végzem el (II.), majd az elemzések eredménye alapján megfogalmazom végkövetkeztetésem, vagyis választomat a fölített kérdésre (III.). Ezután igyekszem megoldást találni néhány, az elemzésekkel és a tézissel kapcsolatban fölmerülő nehézségre (IV.). Végül egy olyan javaslatot állok elő, mely fejtegetésem alapján próbál magyarázatot adni Arisztotelész *Poétikájának* egy nehezen érthető szöveghelyére (V.).

I. A kérdés

Kétségtelen, hogy a Kr. e. 5. századi görög drámák és színházi előadások a polisz vallási, kulturális, erkölcsi és politikai életében fontos szerepet játszottak. Az már kevésbé egyértelmű, hogy pontosan miben is állt e daraboknak és előadásoknak a polisz-közösségre gyakorolt erkölcsi-politikai hatása. E kérdésre történetileg releváns és többé-kevésbé megbízható – bár korántsem szükségképpen egybehangzó – válaszokat a drámák elemzéséből, valamint a szerzők és műveik fogadtatására, esetenként nyilvános (politikai) elismerésére vonatkozó történeti adatokból kaphatunk.

E lehetőségeken túl a kérdés megválaszolásához érdemes vallatóra fognunk a klasszikus drámára és színházra irányuló egykorú vagy valamivel későbbi elméleti reflexiókat is, még akkor is, ha nyilvánvaló, hogy ezek alapján nem feltétlenül, és talán nem is elsősorban a kortárs befogadókra gyakorolt tényleges hatásra, hanem inkább az elméleteket kidolgozó gondolkodók sajátos felfogására nézve vonhatunk le következtetéseket. Arisztotelész *Poétikájának* ránk maradt szövege is kínál egyfajta – implicit, és elsősorban a filozófus műveinek összefüggésében értelmezhető – választ e kérdésre. A következő okfejtés tehát nem a művészetszociológia történeti vizsgálódásainak nézőpontját érvényesíti az 5. századi athéni dráma és színház kapcsán, hanem annak a kérdésnek igyekszik utánajárni, hogy *Arisztotelész milyen erkölcsi-politikai jelentőséget tulajdonít a tragédiának*. Az e kérdésre adható választ a filozófus különböző műveiből – mindenekelőtt a *Poétikából* és a *Nikomakhoszi etikából* – kell rekonstruálnunk. E rekonstrukció nem mentes minden spekulációtól: Arisztotelész sehol nem beszél kifejtett formában a tragédia erkölcsi-politikai hatásáról, így az e vonatkozásban releváns elemeket nekünk kell összefüggésbe hoznunk egymással. Meggyőződésem szerint azonban ez a konstruktív-rekonstruktív munka nem jelenti egyszersmind az így előálló értelmezés önkényességét is. Legalábbis abban az esetben nem, ha – egyrészt – jó érveket sikerül találnom a különböző művekben kifejtett gondolatok összekapcsolása mellett, továbbá ha – másrészt – nem találhatni olyan megfogalmazásokat, melyek kizárják az itt javasolt értelmezés helytálló voltát.

A 8. Magyar Ókortudományi Konferencián (Szegeden, 2008. május 23-án) elhangzott előadás.

II. Elemzések

A Poétika szerint a tragédia cselekvés utánzása (*mimészis praxeosz*), mégpedig „kiváló” cselekvése (*praxeosz szpudaiasz*), mely a tragédia „meséjét”, cselekményét adja (*müthosz, szüesztaszisz/szüntheszisz pragmatón*), ezen kívül jellemké (*éthosz*) és érvelés- vagy gondolkodásmódoké (*dianoia*). A tragédiában utánzott cselekvők „kiválóak” (*szpudaioi*), jobbak, mint a magunkfajták (*beltionesz é kath' hémasz*). A tragédia szereplőit elhatározásukban vagy választásukban (*proaireszisz*) megnyilvánuló jellemük (*éthosz*) alapján ítéljük meg. A tragédia által utánzott élet (*biosz*; a tragédia *mimészis praxeón kai biu*) a boldogsággal és a boldogtalansággal jellemezhető (*eudaimonia, kakodaimonia*: az 1450a17–20-at, ahol e két fogalom egymás mellett előfordul, több kiadás, így pl. a manapság mértékadónak tekintett Kassalé, kirekeszti; de pl. Fuhrmann, valamint a Ritoók-féle magyar fordítás is megtartja). A jól megalkotott mese a jósorsból a balsorsba való átváltást ábrázolja (*ex euti-khiaz eisz düsztiikhian metaballein*). Egyszóval: Arisztotelész a Poétikában a tragédia műfaji elkülönítése és meghatározása, valamint lényegi alkotóelemeinek elemzése során az etikai műveiben részletesen tárgyalt fogalmakat használja. Ahhoz, hogy a tragédia cselekményét – akár a legelemibb szinten is – megértsük, és szereplőinek cselekedeteiről – megintcsak az erkölcsi ítélet elemi szintjén – véleményt tudjunk formálni, szükség van az emberi gyakorlatra, a cselekvésre (a *praxiszra*) irányuló sajátos megértés képességére.

De melyik lelki képességünk az, amellyel egy cselekvéssort, vagy különböző személyek cselekvéseinek egymáshoz kapcsolódó láncolatát képesek vagyunk erkölcsi szempontból megérteni és megítélni? Erre a kérdésre korántsem magától értődő a válasz. Az erkölcsi reflexió képessége ugyanis Arisztotelésznél mindig a *saját* cselekvésre irányul, erkölcsmélettének alapvető jellemzője, hogy az itt szóba jöhető képességek, a helyes megfontolás (*eubulia*), az okosság vagy belátás (*phronészisz*) és a gyakorlat területén működő intuitív ész (*nusz*) mindig azoknak az egyedi körülményeknek a megragadására irányul, melyek a döntési helyzetben lévő cselekvő helyzetére nézve gyakorlati szempontból relevánsak (ez a *nusz* feladata: EN VI. 12, 1143a35–b5); a jó megfontolásnak (*eubulia*) azt kell mérlegelnie, hogy milyen cselekvés vezet el a – megint csak a cselekvő szempontjából véve – helyesen kijelölt célhoz (EN VI. 10); a *phronészisz* pedig arra a cselekvésre irányul, amely a cselekvőnek javára válik az általában vett „jó élet” szempontjából (EN VI. 5 és 8) – ezért nevezheti Arisztotelész a *phronészisz*t egy helyütt az „önmagunkat”, „a magunk dolgát”, a „saját érdekünket” szem előtt tartó tudásnak: *to hautó eidenai* (EN VI. 9, 1141b34).

Miközben tehát reflexív erkölcsi képességeinknek (melyek, Arisztotelész szóhasználatával, a dianoétikus erények körébe tartoznak) mindig valamilyen konkrét, valóságos helyzetet kell megfontolniuk, a cselekvő *saját* jól-létét/boldogságát szem előtt tartva, azonközben van egy, a *phronészisz* változataként felfogható gyakorlati tudásunk: az „értelmesség”, a *szüesztaszisz* (melyet fordíthatnánk „megértésnek”, „megértő értelmességnek” is: a *szüeniémi*, „megért”, „felfog”, „észrevesz”, „tudomásul vesz” jelentésű igéből képzett főnév, ún. *nomen actionis*). Arisztotelész erről a következőket mondja: az értelmesség vagy megértés, a *szüesztaszisz*

„ugyanazokra a dolgokra vonatkozik, mint az okosság, de azért mégsem esik egybe az okossággal. Az okosság ugyanis rendelkezik (*hé men gar phronészisz epitaktiké esztin*) (az a célja, hogy megállapítsa, mit kell tenni, és mit nem), az értelmesség ellenben csak ítéletet mond (*hé de szüesztaszisz kritiké monon*) (mert ugyanaz az értelmesség és a jó felfogás, valamint az értelmes és a jó felfogású ember [*tauto gar szüesztaszisz kai euszüesztaszisz kai szüenetoí kai euszüenetoí*]). Másfelől az értelmesség nem jelenti az okosságnak sem a birtoklását, sem a megszerzését; hanem amint a tanulni szót az »érteni« jelentésében használjuk (*hószper to manthanein legetai szüeniéni*), abban az esetben, amikor a megismerés tudományos módját alkalmazzuk (*hotan khrétai té episztéme*), úgy az értelmesség azt jelenti, hogy a véleményt használjuk fel olyan kérdések megítélésére (*hutósz en tó khrészthai té doxé epi to krinein peri tutón*), amelyek az okosság tárgyát képezik (*peri hón hé phronészisz esztin*), olyan esetekben, amikor valaki más beszél ezekről (*allu legontosz*) – mégpedig e kérdések helyes megítélésére, mert a jól és a helyesen ugyanazt jelenti. Az »értelmesség« kifejezés tehát, melynek alapján valakit értelmesnek mondunk, a tanulóval kapcsolatban használt »megérteni« kifejezésből származik (*kai enteuthen eléliithe tunoma hé szüesztaszisz, kath' hén euszüenetoí, ek tész [sc. szüesztaszisz] en tó manthanein*), mert a tanulást sokszor megértésnek mondjuk (*legomen gar to manthanein szüeniéni pollakisz*).”

(EN VI. 11, 1143a6–18; Szabó Miklós fordítását módosítottam; a kiindulópontként használt Szabó Miklós-féle fordítástól való eltéréseket a továbbiakban nem jelzem.)

Phronészisz és *szüesztaszisz* viszonya a következőképpen érthető: mindkét tudásfajta ugyanazon a területen érvényesíthető, de míg az okosság a konkrét cselekvés mikéntjére tesz megfontolás nyomán javaslatot, erről rendelkezik (*hé men gar phronészisz epitaktiké esztin*), addig az értelmesség vagy megértés csak a megfontolás, a megítélés műveletét végzi, nem határoz azonban a cselekvésről, annak mikéntje felől (*hé de szüesztaszisz kritiké monon*). Az értelmesség egyfajta értés, felfogás, megértés, mely egyfelől az elméleti tudás területével is érintkezik: innen a *manthanein*nel történő összekapcsolás és az *episztéme* említése (ebben az összefüggésben a *szüeniéni* a tanulás „megértés-”, „felfogás-”, „megragadás-” mozzanatára utal). Az értelmesség azonban másfelől az erkölcsi vagy gyakorlati élet összefüggésében nyeri el a *phronésziszszel* összekapcsolódó értelmét (*en tó khrészthai té doxé epi to krinein... peri hón hé phronészisz esztin*): innen is világos az *episztéme* előző előfordulásának terminusértékű jelentése, amennyiben itt éppen a *doxával* kerül szembe, tehát a „tudomány” elméleti összefüggéséből itt lépünk át a „vélemények” közötti döntést, megfontolást igénylő erkölcsi tudás, mérlegelés gyakorlati területére. E képesség a maga sajátlagos működtetésében, gyakorlásában, a megítélésben nyilvánul meg (*krinein, kritiké*), nem jelenti tehát a *phronészisz*, az „okosság” (vagy a mai magyar nyelvhasználatnak talán megfelelőbben: „belátás” vagy „gyakorlati bölcsesség”) „passzív” meglétét, sem pedig ennek előfokát, megszerzésének valamilyen stádiumát. Az *értelmesség/megértés* a *phronészisz működtetését* jelenti, annak rendelkezőfunkciója nélkül. Ezért használjuk a minket közvetlenül nem érintő kérdésekben, amikor másvalaki beszél

(*allu legontosz*) saját helyzetéről, erkölcsi dilemmájáról, saját cselekvési lehetőségeiről vagy tetteiről.

A *szüneszisz*ben tehát ugyanazok a funkciók működnek, a *rendelkező-utasító* szerep kivételével, mint a *phronészisz*ben, ennyiben annak egyfajta változataként érthető; másrészt a *szüneszisz* például akkor fejt ki tevékenységét, ha valaki másnak a morális problémáját hallgatjuk és ítéljük meg. Hans-Georg Gadamer a *Nikomakhoszi etika* általa lefordított hatodik könyvéhez készített, 1998-ban közreadott kommentárjában e szakaszból azt emelte ki, hogy a *szüneszisz* fogalmában a személyes és a közösségi vagy személyközi összekapcsolásának is megvan a maga fogalmi és rendszerbeli alapja, s ennek az összekapcsolásnak az egyik kitüntetett területe a művészet által nyújtott sajátos tapasztalat. Gadamer szerint a *szüneszisz* mint „a hermeneutika alapvető erénye (...) nem csupán a baráti tanácsot vagy a valaki más viselkedéséről hozott ítéletet jelenti, hanem azon többi ember megérthető és belátható tapasztalatának egészét is, akiktől tanulunk valamit. A tudomány, a költészet és a művészet egész területe mindig efféle, másokkal folytatott csere, mely a saját tapasztalatunkat gazdagítja.”

A *szüneszisz* fogalma szorosan kapcsolódik (csaknem szinonimák) a *gnómé* (a „megértő”, vagy akár „megbocsátó gondolkodás”) és a *szüingnómé* (az „együttérzés” vagy „elnézés”, „megbocsátás”) fogalmihoz. Arisztotelész a következő szakaszban folytatja a *phronészisz* változatairól szóló tanítását, a két utóbb említettet bővítve ki az ide tartozó gyakorlati „tudásfajták” sorát, egyúttal pedig össze is vonva a gyakorlati tudás e formáit. Voltaképpen tehát, tág értelemben, ugyanazon képességekről beszél:

„az együttérzés nem más, mint az a megértő gondolkodás, amely a méltányosság tekintetében helyesen ítél (*hé de szüingnómé gnómé eszti kritiké tu epieikusz orthé*). (...) A lelki alkat e formái – érthető módon – mind ugyanarra a dologra vonatkoznak, mert hiszen mikor megértő gondolkodásról, értelmességről, okosságról vagy észről beszélünk (*legomen gar gnómén kai szüneszin kai phronészin kai nun*), tulajdonképpen mindezt ugyanarra a személyre vonatkoztatjuk, tehát ugyanarról mondjuk, hogy van benne megértés, van esze, okos és értelmes (*epipherontesz gnómén ekhein kai nun édé kai phronimosz kai szünetusz*). Mert mindezek a lelki képességek a végső, vagyis az egyedi jelenségekre vonatkoznak (*paszai gar hai dünameisz hautai tón eszthatón eiszi kai tón kath’ hekasztón*); s ha valaki oly kérdésekben, melyekben az okos ember megmutatkozik, ítéletet tud mondani (*en men tó kritikosz einai peri hón ho phronimosz*), az egyúttal már értelmes, megértő és együttérző is (*szünetosz kai eugnómón é szüingnómón*)”.

(EN VI. 11–12, 1143a23–31)

Arisztotelésznek a *szüneszisz*, *gnómé* és *szüingnómé* fogalmak összefüggéséről adott leírásából világossá válik, hogy e tudásfajták működtetése nem pusztán intellektuális tevékenységet jelent, hanem a „hozzáállásnak”, a viszonyulásnak a megértő jellegét, amely főként a méltányosság (*epieikeia*) erényében összpontosul. A magyar szóhasználathoz hasonlóan, a „megértés” jelentésköréhez kapcsolódó görög kifejezések együttesen (*szüneszisz*, *gnómé* és *szüingnómé*) egyfajta kettős értelmet tes-

tesítenek meg: megértéssel viszonyulni valamihez/valakihez, illetve megérteni, felfogni valamit. Hangsúlyozni kell ugyanakkor, hogy másfelől nem is egyszerűen az „együttérzés” empátiás erényéről van itt szó: a kifejezések egymásra vonatkoztatása a két jelentést egyszerre aktiválja. A *gnómé* szó jelentései között meghatározóak az „értelem” szemantikai köréhez kapcsolhatók; maga a szó az „ismer”, „megért” stb. jelentésű *gignószkó* igéből származik. A *szüingnómé* „bocsánat”, „elnézés”, „együttérzés” értelemben való itteni használatát a *Nikomakhoszi etika* egyik mértékadó magyarázójának, Franz Dirlmeiernek a véleménye szerint úgy foghatjuk föl, hogy azzal vagyok megbocsátó, akivel együtt tudok gondolkodni, akinek a szempontjait meg tudom érteni, gondolatban együtt tudok haladni velük. Kihasználva a magyar nyelvben is meglévő kettős jelentést, talán úgy is fogalmazhatnánk: azt értjük meg, ami vagy aki iránt már eleve megértéssel vagyunk. (Gadamer kommentárjában ebben az összefüggésben a *Verständnis und Verstehen* kifejezést használja.)

Az eddigi elemzések eredményei a következő négy megállapítás fomájában foglalhatók össze:

(1) Arisztotelész a tragédia alkotóelemeit a *Poétiká*ban az erkölcsfilozófia legfontosabb fogalmainak segítségével határozza meg és elemzi, ennyiben pedig – implicit módon – feltételezi, hogy a tragédia nézése vagy olvasása során a nézőknek a színpadon látottakat vagy a papíron olvasottakat a morális reflexiónak a gyakorlati filozófiában tárgyalt szempontjai alapján kell megérteniük és megítélniük.

(2) Ez a megértés és megítélés a *szüneszisz*nek nevezett képességünk alapján végezhető el. A *szüneszisz* alkalmas ugyanis arra, hogy mások cselekedeteit, mások életét erkölcsi szempontú mérlegelés és ítélet tárgyává tegyük.

(3) A *szüneszisz* mint „értelmesség” vagy „megértés” a tragédia nézése során is működtethető. A színpadon látott eseményeket és a színpadon cselekvő embereket nem vonatkoztatjuk közvetlenül az általunk megélt valóságra, a saját helyzetünkre. Ezeket a fikció távolából szemléljük, az önmagunkra vonatkoztatásnak és az idegenség tudatának, azonosulásnak és távolságtartásnak a feszültségterében, hasonlóan ahhoz, mint amikor másvalaki beszél (*allu legontosz*) olyan kérdésekről, amelyek a *phronészisz* hatáskörébe tartoznak (*peri hón hé phronészisz eszti*).

(4) Végző soron tehát a tragikus *mimészisz* értelmező szemlélése a *phronészisz*, az okosság vagy gyakorlati bölcsesség egyfajta gyakorlatoztatása, a „megértés”, a megértő „értelmesség” (a *szüneszisz*) reflexivitásában, mely az idegen cselekvés, az idegen sors iránti „megértő gondolkodás” és „együttérzés” (*gnómé*, *szüingnómé*) egyszerre érzelmi és értelmi viszonyulásmódjában, mások cselekedeteinek méltányos megítélésében nyilvánul meg (*gnómé kritiké tu epieikusz orthé*).

III. Végkövetkeztetés: a tézis, avagy válasz a kérdésre

A *phronészisz*nek ez a *szüneszisz* moduszában történő működtetése, gyakorlatoztatása vagy próbára tévése Arisztotelész gyakorlati filozófiájának egészében nyeri el értelmét és jelentőségét. Arisztotelész a dianoétikus erény kapcsán hangsúlyozza,

hogy ez „főképp a tanításnak (*ek didaszkaliasz*) köszöni eredetét és növekedését, s ezért tapasztalat és idő kell hozzá (*empeiriasz deitai kai khronu*)” (EN II. 1, 1103a15–17). A cselekvés mindig az egyes konkrét esettel kapcsolatos, a cselekvésről határozó dianoétikus erénynek, a *phronészisz*nek ezért az általános mellett az egyes eseteket is ismernie kell (*dei kai ta kath' hekasza gnóridzein*), ezért a tapasztalt emberek (*hoi empeiroi*) a cselekvésben hatékonyabbak (*praktikóteroi*), mint azok, akiknek esetleg nagyobb tudásuk (nyilván elsősorban elméleti jellegű tudásuk) van (EN VI. 8, 1141b14–18; vö. VI. 9, 1142a23–30). Ebből érthető meg az is, hogy míg a geometria, a matematika és hasonló tudományok területén fiatalon is lehet valaki „hozzáértő” (*szophoi*), addig *phronészisz*szel nem rendelkezhet (*phronimosz d' u dokei gineszthai*):

„Ennek pedig az az oka, hogy az okosság az egyes esetekre is vonatkozik (*kai tón kath' hekasza esztin hé phronészisz*), márpedig ezeket csak tapasztalatból lehet megismerni (*ha ginetai gnórima ex empeiriasz*); viszont tapasztalt fiatal ember nincs (*neosz d' empeirosz uk esztin*) (a tapasztalatot ugyanis csak hosszú idő fejleszti ki [*pléthosz gar khronu poiei tén empeirian*])”.

(EN VI. 9, 1142a11–16)

Ebben az összefüggésben végül az is említést érdemel, hogy Arisztotelész, miközben hangsúlyozza, hogy „a gyakorlati kérdésekben az igazságot mégiscsak a tényekből és az életből kell megítélnünk, mert a lényeg ezekben van” (EN X. 9, 1179a18–20), ennek az életismeretnek vagy élettapasztalatnak a megszerzését nem korlátozza az általunk közvetlenül megélt tapasztalatra, amikor például azt hangsúlyozza, hogy a „tapasztalt, öreg és okos emberek be nem bizonyított kijelentéseire és véleményeire éppúgy hallgatnunk kell, akárcsak a bizonyításokra: minthogy a tapasztalat megélesítette a szemüket, jól látnak” (EN VI. 12. 1143b11–14; az ehhez hasonló interszjektív tapasztalatszerzés lehetőségéhez és ennek az erkölcsi személy önmegértésében játszott szerepéhez a „barátság” összefüggésében lásd EN IX. 9 és 12).

A *phronészisz* megfelelő minőségének kialakításához tehát nélkülözhetetlen az emberi élet során felhalmozódó tapasztalat: mind a saját, mind a mások tapasztalata. A tragédia a maga sajátos módján éppen abban lehet segítségünkre, hogy szert tegyünk erre a tapasztalatra, tapasztalaton alapuló gyakorlati tudásra, mely a *phronészisz* kialakulásának egyik feltétele. A másokkal való együttlét megfelelő, „boldogságot” (*eudaimoniát*) eredményező voltának e legfőbb megteremtője, a *phronészisz* – mint az ember erkölcsi reflexióra való képessége – az esztétikai tapasztalatban is működtethető *szüneszisz* révén a gyakorlati elkötelezettségtől, felelősségtől, valamint – a cselekvésben és a cselekvést megelőző döntésben rejlő – kockázattól mentesen, szabadon és gyönyörködve gyakorolható. A tragédia olvasása vagy előadásának megtekintése nem tesz bennünket jobbá; erre önmagában még a *gyakorlatról* szóló *elméleti* tanítás, a gyakorlati filozófia sem képes (lásd pl. EN I. 1, 1094b11–22; X. 10, 1179a35–b26). A tragédia arra azonban mindenképpen alkalmas, hogy az emberi élet erkölcsi és – mind Arisztotelész elméletében, mind az 5. századi dráma gyakorlatában ettől elválaszthatatlan – politikai konfliktusait artikulálja és színre vigye,

és ily módon a fikció világában átélhető és reflektálható jelenségekké formálja őket.

Ebben rejlik a tragédiának az az erkölcsi-politikai jelentősége, mely Arisztotelész különböző műveiből kiolvasható.

IV. Néhány lehetséges ellenvetés

E tézissel szemben több ellenvetés is megfogalmazható. Én egyelőre négy ilyet találtam, ezeket ismertetem a következőkben, s igyekszem velük szemben megvédeni elgondolásomat.

1. Az első, viszonylag könnyen elhárítható kifogás úgy hangozhat, hogy Arisztotelész a *szüneszisz* elemzése során egy konkrét személyközi viszonyra, és az ennek keretében fölmerülő, erkölcsi kérdéseket fölvető valóságos élethelyzetre utal, amikor arról beszél, hogy a *szüneszisz*t olyan kérdések megítélésére használjuk, amelyekben voltaképpen a *phronészisz* illetékes, abban az esetben, ha valaki más beszél ezekről. Kérdés, hogy az itt szereplő *allu legontosz* kifejezés által jelölt viszony vagy kommunikációs helyzet (mondjuk egy baráti beszélgetés), amely nyilván együtt jár bizonyos mértékű „személyes érintettséggel”, illetve az ennek során fölvetődő gyakorlati kérdés vagy dilemma mennyiben feleltethető meg annak az esetnek, amikor a színházban ülve nézünk egy előadást.

Ami a kommunikációs helyzetet illeti, erre először is azt lehet válaszolni, hogy Arisztotelész a *Poétikában* a tragédiáról mint olvasott műről is beszél (1450b16–20, 1462a11–13, 17), s ez nyilván már lényegesen közelebb van ahhoz az esethez, amikor valamilyen elbeszélést hallunk vagy valamilyen döntési helyzet leírását hallgatjuk meg. Másodszor pedig arra a helyre lehet ennek kapcsán utalni, ahol Arisztotelész a látvány (*opszisz*) szerepét másodlagosnak ítéli a tragédia hatásának szempontjából, s kifejezetten arról beszél, hogy pusztán a tragédia cselekményét, a „sztorit” *hallgatva* is fölbred bennünk a borzongás és a részvét. Itt a következőket mondja:

„Származhatik mármost a félelmes és részvételtől hatás a látványból (*to phoberon kai eleionon ek tész opszeosz*), de származhatik magából a történések összeállításából is (*ex autész tész szüasztaszosz tón pragmatón*), ami előbbvaló és jobb költőre jellemző. A mesét (*müthon*) ugyanis úgy kell összeállítani, hogy látás nélkül (*aneu tu horan*), a végbemenő eseményeket hallgatva is (*ton akuonta ta pragmata ginomena*) borzongjon és részvétet érezzen az ember azok miatt, amik bekövetkeznek (*phrittein kai eleion ek tón szümbainontón*); ez meg is történhetik azzal, aki az *Oidipusz* meséjét hallgatja (*akuón ton tu Oidipu müthon*).”

(1453b1–7; Ritoók Zsigmond fordítása)

A tragédia „lelkét” adó *müthosz* tehát a maga jól összeállított cselekmény voltában nemcsak akkor teszi meg a hatását, ha a színpadon megjelenítve látjuk, vagy olvasás során képzeletünkben önmagunk számára megjelenítjük, hanem akkor is, ha pusztán a szóban forgó történet elbeszélését meghallgatjuk. Ez az elbeszélés pedig olyan tartalmi mozzanatokat foglal magában, melyek hatásának – a „félelem”, a „borzongás” és a „részvét” kiváltásának – nyilvánvalóan része a „személyes érintettség”, a történet bizonyos mértékű önmagunkra vonatkoztatása

is. (E nélkül az „érintettség” vagy önmagunkra vonatkoztatás nélkül egyáltalán nem érzünk sem félelmet, sem részvétet: a „félelem” e jellemzőjéhez lásd *Rétorika* II. 5, 1382a21–32, b29–34, 1383a8–12; a „részvéthez” [a *Rétorika* magyar fordításában: „szánalom”] e vonatkozásban: II. 8, 1385b13–19, 1386a1–3, 1386a25–1386b7.)

2. Arisztotelész a tragédia célját vagy funkcióját (*telosz, ergon*) egy sajátos gyönyör (*oikeia hédoné*) kiváltásában látja. Az egyik legjellemzőbb helyet idézve:

„Mert nem szabad a tragédiától minden gyönyörűséget megkívanni, hanem csak azt, amely sajátja (*u gar pászán...hédonén...alla tén oikeian*). Mivel pedig a költőnek a részvétből és félelemből utánzás révén fakadó gyönyörűséget kell biztosítania (*tén apo eleu kai phobu dia mimészeosz... hédonén*), nyilvánvaló, hogy ezt az eseményekbe kell beleköltetni.”

(1453b10–14)

Hogyan egyeztethető össze a tragédia céljának ez a meghatározása az erkölcsi reflexiónak azzal a kitüntetett szerepével, melyet elemzéseim alapján ez a reflexió a tragédia befogadása során játszik?

Erre a *Poétika* szövege alapján azt a választ adhatjuk, hogy amikor Arisztotelész a mű 4. fejezetében a költői tevékenységet létrehozó két természeti okot említi (*aitiai dío tinesz kai hautai phüszikai*), akkor hangsúlyozza, hogy az emberek

„örömüket lelik az utánozmányokban (*to khairain toisz mimémaszi*). (...) Dolgoknak, melyeket a maguk valóságában viszolyogva látunk, a lehető legpontosabban kidolgozott képmását örömet szemléljük (*khairomen theóruntesz*), mint például a legocsmányabb állatok és hullák alakjait. Ennek is az az oka, hogy a tanulás nemcsak a bölcselők számára gyönyörűséges (*manthanein u monon toisz philosophoisz hédiszton*, rendkívül gyönyörűséges), hanem másoknak is szintazonképpen, de az utóbbiak csak kevésbé veszik ki belőle a részüket. Azért örülnek ugyanis (*khairuszi*), mikor látják a képmásokat, mert miközben szemlélik azokat, az történik, hogy tanulnak (*szümbainei theóruntesz manthanein*), tudniillik következtetnek (*szüllogidzeszthai*), hogy mi micsoda, hogy például ez ez meg ez.”

(1448b4–17)

A gyönyörűség, a műalkotásokban lelt élvezet tehát egyáltalán nem zárja ki az intellektuális tevékenységet, a „tanulást” (vagy „megértést” – a *manthanein* itteni jelentéséről később még lesz szó), hanem éppen hogy összekapcsolódik vele. Ennek Arisztotelésznek a *Nikomakhoszi etikában* kifejtett gyönyörelemélete teremti meg az alapját. Vélhetőleg – legalább részben – a püthagoreus-platóni vélekedés (*EN* VII. 12, 1152b16–18) ellen irányul Arisztotelésznek az a megfogalmazása, amelyben a *hédoné* nemcsak a tudományos szemlélődéssel, elmélkedéssel (*theórein*), hanem a *mathészisz*, a tanulás tevékenységével is összekapcsolódik: „De még csak akadályt sem gördít a gondolkodás [*empodízei de ute phronészei*; tehát a gyönyör itt éppen séggel a *phronészisz*t nem akadályozza; ez a szóhasználat akkor is figyelemre méltó, ha tudjuk, hogy a *phronészisz* valóban je-

lenti általában a gondolkodást, megfontolást is] vagy más lelki alkat elé a belőlük származó kellemes érzés (*hé aph’ hekasztész hédoné*), hanem mindig csak más természetű gyönyör; sőt ellenkezőleg: az a gyönyör, amely a szemlélődésből és a tanulásból származik (*hai [sc. hédonai] apo tu theórein kai manthanein*), csak még inkább a szemlélődésre és a tanulásra sarkallja az embert.” (*EN* VII. 13, 1153a20–23; az intellektuális aktivitás gyönyörkeltő voltában megegyeznek Arisztotelésznek a gyönyörrel adott – és egyebekben eltérő – részletes számadásai: lásd *EN* VII. 12–15, X. 1–5; *Rétorika* I. 11.) Amennyiben tehát a kontemplációval és a reflexív megértéssel gyönyör jár együtt, annyiban az a „tanulás” vagy „megértés”, amelyben a tragédiára irányuló erkölcsi reflexió során lehet részünk, egyáltalán nem áll ellentmondásban azzal, hogy a tragédia egyszersmind „gyönyört” okoz.

3. Arisztotelész a *Poétika* 6. fejezetében a következőképpen határozza meg a tragédiát:

„A tragédia tehát kiváló, teljes, bizonyos nagysággal rendelkező cselekvésnek fűszerezett, a fűszerezettség egyes válfajait az egyes részekben külön-külön alkalmazó beszéddel való utánzása, nem elbeszélés útján, hanem úgy, hogy emberek cselekszenek, részvét és félelem útján vive végbe az ilyen indulatoktól való megtisztulást (*di’ eleu kai phobu perainusza tén tón toiotón pathématón katharszin*).”

(1449b24–28)

A mondat végén szereplő, grammatikailag is többféleképpen érthető megfogalmazás, mely az Arisztotelész-filológiában és az esztétikatörténetben oly sok vita kiváltója volt, azt a kérdést veteti föl, hogy ha Arisztotelész a tragédia itteni meghatározásában (és másutt is) annak hatását affektív-emocionális tényezőkhöz, a félelem és a részvét *pathosz*aihoz köti, akkor hogyan egyeztethető ez össze előterjesztésemmel, mely e hatást az erkölcsi reflexió, megértés, mérlegelés, ítélet inkább intellektuális-morális műveleteivel hozza összefüggésbe.

Anélkül, hogy a *katharszisz* itt szereplő fogalmának részletes vizsgálatába és annak igazolásába fognék, hogy a *katharszisz* és a tanulás miképpen kapcsolódik össze (ezt megtettem már másutt), ezúttal mindössze az arisztotelészi *pathosz*-elméletnek arra a sajátosságára utalok, mely szerint „az érzelmek – állapítja meg Bolonyai Gábor a mű 1997-es kiadásának a „Félelem és részvét” témájához írott magyarázatában – nem magyarázhatatlan módon támadnak az emberben, hanem adott helyzetekről kialakított *képzetek* hozzák létre őket. Minden érzelmet meg lehet érteni, és minden érzelem nyitott arra, hogy az értelem hasson rá és megváltoztassa.” Ez a megállapítás a félelem és a részvét *pathosz*aira is alkalmazható. A *Rétorika* II. 5-ben és 8-ban a róluk adott elemzés egyértelművé teszi, hogy mindkét – egymással is szorosan összefüggő – affektus összefüggésbe hozható azon *élethelyzetek helyes felméréseivel*, melyek előhívják őket. A félelem (*phobosz*) kifejezetten összefüggésbe kerül a „fontolgatás” tevékenységével (1383a6–8: *buleutikus, buleuetai*). A részvét (*eleosz*) pedig nem értelmezhető sem a bajok által sújtott ember erkölcsi minőségének *megítélése* nélkül, sem pedig annak *belátása* nélkül, hogy hasonló bajok minket (vagy a hozzánk közel állókat) is érhetnek. A *Poétika* 13. fejezetében, amikor Arisztotelész arról beszél, hogy mi-

lyennek kell lennie „a legszebb tragédia összetételének”, akkor a félelem és a részvét kiváltásának módjait elemezve ugyan-csak számol mind a tragikus helyzet gyakorlati aspektusainak, mind a cselekvés helyes vagy helytelen voltának felmérésével, mind pedig az ilyen helyzetbe került és ebben cselekvő ember erkölcsi minőségének megítélésével. (1452b30–1453a17) Az affektusok terminusaiban megragadott hatás tehát magában foglalja, sőt előfeltételezi a dianoétikus erények működését, a gyakorlati észhasználatot.

4. A *Poétika* 25. fejezetében Arisztotelész a Homérosszal szembeni bírálatokat csoportosítja, majd igyekszik e bírálatokat cáfolni. Ennek során hangzik el a következő megállapítás: „A helyesség továbbá nem ugyanaz a politika és a költői művészet, vagy bármi más szakma és a költői művészet esetében (*ukh hé auté orthotész esztin tész politikész kai tész poiétikész, ude allész tekhnész kai poiétikész*).” (1460b13–15) A költői *tekhné* és a többi *tekhné* szempontjainak különválasztása vonatkozik tehát az *éthikát* is magába foglaló *politiké* területére is. Ekkor pedig kérdéses, hogy a *phronészisz* egy változataként értett *szüneszisz* valóban működtethető-e egy műalkotás megértésekor.

Könnyen lehet, hogy Arisztotelész itt (esetleg többek között) azzal a Platón-hellyel vitatkozik, ahol a rapszódoszi és az egyéb szakmák közötti különbségtevés során Szókratész a rapszódosz tudatlanságát, „hozzá nem értését”, az egyes szakterületeken való járatlanságát pellengérezzi ki, s végül mindenféle szakértelmet (*tekhné*) elvitat tőle (*Ión* 537a–542a). Ennyiben pedig a megállapítás nem feltétlenül arra vonatkozik, hogy a műalkotások értelmezése során az erkölcsi reflexiónak ne lehetne semmiféle szerepe, hanem arra, hogy Homérosz (és nyilván a tragédiaköltők) műveinek egyes részletei (főként az egyes szereplői megnyilatkozások) nem ítélték meg *közvetlenül* a *politiké tekhné* szabályai alapján, hanem értelmezésük és erkölcsi-politikai szempontú értékelésük során figyelembe kell vennünk, hogy ezek egy műalkotás részeként hangoznak el, melynek világa részleges autonómiával rendelkezik. Legalábbis így nyer értelmet a néhány sorral később olvasható „válasz” az itt említett bírálatra: „Ha azt vizsgáljuk, hogy erkölcsileg szép-e vagy nem szép (*kalósz é mé kalósz*), amit valaki mondott vagy tett, nem szabad csak arra tekintettel lenni, amit tett vagy mondott (*u monon szkepton eisz auto to pepragmenon é eirémenon bleponta*), hogy az nemes-e vagy hitvány (*szpudaion é phaulon*), hanem arra is, aki teszi vagy mondja, hogy kivel szemben, vagy mikor, vagy kinek, vagy mi végett, például azért, hogy valami nagyobb jó bekövetkezzék, vagy azért, hogy valami nagyobb rossz ne következzen be.” (1461a4–9; ugyanezt az elvet alkalmazza Arisztotelész több alkalommal is a *Homéroszi kérdésekben*: lásd pl. a 2., 3., 15., 24., 33. töredékeket). A mondat megfogalmazásából világos, hogy itt egyáltalán nincs szó az erkölcsi szempont kizárásáról, hanem inkább arról, hogy a nyelvi műalkotások egyes megnyilatkozásait kontextusukkal együtt kell értelmeznünk.

V. A *manthanein* a *Poétika* 4. fejezetében

Korábban tanulás és gyönyörködés összekapcsolásának példaként idéztem a *Poétika* 4. fejezetének következő megfogalmazását:

„Dolgoknak, melyeket a maguk valóságában vizolyogva látunk, a lehető legpontosabban kidolgozott képmását örömet szemléljük, mint például a legocsmányabb állatok és hullák alakjait. Ennek is az az oka, hogy a tanulás nemcsak a bölcselők számára gyönyörűséges (*manthanein u monon toisz philosophoisz hédiszton*), hanem másoknak is szintazonképpen, de az utóbbiak csak kevésbé veszik ki belőle a részüket. Azért örülnek ugyanis, mikor látják a képmásokat, mert miközben szemlélik azokat, az történik, hogy tanulnak (*szümbainei theóruntasz manthanein*), tudniillik következtetnek (*szüllogidzeszthai*), hogy mi micsoda (*ti hekaszton*), hogy például ez ez meg ez (*hoion hoti hutosz ekeinosz*).”

(1448b10–17)

Az idézet utolsó mondatának értelmezése, valamint a mondatnak a *Poétika* egész összefüggésébe való beágyazása nem kis fejtörést okozott a szöveg magyarázóinak. Hogyan kell értenünk azt, hogy „tanulunk” akkor, amikor *azonosítjuk*, *felismerjük*, vagy *kikövetkeztetjük*, hogy egy kép mit (vagy inkább kit? – *hutosz ekeinosz*) ábrázol? És mi köze ennek (bármit is jelentsen itt a *manthanein*) a tragédiához mint a *praxisz mimészisz*éhez? Mennyiben helytálló, vagy legalábbis mennyiben segíti a tragédia mibenlétének megragadását a képi ábrázolásnak és az irodalomnak/színháznak ez az analógiás összekapcsolása?

Talán jobban megértjük Arisztotelész itteni szóhasználatát, ha felidézzük azt, amit a *Nikomakhoszi etika* korábban idézett helyén *manthanein* és *szünieinai* összefüggéséről olvastunk:

„amint a tanulni szót az »érteni« jelentésében használjuk (*hószper to manthanein legetai szünieinai*) (...). Az »értelmesség« [megértés, *szüneszisz*] kifejezés tehát, melynek alapján valakit értelmesnek mondunk, a tanúlással kapcsolatban használt »megérteni« kifejezésből származik (*kai enteuthen élélüthe tunoma hé szüneszisz, kath' hén euszünetoi, ek tész [sc. szüneszeósz] en tó manthanein*), mert a tanulást sokszor megértésnek mondjuk (*legomen gar to manthanein szünieinai pollakisz*).”

(VI. 11, 1143a12–18.)

E szómagyarázat alapján elképzelhető, hogy amikor Arisztotelész a *Poétika* idézett helyén a *manthanein* szót használja akkor, amikor képmások következtetés útján történő felismeréséről beszél, voltaképpen a szónak ezt a „megérteni” (*szünieinai*) jelentését tartja szem előtt. Ez a jelentés vagy jelentésárnyalat már belejátszhat a *manthanein* előző mondatbeli előfordulásába is (ahol arról van szó, hogy a *manthanein* nemcsak a filozófusok számára jelenti a legnagyobb gyönyörűséget, hanem a többi embernek is, csak ők kevésbé részesülnek belőle), de az utóbbi helyen szerintem mindenképpen jobb értelmet ad, ha magyarul nem a „tanulnak”, hanem a „megértenek valamit”, vagy a „megértik”, hogy „mi micsoda” szerkezettel adjuk vissza. A mondat fordítása tehát így hangozhatnék: „Azért örülnek ugyanis, mikor látják a képmásokat, mert miközben szemlélik azokat, az történik, hogy megértik, tudniillik kikövetkeztetik, hogy mi micsoda, hogy például ez: az (*dia gar tuto khairuszi tasz eikonasz horóntesz, hoti szümbainei theóruntasz manthanein kai szüllogidzeszthai ti hekaszton, hoion hoti hu-*

tosz ekeinosz.)” Ezt a jelentést nemcsak az idézett *EN*-hely igazolja, hanem ebben a jelentésben fordul elő a szó nem egyszer Platónnál, Aiszkhülosznál, Euripidésznél, Lüsziásznál és Arisztophanésznál (a helyekhez lásd LSJ s. v. *manthanó* IV., valamint a Chantraine-féle etimológiai szótár *manthanó* tételét,

mely szerint az elsődlegesen *apprendre* értelemben használt szó jelentése valójában közel van a *comprendre* jelentéséhez [hivatkozással B. Snell és H. Dörrie szó- és fogalomtörténeti munkáira]). Ilyen módon talán a tragédia olvasására vagy előadásának követésére is jobban illenék az itteni példa.

Hivatkozott irodalom

Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, ed. Franz Susemihl, Lipcse, 1912.
Arisztotelész, *Nikomakhoszi etika*, fordította Szabó Miklós, a szöveget gondozta és a jegyzeteket írta Simon Endre, Budapest, 1997.
Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, übersetzt von Franz Dirlmeier, Berlin, 1956.
Aristoteles, *Nikomachische Ethik VI*, herausgegeben und übersetzt von Hans-Georg Gadamer, Frankfurt am Main, 1998.
Aristotelis *de arte poetica liber*, ed. Rudolph Kassel, Oxford, 1968.
Arisztotelész, *Poétika és más költészettani írások*, fordította Ritoók Zsigmond, a kötetet szerkesztette és a jegyzeteket összeállította Bolonyai Gábor, Budapest, 1997.

Aristoteles, *Poetik*, übersetzt und herausgegeben von Manfred Fuhrmann, Stuttgart, 1994.
Aristotelis *Ars Rhetorica*, ed. Rudolph Kassel, Berlin/New York, 1976.
Arisztotelész, *Rétorika*, fordította, a bevezetést és a jegyzeteket írta Adamik Tamás, Budapest, 1999.
Simon Attila, „*Dünamisz és katharszisz: az esztétikai tapasztalat arisztotelészi értelmezéséről*”; „A csodálatos és a csodálkozás: az arisztotelészi *Poétika thaumaszton*-fogalmának antropológiai vonatkozásai”: uő, *Az örök feladat*, Debrecen, 2002.



A GONDOLAT KIADÓ ELECTA SOROZATÁNAK ÚJ KÖTETEI

CICERO: A TÖRVÉNYEK

Fordította és a jegyzeteket írta Simon Attila, az utószót írta Havas László

A kötet Cicero *A törvények* (*De legibus*) című munkája három könyvének és fennmaradt töredékeinek első teljes magyar fordítását tartalmazza. A *törvényekben* Cicero – a platóni *Állam* és a *Törvények* mintájára – *Az állam* (*De re publica*) párdarabját írta meg. Az első könyvben a jog filozófiai megalapozására vállalkozik egy természetjogi elmélet kifejtésének keretében, a második könyvben a vallási törvényt ismerteti és kommentálja, végül a harmadikban az állami tisztségek és intézmények rendszerét határozza meg és látja el magyarázatokkal. A mű alapvető vonása a görög politika-, erkölcs- és jogfilozófiai hagyomány (mindenekelőtt Plátón, Arisztotelész és a sztoikusok) ötvözése a római politikai berendezkedés elveivel és intézményeivel, valamint a hagyományos római erkölcsök világával.

128 oldal, vágott B/5, kartonált, ISBN 978 963 693 034 9, 2400 Ft

ANGELO BRELICH: RÓMAI VARIÁCIÓK AZ EREDET TÉMÁJÁRA

Fordította Nagy Andrea

Angelo Brelich (1913–1977) vallástörténész Budapesten született magyar anya és olasz apa gyermekeként. Egyetemi tanulmányait Magyarországon végezte, részben Kerényi Károly irányítása alatt. A második világháború után Olaszországban telepedett le, ahol a komparatista vallástörténész, Raffaele Pettazoni munkatársa, majd utóda lett a Római Egyetem Vallástörténeti Tanszékén. A *Római variációk az eredet témájára* Brelich első nagy tudományos teljesítményei közé tartozik. A három értekezésből felépülő mű központi témája a rendezetlenségből a rendezett állapotba való átmenet megjelenése a római mitológiában. A három variációban a szerző a téma egy-egy aspektusát vizsgálja: az első Róma és Praeneste alapítási mítoszait, a második az első latin királyok alakját, a harmadik pedig a római évet záró februári ünnepeket tárgyalja.

150 oldal, vágott B/5, kartonált, ISBN 978 963 693 084 4, 2400 Ft