

Bárány István

A homéroszi *pszükhé* a *Phaidónban*¹

A *Phaidón* filozófiai gondolatmenete Szókratésznek a beszélgetés alapvető kérdéseit megfogalmazó *protreptikoszával* kezdődik.² Szókratész e sajátos „védőbeszédét” a halál-félelem ellen, és saját, látszólag alaptalan bizakodása mellett tartja meg: a beszéd a perét tárgyaló athéni esküdtbírótság kollégiuma előtt elmondott védőbeszéd tudatosan szerkesztett párja.³ A *Phaidón* alaptételeit, melyek a lélek halhatatlan voltának a filozofémáját készítik elő, e védőbeszédben fogalmazza meg Szókratész: „mindenkinek minden esetben jobb a halál, mint az élet”; „miután meghalunk, nem a semmi vár ránk, és [...] a jó ember jobban jár, mint aki gonosz volt”; „a valóban filozófusként élő embernek nincs oka félni a haláltól, és joggal bízhat abban, hogy halála után a legnagyobb jutalmat fogja elnyerni”.⁴ Filozófiai tevékenységét, és egyben teljes életútját pedig így összegzi: „aki őszintén elkötelezte magát a filozófia mellett, az valójában a halálra készül és arra, ami a halál után következik”.⁵ A védőbeszédet követő első három érv tulajdonképpen a védőbeszéd főbb állításainak tételes bizonyítását nyújtja.

Az első *protreptikosz* után Kebész kétkedése lendíti tovább a beszélgetést:⁶

Nekem nagyon tetszett, amiket mondtál, viszont ami a lelket illeti, az emberek tele vannak kétellyel, és attól félnek, hogy miután elválnak a testtől, már nem lesz sehol, és hogy ugyanazzal a nappal, amikor az ember meghal, ő is azonnal elpusztul és megsemmisül:

1 Az itt közölt tanulmányban támaszkodom a „Halhatatlan halandók – halandó halhatatlanok” című írásom néhány megállapítására (*Pannonhalmi Szemle* 19/4: 88–100).

2 *Phaidón* 63b–70a.

3 Mogyoródi 2005, 43j. és 112j. Ezt az első protreptikus beszédet egy második, az első három érvet lezáró *protreptikosz* egészíti ki, a hasonlósági érv szerves továbbgondolásaként, mely a testiséggel szennyezett és a testiségtől teljesen megtisztult lélek sorsát és a lélekvándorlás stációit mutatja be (*Phaidón* 80b–84c).

4 *Phaidón* 62a, 63c, 63e–64a. A *Phaidón*-idézeteiket saját fordításomban közlöm, mely az Atlantisz-kiadó Plátón-sorozatában jelenik meg.

5 *Phaidón* 64a.

6 *Phaidón* 70a–b. Figyelemre méltó, hogy a dialógus első „felvonása” s a második *protreptikosz* után is a filozófiai kétely lendíti tovább a beszélgetést (84d–88b). A kételyek tartalma hasonló, kidolgozottságuk viszont nem összemérhető. Szimmiasz és Kebész ugyanis Kebész első kételyével szemben egy-egy nagyszabású filozófiai hasonlatban (a lélek mint összhang, ill. a lélek mint magának újabb és újabb testi ruhát szövő takácsmester) kidolgozott elképzeléseket vázolnak. A két elmélet valódi filozófiai kihívást jelent a lélek halhatatlanságának elképzelésével szemben, és a jelenlévő és nem jelenlévő hallgatóság érzéseit szinte megsemmisítik mindazt, ami addig elhangzott az első három érvben (88c–e). Mindkét elképzelés a halhatatlan és örökéletű lélek alternatívája, s mindkét elképzelés szerint a lélek valamikor elpusztul, vagyis halandó: ez Szókratész utolsó érvét készíti elő. Szókratész teljesen előlről kezdi a fő kérdés, a lélek halhatatlanságának vizsgálatát, végleges választát módszeresen és részletesen megalapozza, s végkövetkeztetése úgy hangzik, hogy a lélek *természetéből következőleg* halhatatlan és elpuszthatatlan.

elhagyja a testet és kilép belőle és szétfoszlik, mint a lehelet vagy a füst – elröppen, és máris nincs sehol. Mert ha még akkor is meglenne valahol, egyedül, önmagába egybegyűlve és megszabadulva attól a sok rossztól, amelyről beszéltél, akkor joggal remélhetnénk, Szókratész, hogy igazad van. Csakhogy éppen az a kérdés, hogy az ember halála után a lélek megmarad-e, és hogy még akkor is lesz-e benne majd erő [*dünamisiz*] és belátás [*phronésizis*].⁷

Kebésznek ez az ellenvetése a bizonyítandó tézis ellenpontja, amennyiben a lélek halhatatlanságával szemben a lélek haláláról, vagyis megsemmisüléséről beszél. Kihívás, hiszen szabatosan megfogalmazza a bizonyítandó tételt. A bizonyítás menetének a struktúráját Szókratész egy másik megjegyzésével együtt jelöli ki, mely szerint „az összes többi ember szerint a halál az egyik legnagyobb rossz”.⁸ Kebész kérdése emellett nem csak tartalmi értelemben szabja meg a beszélgetés menetét, hanem megfogalmazásában is, s erre a beszélgetőtársak többször is olyan kifejezésekkel utalnak vissza, hogy a lélek a halál pillanatában, amikor elhagyja a testet, esetleg „szétfoszlik”, „szétszóródik”.⁹ Mindez azért lényeges, mert az ellenvetésben megfogalmazott elképzelés a modern olvasóban a lélek megsemmisülésének, *teljes és totális* pusztulásának a képzetét kelti: „ő is meghal és elpusztul”, ahogy Szimmiasz később ezt megfogalmazza.¹⁰ A teljes megsemmisülés gondolata a dialógusnak az ember, a lélek, a halál és a halhatatlanság fogalmait radikálisan újraíró, e fogalmakat a filozófiai gondolkodás alapvető témái közé beemelő kontextusában legitim, viszont a szöveg kulturális és asszociációs tere felől nézve félrevezető.

A beszélgetőtársak, a fiktív hallgatóság és a korabeli olvasó számára Kebész szavai – különösen a „szétfoszlik, mint a lehelet vagy a füst, s elröppen” és a „lesz-e benne majd erő és belátás” fordulatok – egyértelműen a görög kulturális kánon eszkatológiájának legfontosabb igazodási pontját, a homéroszi eposzokat, és ezáltal Odüsszeusz „alvilágjárását”, vagyis az *Odüsszeia* XI. énekét, a *Neküiát* jelölik ki. E szerint a kulturális kánon szerint a halál után a lélek „elröppen”, és a Hádészba kerül. A Hádész a *Phaidón*ban különböző összefüggésekben a lélek halhatatlan voltát szimbolizálja. Erre támaszkodva az első érv a bizonyítandó tételt pontosan ebben a formában szövegezi meg: „miután az ember meghalt, vajon a lélek ott van-e a Hádészban vagy sem?”¹¹ A korabeli olvasó számára azonban magától értetődő a kérdésre adandó válasz: igen, a *pszükhé* a halál után

⁷ *Phaidón* 69e–70b.

⁸ *Phaidón* 68d.

⁹ Lásd: „mint a gyerekek, még mindig attól félték, hogy a szél esetleg tényleg elfújja és szétszórja a lelket, ahogy a testből kilép – főleg ha valakit véletlenül nem szélcsendben, hanem jó nagy szélben érne a halál” (*Phaidón* 77d–e); „a testtől való elválás pillanatában szétszóródhat, és szertefújhatják a szelek, elröppenhet és már sehol sem lesz többé” (*Phaidón* 84b).

¹⁰ *Phaidón* 77b.

¹¹ *Phaidón* 70c.

a Hádészba kerül. Viszont ugyanezen olvasó számára az is magától értetődő, hogy ez nem azt jelenti, hogy a lélek *halhatatlan* – hanem ennek éppen az ellentétét. Ahogy Szapphó egyik töredéke megfogalmazza:

Holtan majd feküszöl, senkise fog visszatekinteni
emlékedre, ki sem vágyakozik rád, ki a múzsai
rózsákat sose bírtad, de amott lent, Aidész lakán
holt árnyak raja közt kósza kis árny, erre meg arra szállsz.¹²

A feladat ebben a kulturális kontextusban ezért máshogy hangzik: az, hogy a lélek a Hádészba kerül, nem szorul bizonyításra, hiszen mindenki számára magától értetődő. A lélek halhatatlan voltának a bizonyítása a kulturális kontextus radikális átírását jelenti, mégpedig három szempontból: (1) a lélek a halál után is megőrzi – sőt, elsődleges értelemben akkor nyeri el – igazi erejét, képességét, a belátást, a *phronészisz*t, vagyis, mondhatnánk, akkor eszmél igazán önmagára, (2) a haláltól nem szabad félni, mert nem rossz, hanem a legjobb dolog, ami az emberrel történhet, mert (3) a halálban lesz az, aki/ami valójában az ember, lesz azonos igazi énjével, eszmél igazi önmagára. Ezt a három szempontot szeretném a következőkben röviden áttekinteni.¹³

(1) A homéroszi eposzokban a *pszükhé* alapvetően az életerőre utal, mely életerőről kétféle, ám mégis rokon összefüggésben lehet beszélni. Az első esetben az életerő jelenléte étellel ruházza fel az embert, ebben az értelemben a *pszükhé* sokszor az élet szinonimája. Ugyanennek az életerőnek az eltávozása az élet megszűnését jelenti: a *pszükhé* a különböző tudathányos állapotokban, mint például az álom vagy az eszméletvesztés, ideiglenesen, illetve a halál pillanatában véglegesen elhagyja a testet. A *pszükhé* ilyenkor árnyként tovább létezik a Hádészban, az ember pedig élőből holtta lesz. A homéroszi nyelv *pszükhé* szava egyéb pszichikus, mentális vagy kognitív állapotot és funkciót nem jelöl, ahogy a *pszükhé* maga nem rendelkezik ilyen funkciókkal. Természetesen a homéroszi nyelv képes mindezen funkciók árnyalt kifejezésére: a *thümosz*, a *menosz*, a *noosz*, a *phrén*, a *kér*, *kradié* stb. szavak olyan funkcióknak felelnek meg, amelyek az i. e. V. századtól kezdve a filozófiai és nem-filozófiai szövegekben egyaránt egy valamilyen szorosabb vagy lazább egységet képező léleknek a részei és funkciói.¹⁴ A hippokratészi

12 55. töredék (Voigt), Devecseri Gábor fordítása.

13 Szókratész maga hirdeti meg ezen „kulturális kánon/kontextus” itt vázolt „radikális átírásának” a programját az *Allamban* (III. 386d–387a), ahol a fő cél az örök megóvása a halálfélelemtől.

14 A görög kifejezések fordítását ehelyütt szándékosan mellőzöm: a homéroszi-epikus nyelv itt felsorolt szavainak egyike sem fordítható egyértelműen, és jelentéseik sokszor fedésben állnak egymással. Antropológiai értelemben bármelyik tekinthető és ezáltal fordítható is „léleknek”. Az egyes kifejezések értelmezését és általában a homéroszi és az archaikus (görög és nem görög) lélekfogalmat, ill. „lélekfogalmakat” részletesen tárgyalja Bremmer 1983, különösen 3–69. Bremmer a modern kultúrantropológia

Életmódról IV. könyve arról tudósít, hogy amikor a test alszik és érzéketlen, a lélek ébren van és lát, hall, járkal, tapint, fájdalmat érez és gondolkodik. Ez az i. e. V. század végére feltehetőleg elterjedt felfogás lehetett. A homéroszi eposzokban ilyesmivel nem találkozunk.¹⁵ Élő ember esetében a homéroszi nyelv soha semmilyen mentális funkcióra nem utal a *pszükhé* kifejezéssel – csak az életre, vagy az életerőre. Homérosznál a *pszükhé* a halál után *sem* rendelkezik ezekkel a mentális funkciókkal. A homéroszi eposzokban a halál után a Hádészba kerülő *pszükhé*ből hiányzik az erő, és egyáltalán minden kognitív képesség (az emlékezés, a gondolkodás, a felismerés stb. képessége). A lélek anyagtalan, légius voltát az archaikus nyelv az álom, árny, füst kifejezésekkel fogalmazza meg: a lélek olyan, mint az álomkép,¹⁶ és amikor Odüsszeusz megpróbálja megölelni édesanyjának a lelkét, az „háromszor surrant ki kezemből, mintha csak árnyék / és álom volna.”¹⁷ „Csak árnykép ez” – kiált fel Odüsszeusz,¹⁸ és az árnykép (*eidólon*) az egyik leggyakoribb fordulat: „lelkek, árnyai a kiszenvedteknek”, mondja Patroklosz Akhilleusznak.¹⁹ A lélek a „föld mélyébe sziszegve / füstként szállt tova”²⁰ és „akárcsak az álomkép, röpi erre meg arra”²¹ (ahogy a fentebbi Szapphó idézetben). A lelkek erőtelenek: *eidóla kamontón*, vagyis az erejüket vesztetteknek, kiszenvedteknek az árnyai;²² *nekiún amenéna karéna*: erőtelen (*menosz*-nélküli) fők.²³ Agememnón

terjesztette felém kezeit, vágyott megölelni.

Csak hogy az izmai nem voltak már jók, s az erő, mely egykor a hajlékony tagokat töltötte meg, elszállt.²⁴

belátásaira támaszkodva és más kultúrák párhuzamait felhasználva arra a megállapításra jut, hogy az epikus nyelv *pszükhé* fogalmát a testtől különválni képes „szabad” léleknek tekinthetjük, a *thümosz*, *menosz*, *noosz* fogalmakat pedig a „test”- vagy „én”-lelkeként azonosíthatjuk. Steiger 2007 e fogalmak utóéletét a preszókratikus filozófia kontextusában vizsgálja.

- 15 A probléma klasszikus megfogalmazása Bruno Snelltől származik (Snell 1946), melynek megállapításai mára közhellyé váltak. Snell a homéroszi epikus nyelv test- és pszichéfogalmait elemezve arra a megállapításra jutott, hogy sem egységes test-, sem egységes lélekfogalomról nem beszélhetünk Homérosznál. Williams 1993, 21–49 szellemesen mutat rá ennek az elképzelésnek néhány furcsa következményére és tarthatatlan voltára.
- 16 *Odüsszeia* XI. 223. A Homérosz-idézeteket – egy, a 27. lábjegetben indokolt kivételt leszámítva – Devecseri Gábor fordításában közlöm.
- 17 *Odüsszeia* XI. 207–208.
- 18 *Odüsszeia* XI. 213.
- 19 *Iliász* XXIII. 72.
- 20 *Iliász* XXIII. 101–102.
- 21 *Odüsszeia* XI. 222.
- 22 *Iliász* XXIII. 72, *Odüsszeia* XI. 476, XXIV. 14.
- 23 *Odüsszeia* X. 521, 536, XI. 29, 49.
- 24 *Odüsszeia* XI. 392–94.

Ezek a lelkek azonban nem csak erőtlenek. Az *Odüsszeia* XI. énekében Akhilleusz lelke így beszél Odüsszeuszhoz:

Hogy mertél Hádészhoz jönni, ahol csak a holtak
lagnak, s nincs tudatuk [*aphradeesz*],²⁵ s a halandók árnyai csupán?²⁶

Akhilleusz, miután halott barátja lelke meglátogatta, így szól: „a lélek még Hádész háza ölében is valami: egy árnykép – bár egyáltalán nincs neki *tudata / értelmetlen [phrenesz ouk eni pampan]*.”²⁷ A thébai vak jóst, Teiresziaszt leszámítva „puszta szökellő árny csak a többi” lélek. Hiszen

tudatát [*phrenesz*] ő örzi egészben:
eszmélést [*noon ... pepniuszthai*] egyedül neki nyújtott Perszephoneia holta után is.²⁸

Teiresziasz ezt részletesebben is kifejti Odüsszeusznak. Odüsszeusz azt kérdezi:

elhúnyt édesanyám lelkét látom szemeimmel;
ott ül a vér közelében némán, és a fiához
nem tud szólni, hiába van itt, meglátni se tudja.

Mire Teiresziasz így válaszol:

Elhúnyt holtakból ha akárkit a vér közelébe
engedsz, az majd megszólal s mond néked igaz szót,
és ha a vért már megvonod, akkor visszairamlík.²⁹

25 Az *aphradeesz* etimológiailag a görög nyelvhasználó számára jól érzékelhetően a *phrén/phronészisz* tőből származik. Lásd alább a 30. jegyzetet.

26 *Odüsszeia* XI. 475–76.

27 *Iliász* XXIII. 103–104. Devecseri fordítását a főszöveg helyett kivételesen a lábjegyzetben adom meg: „hát csakugyan van Hádész háza ölében / lélek is, árnykép is, hanem élete csöpp sem az árnyak.” Ennek két oka van: egyrészt Devecseri feltehetőleg a vulgata szöveget fordította (*tisz ... pszükhé*), mely helyett Leaf kommentárjának a javaslatát elfogadva a *ti ... pszükhé* szövegvariánst követtem. Így jóval értelmebb Akhilleusz felkiáltása: hát még a halál után is létezik valamiként a *pszükhé*, még ha csak árnyként is. (Elképzelhető, hogy a *Phaidón* 63c szövegezése – *einai ti toisz teteleutékoszi* – éppen ezt a homéroszi fordulatot parafrázeálja.) Másrészt a gondolatmenetem szempontjából fontos, hogy a *phrenesz* itt nem élet, hanem valamilyen mentális képesség (értelmesség? tudat? eszmélet?), bár ebben a kontextusban ezt nevezhetjük akár „életnek” is. A kérdéshez lásd Leaf 1902, 479 és 618–22, ill. Richardson 1993, 177–78.

28 *Odüsszeia* X. 492–95.

29 *Odüsszeia* XI. 141–49. Természetesen ez nem filozófiai antropológia: bár a hádészbeli léleknek nincs tudata, emlékezete, nem ismer fel semmit és senkit, nem képes megszólalni (és a részleges életre keltéséhez vérrel kell megitatni), a történet nem mesélhető el mindennek a megsértése nélkül. Aiasz még az

S így jönnek ezután sorban a lelkek, járulnak a vérhez, és szólalnak meg Odüsszeusznak. A Hádészban lévő lelkek nem látnak, nem hallanak, nem ismernek fel senkit, nem tudnak megszólalni, és nem rendelkeznek a gondolkodás képességével: nincs tudatuk.

A homéroszi *pszükhé*-ből tehát, bár a halál után a Hádészba kerül, és ott árnyként és képmásként tovább „létezik”, a platóni *Phaidón* nyelvén megfogalmazva hiányzik a *dünamisz*, az erő, és a *phronészisz*, a tudatosság, az eszmélet, a belátás, a gondolkodás képessége. A második érv pont ennek a képességnek a meglétét bizonyítja. Részben éppen az a homéroszi elképzelés, mely szerint a Hádészban a *pszükhé*-nek nincs tudata, azaz *phrenesze*, azaz tulajdonképpen értelem nélkül való, indokolhatja a *phronészisz* ki-tüntetett voltát és használatát a *Phaidón*-ban.³⁰

(2) Korábban már utaltam Szókratésznek arra a megjegyzésére, hogy „az összes többi ember szerint a halál az egyik legnagyobb rossz”.³¹ „A halál a legnagyobb rossz” tételnek a *Neküia* sokszor idézett jelenete, Odüsszeusz és Akhilleusz találkozása lett az

alvilágban is sértetten elfordul Odüsszeusztól (*Odüsszeia* XI. 543–46), az *Odüsszeia* XXIV. énekében pedig a Hádészba érkező lelkek elmondják, hogy mi történt velük.

30 A *phronészisz* a görög beszélő számára jól érzékelhetően a *phrénlphrenesz* (ill. az *aphradeesz*, lásd a 25. jegyzetet) rokona. A *phronészisz* és igei alakja, a *phronein* az i. e. V. és IV. század filozófiájának, és tágabb értelemben a görög morális gondolkodásnak az egyik alapterminusa: a tudás és bölcsesség különböző fajtáit jelölő szavak csoportján belül általában nem valamifajta szakértelmet, hanem azt a helyes, józan gondolkodást jelenti, amely az életvezetésben mutatkozik meg. Arisztotelész is erre a köznapi jelentésre támaszkodik, hiszen a *phronészisz* nála az intellektuális erények sorában a tudományos megismeréssel és a tudományos intuícióval szemben a gyakorlati életben használt bölcsesség (bevett magyar fordítása: „okosság”). Némileg meglepő, hogy a *Phaidón*-ban éppen a *phronészisz* szó utal a léleknek arra az intellektuális képességére, melyet a halál után is megőriz, hiszen a visszaemlékezés-érvek inkább egy elméletibb jellegű intellektuális képességet bizonyítanak. A *phronészisz* kitüntetett szerepét több tényező magyarázhatja. (1) Egyrészt Szókratész a kifejezés használatával azt jelzi, hogy a lélek legfontosabb tudása a józan belátás és a helyes gondolkodás, hiszen ezáltal élünk jó életet és készülünk fel helyesen a halálra. (2) Másrészt a platóni nyelvben a tudást jelölő kifejezések viszonylag könnyen behelyettesíthetők egymással. (Ez részben tudatos, a *Theaitétosz* 184c-ben Szókratész úgy fogalmaz, hogy „általában a rugalmas szóhasználat nemes jellemű, míg a szavak jelentésének az aprólékos rögzítése szolgálalkú emberre vall”, hasonlóképpen *Allam* VII. 533d: „Egyébként az elnevezésről nem érdemes vitázniuk azoknak, akik olyan fontos kérdésekkel foglalkoznak, mint mi.”) A *phronein* jelentéstartományában pedig a nem feltétlenül erkölcsi értelemben vett gondolkodás, mérlegelés is megtalálható (Steiger 2007, 16). (3) Harmadrészt a főszövegben jelzett *Neküia*-asszociációkat a *phronészisz* hozza mozgásba. Egyes értelmezők véleménye szerint a *phronészisz*-nek a visszaemlékezés-érvet keretező két előfordulásánál (70b, 76c) nem egyszerűen bölcseségről, belátásról, tehát valamilyen intellektuális képességről van szó, hanem arról, hogy a lélek a testtől való elválás után a tudatánál, eszméleténél marad, megőrzi öntudatát, vagyis *phronészisz* = *phrenesz* (Burnet 1911, 70, 76; Loriaux 1969, I. 117). Gallop ezzel szemben a *phronészisz* egységés mivoltát hangsúlyozza a 70b-hez írt végjegyzetben (és a fordításában is ezt követi). Fentebbi gondolatmenetemből következik, hogy a két álláspont nem összeegyeztethetetlen egymással, és a *dünamisz*-t itt célszerű erőnek, s nem egyszerűen a *phronészisz* tágabb szinonimájaként képességnek érteni.

31 *Phaidón* 68d.

egyik paradigmikus szemléltetőeszköze.³² Akhilleuszt, az akháj seregek legkiválóbb hőst Odüsszeusz a következő szavakkal üdvözlöi:

Nálad azonban

senkise volt inkább boldog, de bizony sosem is lesz:

mert hisz előbb istenként tiszteltünk mi, akhájok,

míg éltél, s most íme uralkodol itt a halottak

népe fölött: ne szomorkodj hát a halálon, Akhilleusz.”

Így szóltam; mire ő így adta azonnal a választ:

„Csak ne dicsérd a halált nékem soha, fényes Odüsszeusz.

Napszámamban szivesebben *túrnám másnak a földjét,*

egy nyomorultét is, kire nem szállt gazdag örökség,

mint hogy az összes erőtlen holt fejedelme maradjak.³³

Akhilleusz, az isteni hős, akit az emberek életében istenként (*isza theoiszin*: az istenekhez hasonlóként, az istenekkel egyenlőként) tiszteltek, s akinek halálában is hősi hírnevéhez méltó kitüntetés jutott osztályrészül, jelesül a halottak népe feletti uralom, az az Akhilleusz, aki az *Iliász*ban még azon mereng,³⁴ hogy a dicsőséges, ámde rövid, vagy a dicstelen, de hosszabb életet válassza-e, s aki performatív módon végül a rövid és dicső élet mellett dönt. Ez az Akhilleusz összegzi e szavakkal – a *Neküiá*ban elhangzó számos, ezzel egybecsengő tanulság egyikeként – az emberi létezés merő hiábavalóságát. Az emberi létezés két dimenziója közül az első az élet, mely – ugyancsak Akhilleusz tolmácsolásában – Zeusz jóvoltából jóban és rosszban, vagy csak rosszban részesül,³⁵ és amelyet az a dicsőség és örökéletű hírnév, *kleosz* igazol, mely kiolthatatlan és elpusztíthatatlan, és melynek híre az égig is elér. A második dimenzió a halál utáni, pusztán erőtlen árnyként való létezés a Hádészban, „hol öröm nincs”,³⁶ amelynek perspektívájából viszont átértékelődik Akhilleusz keserű szavaiban az emberi létezés másik dimenziójának igazolása, a dicsőséges hírnév is. A halál utáni árnylét komor optikájából nézve a legnyomorultabb napszámos élete is ezerszer boldogabb Akhilleusz számára, mint az Odüsszeusz és a közvélekedés által tévesen neki tulajdonított, és már-már emberfeletti-nek tartott boldogság.³⁷

32 *Odüsszeia* XI. 467.

33 *Odüsszeia* XI. 483–91.

34 *Iliász* IX. 410–16.

35 *Iliász* XXIV. 525.

36 *Odüsszeia* XI. 94.

37 Akhilleusz „boldogságát” a *makarerosz*, a *makar* („boldog”) jelző középfokban álló alakja jelöli, mely a korai görög epikus-homéroszi nyelvben az istenek állandó jelzője, és főnevesült formájában is az isteneket jelöli.

Az eposz világában ebből az emberi létezésből nincs kiút. A görög mítoszok ugyan tudnak olyan szerencsés halandókról, akiknek sikerül a határátlépés, sikerül a halandó emberi nemből az elnemenyésző isteni nembe átlépni. Ám ezek a határátlépések ritkák, sokszor önmaguk visszájára fordulnak, s az eposz világában inkább az emberi halandóságot és enyészetet példázzák.³⁸ Ganümedészből, Zeusz kedveséből az istenek örökifjú pohárnoka lehet, de Ganümedész történetének az ellentpontjaként Tithónoszt, Éosz kedvesét, hiába részesítik isteni hitvese közbenjárására az öröklét adományában, mint-hogy azzal nem párosul örökifjúság:

a gyűlöletes vénkor leigázta egészen,
s már mozdulni se volt képes, sem emelni a testét [...]
Ott motyog állandóan azóta s az életerő, mely
egykor hajlós tagjaiban duzzadt, elenyészett.³⁹

Az ő példájára hivatkozva utasítja el Aphrodité, hogy Ankhiszeszt az istenek közé emelje: „Én téged felemelni az égilakók seregébe [...] nem akarlak.”⁴⁰ S nem meglepő módon Szapphó is – újonnan előkerült, egészében fennmaradt versében – éppen Tithónosz és Éosz történetében látja meg az emberi létezést meghatározó, elkerülhetetlen enyészet paradigmáját.⁴¹

Az emberi enyészet, halandóság és nyomorúság ellenpontja az isteni lét halhatatlan, és emberfeletti képességekre támaszkodó boldogsága. A kétfajta létezés mintegy tükörképe egymásnak: a homéroszi istenek létezése nem metafizikai, nem spirituális, nem szellemi és nem etikai létezés – létük fölöttébb testi és valóságos.⁴² Mindennapi életük nem sokban különbözik a homéroszi hősökétől, mint arra már a homéroszi „teológia” egyik első, számunkra is ismert kritikusa, Xenophanész is rámutat:

Homérosz és Hésziodosz minden olyasmit az isteneknek tulajdonítottak, ami az emberek körében szégyen és gyalázat: lopást, paráználkodást és egymás félrevezetését. (fr. 11)

38 Az apoteózis vallástörténeti kérdéséhez lásd alább az 56. jegyzetet.

39 Homéroszi himnuszok, V.: *Aphroditéhoz* 233–34, 237–38.

40 Homéroszi himnuszok, V.: *Aphroditéhoz* 239–40.

41 Rövid tájékoztatást nyújt az új Szapphóról: Ritoók 2006, 6–11; Agócs 2005, 10–19. Az öregség mint az emberi létezés és enyészet metaforája az archaikus görög költészet kedvelt toposza, a platóni *Allam* beszélgetése is ebből indul ki.

42 *Ilíusz* V. 318–62: Diomédész dárdája megsebzí Aphrodité. Diomédész „nekiszökellt hegyes ércel; s gyöngé kezén sebet ejtett: / átszakította az érckelvezé hegye nyomban a bőrét, / ambrosziás leplén áttört, [...] / szép tenyerének szélénél: és isteni vére / folyt, az ikhór, mely nedve a boldog olümposziaknak: [...] / Följajdult Küprisz s a fiát is földre vetette”.

Xenophanész kritikája persze egy újfajta természetes teológia nézőpontjából születik meg, de a felismerés ettől még igaz: a homéroszi istenek mikrokozmosza szinte pontos tükörképe az emberi makrokozmosznak. Hasonló hierarchikus viszonyok uralkodnak közöttük, mint az emberi világban, hasonló érzések, bánatok és szenvedélyek mozgatják őket, mint az embert: vágy, szeretet és gyűlölet, félelem és merészség, hiúság és önzetlenség. Csak éppen halhatatlanok, nem fog rajtuk az öregség, és – általában, bár nem mindig⁴³ – emberfeletti képességek birtokában vannak, és ezek birtokában cselekszenek. A romantika által oly nagyra értékelt homéroszi derű nagyrészt ezekből az isteni jelenelekből eredeztethető: „ki nem oltódó nevetésre fakadtak a boldog istenek”.⁴⁴ A halhatatlanság tudata minden tettet és szót könnyűvé, súlytalanná és helyrehozhatóvá tesz, ezzel szemben áll plasztikus kontúrjaival a homéroszi eposzok emberi-hősi világának sötét és tragikus dimenziója, hiszen a szavak és a tettek ebben a világban jóvátehetetlenül mondatnak ki és végeztetnek be. Az emberi lét sorsszerűsége ezt a meglátást sűríti magába.

A homéroszi istenek léte és élete ekképpen az emberi boldogság elérhetetlen paradigmája. Az a néhány tulajdonságpár, amely által az isteni lét különbözik az emberitől – halhatatlanság/halandság, örök „fiatalság” és romolhatatlanság/romlandóság, enyészet és öregedés, s bizonyos emberfeletti képességek megléte vagy hiánya – húzzák meg a határvonalat, amely az istenséget és az istenit az embertől és az emberitől elválasztják. Ezzel párhuzamosan az emberi létezés tulajdonképpen mibentlétét a hádészi alvilág nyelve írja le pontosabban, ahogy Akhilleuszról halljuk. A halhatatlanság összekapcsolása a lélekkel azt jelentené, hogy a lélek isteni természetű és „elnemenyésző” – s a *Phaidón* pontosan ezt a lépést teszi meg. A lélek halhatatlanságának ezt az isteni aspektusát a dialógus harmadik érve, a hasonlósági érv bizonyítja,⁴⁵ és a *Theaitétosz*ban ez lesz a *homoiószisz théo*, az istenhez való hasonulás maximája.⁴⁶ Szókratész halála a boldogság ígéretét hordozza: Phaidón ezt a bevezető beszélgetésben úgy fogalmazza meg, hogy Szókratészt „még a Hádészba menet sem hagyta cserben isteni sorsa, és ha valakire, őrá ott is biztosan a boldogság vár”.⁴⁷

(3) Az *Iliász* első soraiban egy látszólag dualista antropológia fogalmazódik meg:

Haragot, istennő, zengd, Péleidész Akhileuszét,
vészest, mely sokezer kint szerzett minden akháznak,
mert sok hősnek erős lelkét Hádészra vetette,

43 Lásd a 42. lábjegyzetben hivatkozott jelenetet, amelyben Diomédész, harci őrjöngésében, ráront Aphroditéra és megfutamtítja őt, vagy Diomédész és Árész összecsapását (V. 846–906).

44 *Iliász* I. 599.

45 *Phaidón* 78b–80b.

46 *Theaitétosz* 76b.

47 *Phaidón* 58e.

míg őket magukat zsákmányul a dögmadaraknak és a kutyáknak dobta.⁴⁸

A sok hős „erős lelke” (*iphthímusz pszükhasz*), melyeket Akhileusz haragja a Hádészba vetett, a *pszükhé*, vagyis lélek szó első előfordulása a görög irodalomban. „Őket magukat” – *autús* –, folytatja a költő, szembe állítva „őköt magukat” a Hádészba vetett lelkekkel. Az *autús* névmás egyértelműen a hősökre utal vissza, akik a dögmadarak és a kutyák lakomája lettek, bár némi kétértelműséggel, hiszen a névmás utalhat egyrészt a hősök holttestére – elvégre mi más volna az, amiből a dögmadarak és a kutyák lakomáznak –, másrészt magára a még élő, hajdanvolt személyre is, aki a lélek kiröppene után itt marad holttestként, amely holttest lesz a halál után a dögmadarak és a kutyák zsákmánya. A szembeállítás kifejezésmódja abban mindenesetre állást foglal, és valójában ez a lényeg, hogy inkább tekinthető az „ő magának” az, amiből, vagy aminek a földi maradványából a kutyák és madarak majd lakomázni fognak, mint a *pszükhé*, amely a Hádészba kerül.

A lappangó kétértelműséget két további részlet is alátámasztja. Amikor az *Odüsszeia* XI. énekében, a *Neküiában* Odüsszeusz Kirké útmutatása szerint megássa a gödröt, mely mintegy ablakot nyit számára a Hádészba, akkor

Elpénór társamnak jött el először a lelke:
mert hisz a szélesutú földön még el se tettük:
Kirké háza ölében a testét megsíratatlanul
s eltemetetlenül hagytuk [...] ⁴⁹

– meséli a phaiákoknak. Elpénór borgőzös álmában a tetőről lezuhant, és nyakát szegte, a lelke a Hádészba röppent – megelőzve Odüsszeuszékat, melyet Odüsszeusz nem minden fekete humor nélkül meg is említ („Hogyan érteztél e ködülte homályba? Gyalog is hamarabb jártál, mint én a hajóval.”),⁵⁰ a teste viszont temetetlenül Kirké házában marad. A szöveg test (*szóma*) és lélek (*pszükhé*) kettőséről beszél: a test, pontosabban ez esetben a holttest ott marad, a lélek az alvilágba tart. Ennek alapján akár azt is gondolhatnánk, hogy az *Iliász* nyitósoraiban test és lélek klasszikus dichotómiáját látjuk megjeleneni.

Egy másik szöveghely azonban más irányba mutat. Az *Iliász* XXIII. énekében Akhilleusznek álmában megjelenik Patroklosz:

48 *Iliász* I. 1–5.

49 *Odüsszeia* XI. 51–54.

50 *Odüsszeia* XI. 57–58.

S most a szerencsétlen Patroklosz lelke közelgett,
 éppenolyan volt, mint mikor élt, két szép szeme, hangja
 és nagy termete is, testét ugyanolyan ruha fődte [...] ⁵¹

Devescseri fordítása ebben az esetben az „éppenolyan volt, mint mikor élt” fordulat-
 tal feloldja és egyértelműsíti a szöveget. Az eredetiben a *pszükhé Patrokléosz*, Patroklosz
 lelkével szemben ismét az *Ilíasz* nyitóSORaiban megjelenő *autosz* névmást olvassuk.
 Patroklosz lelke, mely Akhilleusznek álmában megjelenik, pontosan ugyanúgy néz ki,
 mint *ő maga*: nagy termete, szép szemei és hangja pontosan olyanok, mint *neki magá-
 nak* – bár nyilvánvalóan még élteben, és nem a halála után. A szembeállítás egy másik,
 hasonló kontextusban is megjelenik: az *Ilíasz* V. énekében Apollón Aineászt kimenekíti
 a csata sűrűjéből Diomédész elől, és helyette egy

képmást készített az ezüstíjas nagy Apollón,
 éppenolyan volt, mint Aineász [...] ⁵²

Itt nem a *pszükhé*, hanem az *eidólon*, a képmás az, ami éppen olyan, mint maga
 Aineász. Ez az *eidólon*, melyet Apollón készített elterelésképpen – és az *Odüsszeia* IV.
 énekében Athéné által készített, ⁵³ és Pénélopénak álmában megjelenő *eidólon* – nem
 azonos a *pszükhé*vel, a *pszükhé* azonban mégis *eidólon*: képmás, árnykép, fantomkép. Az
 említett két képmást leszámítva ugyanis a két eposz a *pszükhét*, mégpedig a halál után a
 testből kiröppenő és a Hádészban lévő *pszükhét* nevezi *eidólon*nak. Még egy esetben
 találkozunk az *eidólon*, vagyis a *pszükhé* és az *autosz*, *ő maga*, névmás szembeállításával:

Aztán Héraklész erejét láttam meg, azaz csak
 képmását: hiszen ő maga él örök isteneink közt [...] ⁵⁴

Ebben az esetben azonban az életét halhatatlan hérószként a halhatatlan istenek
 között folytató Héraklész az, akire az „ő maga” névmás utal és akivel a Hádészba került
pszükhé – itt *bié Hérakleié* ⁵⁵ – szembenáll. ⁵⁶

51 *Ilíasz* XXIII. 65–67.

52 *Ilíasz* V. 449–50: αὐτῶι τ' Αἰνεΐαι ἴκελον.

53 *Odüsszeia* IV. 796–841.

54 *Odüsszeia* XI. 601–602.

55 A hasonló perifrastikus kifejezések meglehetősen gyakoriak, pl. Hésziodosz, *Istenek születése* 951, ísz *Héraklész* – Héraklész ereje (Trencsényi-Waldapfel Imre fordításában: „Héraklész, az erős”).

56 Vallástörténetileg zavarba ejtő jelenetről van szó: a szöveg egyszerre tud Héraklész apoteózisáról és haláláról. A halál utáni (vagy pontosabban: helyetti) apoteózis, a *Boldogok szigetének* a képzelete ugyan megjelenik a homéroszi eposzokban (*Odüsszeia* IV. 560–65), jelentősége azonban marginális. Az archaikus és preklasszikus korban ezzel szemben az apoteózistörténetek nagy száma (a későbbi hagyomány Akhilleusz

A felsorolt szöveghelyek alapján egyértelmű kép rajzolódik ki: az *Iliász* nyitósorai-ban és az epikus hagyományban a halál után az élő embert elhagyó, Hádészba röppenő lélek nem azonos azzal, amit vagy akit „önmagának” nevez ez a nyelv az *autosz* (ő maga) névmással. Az epikus nyelv és gondolkodás az ember igazi énjének elsősorban az élő embert tekinti, annak testi mivoltában. A halál után a Hádészba kerülő *pszükhé* csak árny és képmás: nem az ember igazi énje. Ez a lélek halhatatlanságának a bizonyítása és Szókratész zárómítosza után, Szókratész és Kritón közjátékában nyeri el jelentőségét:

– És hogyan tessünk el? [– kérdezte Kritón.]

– Ahogy akartok – felelte [Szókratész] –, ha egyáltalán el tudtok kapni, és nem csúszom ki a kezeitek közül! Majd halványan elmosolyodva ránk nézett, és így szólt:

– Csak nem tudom Kritónt meggyőzni arról, emberek, hogy én, Szókratész, az vagyok, aki most itt beszélget veletek, [...] Szerinte én, Szókratész, az vagyok, akit hamarosan holttestként fog viszontlátni – ezért kérdezi még mindig, hogy hogyan temessen el. Hiába mondom régóta, és hiába mondtam el most is jó hosszan, hogy ha megittam a mérget, nem maradok itt, hanem az istenek boldog világa vár reám, ő mégis azt hiszi, hogy ezt csak úgy mondom, saját magam és a ti vigasztalástokra. [...] Hátha így könnyebb lesz Kritónnak, és amikor látja majd a testemet a máglyán vagy a földben, nem lesz szomorú miattam, nem fogja azt gondolni, hogy nagy baj történt velem, és nem fogja azt mondani a temetésen, hogy Szókratészt ravataloztam fel, vittem ki a sírhoz, temettem el. [...] Fel a fejjel tehát: mondd majd azt, hogy a testemet temeted el, és nyugodtan temesd el azt úgy, ahogy akarod, vagy ahogy szerinted a szokás kívánja.⁵⁷

Szókratész halál után itt maradó teste nem *ő maga* – mert Szókratész valódi énje az az egynemű és halhatatlan lélek, amely a testtől való elválás után a Hádészba költözik. A *Phaidrosz* beszélgetése is egy hasonló dilemmából indul ki, Szókratész ott konkrétan azt a kérdést teszi fel, hogy mi a valódi énje:

apoteózisáról is tud) és a *Boldogok szigetéről* alkotott képzet terjedése (s talán a beavatási kultuszok és az orfikus vallásosság térhódítását is ide sorolhatjuk) arról tanúskodnak, hogy a halandó és halhatatlan közti határvonal vallástörténeti értelemben porózussá válik. Anélkül, hogy vallástörténeti kérdésekben állás foglalnék, a Hádészban megjelenő Héraklész is az emberi létezés példázata: az emberi sorsot és vele a halált még a legnagyobb hős sem tudja elkerülni. Az ellentmondás ennyiben a költő sajátos céljait szolgálhatja, és nem szükséges későbbi interpolációt feltételeznünk. Az idézett *Neküia*-szöveg értelmezése már az ókori kommentárok számára is fejtörést okozott, a sorok értelmezéséhez lásd Heubeck – Hoekstra 1989, 114. Az apoteózis- és túlvilágképzetekhez mindmáig alapvető fontosságú Erwin Rohde klasszikus műve (Rohde 1898), illetve Burkert 1985, 190–215.

57 115c–116a.

önmagamat vizsgálom, vajon valami szörnyeteg vagyok-e, aki Tüphónnál is bonyolultabb és nála is jobban okádja a tüzet, vagy pedig szelídebb és egyszerűbb lény, aki természeténél fogva valami isteni és minden elvakultságtól mentes osztályrészhez jutott.⁵⁸

A válasz ott sem kérdéses: Szókratész igazi énje az egyszerű és isteni lélek.⁵⁹ A *Phaidón* fő célja természetesen ugyanennek – vagyis a lélek halhatatlan voltának – a belátása. Ennek a fő célnak tulajdonképpen a tágabb kontextusát, az értelmezési keretét teremti meg az imént vázolt epikus hagyomány három szempontból elemzett megfordítása: az ember igazi énje a halhatatlan lélek, szemben azzal az empirikus, testi és összetett valamivel, ami az élő ember. A lélek halhatatlan és isteni lény, akit a halál után – ha helyesen élt – „az istenek boldog világa vár”. És a homéroszi *pszükhé*vel ellentétben, mely erőtlen és értelmetlen, mely nem lát, nem hall és nem képes gondolkodni, ebben az egyszerű és halhatatlan lélekben a halál után is megvan az erő, a gondolkodásra, a belátásra való képesség.

A hagyomány radikális átírásának és megfordításának azonban az is következménye, hogy az empirikus én lakhelyéül szolgáló érzéki világ és az elhunytak lelkeit befogadó Hádész árnyékvilága helyet cserélnek: az igazi *Hádész* immár valóban *Aidész*, a láthatatlan birodalom, és láthatatlan, immateriális túlvilágként az anyagatlan lélek valódi otthona, míg az anyagi és érzéki világ, melyet az *Allam* barlangja és a *Phaidón* mítoszának „homályülte” mélyedései jelképeznek, az igazi árnyékvilág.⁶⁰ A lélek és test együttese, a test börtönébe zárt vagy egyszerűen a testhez kötözött és szögelt lélek⁶¹ pedig a léleknek,

58 *Phaidrosz* 230a. A bonyolult és összetett lényként ábrázolt Tüphón az összetett (testet öltött, vagy testet öltetni képes) lélek tanítását idézi fel.

59 Az *Allam* utolsó könyve enigmatikusan mintha ugyanerre utalna az egyszerű és a háromszatú lélek kapcsán: „Noha most igazat mondtunk [a lélekről, ti. hogy három részre osztható], elmondva, hogy jelenleg milyennek mutatkozik, ám most olyan állapotában szemléljük, amilyennek a tengeri Glaukoszt szokták látni: nem egykönnyen lehet kivenni eredeti természetét, mert ősi testrészeinek némelyike törött, másika össze van zúzva, a hullámok elcsúfították, kagylók, moszatok és kövek nőttek rá, úgyhogy minden más állathoz inkább hasonlít, mint a maga eredeti alakjához. Ilyennek látjuk mi is a lelket, ezernyi bajtól sújtott állapotában. [...] Ha viszont] kikerülne abból a tengerből, amelyben most van, és letöreznének róla az azok a kövek és kagylók, amelyek mostani, földet zabáló állapotában a lélekre e boldognak mondott lakmározások következtében földszerű és megkövült hordalékként nagy mennyiségben és durván ráönttek, csak akkor láthatná meg az ember a lélek igazi természetét, azt, hogy sokalakú-e vagy egynemű, milyen és miféle.” (*Allam* X. 611c–612a, ford. Steiger Kornél, vö. *Timaiosz* 69c–72d)

60 Lásd *Allam*, VII. 514a–521b (barlanghasonlat). „Hogyan érkezett el ködülte homályba?” – kérdi Odüsszeusz anyja (*Odüsszeia* XI. 155), vö. *Phaidón* 109c. A Hádész-Aidész etimológiára Szókratész hivatkozik a *Phaidón* 80d-ben.

61 A motívumokhoz lásd *Phaidón* 62b, 67d, 82e, 83d, 92a, 99d, 114c, *Allam* VII. 514a–b. A börtönjelenet és Szókratész halála a léleknek a test börtönébe vetett voltát és a megszabadulását is jelképezi. A börtön- és kötelékmotívumokhoz, és általában a vázolt elképzelések orfikus és püthagoreus hátteréhez lásd: Burkert 1985, 296–304; Dodds 1990, 297–98, 300, 373–76.

az ember igazi énjének csak halovány képmása és árnyéka. A homéroszi, az epikus és az archaikus alvilágjelenetek metaforáit felhasználva Pindaroszt így fogalmazta meg:

Mi vagy te egynapi lény? S mi nem?
Árnyék álma vagy,
Óh ember.⁶²

62 Pindaroszt, *VIII. püthói óda* 95–96. Az óda előző soraiban („egy nem várt fordulattól megtörve éppoly sebesen illan el az öröm, amilyen hirtelen betöltött egészen”) tulajdonképpen az archaikus líra jól ismert toposzából, vagyis a boldogság és boldogtalanság (érzetének?) a kiszámíthatatlan és uralhatatlan váltakozásából indul ki. Ám a homéroszi alvilágképre és orfikus motívumokra támaszkodó utolsó sor átértelmezi az előző sorokat is. Hasonló metaforát olvashatunk Szophoklésznál is, fr. 659 (Radt), 6: *szkiasz eidólon* (a vízben tükröződő „árnykép”), és Aiszkühülosznál (*Agamemnón* 839: *homiliasz katoptron, eidólon szkiasz*). Aiszkühülosz sorainak az értelmezése problematikus, és megosztja az értelmezőket. Annyi bizonyosnak tűnik, hogy a színlelt jóindulatról van szó, és a „tükör” és az „árnykép” ebben a kontextusban fordul elő.

Bibliográfia

- Agócs Péter. 2005. „»A kéziratok nem égnek el« – Megjegyzések az »új Szapphóhoz«.” *Ókor* 4/4: 10–19.
- Bremmer, Jan N. 1983. *The Early Greek Concept of Soul*. Princeton: Princeton University Press.
- Burkert, Walter. 1985. *Greek Religion. Archaic and Classical*. Ford. John Raffan. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Burnet, John. 1911. *Plato's Phaedo, with introduction and notes*. Oxford: Clarendon Press.
- Dodds, Eric R. 1990. *Plato: Gorgias. A Revised Text, with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- Gallop, David. 1975. *Plato's Phaedo. Translated with notes*. Oxford: Clarendon Press.
- Heubeck, Alfred – Arie Hoekstra. 1989. *A Commentary on Homer's Odyssey* (Vol. II. Books IX–XVI.) Oxford: Clarendon Press.
- Leaf, Walter. 1902. *The Iliad. Edited with apparatus criticus, prolegomena, notes and appendices*. (Vol. II. Books XIII–XXIV.) London: Macmillan and Company.
- Loriaux, Robert. 1969. *Le Phédon de Platon. Commentaire et traduction*. I-II. Gambroux: Namur.
- Mogyoródi Emese, szerk. 2005. „Platón: Szókratész védőbeszéde.” In *Platón összes művei kommentárokkal: Szókratész védőbeszéde, Euthüphrón, Kritón*, 55–112. Budapest: Atlantisz.
- Richardson, Nicholas. 1993. *The Iliad: a commentary*. (Volume VI: Books 21–24.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Ritoók Zsigmond. 2006. „Görög költemények papiruszon.” *Holmi* 18/1: 6–11.
- Rohde, Erwin. 1898. *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Tübingen – Leipzig: J. C. B. Mohr.
- Snell, Bruno. 2011. „Die Auffassung des Menschen bei Homer.” In *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, 13–29. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Steiger Kornél. 2007. „Homérosz és a preszókratikus filozófia.” *Ókor* 6/4: 13–17.
- Williams, Bernard. 1993. „Centres of Agency.” In *Shame and Necessity*, 21–49. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.