

DOKTORI ÉRTEKEZÉS TÉZISEI

Dolgozatomban a görög *nusz* (értelem, ész, esetleg szellem) kifejezés főbb lélekfilozófiai és teológiai alkalmazásait igyekszem áttekinteni a szó etimológiájával kapcsolatos elképzelések felől kiindulva Homéroszon, a preszókratikus filozófián, majd Platón és Arisztotelész egyes írásain keresztül a középplatonizmus és az apologéták koráig. A középplatonizmus időszakából pedig Alexandriai Philón, Plutarkhosz, Numéniosz és Albinosz (Alkinoosz), illetve a kortárs platonikus filozófia által erőteljesen befolyásolt Jusztinosz apologéta munkásságát emelem ki. E Homérosztól Jusztinoszig ívelő mintegy ezer esztendő tanulmányozása alapvetően három részre tagolja munkámat. Az első részben a dolgozatom középpontjában álló középplatonikus, illetőleg jusztinoszi *nusz*-metafizika irodalmi és filozófiai előzményeit tekintem át a téma nagyságára való tekintettel természetesen a teljesség igénye nélkül, kizárólag a *nusz* jelentésfejlődésének főbb állomásaira, illetőleg azok egyes reprezentatív figuráira összpontosítva. Ennélfogva nem tanulmányozom a korai időszakból például Epikharmosz vagy Philolaosz egyes töredékeit, valamint hasonlóképpen nem fér bele ebbe a munkába a római kor Arisztotelész recepcióját meghatározó exoterikus Arisztotelész iratok, illetve a kortárs Platón-képet döntően befolyásoló Xenokratész-fragmentumok tanulmányozása, miként más egyéb szóba jöhető szövegeké sem. A hellénizmus időszakát illetően beérem egy rövid alfejezettel Alexandriai Philón kapcsán, melyben a sztoikus lélektan mondanivalómat feltétlenül érintő néhány jellegzetes vonását emelem ki. Munkám második nagyobb egységében a középplatonikus filozófia terepén belül elemzem a *nusz* lélekfilozófiai-antropológiai és teológiai alkalmazásait. A *nusz* középplatonikus jelentésárnyalatainak kimerítő tanulmányozása szintén messze meghaladta volna jelen munkám kereteit, ezért kénytelen voltam beérni azzal, hogy csupán az első és második század néhány olyan reprezentatív alakjánál tanulmányozzam a *nusz* korabeli jelentését, akiknél a szóban forgó kifejezés vélhetően nem csupán valamely filozófiai iskola doktrínáihoz fűződő közhelyeket fejez ki, hanem jelentősebb szerepet is játszik. Ennélfogva a peripatetikus és sztoikus hagyománnyal szemben meglehetősen elutasító gondolkodók közül Plutarkhoszt és Numénioszt, a különböző irányzatok között egyeztetni igyekvők közül pedig Albinoszt (Alkinoosz) emelem ki, továbbá szót ejtek még Alexandriai Philónról is, aki ugyan szigorú értelemben véve nem tartozott a görög filozófiai tradícióhoz, ám sajátos eklekticizmusa révén rászolgált arra, hogy behatóbb vizsgálatnak vessem alá. Végül dolgozatom harmadik részében figyelmem görög filozófiai hagyomány és bibliai kinyilatkoztatás találkozására irányul Jusztinosz apologéta töredékesen ránk maradt

munkásságában. Ebből a szempontból esetleg mások is szóba jöhettek volna, mint például Alexandriai Kelemen, ám Jusztinosz öregemberrel folytatott híres tengerparti beszélgetésénél keresve sem találhattam volna frappánsabb illusztrációt platonikus filozófia és kereszténység egyetlen fogalmon belül történő ütköztetésére. Másfelől Kelemen olyan szervesen illeszkedik az alexandriai hagyományba, hogy alaposabb elemzése óhatatlanul sodort volna Órigenész, illetőleg a neoplatonikus filozófia tanulmányozásának irányába, amely azonban teljesen más dimenzióba helyezte volna munkámat. Ezért Jusztinosz magányos alakja számomra sokkal alkalmasabbnak tűnt görög filozófiai hagyomány és bibliai kinyilatkoztatás találkozásának ábrázolására. Munkám e harmadik nagyobb egységét végül rövid kitekintéssel zárom a patrisztika irodalmára.

E hatalmas anyaghoz természetesen számos irányból lehetett volna közelíteni, melyek mindegyike más és más szerzőket részesített volna előnyben és emelt volna be a vizsgálódás homlokterébe, illetőleg más és más gondolkodókat lett volna kénytelen teljesen vagy részlegesen figyelmen kívül hagyni. Ezért saját célkitűzéseim felvázolását követően szeretném megismertetni választásom okait is, valamint tanulmányom ezekből fakadó szerkezeti sajátosságait. Szembetűnő, hogy a középplatonizmus irodalmi és filozófiai előzményeit a téma nagyságához képest ugyan vázlatosan, ám munkám arányait tekintve mégis meglehetősen terjedelmesen taglalom, jóllehet többször utaltam arra, hogy magának a középplatonizmusnak a kidolgozására sem vállalkozhattam a maga teljességében. És akkor még nem is említettem azt, hogy eredeti elképzelésem szerint a középplatonizmushoz hasonló súllyal szerettem volna foglalkozni a *Septuaginta* terrénumával is, amely szintén erőteljesen meghatározta Jusztinosz filozófiai és teológiai fogalmainak jelentésárnyalatait. Az alapvető kutatásokat el is végeztem, és a vonatkozó szakirodalmat áttanulmányoztam, ám a téma nagyságára való tekintettel végül arra a következtetésre jutottam, hogy ezt egy önálló munkában lenne érdemes feldolgozni. Ennek a gazdaságosságnak a fényében pedig némiképp meglepőnek tűnik az a nagyvonalúság, amellyel munkám jelentős részét az előzményeknek szenteltem. A fentebb már említett okok miatt azonban a *Septuaginta* terrénumának, valamint a jelen dolgozatban nem tárgyalt szerzőknek, illetve a patrisztika irodalmának ebben a munkában akkor sem szenteltem volna nagyobb figyelmet, ha második századra összpontosító vizsgálódásaim irodalmi és filozófiai előzményeit a ténylegesnél jóval rövidebbre fogtam volna. Más szóval, az előzmények viszonylag terjedelmes tárgyalása nem a fentebb említett és írásomban kidolgozatlanul maradt témák rovására történt. Döntésemben ugyanis, hogy az előzményekkel az átlagosnál alaposabban foglalkozzam, és a tanulmányom lényegét képező középplatonizmus vizsgálatát egyfajta fogalomtörténeti elemzéssé bővítsem, mindenekelőtt az

játszott szerepet, hogy a *nusz* jelentésének tanulmányozásában egyfajta perspektivikus megközelítést láttam a leginkább használhatónak, szemben azzal a fenomenológiai-strukturalista szempontú megközelítéssel, amely az egyes korszakokat, szerzőket, sőt az egyes szerzők életművén belüli szöveghelyeket mereven igyekszik elválasztani egymástól. Egy ilyen módon fogalomtörténeti elemzéssé bővült tanulmányt ugyanis alkalmasabbnak láttam annak megvilágítására, hogy a *nusz* használata az egyes korokban a különbözőségek ellenére is mutat olyan közös vonásokat, amelyek alapján bizonyos megszorításokkal beszélhetünk a fogalom egyfajta jelentésfejlődéséről. Ezek a vonások pedig az intelligibilis dolgokra irányuló intuíció, valamint ezzel összefüggésben a megismerés egyszerre, egyetlen mozzanatban történő és ennél fogva valamiféle megragadáshoz vagy érintéshez hasonló jellege, amelyek összekapcsolása a *nusz* fogalmával akkor is tipikusnak mondható, ha egy efféle általánosítás esetleg túlzott leegyszerűsítésnek tűnik, illetve ha konkrét érveket is felhozhatunk ellene. Többek között például azt az Epikharmoszt, akinél a *nusz* az agyvelőhöz kapcsolódó lélekrészt jelöli, amely azonban szerinte nem csupán az embereknek, hanem az állatoknak is sajátja. Vagy esetleg hivatkozhatunk még Parmenidészre, akinél a *nusz* egyidejűleg foglalja magában a diszkurzív és nem-diszkurzív gondolkodást (jóllehet az intuíció itt is elsőbbséget élvez a diszkurzivitással szemben), illetve bizonyos értelemben Platónra vagy Arisztotelészre, akiknél a *nusz* olyan vonásokat is mutat, amelyeket hagyományosan a diszkurzív gondolkodásnak szoktunk tulajdonítani. Az említett – és a még szóba jöhető – ellenpéldák dacára úgy vélem azonban, nem nélkülöz minden alapot az a feltételezés, amely szerint a *nusz* kifejezés alapjelentése a megismerés valamely intuitív formájával állhat kapcsolatban, és amelynek megvilágítására nem alkalmas a történeti háttérrel és a korszakok közti megfeleltetésekkel szemben gyanakvó strukturalista szemlélet. Ennél fogva a juszminoszi, illetve középplatonikus *nusz* távolról kezdődő felvezetésétől és az imént vázolt fogalomtörténeti keretbe történő beillesztésétől mindenekelőtt azt remélem, hogy lépésről lépésre előrehaladva fokozatosan mélyül el a szóban forgó kifejezés imént vázolt azon jelentésárnyalata, amely egyébiránt a középplatonizmusban erősödik fel igazán, és válik a korszak vallási érdeklődésének egyfajta szimbólumává.

[1.] Disszertációm első részének első fejezetében a *noosz*sal kapcsolatos főbb etimológiai elképzeléseket ismertetem, melyek közül Douglas Frame hipotézisét részesítem előnyben. Eszerint a *noosz* arra a **nes-* gyökre megy vissza, melynek eredeti jelentése valószínűleg a „halálból való visszatérés” lehetett, és mint ilyen, valamely misztériumba történő beavatással állhatott kapcsolatban. Frame szerint a szó e hieratikus konnotációkat idéző jelentésében egy

korai napimádó gyakorlat tökröződik vissza. Ebben az összefüggésben a *noosz* alapjelentése a fényre, a világosságra vagy életre való visszatérés, amelybe ugyanakkor a misztériumba történő beavatás során létrejött szellemi látás vagy belső megvilágosodás, illetve e világosság vagy megvilágosodás forrásának tekintendő Héliosz napisten is beletartozik.

[2.] A második fejezetben a *nuszt* a homéroszi emberképpel összefüggésben tárgyalom, és csupán ezt követően foglalkozom azzal, milyen jelentésárnyalatot is tulajdonítsunk neki a homéroszi eposzokban. Ennek kapcsán mindenekelőtt abból indulok ki, hogy a homéroszi *pszükhé* nem a mai értelemben vett lelki folyamatok spirituális, lelki vagy mentális középpontját jelenti, hanem egyszerűen csak árnyékot, álmoképet, füstöt, lélegzetet vagy az erejétől megfosztott ember halvány képmását az alvilágban. Erwin Rohde és Jan Bremmer szerint a homéroszi ember széttördeltsége dualisztikus képet mutat, melynek egyik énjét a személyiség látható testi formája jelenti a hozzá tartozó életerővel, életfunkciókkal, akarattal, érzellemmel és értelemmel együtt, míg a másikat a tulajdonképpeni *pszükhé* alkotja, amely azonban az ember földi élete során kizárólag az álmokban és az eksztázisban tárulkozik fel, és a maga teljességében csak a halál után mutatja meg magát. Ezzel szemben B. Snell, C. A. van Peursen és P. Vivante szerint a homéroszi én a különböző lélekszavak – *noosz*, *noéma*, *phrén/phrenesz*, *thümosz*, *bulé*, *menosz*, *métisz*, *étor*, *kér* vagy *kardia* – mentén sokszorosán széttördelt. A két felfogás azonban a tekintetben mégis rokon egymással, hogy a homéroszi *pszükhét* egyik sem tekinti a mentális tevékenységek valamilyen gyűjtőhelyének, amelyhez a *nuszt* esetleg hozzá kellene rendelnünk. Ezt követően pedig amellet érvelek, hogy a *nusz* homéroszi eposzokból körvonalazódó alapjelentése nem más, mint egy helyzet felismerése vagy valamely látvány pontosabb meghatározása, konkretizálása, illetve az ezzel kapcsolatos tervezés, amelyet egyfajta vízióknak kell felfognunk.

[3.] Dolgozatom harmadik fejezetének középpontjában a *nusz* lélekfilozófiai és teológiai elemzése áll a preszókratikus filozófiában. Lélekfilozófiai elemzésem részeként a *nuszt* jobbára az életerőként felfogott *pszükhé* bizonyos mentális megnyilvánulásának tekintem, amely egyre inkább a jelenségvilág mögött megbújó valóság megismerésének eszközévé válik. Ennek kapcsán figyelmem mindenekelőtt Parmenidész munkásságára összpontosítom, mivel az ő filozófiája döntő lépés volt az értekek bizonyosságának megkérdőjelezése felé az igazi valóság megismerését illetően. Ezt követően univerzális isteni princípiumként tanulmányozom beágyazva abba a folyamatba, amely végül az anaxagoraszi *nuszban* csúcsosodik ki. Xenophanész, Apollóniai Diogenész, Leukipposz, illetőleg Hérakleitosz bevonásával arra igyekszem rámutatni, hogy a különböző preszókratikus princípiumok olyan kozmikus igazságokat jelölnek, amelyekhez képest meg lehet határozni a dolgok mértékét,

ennélfogva az isteni princípiumként felfogott *nusz* Anaxagorasznál is mindenekelőtt az univerzum elrendezéséért felelős.

[4.] Ezt követően Anaxagorasz hatását vizsgálom Platón és Arisztotelész filozófiájában. Platónnál a *nusz* az esetek többségében valamiféle univerzális princípiumot vagy erényt jelent, amely elképzelés számos tekintetben Anaxagorasz filozófiájára megy vissza. Arisztotelész vonatkozásában pedig egyfelől a sztageirai azon állításával foglalkozom, mely szerint Anaxagorasz a *nuszt* és a lelket ugyanannak a dolognak mondja (*A lélek* I, 2). Ezzel kapcsolatban megemlítem, hogy Arisztotelész mindössze annak lehetőségét veti fel, hogy a hagyományosan teleologikus princípiumnak tekintett anaxagoraszi *nuszt* egyfajta kinetikus princípiumként is elgondolhatjuk, amelynek mozgató funkciója a legtöbb régi filozófus szerint jobbra a *psüikhé* feladatkörébe tartozik. Másfelől viszont *A lélek* III, 4 kapcsán arra keresem a választ, hogy Arisztotelész vajon beépíti-e az anaxagoraszi *nuszt* saját *nusz*-tanába, vagy pedig szembefordul vele, és annak cáfolatával próbálkozik. Ezzel kapcsolatban arra a következtetésre jutok, hogy Arisztotelész *nusz*-elmélete lényegét tekintve nem idegen Anaxagoraszétól.

[5.] Munkám irodalmi és filozófiai előzményekkel foglalkozó utolsó fejezetében Platón és Arisztotelész *nusszal* kapcsolatos leírásai közül elsősorban néhány olyan szövegrésszel foglalkozom, amelyekben a *nusz* az individuális lélek valamely értelmi képességét jelenti, és a belőle fakadó gondolkodási tevékenységgel áll összefüggésben. Ennek oka az, hogy Platón és Arisztotelész *nusszal* kapcsolatos mondanivalói közül a gondolkodás jellemzése jelentette a legnagyobb előrelépést a szó jelentésfejlődésének korábbi állomásaihoz képest. A *nusszal* jelölt gondolkodási tevékenységet Platónnál és Arisztotelésznél a gondolkodás intuitív formájának tekintem, melyet megkülönböztetek az analitikus, elemző, következtető gondolkodástól, amely a megértés során először részekre bontja tárgyát, majd azután a részekből felépítve igyekszik megérteni az egészet. E különbségtételt Aquinói Tamás *intellectus discursivus* kifejezése nyomán diszkurzív, illetve nem-diszkurzív kifejezésekkel is szoktuk illetni. Platón és Arisztotelész szóban forgó szövegeinek mondanivalóm szempontjából talán legszembetűnőbb vonása az, hogy esetenként az intuitív, azaz nem-diszkurzív jellegű gondolkodás is mutat olyan jellemzőket, melyeket hagyományosan inkább a diszkurzív gondolkodásnak szoktunk tulajdonítani. Az említett szerzők egyes leírásai alapján ugyanis úgy tűnik, hogy a nem-diszkurzív gondolkodás is lehet propozicionális, azaz olyan, amely tárgyát különböző ítéletekre bontja, amely jellemzőt pedig hagyományosan a diszkurzív gondolkodásnak szoktunk tulajdonítani.

[5.1.] Az *Állam* VI, 511 b-e-ben Platón a következőképpen rangsorolja a megismerés lélekben lévő képességeit. Első helyen az értelem (*nusz* vagy *noészisz*) áll, ezt követi a diszkurzív gondolkodás (*dianoia*), majd az osztott vonal második feléhez, tehát az alacsonyabb rendű érzékeléshez tartozó hit (*pisztisz*) következik, és végül a képmásokat szemlélő, legalacsonyabb rendű megismerőkéességünk, a találgatás (*eikaszia*), amelyet korábban Glaukón véleménynek (*doxa*) mond. Ezzel kapcsolatban arra hívom fel a figyelmet, hogy Platón szerint a *nusz* tevékenysége – amely nem a matematikusok által kiindulópontoknak tekintett szimbólumok irányából halad az argumentáció során a végkövetkeztetések felé, miként a *dianoia*, hanem az ideákhoz kapcsolódó fogalmakon keresztül – az említett utat maga is az „okfejtés tudományának” (*h` tou/ diale,gesqai evpisth,mh*) köszönhetően járja be.

[5.2.] A *Második Analitika* II, 19-ben az *episztémé*, a *nusz*, a *doxa* és a *logizmosz* közül *nusszal* ismerjük meg az első princípiumokat, amelyek azután a tudományos megismerés alapjaivá válnak. *A lélek* III, 4-6 bevonásával az első princípiumokat az érzékelhető dolgok intelligibilis formáival vagy esszenciáival azonosítom. Amellett érvelek, hogy azt a minőségi ugrást, amelynek köszönhetően a *nusz* képes eljutni egy gyökeresen más, érzéki tapasztalaton alapuló, diszkurzív jellegű megismeréstől az első princípiumok megragadásáig, *A lélek* III, 4-6 fejt ki.

[5.3.] *A lélek* III, 4-6-ban Arisztotelész a következőképpen írja le a tudás létrejöttét: a potenciális állapotban lévő noétikus képességek elszenvedik tárgyuk hatását, melynek során az ismerettárgyokról leváló képek bekerülnek a lélekbe, és létrejön az a közös elem, amely a sztageirai szerint a gondolkodás előfeltétele. Ekkor azonban az értelem még csupán potenciálisan azonos a gondolkodás tárgyaival, ám azok tényleges feldolgozása még nem kezdődött el. Ahhoz ugyanis, hogy a befogadott formákból gondolatok szülessenek, szükség van egy aktív hatóokra is, amely az 5. fejezetben jellemzett *nusz poiétikosz* lenne. *A nusszal* vagy *noészisszal* leírt gondolkodási tevékenység azonban felosztott tárgyakra is irányulhat, amelyek az alanyt és az állítmányt új kijelentéssé kapcsolják össze, vagy egy adott ítéletet alanyra és állítmányra bontanak szét, ami újra felveti a *nusz* propozicionalitásának lehetőségét.

[5.4.] A *Metafizika* XII, 9-ben a *nusz* mint első szubsztancia nem irányul külső gondolati tárgyakra. Mivel azonban nem homogén lényegiség, hanem pluralisztikusan tagolt léterület, nincs szó arról, hogy az isteni gondolkodás tárgy nélkül körözne önmagában. *A dianoia*, az *episztémé*, az *aiszthészisz* és a *doxa* ellenben a megismerés olyan formái, amelyek külső tárgyakra irányulnak.

[5.5.] Ebben az alfejezetben azért emelem ki Aphrodisziaszi Alexandrosz értelmezését Arisztotelész *De animájának* említett szöveghelyeit illetően, mivel időben nem élt távol azoktól a középplatonikus szerzőktől, akikkel a későbbiekben foglalkozom.

[1.1.] Disszertációm második részében rátérek a középső platonizmus tanulmányozására, melynek során először a sztoikus lélektannal foglalkozom. A sztoikusok a lélek valóságát alapvetően egységesnek tekintették, melyen belül azonban megkülönböztették a lélek hét képességét – vagyis az öt érzékelést, a beszéd, valamint a szaporodás képességét – a lélek vezérlő, irányító elemétől, amit *hégemonikonnak* neveztek. Ez utóbbit tekintették a lélek értelemmel leginkább áthatott részének, amely ennek köszönhetően bizonyos megszorításokkal azonosíthatóvá vált az értelemmel vagy gondolkodással. Ennélfogva előfordul, hogy a *nusz* kifejezést a sztoikus lélektanban a *hégemonikon* szinonimájaként használják. A középplatonizmus tekintetében ennek a kitérőnek a jelentőségét az adja, hogy egyes középplatonikus szerzők oly módon recipiálták a sztoikus hagyományt, hogy a lélekben lévő öt érzékelési, valamint a szaporodási és a beszédképességet a lélek valamiféle irracionális részének, míg ennek irányító és vezérlő elemét pedig a lélek racionális részének feleltették meg, amely utóbbira a *hégemonikon* vagy a *nusz* kifejezést egyaránt használták.

[1.2.] Ebben az alfejezetben Alexandriai Philón lélekfilozófiai elképzeléseit elemzem. Philón meglehetősen eklektikus lélekfilozófiai elképzelései közül alapvetően a lélek kettős, tehát racionális és irracionális részre történő felosztása dominál, melyből az irracionális lélekrész esetenként az érzékelés fajtáival, valamint a lélek szaporodási és beszédképességeivel azonosítja, míg a lélek racionális részét *nusznak* nevezi, és kimondatlanul is a *hégemonikkal* azonosítja. Szerepe pedig nem más, mint az intelligibilis dolgok megragadása.

[1.3.] E helyütt néhány olyan szókapcsolatról emlékezem meg, amelyekben Philón *nusz*-fogalma más kifejezésekkel együtt fordul elő, és azokkal közösen jelöli a lélek értelmes elemét.

[1.4.] A *nusz* Alexandriai Philónnál számos esetben az első princípiumot jelöli, miként az *arkhé*, *theosz*, *aition* vagy *próton aition* kifejezések is. Az egyetemes princípiumként felfogott *nusz* feladata éppúgy a vezetés és irányítás, mint az individuális lélekben lévő *nuszé*. A kettő további kapcsolatát mutatja, hogy utóbbi hordozza az ember istenképűségét. Az univerzális princípiumként felfogott *nuszban* Philón a platóni *démiurgoszt* ötvözi az arisztotelészi első szubsztanciával mint első okkal.

[2.1.] Tanulmányom középplatonizmussal foglalkozó második részében Plutarkhosz *nusz*-fogalmát elemzem kizárólag lélekfilozófiai vonatkozásban. A *Hold arca* című művében a világmindenség három szféráját az ember három fő részével hozza kapcsolatba, melyek a magasabb rendűtől az alacsonyabb felé haladva a *nusz*, a lélek és a test. Plutarkhosz tehát megkülönbözteti a *nuszt* és a lelket. A racionális elem a lélek felett álló *nuszhoz* kötődik, míg az irracionális a testet jelenti. A kettő közötti lélek racionális vagy irracionális jellegét az határozza meg, hogy a testtől vagy a *nusztól* szenved-e el erőteljesebb hatást.

[2.2.] Plutarkhosznál tehát nem beszélhetünk a lélek racionális vagy irracionális részéről hagyományos értelemben, hanem inkább racionális vagy irracionális tulajdonságokról, mivel a racionalitás ebben az összefüggésben inkább egyfajta erény, amelyből a lélek bizonyos körülmények között részesedni képes, semmint a lélek valamely „szerve” vagy veleszületett része.

[2.3.] A lélek aszerint válik kisebb vagy nagyobb mértékben értelmessé, hogy mennyire engedi hatni magára a felette álló *nuszt*, illetőleg mennyire adja át magát az irracionális vágyaknak és szenvedélyeknek, amelyek a test részéről igyekeznek befolyásolni. A lélekben lévő racionális elem a *logosszal* jelölt gondolkodással azonos, ennél fogva a *logosz* isten megismerésére irányuló intuitív tevékenységében a *nusz* valamiféle spirituális erénye fejeződik ki.

[3.1.] Ebben a fejezetben Numéniosz ontológiai létsémáját vázolom fel, hogy a későbbiekben könnyebben követhetővé váljanak a noológiájával kapcsolatban mondottak.

[3.2.] A három istenről szóló tanítás, amelyet Numéniosz Szókratésznek, végső soron pedig Püthagorasznak tulajdonított, valójában az Óakadémián, különösképpen pedig Xenokratész háza táján keresendő. Utóbbi szerző ugyanis 15. fragmentumában első, második, illetve harmadik istent különböztet meg egymástól, mégpedig több szempontból is Numénioszhoz nagyon hasonló értelemben. Eszerint az istenpár monadikus férfi princípiuma lenne megfeleltethető Numéniosz első istenének, az istenpár női princípiuma, a *düasz* lenne megfeleltethető az apameai második istenének, míg a Hold feletti, valamint szublunáris világ több istenségét is magában foglaló isteni *uranosz*-kozmosz felelne meg Numéniosz harmadik istenének.

[3.3.] Ebben az alfejezetben a harmadik isten bizonytalan ontológiai státusával foglalkozom. A legtöbben úgy gondolják, hogy Numéniosz alapvetően két istent tart számon, és kizárólag azért igyekszik egy harmadiknak is helyet találni a rendszerében, mert meg kíván felelni egy olyan platóni tradíciónak, amelyet ő Platón második leveléből olvasott ki. Ezzel szemben egyesek Numéniosz három isten koncepciójában a harmadik istent önálló princípiumként

fogják fel. Én amellet érvelek, hogy Numéniosz valóban három különböző istenben gondolkodott ugyan, mivel azonban egész filozófiai rendszere alapvetően dualisztikus, mégsem tudta kellően kidolgozni a harmadik isten elkülönülésének módját. Mindazonáltal a második isten megkettőződésére és harmadik istenként való elkülönülésére világlélekként nyílik mód, nem pedig *nuszként*, mivel egy bizonyos platóni elszólás megteremti ennek alapját.

[3.4.] A *Numéniosz noológiája* című fejezetben arra keresem a választ, hogy isten *nuszkénti* megnevezése mit is jelent a három különböző isten vonatkozásában. Az első isten annyiban *nusz*, amennyiben a második isten bevonásával önmagán és az immanens ideakozmoszon mint differenciálatlan egységen gondolkodva megalapozza a világ rendjét. Az első istenben differenciálatlanul benne foglalt ideák azonban csupán a tulajdonképpeni *nusznak* tekintendő második isten ideákra irányuló gondolkodásában jelennek meg először jól kivehető módon. A harmadik isten azon a ponton különül el a másodiktól, amikor utóbbinak differenciáltan is intuitív gondolkodása következtető jellegű diszkurzív gondolkodássá válik, amely tehát az ideák intuitív látványát a teremtett világ konkrét természetes létezőivé tördeli szét. E diszkurzívan gondolkodó harmadik isten azonban már nem *nusz*.

[3.5.] Végül Numéniosz nem csupán egy, hanem két önálló lelket tulajdonít az embernek, melyek közül az egyik racionális, a másik pedig irracionális. Nem lényegtelen azonban, hogy nála a racionális lélek is rendelkezik irracionális tulajdonságokkal, ugyanakkor az irracionális lélek is rendelkezik racionális jegyekkel, ami nem a platóni-arisztotelészi racionális és irracionális lélekrészek valamiféle folyamányára emlékeztet bennünket, hanem a sztoikus lélektanra. Ebben a rendszerben a *nusz* a racionális lélek megtestesülés előtti lényege, amely alászállása során a földi élethez való alkalmazkodása érdekében újabb képességeket vesz fel.

[4.1.] Albinosz (Alkinoosz) kapcsán elsősorban amellet érvelek, hogy esetében nem két (első *nusz* és a világlélekkal azonos égi *nusz*), hanem három szintből álló ontológiai létsémával kell számolnunk (első *nusz*, égi *nusz* és a világlélek a saját *nuszával*). Ennek az az oka, hogy a *Didaszkalikosz* X. fejezetének *arrétosz theosza* nem lehet azonos a XII. fejezet *démiurgoszával*, ami pedig szükségképpen azt vonja maga után, hogy a világlélektől elkülönülő égi *nusznak* kell *démiurgosznak* lennie.

[4.2.] A legtöbb középlatónikushoz hasonlóan Albinosz (Alkinoosz) is megkülönbözteti a lélek racionális (*logikon*) és irracionális (*pathétikon*) részét. A *nusz* azonban nála nem azonos a lélek racionális részével, hanem annak csupán egy bizonyos képessége, melynek megismerő tevékenységét a lélek testbe kerülése előtt *noészisznak*, testbe kerülése után pedig egy sztoikusoktól kölcsönzött kifejezéssel *phüsziké ennoiának* nevezi. Isten nála egyedül a lélek

noétikus képességével ragadható meg, a racionális értelmi képességekkel megismerhetetlen marad.

[1.] Ebben a részben Jusztinosz *nusz*-fogalmának kutatástörténetével foglalkozom, melyről valójában csak a múlt század húszas éveitől beszélhetünk, amikor is előtérbe került az apologéta korának sajátos platonizmusa. Ezzel összefüggésben E. R. Goodenough, C. Andresen, J. H. Waszink, N. Hyldahl, J. C. M. van Winden és R. Joly állásfoglalásait vizsgálom.

[2.] A tudósok egyik része szinte teljesen kizárja a bibliai befolyást Jusztinosz munkásságából, és az apologéta gondolataiban kizárólag filozófiai hatásokat vél felismerni, míg mások a biblikus elemeket hangsúlyozzák a görög filozófia valamely irányzatának rovására. Ebben a helyzetben én egy szöveggözpontú elemzéssel próbálok meg válaszolni arra a kérdésre, hogy az említett tényezők milyen mértékben befolyásolták a *nusz* jusztinoszi alkalmazását. Ennek során arra a következtetésre jutok, hogy a bevezetőben mindenekelőtt a platonizmus cáfolatának jusztinoszi szándéka – azaz egy tudatos szerzői stratégia – miatt fordul elő, hogy a keresztény elemek általában véve háttérbe szorulnak és csak alkalmi jelleggel jönnek felszínre, mint a *nusz* Szentlélekkel való felruházásának megemlékezéskor. Kifejezetten a *nusz* szempontjából azonban nemcsak ez az oka a téma erősen középplatonikus alapszempontú kifejtésének, hanem az is, hogy e téren maga a keresztény szerző is megmarad középplatonikusnak.

[3.] Disszertációm befejező részében vázlatosan áttekintem a *nusz* főbb jelentésárnyalatait a patrisztika azon szerzőinél, akiknek munkásságában e fogalom az átlagosnál nagyobb szerepet játszik, és megnézem, hogyan illeszkedik a *nusz* jusztinoszi alkalmazása más egyházi szerzők munkáihoz.

Az értekezés tárgyából megjelent, illetőleg igazoltan kiadásra elfogadott publikációim:

Flaisz Endre, Jusztinosz *nusz*-metafizikája. In: *Vallástudományi Szemle* 2/2 (2006), 122-150.

Albinosz (Alkinoosz) noológiája, a *Magyar Filozófiai Szemlében* elfogadva (Kendeffy Gábor), várható megjelenés 2007.