

EÖTVÖS LORÁND TUDOMÁNYEGYETEM
BÖLCSÉSZETTUDOMÁNYI KAR

Nyelvészeti Doktori Iskola, Ókortudományi Oktatási Program
Vezetője: Dr. Adamik Tamás, akadémiai doktor

DOKTORI DISSZERTÁCIÓ

IMREGH MONIKA

PLÓTINOS HATÁSA A XV. SZÁZADI RENESZÁNSZ
FILOZÓFUSOK: MARSILIO FICINO ÉS GIOVANNI PICO
DELLA MIRANDOLA MŰVEIBEN

Témavezető: Dr. Adamik Tamás, akadémiai doktor

BÍRÁLÓ BIZOTTSÁG

Elnök: Dr. Ritoók Zsigmond, akadémiai doktor, prof. emeritus

Belső tag: Dr. Bolognai Gábor, PhD

Külső tag: Dr. Lautner Péter, PhD

Póttag: Dr. Horváth Judit, kandidátus

Póttag: Dr. Ferenczi Attila, PhD

Budapest, 2005

TARTALOM

I. ELŐSZÓ – ANTIKVITÁS AZ EZREDFORDULÓN.....	3
II. BEVEZETÉS – PLÓTINOS ÚJRAFELFEDEZÉSE A RENESZÁNSZ ITÁLIÁBAN.....	13
III. MARSILIO FICINO <i>LAKOMA</i> -KOMMENTÁRJA ÉS AZ ABBAN MEGFIGYELHETŐ PLÓTINOSI HATÁSOK.....	37
1. <i>A világ teremtése a plótinosi hypostasisok szerint.....</i>	43
2. <i>A fény szerepe és mibenléte Plótinosznál és ennek Ficinóra gyakorolt hatása.....</i>	61
3. <i>Plótinosz hatásának elemei Ficino szerelem-felfogásában.....</i>	78
i. <i>A III, 5 hatása.....</i>	78
A P. HADOT kiadásának bevezetőjében felvetett kérdések....	86
1. <i>A szerelem mint lelkiállapot.....</i>	90
2. <i>A kétféle Venus.....</i>	93
3. <i>A daimónok rendjei.....</i>	97
4. <i>Poros és Penia.....</i>	103
ii. <i>Egyéb, az erós-szal foglalkozó szemelvények Plótinosznál, és azok nyomai a Lakoma-kommentárban.....</i>	112
1. <i>A szépség körtáncának vezetője.....</i>	114
2. <i>A szépség – visszaút az Eredetbe.....</i>	118
4. <i>Botticelli és Ficino.....</i>	123
IV. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA ÉLETPÁLYÁJA.....	133
<i>Művei.....</i>	136
<i>Szökés Franciaországba – Bebörtönzése.....</i>	142
<i>Visszatérés Firenzébe – Barátok között.....</i>	143
<i>Megfészített munka – Bibliai tanulmányok.....</i>	144
<i>Pico és Savonarola.....</i>	145
<i>Utolsó művei.....</i>	147
<i>A Heptaplus.....</i>	150
i. <i>Plótinosi tézisek a Conclusiones 900-ban.....</i>	155
ii. <i>A Heptaplus plótinosi reminiscenciái.....</i>	163
iii. <i>Plótinosi témák a De ente et uno-ban.....</i>	171
iv. <i>Neoplatonista versértelmezés BENIVIENI Canzona-járól.....</i>	174
V. FÜGGELÉK: FORDÍTÁS – PLÓTINOS, <i>ENNEADES</i> , III, 5 (A SZERELEMÉRŐL).....	185

ELŐSZÓ

ANTIKVITÁS AZ EZREDFORDULÓN

Ahhoz, hogy pontosan meghatározhassuk, mi az, amit számunkra az antikvitás ismerete nyújthat, nem árt tisztában lennünk azzal, hogy modern korunk lényegét tekintve miben különbözik nemcsak az antikvitástól, de a többi ókori - keleti és nyugati kultúrától egyaránt.

A huszadik század olyan jelentős gondolkodói, mint RENÉE GUÉNON, JULIUS EVOLA, ANANDA COOMARASWAMY, TITUS BURCKHARDT, FRITHJOF SCHUON és LEO SCHAYA¹ mind egyetértettek abban, hogy a modern kor, mely a francia felvilágosodás áramlatával veszi kezdetét, irányultságát és szemléletét illetően gyökeres ellentétben áll az úgynevezett tradicionális, vagyis a hagyományon alapuló kultúrákkal. Ez utóbbiak közé tartozik az ókor minden nagy kultúrája, keletiek és nyugatiak egyaránt, valamint az amerikai kontinens indián kultúrái. Az utóbbi évtizedekben napvilágra jött beszámolók alapján hozzátehetnénk, hogy az ausztrál őslakosoknak a bevándorlók megjelenéséig érintetlenül fennmaradt kultúrája is ilyen volt.

¹ Műveik az utóbbi években jelentek meg az Arcticus, a Kvintesszencia, a Stella Maris és más kiadóknál.

Milyen jellemzőkkel írhatjuk le tehát a civilizáció e két egyetemes típusát?

A tradicionális kultúrákat mindenekelőtt az jellemzi, hogy az ember élő, folyamatos és feltétlen kapcsolatban áll a szellemi világgal, és életének minden mozzanatát áthatja a mindenséggel való egység tudata. Önmagát is elsősorban szellemi létezőnek tekinti, és a fölfelé és a kifelé való nyitottság olyan természetes számára, mint a levegő, amely körülveszi, és az élet lehetőségét biztosítja számára.

Úgy tekinti az isteni egységből kilépett, megnyilvánult világot, mint a dualítások, az egymást kiegészítő kettőségek, az ellentétpárok világát, melyben nyilvánvaló, hogyha létezik a fény, akkor létezik a sötét is, ha van jó, akkor van rossz is, és mindezek szükségszerűen feltételezik egymást. Lásd HÉRAKLEITOS: „A szembenálló összeillik, s az ellentétekből a legszebb az összhang.” Egy másik töredéke szerint: „Istennek minden szép és jó és igaz, csak az emberek tartják ezt igaznak, azt hamisnak.” (Hamvas Béla fordítása)

A személyes élet irányítása az isteni akarat figyelésén és messzemenő figyelembevételén alapult, azzal a mély elfogadással, amit a Miatyánkban aztán így találunk meg: „Uram, legyen meg a Te akaratod!”

A modern kor ezzel szemben fokozatosan elvesztette a fölfelé - a szellemi világgal való párbeszéd lehetőségét, s ezáltal ebből az örök és kimeríthetetlen forrásból áradó tápláló energiától is elzárkózik. Önmagát és az őt körülvevő világot elsősorban látható, megfogható, és mennyiségileg leírható anyagi létezőnek tekinti. Erről és nem másról szól a modern tudomány, amely - elméletek felállításával - horizontálisan ugyan sokkal részletesebben és kimerítőbben írja le a valóság egy-egy szeletét, a dolgok lényegét és értelmét a világmindenséggel való összefüggésében azonban nem képes megragadni. A miértekre nem tud választ adni, csak a hogyanokra: mivel nincs a szellemiséggel valódi kapcsolata, s a nem anyagi valóságról tudomást sem vesz, így a világ vertikális tagozódását, hierarchiáját (azaz szent rendjét) nem ismeri, a létezés különféle síkjainak analógiájáról fogalma sem lehet.

Ezért ítéltetett arra, hogy tudása mulandó legyen: elméletek jönnek és mennek, az egyik feltevést egy következő dönti meg, míg nem jön egy még újabb. A XX. század elméleti fizikája megmutatta, hogy az anyag voltaképpen nem létezik, mert ami létezik, az pusztán rezgés, energia, amely különféle frekvenciákon rezeg, s ennek csak egyik lehetséges formája az ilyen vagy olyan minőségben megnyilvánuló anyag. Sőt, odáig is eljutott, hogy példákon bizonyítsa: létezik egy a téren és az időn kívüli valóság, amelyet a teljes, idő- és térbeli szinkronitás jellemez, amelyben tehát minden – jelen, múlt, jövő, közel és távol egyszerre jelen van. Elérkezett tehát arra a pontra, amelyről alapjaiban cáfolja meg saját szemléletmódjának alapjait: vagyis, hogy pusztán materiális síkon vizsgálódják.

A modern kor legsúlyosabb – mondhatnánk tragikus – vétsége az, hogy az észet, a racionalitást a szív, vagyis a bölcsesség, a megérzések fölébe helyezte. Holott az emberi agy is két féltékére oszlik, és a jelenleg szinte korlátlan egyeduralmat gyakorló, lineárisan gondolkodó, racionális bal féltéke mellett ott van az elsorvadóban levő, egyre kevésbé használt jobb féltéke is, amely az intuitív, egységben látó, képekben és szimbólumokban fogalmazó analogikus gondolkodást gyakorolná, ha ezt kellő módon értékelnék, és fontosnak tartanánk. Felmérések bizonyítják, hogy legnagyobb tudósaink is agyuk kapacitásának csupán az öt százalékát használják; ez nyilván az a mennyiség, amit az analitikus-racionális gondolkodás befed. Mi van tehát a többi 95 százalékkal, miféle képességeket, milyen lehetőségeket veszítettünk el, amire e szervünk teremtett?

Nos, ha jól belegondolunk, Földünk és személyes életünk összes problémája erre az imént említett hangsúlyeltolódásra vezethető vissza. Azért szennyeztük így be környezetünket, és tettük sivárrá és boldogtalanná az emberiség jelentős részének mindennapjait, mert csak az eszünkkel gondolkodtunk, s nem hallgattunk a szívünkre: vajon milyen következményei lesznek a jövőben egy a jelenben ugyan kedvezőnek és jövedelmezőnek tűnő racionalizálásnak, azaz ésszerűsítésnek? És bizony nem csak a mi szempontunkból, akik ezt végrehajjuk, hanem embertársaink és a

környező világ, egész földkerekségünk szempontjából.

Ezt a kérdést az ipari forradalom kezdeteitől fogva nem vesszük komolyan tekintetbe, s úgy tűnik, a globalizáció multinacionális konszernuralma lesz ennek a tendenciának a záróakkordja. Az anyagi érdekek irányította, minden emberi jóérzést és íratlan vagyis isteni törvényt figyelmen kívül hagyó, leplezetlen önzés korunkra teljesen elhatalmasodott, és már-már katasztrófával fenyeget.² Csak úgy tudjuk e kilátástalan véget elkerülni, ha egyénenként, mi magunk, belülről változunk meg.

A kérdés csak az, hogyan? Természetesen gyökeres szemléletváltással, amiben óriási segítségünkre lehetnek az ókori, tradicionális szemléletű kultúrák. Ezek ugyanis példának okáért számos olyan technikai vívmányt felfedeztek, amit ma használunk, mint mondjuk az üveget, de mivel úgy ítélték, hogy anyagi szinten ugyan hasznosak, de boldogtalanná tennék az embert, illetve egyéb hátrányokkal járnának, egyszerűen megsemmisítették e találmányokat, és nem foglalkoztak velük. Ennyit tehát az ókoriak „elmaradottságáról”.

De nem is ez az igazán fontos. Az igazán fontos az élethez való hozzáállásuk. Az, hogy megpróbálták feltérképezni, miféle erők, miféle összefüggések mozgatják a világot – erről szól az ókoriak többistenhite. Igyekeztek a saját helyüket megtalálni ebben a világban, megérteni, hogy mindennek, ami velük és körülöttük történik, értelme van, mert semmi sem történhet véletlenül. Tudták, hogy mint emberek, kiemelkedő jelentőséggel bírnak ugyan a mindenségben, hisz – bennük az isteni *logos* szikrája; de minthogy övék a szabad akarat, egyben felelősséggel is tartoznak tetteikért – saját maguk, embertársaik és a környező világ vonatkozásában.

Az ókori ember soha nem pusztította volna sem önös, sem bármiféle közösségi érdekből úgy a környezetét, mint tesszük azt ma, eszeveszett, féktelen iramban – mert tisztelte isteneit. Ha elvett az istenektől valamit, mondjuk a földtől, amely Gé istennőé vagy Démétéré, vagy az erdőtől, amely Artemisé, vagy éppen a tengertől,

² Ld. R. DAHLKE: *Mitől beteg a világ?*, 2002 Budapest, Magyar Könyvklub.

amely Poseidóné, vagy pedig a föld mélyéből, amely Plútóné – csak annyit vett el, amennyire megélhetéséhez valóban szükség volt és nem többet, nem zsákmányolta ki őket, hogy a természet működésében ne keltsen diszharmóniát.

Tudták azt is (ha némelyek olykor meg is feledkeztek róla), hogy földi életünk célja nem az anyagi javak felhalmozása – szemben a mai átlagember gyakorlatával – hanem a kiegyensúlyozottság, a belső béke, a mindenséggel való összhang, a harmónia megteremtése az, ami – ellentétben az önös érdekek hajszolásával – valóban a boldogság záloga.

Minden keserűségünk, minden boldogtalanságunk abból fakad, hogy nem tudjuk elfogadni azokat a dolgokat, amik történnek velünk, és nem tudunk megelégedni azzal, amit az élettől kapunk. Ha tisztában lennénk vele, hogy minden helyzet, amellyel szembesülnünk kell, a javunkat szolgálja, tanítani próbál minket valamire, amit még nem tapasztaltunk meg, és nem tudatosítottunk, sokkal könnyebben telnének mindennapjaink. A lét különböző szintjei között fellelhető megfelelések – analógiák ismerete az ókori ember számára jelentősen megkönnyítette az általa megélt történések felfogását és mélyebb megértését, s ezt nem azon a racionális, elemző módon tette, ahogy mi a modern pszichológia freudi-jungi vonalát követve ennek nekifognánk.

Az ókoriak szimbólumokban, mítoszokban gondolkodtak, s a megnyilvánult világ jelenségeit mind analógiákban, hasonlatokban ragadták meg. Álljon itt példaként a szellemi és anyagi világ hierarchiájából fölülről lefelé haladva egy ilyen analógiás lánc: az a princípium, amit példaként veszünk, a görög istenek közül Apollón, égitestként a Nap, az asztrológiai jegyek közül az Oroszlán, elemi minőségként a tűz, a fémek közül az arany, az emberi funkciókat illetően a király, az emberi tulajdonságok közül a bölcsesség, az emberi test energiaközpontjai közül a két szem között a homlok közepén elhelyezkedő hatos csakra, az emberi testben a szív és a hajkorona, az állatvilágban az oroszlán, a növények közül a fű és a babér stb.

Ezek a létezők a különböző létsíkokon kölcsönösen megfelelnek egymásnak, és a maguk szintjén ugyanazt az elvet testesítik meg: „Ahogy fenn, úgy lenn” - HERMÉS TRISMEGISTOS tanítása szerint, melyet az úgynevezett *Tabula Smaragdina* őrzött meg számunkra.

Az ókor tudományai ezen az analógiás gondolkodásmódon alapultak, többek között a már a késő ókortól fogva helytelenül, elsősorban földhözragadt jóslatokra használt asztrológia is, melyet aztán a későbbiekben, de főként a XVIII. század végétől fogva teljesen félreértenek, és kizárják a modern tudományok köréből, szétválasztva ezt a pusztán anyagi szemléletű asztronómiától. Hozzátehetnénk, hogy nagyon helyesen teszik ezt, hiszen ez az ősi tudás gyökereiben különbözik a modern gondolkodástól. A bolygóprincípiumok mind egy-egy görög-római istenalakhoz kapcsolódnak; s az általuk képviselt jellegzetességek, összefüggések és minőségek, melyek tökéletes és változatlan formában léteznek a szellemi világban (anyagi megnyilvánulásaik az égitestek), a földi, emberi világban is megjelennek, immár keveredett, változó, az anyaggal vegyült formában. Az asztrológia tehát voltaképpen azt térképezi fel, hogyan alakul ezeknek az erőknek a játéka itt, a Földön. S erre a kezében levő eszköz pontosan a bolygók megfigyelése: hogy a Föld egy adott pontjáról tekintve milyen helyzetet foglalnak el az állatövi jegyekben és az úgynevezett házakban, valamint hogy milyen az egymáshoz való viszonyuk a pozíciójukat illetően: ezeket az úgynevezett fényzőgek tárják fel.

Ahogy fenn, úgy lenn: ami a szellemi szférát képviselő mennyei régióban zajlik, ugyanaz van jelen itt a földi-emberi világban - „*legyen meg a Te akaratod miként a mennyben, úgy itt a földön is*”. Ez a párhuzam, ez az analógia nyújt lehetőséget az asztrológus számára, hogy a tér és idő mindenkori minőségéről egy bizonyos meghatározott helyre és időre vonatkozóan (a megfigyelés helyére és a vizsgált időpontra) egy „pillanatfelvételt” adjon. Ez a pillanatfelvétel látni engedi az ott és akkor jelenlevő összefüggéseket, az erők és elvek egymáshoz való viszonyait.

Mivel az újszülött lelke a születés, illetve az első lélegzetvétel pillanatában lép be egészen annak testébe, annak a jellemnek a vonásait, amelyet ekkor magára ölt, az univerzumnak az abban a pillanatban az ő szívéből kiindulva látható helyzetképe fogja felfedni. Ez a *radix* magyarul gyökér, az a képlet, amelyre a horoszkóp értelmezése támaszkodik. A görög horoszkóp szó jelentése is erről árulkodik: *horan skopein* - azt jelenti: megvizsgálni az időt, belenézni a pillanatba. „*φῆϛ Πίϛη̄ϛδὸϛ ἄάβιϛϛ*” - „a jellem az ember számára daimón” - mondja HÉRAKLEITOS, vagyis egy az isteni szférába tartozó közvetítő, amely mutat ugyan egy utat az ember számára, de hogy ezt az illető hogyan járja végig, hogyan alakítja ő maga a saját sorsát, *kakodaimón* (rossz sorsú, szerencsétlen) vagy *agathodaimón* (jó sorsú, szerencsés) lesz-e, az mindenekelőtt őrajta múlik. A szabad akarat adománya révén ugyanis a sorsunkat mindaddig mi alakítjuk, amíg sorozatos tévedéseink, önzésünk, a belső hangra és a külvilág jelzéseire süket érzéketlenségünk miatt ez végzetté nem válik.

Ha az élet által elének állított helyzetekben rejülő figyelmeztetéseket, hogy esetleg rossz úton járunk, sorozatosan figyelmen kívül hagyjuk, és nem törődünk ezekkel, akkor következhet be az, ami immár visszafordíthatatlan: a sorsunk kicsúszik a kezünkből, és megváltoztathatatlaná lesz.

A delphoi jósda, azaz Apollón temploma bejáratánál kőtáblákon kifüggesztve volt olvasható a hét görög bölcs egy-egy mondása. Ezek közül a két leghíresebb így szólt: „*Ismerd meg önmagad!*” és „*Semmit se túlságosan!*”, amit legtöbbször így adnak vissza: „*Mindent mértékkel!*”.

Az előbbi, amely CHILÓN mondása, arra buzdít minket, hogy vizsgáljuk, kutassuk jellemünket, derítsünk fényt hajlamainkra, irányultságainkra, hogy egyrészt elkerülhessük a bennük rejülő hibalehetőségeket, túlzásokat és tévutakat, másrészt a lehető legteljesebben kibontakoztathassuk adottságainkat, képességeinket és tehetségünket. Ha ugyanis egyszer már ráismertünk ezekre, tudatosításuk révén könnyebben irányíthatjuk illetve fejleszthetjük

öket.

Ezt megtehetjük úgy is, ha csak a saját viselkedésünket, reakcióinkat, a környezethez való viszonyunkat, sikereinket és kudarcainkat figyeljük meg. Nagy segítségünkre lehet azonban egy olyan kép, amelyet egy nagy tudású, tapasztalt és az értelmezéshez szükséges rálátással rendelkező asztrológus nyújthat a számunkra *radix*unk, születésünk tér-idő minőségének „pillanatfelvétele” alapján.

Az asztrológia célja tehát személyes vonatkozásban egyáltalán nem a közeli és távoli jövőre vonatkozó jóslatadás. Igaz, fel lehet ugyan térképezni nagy vonalakban az életút alakulását is a horoszkóp alapján, de ezek az információk csak tendenciákat jelölnek, csak lehetőségek rejlenek bennük konkrét meghatározottságok nélkül, melyeken az egyén, a „szülött”, ahogy az asztrológusok mondják, ha irányítása alá tudja vonni azokat, szabad akarata szerint változtathat.

Egy másik, nem személyre szóló vonatkozása ennek a tudománynak az ún. mundán asztrológia, amely nem egy ember jelleme, hanem valamilyen más szempont illetve megfontolás alapján vizsgálta a tér és idő minőségét egy adott helyre vonatkozóan, többnyire egy közösség döntéseinek meghozatalában segédkezve. Ha ugyanis valaminek a végrehajtásában vagy megteremtésében a világban éppen jelenlevő erők nem működnek közre, nem segítenék azt, hanem ellene dolgoznának, ha ez egy kiemelkedő jelentőségű esemény a közösség életére vonatkozóan, érdemes az időpontot elhalasztani, és kivárni görög szóval a *kairost*, a „kedvező pillanatot”. Ezt az ókoriak más egyéb jeleket vizsgálva is figyelemmel kísérték.

Sokkal nagyobb ugyanis az esélyünk a sikerre, ha jól időzítünk és kivárjuk az alkalmas pillanatot, mint ha sürgetjük a dolgokat, ami a modern élet szinte minden megnyilvánulására jellemző. Urai akarunk lenni az időnek, de nem úgy, hogy megismerjük minőségét; az hajt minket, hogy mennyiségileg birtokoljuk – mindennek le akarjuk rövidíteni az idejét.

Ez azonban óriási csapda, hiszen gépesített világunkban bezsúfolhatunk ugyan egy napunkba egy csomó mindent –

tevékenységet, elfoglaltságot, programot és intéznivalókat – csak éppen, ha nem tudjuk megélni a jelent, magát a pillanatot, mert már a következő tennivalónk jár a fejünkben, az egész csak feszültséget és indulatot kelt bennünk, mert érezzük, hogy az adott pillanatot elszalasztottuk. Annak megéléséhez ugyanis elmélyülés, teljes mértékben való *jelenlét* szükséges, ami az állandó rohanásban egyszerűen lehetetlen.

Kicsúszott tehát a kezünkől az idő. Hogyan szerezhetnénk vajon vissza? Úgy, hogy visszatekintünk, milyen volt az ókori, de még a középkori ember viszonya is az időhöz. „*Festina lente*” – „*Lassan siess!*” – így tartja egy római szállóige. „*Festinatío diaboli est*” – „A sietség az ördögtől való” – mondja egy középkori latin mondás. A sietség ugyanis megrontja, megmérgezi a dolgokat. Az élmények, az átélt dolgok és a tevékenységek is felületessé, jelentéktelenné, értelmetlenné válnak általa. Esetleg eredménytelenséghez, kudarcokhoz is „hozzásegít” bennünket, de ez még a kisebb baj, mert talán így rájöhethetünk, hogy nem ez a helyes út. Nagyobb gond akkor van, ha fékevesztett száguldásunkban sikert sikerre halmozunk, csak közben belül érezzük, hogy valami nincs rendben, valamit folyamatosan elrontunk, de nem tudjuk megfogalmazni, hogy mi az.

Vissza kellene zökkennünk a jelenbe, időt hagyva magunknak, hogy olykor fellélegezzünk, nem gondolva semmire, nem aggódva és nem „pörögve” előre. Ahogy az ókori ember is időt szánt az imákra, az isteneknek végzett áldozatokra, sőt ezek köré szervezte ünnepeit, s a keresztények számára is a vasárnap a megpihenés, a szellemi világ felé való megnyílás napja, úgy nekünk, a modern kor gyermekeinek is minden nap egy rövid időre meg kellene állnunk, s rá kellene csodálkoznunk, hogy voltaképpen milyen csodálatos is a teremtés. Ezek lennének számunkra a mindenséggel való egység percei, amikor átélhetnénk, hogy *jelen vagyunk* a világon, és minden, amit az élet nyújt a számunkra, rossz is, jó is, ajándék. Ajándék, hogy tanulhassunk, tapasztalatot szerezhessünk belőlük, s ezen tapasztalatokkal gazdagabban, bölcsebben folytathassuk utunkat. Az ismeretek szerzése önmagában

ugyanis kevés: ha nem építjük be egyéniségünkbe, döntéseinkbe, létezésünk, cselekedeteink módjába megszerzett tudásunkat, az értékteleenné válik – információk üres, élettelen halmazává.

Föltehetjük a kérdést: boldogabbá tették-e az emberiséget a technika és a tudomány vívmányai? A válasz egyértelmű nem. A kényelem és a jólét ugyanis még nem egyenlő a boldogsággal. A modern kor hitevesztetté vált azzal, hogy a boldogságot materiális síkon keresi. Azt ugyanis csak az isteni felé való megnyílásban érheti el. SCHUON írja³:

„Amikor Isten kitaszítatik a világból, az kő- vagy jégsivataggá válik; megfosztatik élettől és melegségtől, és minden ember, aki még birtokolja az integrális Valóság érzékelését, visszautasítja, hogy ezt valóságnak tekintse. Mert ha a valóság kőből volna, egyáltalán nem lennének virágok vagy bármi szépség vagy kedvesség. Ugyanez áll a lélekre is. Távolítsd el a hitet, beleértve a hitnek azt az elemét is, ami a gnózis egyik részét alkotja, és a lélek erejét veszítetté, fagyossá, rideggé és megkeseredetté válik, vagy elmerül egy az emberi állapothoz méltatlan hedonizmusban. Persze az egyik nem zárja ki a másikat, mert a jégszívet, a «halott» szívet mindig vak szenvedélyek lepik el.”

Úgy vélem ez az antikvitás, de nem csak az antikvitás, hanem minden tradicionális kultúra tanulmányozásának jelentősége korunkban: bizonyosságot találhatunk bennük afelől, hogy mi emberek elsősorban szellemi-lelki létezők vagyunk, s megnyilvánult világunk sem merül ki a pusztában anyagban. Ellenkezőleg: az embert, a mikrokozmoszt, és a világot, a makrokozmoszt is a jóság, a szeretet és a fény táplálja, enélkül egy szempillantás alatt elpusztulnánk. S ha engedjük, hogy ez szabadon áramoljon bennünk, az kihat nemcsak ránk, de a világra is; ekkor jelenik meg a szépség: a természet, az ember teremtette környezet és a lélek szépsége.

³ SCHUON, Frithjof: *Az emberi állapot gyökerei*, Budapest 2001, Arcticus Kiadó, 117. o.

BEVEZETÉS

PLÓTINOS ÚJRAFELFEDEZÉSE A RENESZÁNSZ ITÁLIÁBAN

Teljes kiadású PLÓTINOS-másolatok már jóval Bizáncnak a törökök által való elfoglalása előtt, a XV. század elejétől fogva keringtek Itáliában: egy Vicenza püspökének, egy másik a firenzei San Marco kolostor procurátorának tulajdonában⁴, mely a jelenlegi Laurenziano 85, 15-ös kódex. Egy harmadikat GIOVANNI AURISPA hozott Bizáncból Bolognába további 237 kódexszel egyetemben, amely szintén Firenzébe került, s valószínűleg ez a mostani Laurenziano 87, 3-as, amelyre aztán FICINO jegyzi fel szövegjavításait, bár ez az azonosítás nem bizonyított.

Mindenesetre az *Enneades* Firenzében már jelen volt, s egy további példány került PALLA STROZZI birtokába, aki ugyan Firenzében szerzi be e kódexet, 1462-ben azonban, száműzetésben hunyván el, a padovai Santa Giustina kolostorra hagyja egyéb kincseivel együtt. Tehát amikor JÓANNÉS ARGIROPULOS 1441-ben Palla Strozzi padovai házába költözik, hogy számára SIMPLIKIOS *Physika-kommentárjait* másolja, a PLÓTINOS-kötet már ott van. Ez azért különösen fontos, mert amikor Argiropulos 1457-ben Firenzében tanítani kezd, plótinosi szövegeket használ fel előadásiban.

Egyszóval Plótinos iránt már jóval Ficino előtt, és tőle eltérő környezetben is felébredt az érdeklődés. Jóannés Argiropulos pedig

⁴ GARIN, Eugenio, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Sansoni, 1961, 91-112.o.

fejedelmek, királyok és tudósok – élnek az alkalommal, és megrendelik, illetve beszerzik a saját teljes PLÓTINOS-kézirataikat.

Természetesen itt a Velence és Firenze közötti területéről és a hozzájuk kapcsolódó kultúrkörökről van szó: a megrendelők között találjuk FEDERICO DA MONTEFELTRÓT, MÁTYÁS királyt, Angliában pedig WILLIAM GROCYNT, ANGELO POLIZIANO tanítványát. Plótinos másolói a következők: JÓANNÉS SKUTARIÓTÉS BÉSSARIÓN és a MEDICIEK (vagyis Ficino) számára, a görög DÁNIEL MONTEFELTRO számára, DÉMÉTRIÓS TRIBÓLÉS pedig ismét BÉSSARIÓN ÉS MÁTYÁS példányait készítette el; valamint tudunk még APOSTOLISRÓL és LIGIZOSRÓL.

Ficino keze nyomát nem csak két teljes kiadású Plótinos-kéziraton találjuk meg, hanem jelentősnek mondható florilégiumokon is. Tudjuk, hogy GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA is rendelkezett egy teljes példánnyal, POLIZIANÓÉ pedig a jelenlegi Régeni görög 97-es, GIORGIO VALLÁÉ a mai Octobonianus 371-es. A magyarországi, Corvin Mátyás számára készített Plótinosról HUSZTI JÓZSEF ÉS KLANICZAI TIBOR számolnak be részletesebben.⁵ Ez a Corvina egyébként a jelenleg Münchenben őrzött Graecus 449-es.

Beszédesek az elterjedést illető időpontok is: 1460 körül hét Plótinos-kézirat talál gazdára, míg Ficino hatalmas munkájának, a kommentárokkal ellátott latin nyelvű teljes fordításnak az 1492-ben nyomtatásban való megjelenése egyszerre jelzi a kéziratok korának végét, és a FICINO-féle PLÓTINOS két évszázados diadalának kezdetét.

Jóllehet Plótinosnak az 1430-as évekre tehető első megjelenése Itáliában nem váltott ki nagyobb kulturális visszhangot, a Firenzei Zsinat után a bizánciak teoretikus vitáinak köszönhetően hatása egyre jelentősebb lett. BÉSSARIÓN a kódexekkel kapcsolatban fejt ki jelentős tevékenységet, GEMISTOS PLÉTHÓN pedig személyes varázsával izsítja fel még jobban az Itáliában felébredt érdeklődést a platonista theológia iránt. Firenzében PLÉTHÓN az, aki COSIMO DE' MEDICIT arra buzdítja: váljék egyfajta platonista megújulás

⁵ HUSZTI József, *Tendenze platonizzanti alla corte di Mattia Corvino* «Giornale Critico della Filosofia Italiana» XI, 1930, 1-37, 135-162, 220-236. o.

KLANICZAY Tibor: *Mattia Corvino e l'umanesimo italiano*, Accademia Naz. Dei Lincei, Roma 1974.

előmozdítójává, tegye Firenzét egy újabb kori Platónopolisszá.

Mindazáltal a döntő lökést Plótinus megismeréséhez nem Pléthón vitái és nem az akkor még görögül nem tudó Marsilio Ficino adják meg, hanem egy szintén bizánci professzor, aki nagy hatással volt tanítványaira: JÓANNÉS ARGIROPULOS. Mint említettük, a Padovába számûzött Medici-ellenfél, PALLA STROZZI házáat látogatta, aki ugyanolyan lelkes híve volt a görög tanulmányoknak, mint ellenségei. A bizánci mester 1457-ben kezdi meg a tanítást Firenzében, s Ő is a Medici-ellenes körökben talál barátokra. Ennek a ténynek róható fel az a hallgatás, amely Őt a Medici-pártiak részéről körülveszi.

Az a csodálatos párhuzam pedig, mely szerint ARGIROPULOS ugyanazt a tevékenységet folytatta az ARISTOTELES-kutatásban (fordítások, antik forrásokra támaszkodó kommentárok), mint FICINO a platonizmuséban, túl lenyűgöző volt ahhoz, hogy ne tévessze meg a legélesebb szemű kutatókat is, mint például PAUL HENRYT.

KRISTELLER azonban kutatásai⁶ alapján rámutat arra, hogy 1460-ban Ficino még igen messze állt attól, hogy *alter Plato* lehessen, ahogy ezt PAUL HENRY monumentális munkájában, az *Études plotiniennes* második kötetében feltételezi; hiszen csupán 1462-ben kapja COSIMO DE'MEDICITŐL a megbízást (a Careggiben levő villával egyetemben), hogy néhány görög kézirat birtokában magát a platonikus filozófiának szentelje. És csak 1463-ban fog hozzá a HERMÉS TRISMEGISTOS-szövegek, '64-ben pedig Plátón tíz dialógusa fordításának. Ficino maga emlékezik meg erről a Plótinus-fordításához írott bevezetésében, s azt is megemlíti, hogy Cosimo, aki még éppen megéri a fentiek lefordítását, Plótinus latinra ültetésére nem kérte Őt fel, még ha esetleg szándékában állhatott is ez.⁷

Tehát a kódexek tanúságai szerint a HERMÉS-szövegek fordítását 1463 áprilisában fejezte be – állapítja meg KRISTELLER – és csak azután kezdett hozzá Plátón párbeszédeihez; azaz FICINO platonizmusa valójában TRISMEGISTOS felfedezésével indul. A

6 KRISTELLER, Paul Oscar, *Studies*, 197.o.

7 FICINI *Opera*, Ex Officina Henricpetrina, Basileae 1576, II. 1537.o.

hermetikus iratok fordítása példa nélküli népszerűségre tett szert (mellesleg ez volt Ficino első nyomtatásban megjelent munkája): alig több, mint húsz év alatt hét kiadást ért meg.⁸

ARGIROPULOShoz visszatérve, valójában neki és az Őt látogató körnek köszönhető az ötvenes évek Firenzéjében a görög bölcsélet tanulmányozásának felvirágzása. Jóllehet a rendeletek ARISTOTELÉS kommentálását írják elő neki, előadásában gyakran védi meg PLATÓNT Aristotelés érveivel szemben, és számos alkalommal hivatkozik NUMÉNIOSRA és PLÓTINOSRA is. Bár a hivatalos oktatás keretein belül nem teheti, magánóráin többek között a *Menónt* olvassa tanítványaival, ahogy erről egyik hallgatója, PIER FILIPPO PANDOLFINI élénk beszámolója tanúskodik.⁹

Az 1457-től '60-ig terjedő időszak FICINO számára még a felkészülés, az érlelődés korszaka, tehát több mint valószínű, hogy az akkor már híres ARGIROPULOS tanítása rá is hatással volt, s az nem hogy nem állt szemben, hanem elősegítette a PLÉTHÓN által javasolt platonista megújulást. S Plótinus megismerésének is Argiropulos volt az egyik fő előmozdítója: szorgalmasan másolta az *Enneadest*, és kiválóan állította helyre annak szövegromlásait.

Az egyik legbeszédesebb jele annak, hogy ebben az időszakban nem annyira Ficino, hanem Argiropulos lehetett *alter Plotinus* az, ahogyan a tizenkilenc éves ANGELO POLIZIANO megemlékezik görög tanáráról egyik epigrammájában.¹⁰ „Amennyire a szomjas szarvas örül a forrás hűs vizének [...] , amennyire a méhek a kert virágainak [...] , amennyire a cikázó fecskék a tavasznak, annyira örvend most a Múzsák minden követője, és mi a legjobban, hogy hírül adták visszatértedet” – írja. A vers egy pontján a PORPHYRIOS Plótinus-életrajzában szereplő hexameterekből vett, a delphoi jósda által Plótinus lelkéről adott válaszban szereplő képet használja fel ARGIROPULOS jellemzésére: „Te elméddel elosztatod szemeink előtt a homályt és a ködöt. Most szerencsétlen bolyongunk

8 Az első kiadás megjelenésének éve: 1471.

9 Ld. GARIN id. műve 118-119. o.

10 POLIZIANO, *Epigrammi greci*, ed. Ardizzoni, «La Nuova Italia», Firenze 1951, 9-11, 49-50.o.

a meredek ösvényeken; és így vakon nem találhatjuk meg a helyes élet nagyívű útját az emberi ostobaság és a pletykás tömeg közepette, ha te, atyánk, kézen fogva nem vezetsz bennünket az igaz útmutatások lámpásait meggyújtva.”

Az AMÉLIOS kérdésére (hogy hová jutott Plótinos lelke) adott delphoi válaszban mindez így szerepel:

*„Még idelent, mikor egyre a lét vérszomjas erőit
s mind a nehéz gyönyörök mocsarát kikerülni sietél,
küzdve hab és hullám tetején oly gyakran a boldog
lények a cél nem messzi tüzét feltárva üzentek.
Tért hamis útra a lelked akár, mindegyre, hogy ismét
Visszatalálj ama körbefutó örök égi körökhöz,
ők, a haláltalanok fedték fel előtted az isten
útjait, és ragyogó sugarakkal üzentek a mennyből,
csak hogy az éji homály fátyolszerű árnyain átláss.
Súlyval a szellemedet nem igazta le álom egészen,
ám ama fojtogató béklyót leszakítva magadról
sok gyönyörűt láttál...”¹¹*

Kifejezésbeli egyezés is igazolni látszik azt, hogy a delphoi hexameterek szolgálták előkép gyanánt POLIZIANO verse számára:

„íüv âëäöŰñúi P÷ëýí” – szerepel nála, PORPHYRIOSnál:

„Pëë’ Tñ’ Pð’ âëäöŰñúi ðâôŰóáo êëçðsäá âáñásái
P÷ëýìò...”.

Összefoglalva tehát, nem FICINO volt az, aki elindította PLÓTINOS visszatérésének folyamatát, Ő csupán 1460 után kapcsolódott be ebbe. Az *Enneades* fordításának megkezdése előtt LUCRETIUST kommentálta, az ORPHEUS, PYTHAGORAS és ZOROASTER követőitől fennmaradt emlékeket tanulmányozta, magába szívta a hermetizmus eszméit, és latinra ültette Platón összes műveit.

11 PORPHYRIOS, *Plotini vita*, 22. c. 31-42. sor. Ford.: Mezei Balázs.

Mindezekről ő maga emlékezik meg a Plótinus-fordítás előszavában. PLATÓN műveit egyébként '62-ben kapja meg COSIMÓTÓL és ANGELO BENCITÓL két kódexben; HERMÉS könyveit néhány hónap alatt lefordítja '63 elején, s ez év májusában már hozzáfog Platónhoz, az életmű átültetését '69 táján fejezi be.

A plótinosi-porphyriosi opus fordítása és kommentálása kései munkája: '84-ben kezdi el, és a fordítással '87 februárjára készen is van. Már csak a kommentálás maradt hátra, amit '90 augusztusára végez el.¹²

Mindazonáltal nem vonható kétségbe az a tény, hogy FICINO már korábban is olvasta és tanulmányozta az *Enneásokat*. Kiderül ez abból, ahogyan PLÓTINOS tanításait a saját *Theologia platonica*-ja kidolgozásában felhasználja, melyet érlelődésének hosszú éve alatt, '69-től '82-ig állít össze. Plótinus teljes mértékben jelen van kisebb lélegzetű írásaiban is, a levélként elküldött apróbb értekezésekben szintúgy, mint a platóni *Lakomához* írott kommentárjában – ezt azonban később tárgyaljuk részletesebben. Ám csupán a '84-től '87-ig terjedő időszak az, amikor az *Enneásokon* végzett munka végképp beszippantja. Teljesen átadja magát a fordításnak, nem válaszol többé a levelekre, semmi mással nem foglalkozik.

A '80-as évek előtt PLÓTINOS neve FICINÓNÁL mindig másokéhoz kapcsolódik (így a *Theologia platonica*-ban is), mint a platóni tanítások áthagyományozóinak és továbbépítőinek egyike, mint a számos idegenbe szakadt akadémia egyikének vezetője – a legtöbbször PROKLOSHOZ, NUMÉNIOSHÓZ, HÉGÉSIASHÓZ társítva fordul elő. Amikor végül a fordítás során a lehető legmélyebben megismerkedik PLÓTINOS tanításával, nála ez a tudás egy immár megszilárdult hermetista szemléletbe ágyazódik. Nem pusztán a *Poimandresben* foglalt szövegek eszméit teszi magáévá, hanem LULLUS ÉS ARNALDO DI VILLANOVA kutatásait és tanait is, melyeket a *Picatrix* bonyolult szövedékében adnak tovább. Képzett asztrológussá válik, és foglalkozni kezd az alkímiával, mint olyan

12 KRISTELLER, *Supplementum Ficinianum*, I. CXXVI-CXXVIII, CLVII-CLIX.

beavatási áramlattal, amely az emberi szellem-lélek-test egységet magasabb létállapotok felé segíti. Mivel e tudományt, mely a hermetizmus része, mind a mai napig a legtöbben csak a XIX. század pozitivista beállításából ismerik, és így félreértve semmire sem becsülik, hadd ejtsünk erről néhány szót. Ez egy jelbeszédben fogalmazó titkos szellemi, beavatásra irányuló hagyomány, voltaképpen az antik beavatási misztériumok valós értelmének megőrzője és átmentője évszázadokon keresztül, mely az eretnekséggé nyilvánítás veszélyét kívánta elkerülni képes beszédével. A hermetista filozófusok között azonban megfogalmazásaik különbözőségének és eltéréseinek ellenére is nyílt titok volt, hogy miközben fémek transzmutációiról beszélnek, voltaképpen az ember szellemi és lelki állapotaira utalnak. Az arany előállítására nem holmi alantas haszonszerzés céljából történő nevetséges kísérletezgetés – ahogy ezt az említett beállítás nyomán ma már szinte mindenki elképzelem, hanem egy megvalósítandó szellemi állapot elérését jelenti.¹³

Miközben az *Enneades*hez készíti a kommentárokat, a következő szerzők fordításával is foglalkozik: JAMBlichOSSZAL és PSELLOSSZAL egyrésztől, PSEUDO-DIONYSIOS AREOPAGITÉSSZEL másrésztől. A modern tudomány által a mai napig furcsállt művét, a *De vita coelitus comparanda*-t '89-ben, mint a IV. *Enneas* 3. könyvének *argumentum*át készíti el, amit az is bizonyít, hogy a '90-ben Ficino íródeákja, LUKAS által Careggiben másolt Plótinus-kódexben¹⁴ a IV, 3, 11 mellett ott szerepel a *De vita* harmadik könyve mint kommentár. Plótinus-magyarázatainak sorában feltűnnek az asztrológiai jellegű kifejtések, tehát az a PLÓTINOS, amelyet Európa a XVI. és a XVII. században FICINO révén megismer, a metafizikai irányultságot tekintve tele van ezoterikus elemekkel. Ez azonban nem áll annyira távol a lykopolisi filozófustól, amint azt GARIN állítja.¹⁵ Jóllehet a kommentár valóban

13 Ld. BURCKHARDT, Titus, *Alkímia - világkép és szellemiség*, Budapest 2000, Arcticus Kiadó, 175 o.

14 Ez a Laurentianus 82, 15.

15 Ld. id. műve 103-104. o.

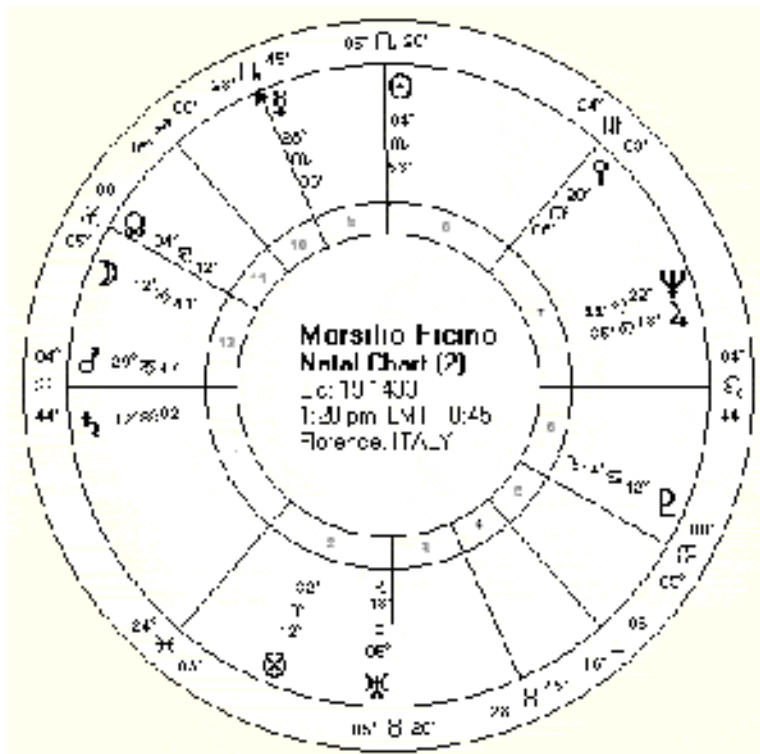
(és nyilván) Ficino gondolati „ízlésvilágát” tükrözi, azért arra emlékeznünk kell, hogy PORPHYRIOS szerint Plótinus is idősebb korában kezd el foglalkozni az asztrológiával, és e tudományt önmagában nem ítéli el, hanem pusztán az „asztrológusok írásaiban található alaptalan állításokat” cáfolta.¹⁶ Azonkívül ne feledjük, hogy melyik városban nyerte el mesterétől Plótinus tudása legjavát: Alexandria, mint a hellenizálódott Egyiptom vallásának és tradicionális tudományainak egyik utolsó védőbástyája egyben a Hermés Trismegistos-szövegek hazája is. Az már egy másik kérdés, hogy e neoplatonista-hermetista táptalajon a cambridge-i platonisták s a TRAHERNE-hez hasonló metafizikus költők s végül a német romantikusok milyen felhangokat adnak e meditatív, a végső dolgok szemlélését s az Istennel való egyesülést célul kitűző irányultságnak.

FICINO egyébként visszaemlékezéseiben megírja, hogy amikor az alig huszonegy éves, de már Itália-szerte ünnepezt filozófus, GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA '84-ben Firenzébe érkezik, s személyesen is találkoznak, mintegy természetfeletti sugallatból rögtön PLÓTINOS fordítására buzdítja. Az időpont azért is jelentős, mert éppen ekkor jelent meg nyomtatásban Ficino latinra fordított teljes PLATÓN-kiadása. Az ekkor ötvenegy éves Marsilio ebben égi jelet lát:

„Divinitus profecto videtur effectum, ut dum Plato quasi renasceret, natus Picus heros sub Saturno Acquarium possidente, sub quo et ego similiter anno prius trigesimo natus fueram, ac perveniens Florentiam quo die Plato noster est editus, antiquum illud se Plotino herois Cosmi votum mihi prorsus occultum, sed sibi caelitus inspiratum, idem et mihi mirabiliter inspiraverit.”¹⁷

16 PORPHYRIOS, *Plotini vita*, 15. c. 369. o. in: PLÓTINOSZ, *Az Egyről, a szellemről és a lélekről*, Budapest 1986, Európa Könyvkiadó, ford.: Horváth Judit és Perczel István.

17 FICINI, *Opera*, II, 1537.o.



M.F. MODERN HOROSZKÓPJA

Tehát szinte az isteni gondviselés rendelkezik úgy, hogy a FICINÓVAL rokon lelkű PICO (akinek születési *radix*ában, azaz horoszkópjában a Saturnus ugyanúgy a Vízöntőben áll, mint Marsiliónak) az immár halott COSIMO helyett, de az Ő eredeti szándékát „tolmácsolva” kérje fel őt

PLÓTINOSNAK a csupán latinul olvasók számára való hozzáférhetővé tételére. Így Platón után Plótinost, azaz „*Platonem ipsum sub Plotini persona loquentem*” kell fordítania.

Mindez azért bír nagy jelentőséggel Ficino számára, mert ebben egyfajta folytonosságot lát, s az isteni gondviselés akaratát, amely „mindenkit a saját tehetsége szerint kíván csodálatos módon maga felé fordítani, és ezért úgy rendelkezett, hogy egyfajta vallásos, *pia philosophia* szülessék meg a perzsák között ZOROASTERREL és az egyiptomiak között HERMÉS TRISMEGISTOSSZAL, mely lényegét tekintve egybehangzó, hogy aztán a thrákoknál ORPHEUS és AGLAOPHÉMOS alatt táplálkozzék, majd PYTHAGORAS alatt serdüljön fel a görögöknél és az itáliaiaknál, hogy végül az isteni PLATÓN által tökéletesedjék az athéniak körében.”¹⁸

Tehát Platónnal lezárult az isteni misztériumok kinyilatkoztatásainak sora, méghozzá a régi bölcsek szokása szerint hol matematikai számok és alakzatok, hol pedig költői képek leplebe rejtve. PLÓTINOS volt szerinte az első és az egyetlen, aki végre a theológiát az Ő beburkoló leplektől megfosztotta, és ezáltal isten segítségével a régi arkánumok mélyére hatolt.

MARSILIO FICINO 1433-1499

Egyszóval FICINO PLÓTINOSBAN HERMÉS és ZOROASTER, ORPHEUS és AGLAOPHÉMOS, valamint PYTHAGORAS és PLATÓN művének folytatóját látja; olyasvalaki, aki szigorú filozófiai nyelvre tudta lefordítani az Ő képeiket. Azonban éppen ez az extrém szigorúság, a lecsupaszított szűkszavúság, amelyhez a gondolatok bőrsége és a hordozott értelem hihetetlen mélysége járul, teszi szükségessé a kommentálását:

„*ob incredibilem cum verborum brevitatem, tum sententiarum copiam sensusque profunditatem, non translatione tantum linguae, sed commentariis indiget*”¹⁹.

A *pia philosophia* e láncolatával (mely egy folytonos és örök platonista értelmezésnek

¹⁸ Ld. uott.

¹⁹ Ld. uott.

fogható fel) az aristotelési skolasztikát állítja szembe, amely egy AVERROESÉHEZ HASONLÓ hitetlenséget eredményez. A platonista értelmezés azonban egy állandó visszacsatlakozásként értendő az elsődleges hermési kinyilatkoztatáshoz, amely a lélek s annak isteni és halhatatlan természetének témájára irányul. Plótinus magyarázatai áttetszővé teszik e tudást, mely egy olyan rejtélyes archetípus, amelyet megfosztott költői öltözetétől, s melyet Ficino ismét igyekszik formákba öltöztetni, hogy könnyebben megközelíthetővé tegye.

Azt, hogy miként vélekedett Ficino Plótinusról illetve Plótinus és Platón viszonyáról, s miként kell elképzelnünk azt, hogy Platón Plótinus személye által szól újra hozzánk, a következő részlet mutatja meg:

„Sive enim Plato quondam in Plotino revixit, quod facile nobis Pythagorici dabunt; sive Daemon idem Platonem primum afflavit, deinde vero Plotinum, quod Platonici nulli negabunt: omnino aspirator idem os Platonicum afflat atque Plotinicum. Sed in Platone quidem afflando spiritum effundit uberiolem, in Plotino autem flatum augustiorem, ac ne augustiorem dixerim, saltem non minus augustum, nonnunquam ferme profundiorelem.

Idem itaque numen per os utrumque humano generi divina fundit oracula, utrobique sagacissimo quodam interprete digna, qui ibi quidem in evolvendis figmentorum incumbat involucris, hic vero tum in exprimendis secretissimis ubique sensibus, tum in explanandis verbis quam brevissimis diligentius elaboret. Mementote praeterea vos haudquaquam vel sensu comite, vel humana ratione duce, sed mente quadam sublimiore excelsam Plotini mentem penetraturos. Profecto – ut Platonice loquar – ceteros homines rationales animos appellamus, Plotinum vero non animum sed intellectum. Sic omnes eum philosophi suo saeculo, praesertim Platonici, nominabant. Atqui utinam in mysteriis huius interpretandis adminiculum Porphyrii, aut Eustochii, aut Procli, qui Plotini libros disposuerunt atque exposuerunt, nobis adesset. Spero tamen, id quod admodum felicius est, divinum auxilium in traducendis explicandisque divinis Plotini libris Marsilio Ficino non defuturum. Sed iam coelestibus hinc auspiciis et nos ad transferendum primum Plotini librum, et argumento breviter exponendum, reliquosque deinceps feliciter accedamus. Et vos Platonem ipsum exclamare sic erga Plotinum existimetis: Hic est filius meus dilectus, in quo mihi undique placeo: ipsum audite.”²⁰ [„Akár úgy van, hogy Platón Plótinus személyében öltött új életet, amit a pythagoreusok nyomán könnyen elhíhetünk; akár úgy, hogy ugyanaz a daimón segítette előbb Platont, majd később Plótinost, amit mindenki nyilvánvalónak tart a platonisták közül: teljességgel ugyanaz az ihlető szellem szól Platón és Plótinus száján keresztül. Azonban Platont eltöltve gazdagabban áramlik ki a szellem, Plótinusból pedig fenségesebben; s ha ezt nem mondhatom, legalább azt hadd mondjam: nem kevésbé fenségesen, néha szinte mélyebbre hatóan.

Tehát ugyanaz az isteni erő árasztja mindkettőjük száján keresztül az emberi nem számára az isteni szent titkokat, s mindkettőjük rendkívül kifinomult érzékekkel rendelkező fordítót kíván meg, aki az előbbinél a képek lepleinek kibontásához fog hozzá teljes erővel, az utóbbinál viszont egyrészt a mindenütt jelenlevő igen titkos értelem kifejezésének feszül neki, másrészt igyekszik a lehető legrövidebben mindezt <értelmesen> előadni.

Azonkívül ne feledjétek, hogy Plótinus emelkedett szellemébe nem érzékeitek segítségével, sem az emberi ész vezetésével, hanem egyfajta magasabb értelemmel fogtok csak behatolni. Valóban – hogy platonista módon szóljak – a többi okos embert léleknek neveztek, Plótinost azonban nem léleknek, hanem értelemnek. Így tisztelte őt korának minden filozófusa, különösen a platonisták. Ám az ő rejtélyeinek értelmezésében bárcsak jelen lenne Porphyrios, Eustochios vagy Proklos segítsége, akik Plótinus könyveit elrendezték és magyarázták! Mindazáltal remélem – ami még sokkal nagyobb szerencse – hogy az isteni Plótinus könyveinek fordításában és kifejtésében az isteni segítség nem fog hiányozni Marsilio Ficino számára. Hanem most már az égiek vezetésével mi is lássunk hozzá Plótinus első könyvének fordításához, s a tartalmát illető rövid kifejtéshez, majd azután a többivel folytassuk

20 FICINI, *Opera*, II, 1548. o.

szerencsésen! Ti pedig gondoljátok azt, hogy Platón így kiált fel Plótinoszt látva: „Íme az én szeretett fiam, akiben mindenben kedvemem lelem: őt hallgassátok!”]

Tehát szó sincs arról, hogy Ficino szerint Plótinos szócső módjára, mechanikusan és önállóan ismételné Platón tanait, aki így mintegy „álarc mögül” beszélne; Plótinos eredeti, hiteles, s ugyanaz a daimón segíti őt is, mint néhány évszázaddal azelőtt a nagy mestert, Platont is.

Aki pedig el tudja fogadni, hogy reinkarnáció létezik, amint azt a legtöbb keleti vallás tanítja, annak számára nem nehéz egy ilyen elképzelést legalábbis lehetőségként helyben hagyni, miszerint az a lélek, aki előbb Platón személyében testesült meg, később *mutatis mutandis* Plótinos életében folytatta megkezdett munkáját.

Külön hangsúlyozza Ficino, hogy Plótinos tanítását semmivel sem könnyebb megérteni, mint Platónét. A különbség kettejük előadásmódja között inkább az, hogy míg a legvégső dolgokat Platón nem fedi fel nyíltan, és csupán homályos célzásokkal és utalásokkal mintegy képekbe burkolja a róluk való tudást (s persze mindezt tetszetős irodalmi keretbe foglalja), Plótinosnál nincsen semmiféle köntörfalazás, ő a tanítványok kérdéseire válaszolva kerek-perec felfedi, amit tud, szavakkal (és néha képekkel) próbálván megközelíteni azt, ami emberi kifejezések számára hozzáférhetetlen. Ehhez járul még hihetetlen tömörsége (merthogy nyelve hemzseg az elliptikus szerkezetektől), amit a fordítónak muszáj valahogy kiegészítenie, hogy érthető legyen a mondat. Aki próbálta már Plótinos bármely értekezését az anyanyelvén visszaadni, tudja, miről van szó.

S ez nem elég: Plótinos megértéséhez az érzékek és a hétköznapi gondolkodás segítségével nem juthatunk közelebb; csupán ha felemelkedünk arra a szintre, ahonnan – az anyagi világ hívságaitól elszakadva – Plótinos szemlélte a létezőket. Így, korlátainktól és kötöttségeinktől megszabadítva az elménket, pillanthatjuk csak meg azt a látványt, amelyet Plótinos folyamatosan szemlélhetett; ezért mondták róla kora filozófusai, hogy ő nem lélek (*animus*, $\text{ød} \div \text{Ð}$), hanem értelem (*intellectus*, $\text{í}^{\text{TM}}\text{ø}$).

Ez a megkülönböztetés főként azért érdekes, mert Plótinos ontológiai rendszerében is értelmezhető: egyrészt az emberi lélek egylényegű a világlélekkel, mintegy abból szakadt ki; másrészt a világlélek két irányba mozog: egyrészt az értelem felé fordul, hogy onnan az ideákból és logosokból részesüljön, másrészt ő is teremteni akarván leszáll az anyagba, hogy a földi világban megnyilvánuljon. Az emberi lélek feladata, hogy tökéletesedve, az anyag sarától megszabadulva visszafelé, teremtője irányába igyekezzék, s ehhez előbb a lélek, majd az értelem dolgait kell szemlélnie, hogy végül még a gondolatoktól is megszabadulva, lecsendesített tudatállapotban az Egy számára teljesen megnyílván befogadhassa azt, s vele egylényegűvé váljék.

Plótinos magas szintű lélek, aki teljesen a $\text{í}^{\text{TM}}\text{ø}$ felé fordulván közelebb áll a szellemi világhoz mint az átlagember, sőt, folytonos kapcsolatban áll vele: amint azt PORPHYRIOS is tanúsítja:

„csak a szellemre figyelt, és mindnyájunk csodálatára mindvégig kitartott ebben. Előbb elvégezte magában a vizsgálódást, és csak azután foglalta írásba, amire jutott; ily módon csak sorban leírta, amit a lelkében rendbe rakott, akárha könyvből másolná. Ha beszélgetett valakivel, a folyamatos beszélgetés közepette is folytatta vizsgálódását, ily módon eleget tett a társaság kívánalmainak, ugyanakkor pedig elméjében egy pillanatra sem szakadt el vizsgálódása tárgyától. Beszélgetőtársa távoztával azután, anélkül, hogy újra átnézte volna a leírtakat [...], ott folytatta, ahol abba hagyta, mintha nem is szakította volna félbe arra az időre, amíg beszélgetett. Így azután egyszerre volt önmagában és együtt másokkal. Önmaga felé forduló éber figyelméből legfeljebb alvás közben engedett, az alvás idejét viszont megrövidítette a szegényes táplálkozás [...], valamint az, hogy folytonosan a szellem felé fordult.”²¹ Így értendő tehát, hogy filozófus

21 PORPHYRIOS, *Plotini vita*, 8. c. 363. o. in: PLÓTINOSZ, *Az Egyről, a szellemről és a lélekről*, Budapest 1986, Európa Könyvkiadó, ford.: Horváth Judit és Perczel István.

kortársai Őt nem *animus*-nak, hanem *intellectus*-nak nevezték.

A fordítás során felmerülő nehézségek leküzdésében szívesen venné Ficino, hogyha tanácsot kérhetne a Plótinus szövegeit kiadás alá rendező PORPHYRIOS-tól, a tanítvány EUSTOCHIOS-tól és a magyarázatokat készítő PROKLOS-tól. Fura, hogy a tanítványok közül Eustochios-t és nem Amélios-t említi az életrajzíró Porphyrios mellett, holott a *Vita*-ból egyértelműen kiderül, hogy Amélios volt a legszorgalmasabb tanítvány, aki már Porphyrios megjelenése előtt készített jegyzeteket Plótinus előadásain, s ezekből később kb. száz könyvet állított össze.²² Eustochios az az orvos-tanítvány volt, aki betegségében a mestert haláláig gondozta, s az Ő utolsó mondatát továbbadta az utókornak: „*Igyekezzetek visszavezetni a bennetek levő istent a mindenségben levő istenihez!*” (Fordítás tőlem – I. M.) [ὁΠρόάθ ὁἀένΟούεάέ ὁ’ί δί ὤισί εἰῦί Πίῦἄἄεί ὄñ’ò ὁ’ δί ὁ² ὀάίῶr εἰσίῦ].²³ Ámbár Ficino atya is orvos volt, a Mediciek háziorvosa, talán innen ered ez a választása.

Minthogy efféle segítségre nem számíthat, az isteni sugallatban reménykedik: ez még hathatósabb támogatást jelentene. Végül buzdítván magát, hogy végre lásson munkához, bibliai idézetet parafrázálva Platón és Plótinus viszonyát az Atya-Fiú viszonytal állítja párhuzamba.

Összefoglalva tehát: Ficino a filozófusnak járó legnagyobb elismeréssel szól Plótinusról, nemcsak, hogy nem tartja kisebb filozófusnak Platónnal, hanem úgy véli, bizonyos tekintetben felül is múlja mesterét. Azt mondja róla: Plótinusból magasztosabban [*augustiore*m] árad a szellem, de megijedvén, nehogy túl merészet mondjon, helyesbít: legalábbis mélyebbre hatóan [*profundiore*m].

GARIN²⁴ és KRISTELLER²⁵ is felhívják a figyelmet arra, hogy Ficino Plótinus-kommentárjában milyen erősen eltolódik a hangsúly egy olyan kimondottan ezoterikus irányba, ami viszont magukról a plótinusi szövegekről nem mondható el. A kutatás középpontjában itt már nem annyira az Egy, hanem az emberi lélek áll, méghozzá annak halhatatlansága. Az egyéni lélek sorsával kapcsolatban ALEXANDROS és AVERROES nézeteit a következőképpen veti össze Plótinus tanításával:

„*Alexander [...] in hoc convenit cum Plotino, quod praeter unum intellectum multos quoque nobis attribuit, discrepat vero quod hos multos asserit esse mortales. At Averrois cum Plotino consentit, intellectum omnem asserens esse immortalem, dissentit vero dum unum nobis assignat. Tu vero accipe ab Alexandro quidem numerum intellectus humani, ab Averrois vero immortale omnis intelligentiae munus, integramque habebis Plotini nostri sententiam.*”²⁶ [Alexandros megegyezik abban Plótinusszal, hogy az egy értelem mellett nekünk is számosat tulajdonít, abban viszont eltér tőle, hogy e sok értelemről azt mondja, hogy halandók. Averroes pedig abban ért egyet Plótinusszal, hogy az egész értelmet halhatatlannak mondja, míg abban különbözik tőle, hogy azt állítja: ez az értelem egy bennünk. Fogadd el hát Alexandrostól az emberi értelem sokaságát, Averroestől pedig az egész értelem halhatatlanságát, s előtted áll teljes egészében Plótinusunk véleménye.]

Jóllehet Ficino semmiben nem mond ellent a plótinusi tanításnak, mégis az *Enneades*hez készített kommentárjaiban valójában saját filozófiáját adja elő, természetesen plótinusi talajba ágyazva. Terjedelemben is túltengenek nála a mágikus és az asztrológiai témák, s bár Plótinus is írt élete végén egy efféle traktátust, melynek PORPHYRIOS az „*Ἄκ θιέας ὁΝ Τόθῆνά*” [Hatnak-e a csillagok?] címet adta, és a II. *Enneas*ban a harmadik értekezésékként illeszti be, azért ez nem központi kérdés a mester előadásain.

²² Ld. uott, 3. c. 356-357.o.

²³ Uott, 2. c.

²⁴ Ld. id. műve 106-107. o.

²⁵ KRISTELLER, Paul Oskar, *Otto pensatori del Rinascimento italiano*, olasz ford. R. Federici, Ricciardi, Milano-Napoli 1970, 148-149. o.

²⁶ FICINI *Opera*, II, 1549-1552. o.

Ezzel szemben, míg Plótinus legjelentősebb szövegeihez csupán summás megjegyzéseket fűz Ficino, a bolygókról és a sorsról viszont kiterjedt eszme-futtatásokat iktat be; így nála nem annyira az Egyről és a belőle kiinduló valóságokról olvashatunk, hanem mágiáról, asztrológiáról, alkímiáról és a daimónokról.

Eképpen – olykor csodálatos képeket és igen éleslátó elemzéseket beleszőve – inkább e tárgyak középkori irodalmának áttekintését kapjuk ALBUMAZARTÓL LULLUSIG, aminek viszont nem mindig van sok köze Plótinus legmélyebb ihletéséhez. E kései műve tehát még saját életművétől is eltér némileg: a *Lakoma*-kommentár (1469) és a *Theologia platonica* (1469-82) még sokkal közelebb álltak az 1460-as és '70-es évek platonista fellendüléséhez. Ezért fontos figyelembe vennünk, hogy milyen munkák közé illeszkednek e művek: a *Lakoma*-kommentár a *Hermés-könyvek* átültetése és a Platón-fordítások után készül, s attól fogva, hogy Ficino megtanul görögül, már Plótinossal is ismerkedik.

A *Theologia platonica* címében PROKLOS egyik művére utal, nyilván nem véletlenül. Proklos is magán viseli JAMBlichos hatását, neki is vannak írásai (ha nem is maradtak mind fenn hiánytalanul) a kaldeus filozófiáról, ORPHEUS theológiájáról, a hieratikus művészetéről, amelynek Ficino az általa készített fordításban a következő címet adta: *De sacrificio et magia*. Proklos is írt tíz könyvet ORPHEUS, PYTHAGORAS és PLATÓN egyezéséről a kaldeus orákulumokkal, úgyhogy véleményünk szerint az ő műveinek tanulmányozása során alakult ki Ficinóban a *pia philosophia* örök láncolatának eszméje, s az ő hatására fordult a kaldeus filozófia, JAMBlichos és PSELLOS felé. Proklosnál a kaldeus orákulumok isteneihez szóló himnuszok közül is olvashatott.

Ez is neoplatonizmus a javából, de már egész más világ, mint Plótinus világa: Plótinósé a theóriáról, a szemlélődésről szól, Jamblichos, Proklos és Psellos írásaiban a praxis is jelentős hangsúlyt kap. Arról, hogy az emberi lény miként kerülhet közelebb az Egyhez, inkább elvi alapon és nem útmutatás jelleggel, buzdítólag beszél Plótinus; csak élete legutolsó szavai voltak ilyenek: „*Igyekeztek visszavezetni a bennetek levő istent a mindenségben levő istenihez.*”²⁷

Ahogy megismerkedik a fenti szerzők írásaival, Ficino figyelme is egyre inkább a praxis felé fordul, s hogy ebben eredményes lehessen, minden olyan tudományba beleveti magát, ami segédeszközül szolgálhat. Innen az olthatatlan tudásszomja az asztrológia és az alkímia irányában is.

Azt, hogy az asztrológia mire való igazából, sokszor még azok sem tudják, akiket valóban érdekel. A humán asztrológia célja, amely az emberi születés térben és időben való „célfotóján”, a *radixon* vagy más néven horoszkópon alapul, az önismeret. Másodlagos célja lehet más emberek jellemének megértése és felfedése, és ha valaki kéri, az illető önismeretének fejlesztésében való segítségnyújtás. A mundán asztrológiának más egyéb, gyakorlati céljai is lehetnek, de ez nem ide tartozik. Annak, aki egy ilyen „mankó” segítségével is képes önmaga leglényegéhez eljutni, s másokba úgymond belelátni, nincsen szüksége az asztrológiára. Plótinus is ilyen ember volt; PORPHYRIOS tanúsága szerint szállásadója, Gemina asszony házában a szolgák szemébe nézve megmondta, melyikőjük volt a tolvaj, a gyerekekről pedig megjövendölte, hogy milyen természetűek lesznek, és mi lesz a sorsuk. Magát Porphyriost az öngyilkosságról beszélte le, amikor észrevette, hogy gondolatban erre készül, s azt javasolta neki, hogy melankóliáját kikúrálendő utazzon Szicíliába.²⁸

27 Ld. a 20. jegyzet.

28 PORPHYRIOS, *Plotini vita*, 11. c. „Oly nagy emberismerettel rendelkezett, hogy amikor elloptak egy drága nyakláncot Chionétól, aki gyermekeivel együtt őnála lakott méltósággal viselt özvegységben, csak felsorakoztatták előtte a szolgákat, ő pedig mindegyiknek a szemébe nézett, és rámutatván az egyikre, így szólt: ez a tolvaj. A szolgát megkorbácsolták, és bár először tagadott, később megvallotta a dolgot, előhozta a lopott holmit és visszaszolgáltatta. Előre megmondta mindegyik nála nevelkedő gyerekekről, hogy mi lesz a sorsa, így

Amikorra Ficino a Plótinus-kommentárok elkészítéséhez jut, már mélyen beleásta magát JAMBlichos és JULIANUS császár írásaiba, PSELLOSba és GEMISTOSba, ZOROASTER mondásaiba és a *Kaldeus orákulumok*ba. Így mondhatnánk az a paradox helyzet áll elő, hogy Ficino filozófiájában a közvetlen plótinosi hatást nem annyira magában az *Enneades*-kommentárban érhetjük tetten, hanem korábbi műveiben, amikor csak olvasta, de még nem fordította Plótinost; azaz egészen pontosan a *Lakoma*-kommentárban és a *Theologia platonica*-ban, e kettő közül is a legtisztábban az előbbiben, amely 1469-ben készült el. Emiatt elemzésünkben elsősorban erre, vagyis a *Lakoma*-kommentárra fogunk összpontosítani, s ebben igyekszünk majd kimutatni Plótinus ontológiai rendszerének megjelenését, valamint a *III. Enneas 5.* értekezésében²⁹ található, s a lélek működésére vonatkoztatott kétféle – földi és égi – Aphrodité (Ficinónál *Venus*) elképzelésének továbbvitelét vizsgáljuk.

Mindkét műnek – a Ficino-féle *Lakoma*-kommentárnak³⁰ valamint a plótinosi *III. 5.*-nek – elkészítettem a magyar fordítását, az előbbit azért, mert még soha nem jelent meg magyarul, jóllehet van magyar vonatkozása is,³¹ az utóbbit elsősorban azért, hogy a fordítás révén minél mélyebbre hatolhassak a szöveg megértésében. Plótinus nyelvezetének megértése és átültetése nem kis erőpróbának bizonyult, s bár MAGYARYNÉ TECHERT MARGIT kiválóan adja vissza Plótinus stílusát 1944-ben megjelent válogatás-kötetében³², és a mondanivaló lényege is szépen átjön fordításában, ám az általa használt BRÉHIER-féle 1924-es párizsi Plótinus-kiadás szövege néhány helyen eltér az '64-es Oxfordban publikált HENRY-SCHWYZER-féle kiadásétól.

Ezért úgy gondoltam, nem lenne érdektelen közreadnom ez utóbbi kiadáson alapuló munkámat, már csak azért is, mert a Plótinus-kutatók nagy többsége elismerően szól a Henry-Schwyzzer-féle kiadásról.³³ Ezt tehát dolgozatunk végén, függelékként fogom közölni.

Bevezetésünk után következik a Ficino írta *Lakoma*-kommentár elemzése; mindezek előtt azonban hadd ejtsek még néhány szót arról az ifjúról, aki Ficinót a Plótinus-fordításra buzdította: GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLÁRÓL [1463-1494]. Ez a filozófiai lángelme, aki pontosan harminc évvel volt fiatalabb Ficinónál, nem tanítványi viszonyban állt vele, hanem a teljes szellemi egyenrangúság viszonyában.

Eleinte Őszinte baráti kapcsolat állt fenn közöttük; később azonban, amikor a pápa által üldözött Picót (éppen Ficino kérésére) Lorenzo de' Medici védelmet ajánlva magához hívja

például Polemónról, hogy szerelmes természetű és rövid életű lesz, ami be is teljesedett. Egyszer észrevette, hogy én, Porphyrios azon gondolkodom, hogy véget vetek az életnek. Hirtelen megjelent nálam, amint otthon időztem, és azt mondta, hogy szándékom nem valamiféle szellemi állapotból ered, hanem melankolikus betegségből, és meghagyta, hogy utazzam el. Engedelmeskedtem neki, és elutaztam Szicíliába...”

29 Porphyrios által adott címe: *A szerelemről* [Ἐὰν ἡρῶν ἔσθι]

30 A fordítás 2001-ben jelent meg az Arcticus Kiadó gondozásában Budapesten.

31 Amint a mű elkészült, Ficino azonnal küldött Janus Pannoniusnak egy példányt Magyarországra Garázda Péterrel; a hozzá csatolt levelet később közöljük.

32 PLOTINOS, *Istenről és a hozzá vezető utakról* (szemelvények Plotinos *Enneás*aiból. Görögből ford. Magyary Zoltánné Techert Margit) Budapest 1944, Officina Kiadó, 120.

33 Vö. CILENTO, Vincenzo, „Storia del testo delle *Enneadi*” [Az *Ennedes* szövegének története] in: *Saggi su Plotino*, Milano 1973, U. Mursia & C., 337-348.o.

Firenzébe, s Ő a város környéki dombokra költözik (rövid életének utolsó éveit töltvén itt), már hűvösebbre fordul közöttük a barátság; úgy vélhetnénk, Pico részéről talán amiatt, hogy Ficino 1486-ban túl nagyratörőnek tartja a mirandolai gróf tervét a Rómában tartandó filozófiai kongresszusával kapcsolatban, amelyet a saját költségén óhajt megrendezni.³⁴ Az igazság azonban az, hogy inkább Pico olykor túl Őszinte kritikái azok, amik kissé eltávolítják Őket egymástól.

Csak melleleg jegyezzük meg, hogy jobban tette volna ez a huszonhárom éves, kora legjobb itáliai egyetemeit és a Sorbonne-t is megjárt ifjú titán, ha hallgat idősebb barátjára, mert a konferencia tervét nagyon nem jó szemmel nézik a bíborosok, s 900 tétele közül, amelyeket megvitatás céljából összeállított (402 ókori, keresztény és arab szerzőktől, 497 saját), tizenháromat eretnek-gyanúnak nyilvánítanak. Védekezni próbál az *Apológiában*, de nem jár sikerrel, s mármár az inkvizíció fenyegeti, így szökni kényszerül, méghozzá Franciaországba, ahol maga a király, VIII Károly vette oltalmába.

Pico tételei között egyébként PLÓTINOSTól is szerepel tizenöt, ezeket később közöljük. Sajnos, miután pápai parancsra a 900 tétel kinyomtatott példányait bezúzták, s a kiátkozás terhe mellett köteleztek mindenkit, akinek már küldött belőle az ifjú gróf, hogy semmisítse meg, nem sok hatással lehetett korára. Ennélfogva e tizenöt tételt, amelyet Pico Plótinus tanítását tanulmányozva szűrt le és fogalmazott meg, pusztán önmagukban, valamint olyan szempontból vizsgálhatjuk, hogy a mirandolai filozófus saját téziseiben és esetleg későbbi írásaiban hogyan jelennek meg újra e gondolatok.

Bár igen rövid életet élt, jelentős életművet hagyott hátra. A filozófiai kongresszusra írt, ám soha fel nem olvasott nyitóbeszéde *Az ember méltóságáról* [*Oratio, a De hominis dignitate* címet később kapta] nagy népszerűsége tett szert. Az eretnek-gyanúnak talált tételek magyarázata- és bővebb kifejtéseképpen állítja össze az *Apológiát*, ez azonban akkor csak olaj volt a tűzre.

Még e tragikus események előtt, a felkészülés hónapjaiban szinte felüdülésképpen készíti el kommentárját barátja, GIROLAMO BENIVIENI *Szerelmes énekéhez* [*Canzona d'amore*], melyet az alcím szerint „a platonikusok szellemében és felfogásában” szerkeszt meg e filozófus költő. Később így foglalja össze költeményét: „Én néhány sorba sűrítettem azt, amit Marsilio [Ficino] sok nagyszerű lapon keresztül tárgyal.” Itt természetesen a *Lakoma*-kommentárra és a *Theologia platonica*-ra gondol. Így Pico barátja kilenc stanzájának értelmezésén keresztül kifejtheti a bennük megjelenő platonista eszmékkel kapcsolatos állásfoglalását és saját nézeteit e témákat illetően. Utalásaiából kiderül, ha nem is tesz konkrét megjegyzéseket, hogy több helyen nem ért egyet Ficino Platón-értelmezésével, ezek helyét dolgozatunk 174. oldalán tüntetjük fel.

Már a firenzei évek gyümölcse a *Heptaplus*, Mózes teremtéstörténetének hétszeres magyarázata, melyet 1489-ben, a *Zsoltárok* kommentálását félbehagyva készíti el, ennek plótinosi motívumairól később ejtünk szót. Szintén később tárgyaljuk a '90-es *Concordia Platonis et Aristotelis* [Platón és Aristotelés egyezése] című monumentális művéből fennmaradt rövidke részlet, a nagyon is plótinosi hangzású *De ente et uno* azaz *A létezőről és az Egyről* című írás platonista vonásait.

Visszatérve tehát magához Plótinoszhoz: életműve a Quattrocento végén visszatér a filozófiai gondolkodás vérkeringésébe, méghozzá ezen egyedülálló firenzei platonista felvirágzás perspektívájában, mely a későbbi korokon kitörölhetetlen nyomot hagy maga után.

Amint Ficino latin nyelvű Plótinosa nyomtatásban megjelenik (mint említettük, 1492-ben), mohó érdeklődéssel kapnak utána többek között Franciaországban GAGUIN, a német fejedelemségekben pedig REUHLIN. A XVI. században öt kiadást ér meg Bázelen a Ficino-féle kommentáros fordítás; utoljára, '80-ban a görög eredetivel együtt publikálják egy száműzött

34 Pico gazdag grófi családba születvén hatalmas magánvagyonnal rendelkezett, a könyvtára, amelyet teljes egészében ő maga alakított ki, 1697 kötetre rúgott, melynek legnagyobb része kitűnő kiállítású kézirat.

luccai, PIETRO PERNA kezdeményezésére.

Ha végigkövetnénk ezen kiadások visszhangjait, nem csupán a platonista körök, hanem e század egész filozófiai életének történetét meg kellene írunk. S ha a középkorban meg is jelentek a plótinosi témák, ezek átszűrve, módosulva, átalakítva voltak jelen, míg a XV. század az *Enneások* révén a valódi, az élŐ Plótinost adta vissza a gondolkodásnak, akkor is, ha egy újabb szűrőn: PLÉTHÓN és SCHOLARIOS, ARGIROPULOS és BÉSSARIÓN, valamint FICINO és PICO olvasatán keresztül. Lássuk tehát előbb Ficinóét!

MARSILIO FICINO *LAKOMA*-KOMMENTÁRJA ÉS
AZ ABBAN MEGFIGYELHETŐ PLÓTINOSI
HATÁSOK

MARSILIO FICINO műveiből eddig két kiadás látott napvilágot Magyarországon.³⁵ E jeles filozófust az Itáliában tanult BÁTHORY MIKLÓS, GARÁZDA PÉTER és VÁRADI PÉTER Mátyás király udvarába hívták, hogy Budán is jöjjön létre egy a firenzei platóni akadémiához hasonló kör, hogy az itteni platonista barátok – *fratres in Platone* – mestere és vezetője legyen. Nem jött, de közvetlen hatása így is volt a magyarokra: műveit közeli barátja, FRANCESCO BANDINI, aki Firenze követeként járt Magyarországon, mind elhozta Budára, így egész Európában nálunk ismerték meg a legkorábban az ezen alkotásokban foglalt gondolatokat. BÁTHORYNAK és VÁRADINAK egy-egy, MÁTYÁSNAK két művét ajánlotta Ficino, ez utóbbiak: *Levelei III.* és *IV.* könyve, a *De vita III.* könyve. GARÁZDA PÉTERREL annak firenzei tanulóévei alatt barátságos viszonyban állott.

Jelen művével kapcsolatban ismét megemlíthetünk egy magyar humanistát: JANUS PANNONIUS, Platón és Plótinus alapos ismerője, római követként találkozhatott Ficinóval, akinek néhány év múltán elküldte elégiáit; erre a filozófus a *Symposion*-kommentárokat juttatta el hozzá még 1469-ben, vagyis a mű elkészültének évében. A Janus Pannoniusnak ajándékba küldött kötethez csatolt levelét saját fordításunkban itt közöljük, baráti viszonyukat tanúsítandó:

„A firenzei Marsilio Ficino üdvözetét küldi Janus Pannoniusnak, a pécsi püspöknek.

Úgy határoztam, hogy a Platón Lakomájához (mely a szerelemről szól) írott, a minap befejezett kommentárjaimat mindenekelőtt neked ajánlom, jeles férfiú, aki kiváltképpen Platón

³⁵ FICINO, M., *A szerelemről. Kommentár Platón A lakoma című művéhez*, ford. és az utószót írta: Imregh Monika, Arcticus Kiadó, 2001 Budapest, 144 o. és FICINO, M., *Platonikus írások*, előszó és jegyz. Elisabeth Blum, Paul Richard Blum és Thomas Leinkauf. Szent István Társulat, 2003 Budapest, 230 o.

követője vagy, és hozzánk erős baráti szeretet fűz. Ily módon a platóni dolgokat a platonistának, a szerelem tudományát a legszerelmesebb embernek fogjuk ismét előadni. Azonkívül írásainknak hitelt ad majd a te nem csekély tekintélyed, úgyhogy ha a pannónoknál elismerésre találunk, azt legalább annyira köszönhetik Janusnak, mint Marsiliónak. Így, aki elsőként vezette vissza a Dunához a Múzsákat, Platón is elviszi majd ugyanoda. Ez pedig, úgy remélem, könnyen teljesülhet, csak éppen e szerelemről szóló könyvem legalább annyira, vagy éppenséggel nem sokkal kevésbé tetszenék neked, mint amennyire elégiáid nálunk tetszésre találtak! Azok pedig felettébb gyönyörködtettek bennünket. Bárcsak ne sértené füledet alkotásunk! Ám mit kétkedem tetszésedben ostobán? Irántam érzett szereteted fogja néked munkámat ajánlani, a magyarok előtt pedig a te tekintélyed fogja azt dicsérni. Irántad érzett szeretetemet viszont, mivel levelem erre nem képes, Garázda Péter, a tudós férfiú és mindkettőnknek jó barátja nyilvánítja ki neked, midőn nálad lesz.

Élj boldogul!

1469. augusztus 5. Firenze

Láthatjuk tehát, hogy alig készül el Ficino kommentárja, egy példány ajándékkötet formájában máris Magyarországra érkezik egy jelentős magyar humanista által a legjelentősebb magyar humanista kezéhez. Kár, hogy később, magyar nyelvű fordítása nem lévén, hatni nemigen tudott a magyar gondolkodásban: az első teljes fordítása általunk született, és az Arcticus Kiadó gondozásában jelent meg 2001-ben, Budapesten.

Mi az tehát, amit bevezetőnk után még egyszer érdemes röviden összefoglalnunk erről a Mediciek által oly messzemenőkig támogatott filozófusról, aki nem csak az atyai jóbarátot, Cosimót élte túl, de az alig negyvenévesen elhunyt, köszvényben betegeskedő Lorenzót is?



MARSILIO FICINO 1433-ban, Firenze környékén született, és szintén Firenze környékén, Careggiben halt meg 1499-ben. Pisában és Firenzében tanult, ahol az orvos NICCOLÓ TIGNOSI az arisztotelianus tanulmányok felé irányította. 1459-ben kapcsolatba került Cosimo de' Medicivel, és az ő, valamint CRISTOFORO LANDINO hatása révén a platonizmus felé fordult.

Hamarosan a művelt férfiakból, tudósokból, filozófusokból, művészekből álló kör középpontjába került, mely a Platóni Akadémia néven ismert, és hozzáfogott a platóni dialógusok latinra fordításához, amit 1484-ben ki is nyomtattak. Platónon kívül Ficino lefordította az orphikus hagyomány töredékeit, HÉSIODOST, a *Hermés könyveit*, PLÓTINOS *Enneadesét*, PROKLÖS, PORPHYRIOS, IAMBlichOS, PSELLOS, DIONYSOS AREOPAGITÉS és mások műveit.

Fordításainak hatalmas *corpusában* - mely igen elterjedt az európai művelődésben - jól tükröződik Ficino saját filozófiai felfogása is. Létezik számára egy filozófiai hagyomány, amely az ókori költőktől PYTHAGORASON és PLATÓNON keresztül megszakítás nélkül folytatódik és érkezik el DIONYSIOS AREOPAGITÉShez. Ez nem más, mint az isteni Logos kibontakozó megmutatkozása; a filozófus feladata pedig abban áll, hogy napfényre hozza azt a vallási igazságot, amely a különféle mitológemák és filozófiák mögött rejtőzik. Ezen az alapon igyekszik bizonyítani Ficino a kereszténység és a platonizmus között fennálló megegyezést.

Korának arisztotelianus iskoláival polemizálva, akiket a vallás szétrombolásával vádolt, valamint az irodalmárok esztétizmusával szemben, akik szerinte nem értik az ókoriak «meséibe» bujtatott titkos igazságot, Ficino egy *pia philosophiat*, egy *docta religiot* követel: pontosan a platóni hagyományt, amely (az egyházatyákon keresztül) egészen a saját koráig húzódik, és amelynek megerősítését és terjesztését Ficino saját feladatának, szinte missziójának tartja, egyfajta új apologetikán keresztül. Ilyen mű az 1474-ben befejezett *De Christiana Religione* című értekezése.

Filozófiai elképzeléseinek legteljesebb kidolgozását a *Theologia Platonica de immortalitate animorum* című munkájában találjuk. Filozófiai szempontból azonban fontos sok levele is, amelyeket az *Levelek* tizenkét könyve tartalmaz, és Platón néhány dialógusához írt kommentárjai, melyek közül a *Lakomáé* a legjelentősebb.

A lét egységként való felfogásához, amelyben valamennyi szint szervesen kapcsolódik a többi szinthez és az egészhez, hozzátartozik Ficino munkásságában a mágia és az asztrológia jelenléte, amiért az egyház meg is vádolta, «bűbájossággal». Ficino mágikus-asztrológiai elképzeléseit a *De vita* három könyvében foglalja össze (1489).



Visszatérve tehát a *Lakoma*-kommentárhoz, ennek első lapja voltaképpen a platonista akadémiák itáliai újjászületésének a manifesztuma: maga is egy lakomát ír le, amelyen firenzei és Firenze környéki platonisták Platón születésnapját ünneplik, felelevenítve ezzel azt a Ficino szerint Plótinosisig és Porphyriosig húzódo hagyományt, amelyet így ezerkétszáz év eltelté után Lorenze de' Medici újít fel, FRANCESCO BANDINIT bízva meg a lakoma megszervezésével.

Az összejövétel színhelye természetesen a Firenze környéki dombokon, Careggiben levő Medici-villa, amelyet még Cosimo Ficinónak engedett át, hogy ott fordítson és írjon, így valójában maga Ficino a házigazda. Természetesen platonistához méltó módon ünnepelnek: az étkezés befejeztével egyikőjük felolvassa a *Lakomát*, és felkéri a résztvevőket, hogy ki-ki értelmezzen egy-egy beszédet, az ott elhangzott Erós-dicséreték közül. Sorsot vetve döntenek el, hogy kinek melyik beszéd jusson, s a sors úgy akarta, hogy mindenkinek az életkora és foglalkozása valamint jelleme szerint leginkább illő passzus jusson.³⁶

36 **A SZERELEMRŐL CÍMŰ MŰ KERETÉNEK FELÉPÍTÉSE**
(AZ I. BESZÉD 1. FEJEZETE ALAPJÁN)

Már a kerettörténetben felbukkan tehát PLÓTINOS neve PORPHYRIOSÉVAL egyetemben, s igen jelentőségteljes, hogy Ficino Őket jelöli meg a platonista hagyomány utolsó ókori képviselőiként: ekkor még ugyanis nem olvasta PROKLOST, JAMBlichost és PSELLost.

Azon a stíluselemen kívül, hogy a szerző látszólag kívülreked a beszélgetésen, mégis igazából végig az Ő gondolatait halljuk, Ficino nem követi másban a platóni dialógusok formáját, hiszen nem is párbeszédet, hanem összefüggő, egységes kifejtéseket olvashatunk egymás után, amiket csak a legszükségesebb kötőszöveg kapcsol egymáshoz.

I. A Platón-t ünneplő lakomák hagyományának története

II. A kortárs platonisták

1. Az ötletadó és támogató: *Lorenzo de' Medici*
2. Az ünnepi lakoma szervezője: *Francesco Bandini*
3. Résztvevők: *Antonio Agli*, fiesolei püspök

Ficino, az orvos

Cristoforo Landino, a költő

Bernardo Nuzzi, a szónok

Tommaso Benci, az idős bölcs

Giovanni Cavalcanti, a «hérosz»

Cristoforo Marsuppini } Carolónak, a költőnek

Carolo Marsuppini } a fiai

Marsilio Ficino, a 9., hogy kiteljesedjék a múzsák száma

III. Platón *Lakomáját* felolvassa *Bernardo Nuzzi* - felkéri a többieket, hogy ki-ki értelmezzen egy beszédet.

IV. Sorsot vetnek, hogy ki melyik beszédet értelmezze.

Az I. beszéd jut *Giovanni Cavalcantinak* (Phaidrosé).

A II. beszéd jut *Antonio Aglinak* (Pausaniasé).

A III. beszéd jut *Ficinónak*, az orvosnak (az orvos Eryximachosé).

A IV. beszéd jut *Cristoforo Landinónak* (a költő Aristophanésé).

Az V. beszéd jut *Carolo Masuppininak* (az ifjú Agathóné).

A VI. beszéd jut *Tommaso Bencinek* (Sókratésé).

A VII. beszéd jut *Cristoforo Marsuppininak* (Alkibiadésé).

V. *Antonio Aglinak* és az orvos *Ficinónak* mennie kell, ezért a nekik jutott beszédeket *Giovanni Cavalcanti* fogja értelmezni.

VI. Aki mindezt elmondja: a szerző, *Marsilio Ficino*.

A VILÁG TEREMTÉSE A PLÓTINOSI HYPOSTASISOK SZERINT

Phaidros beszédét elemezve a kommentár első könyvében Ficino a szerelem eredetét vizsgálja, s ORPHEUSRA, HERMÉS TRISMEGISTOSRA, HÉSIODOSRA, AKUSILAOSRA³⁷ és a *Timaiosra* hivatkozva

³⁷ A *Lakomában* Phaidros csak e két utóbbit idézi, vagyis Hésiodost, Akusilaosról pedig megjegyzi, hogy ő is Hésiodossal ért egyet (178 b-c, i. m. 954.o.)

ezt a világ teremtésével hozza összefüggésbe: a szerelmet velük együtt a káoszba helyezi, s így ez nemcsak megelőzi a világ teremtését, hanem eszköze is annak. Platónnál itt nem esik szó a teremtésről, csupán arról, hogy Erós a legősibb istenek közé tartozik. A teremtés leírásának eredetét tehát máshol kell keresnünk.

Bár Ficino Istent nem nevezi egyenesen az Egynek, ahogy Plótinus, de hangsúlyozza, hogy Istennek „teljességgel egynek kell lennie”, és egy-szerűségét szembeállítja az általa teremtett világok összetettségével: ez kifejezetten Plótinus hatására utal, mint ahogy az is, hogy Istent a *magábanlevő Jónak* nevezi.

Isten mint kezdet (eredet) és végcél az Újtestamentumtól fogva DIONYSIOS AREOPAGITÉSEN át a legkülönfélébb keresztény szerzőkig már-már közhelyszerű fordulat lehetne, a későbbiek alapján azonban Plótinus írásaira hivatkozva rámutathatunk, hogyan értette ezt pontosan Ficino – éppen Plótinusra támaszkodva.

Teljesen világos, hogy a létrendek hierarchiájában Plótinus ontológiáját követi: a teremtés első fokozatában Isten az *angyali értelmet (mens angelica)* hozza létre, amely mint a későbbi elemzésekből és az ezen a helyen adott meghatározásból is kiderül, teljesen megfelel a plótinosi *ἴνδῳ*-nak [ti. az értelemnek]. Az angyali értelmén keresztül Isten a *világlelket (anima mundi)* teremti, mely az emberi léleknek is életet ad. Végül, a hierarchia alján az Isten-angyali értelem-lélek teremtette *test* áll.

A teremtés minden létszinten két lépésben történik: először – mint valamely káoszt – az értelem szubsztanciáját hozza létre, majd az isteni fénysugár segítségével tökéletesítve azt világot teremt belőle, létrehozván a dolgok ideáit:

„Káosznak a platonikusok az alaktalan világot mondják, világnak pedig a megformált káoszt. Szerintük három világ létezik, káosznak is éppúgy háromnak kell lennie. Az első minden közül az isten, a világegyetem alkotója, akit mi a magábanlevő jónak mondunk. Ez először megteremti az angyali értelmet, azután Platón szerint e világ lelkét, végül a világ testét. A legnagyobbak amaz

istent, nem a világot mondjuk, mert a világ (kozmosz) számos dologból összetett ékességet jelent. Neki pedig teljességgel egynek kell lennie. Azonban azt mondjuk, hogy Ő a kezdete és a vége mindenféle világnak. Az angyali értelem az első világ, amelyet az isten teremtett. A második a világegyetem testének a lelke, a harmadik ez az általunk látható egész gépezet.

Természetesen ebben a három világban három káoszt is tekintetbe kell vennünk. Kezdetben isten ama értelem állagát (szubsztanciáját) teremti meg, amit lényeknek (esszenciának) is nevezünk. Ez teremtésének első pillanatában alaktalan és sötét. Minthogy azonban istentől született, valamiféle veleszületett vágytól vezetve eredete, az isten felé fordul. Az isten felé fordulva megvilágíttatik annak sugara által. A sugár ragyogásától fellobban a vágya. A fellobbant vágy teljes egészében az istenre irányul, s ennek révén nyer formát. Mert isten, aki mindenre képes, a rá irányuló értelemben alakítja ki a teremendő dolgok természetét. Az értelemben tehát, hogy úgy mondjam, valamiféle szellemi módon vannak lefestve mindazok a dolgok, amelyeket a teremtett testeken érzékelünk. Ott születnek az egek és az elemek gömbhéjai (szférái), a csillagok, a párák fajtái, a kövek, fémek, növények és állatok formái.

*Hogy az összes dolgok e formái, melyek valamiféle isteni gondoskodásból a legfelsőbb értelemben fogannak, maguk az ideák, abban nem kételkedünk.*³⁸

Mielőtt azonban a plótinosi helyeken végigmennénk, vizsgáljuk meg, hogy a Ficino által az I. könyv 3. fejezetében idézett szerzőktől mennyiben eredhetnek ezek a gondolatok!

A *Timaios*ban szó van ugyan mind a négy létrendről, de a teremtés részletes leírása elsősorban a megnyilvánult világra és az egyéni lelkek valamint az emberi test megalkotására irányul, az értelem és a világlélek teremtéséről csak utalásszerűen esik szó:

³⁸ FICINO, M., *A szerelemről. Kommentár Platón A lakoma című művéhez*, ford. és az utószót írta: Imregh Monika, 2001 Budapest, Arcticus Kiadó, 9. o.

„Az pedig nem volt és nem lesz lehetséges, hogy a legjobb lény mást cselekedjék, mint a legszebbet: megfontolás útján pedig azt találta, hogy a természettől fogva látható dolgok közül egészében véve semmi, ami híjával van az észnek, nem lehet szebb az eszesnél; ész pedig lélek nélkül nem keletkezhetik senkiben. E megfontolás alapján, **észt oltva a lélekbe s lelket a testbe, építette fel a mindenséget**, hogy oly művet alkosson, mely természeténél fogva a lehető legszebb és legjobb.”³⁹

A szeretetről a teremtés folyamán a *Timaios*ban csak a következő helyen olvashatunk, méghozzá a négy elem vegyítése kapcsán a világ testében; arról, hogy a szerelemnek egyéb szerepe lenne a teremtés menetében, itt nincsen szó:

„Ennek folytán négy ilyen alkatrészből keletkezett a világ teste, összhangba jutva az arányosság által és **szeretet éb redve benne** ennek folytán, úgyhogy, mint önmagával azonossá vált egész, senki által fel nem bontható, csak az által, aki összekötötte.”⁴⁰

S hogy a teremtés menete először az ész, majd a lélek, s végül a világ teste megalkotásának sorrendje szerint zajlik, az közben derül ki e dialógusban, amnyira csak a látható világ keletkezésére koncentrálni az elbeszélés:

„Lelket tett a közepébe és kiterjesztette az egészre, sőt kívülről is vele vette körül a világ testét.

A lelket azonban, noha mi most később kezdtünk róla beszélni, isten nem utólag alkotta meg - mert összetételükkor nem

39 PLATÓN, *Timaios*, 30 a-b, ford. Kövendi Dénes in: *Platón összes művei*, 3. k., Budapest 1984, Európa Kiadó, 327. o.

40 PLATÓN, *i.m.* 32 c, 329. o.

engedte volna, hogy az idősebb álljon az ifjabb uralma alatt - ,
hanem mi, akik nagyon függünk a véletlentől, most is csak
találomra beszélünk; **isten azonban mind k
eletkezés, mind érték dolgában előb
binek és idősebbnek alkotta meg
a lelket a testnél, az urat és a parancsolót
alárendeltjénél...**⁴¹

HÉSIODOS *Theogoniájában*, amit Platónnál a *Lakomában*
Phaidros idéz⁴², Erós valóban minden teremtett lény előtt már jelen
van (Gaiával együtt) a káoszban, és általa egyesül majd Uranos és
Gaia, miután a Föld létrehozta az Eget; más egyébben azonban itt
nem egyezik a teremtés elbeszélése a Ficinónál leírtakkal. AKUSILAOS
rövid töredékeiből sem derül ki ennél több: az őstörténetre
vonatkozó fragmentumai e téren HÉSIODOS *Theogoniájával*
egybehangzóak.

A hermetikus iratokban sehol nem találjuk a teremtés ilyen
tömör és rendszerező összefoglalását, és jóllehet az emberi lélek
halhatatlanságának hangsúlyozásában tagadhatatlan a HERMÉS
TRISMEGISTOS neve alatt fennmaradt, az első párbeszéd címe alapján
Poimandres címen emlegetett gyűjteményes mű hatása Ficinóra, a
világ teremtésének leírásában úgy tűnik, nem erre támaszkodott
elsősorban.

Annál világosabb ebben az összefoglalásban PLÓTINOS hatása:
jóllehet nem egy helyről származnak azok a gondolati elemek,
amelyeket itt Ficino szerepeltet, mindazáltal nem nehéz
összeszededegetnünk őket.

Foglaljuk tehát össze még egyszer, hogyan írja le Ficino a
teremtést, hogy pontról pontra kimutathassuk az egyes
mozzanatokban azok Plótinოსnál fellelhető eredetét!

Minden egyes létszint megteremtése két lépésben történik:
Isten először megteremti az értelem szubsztanciáját, ami egyelőre

41 PLATÓN, *i. m.* 34 b-c, 331. o.

42 PLATÓN, *Lakoma*, in: *i. m.* 178 b, 954. o.

alaktalan, rendezetlen, homogén, ezért „káosz”. Az értelemben szeretet ébred teremtője iránt, feléje fordul, ekkor megvilágítja őt annak fénye, s így rendezetté, alakokban teljessé, világgá válik. Ugyanígy két mozzanatban jön létre a lélek és a világegyetem teste is, amint a kommentárban valamivel lentebb áll:

„Ahogyan pedig az éppen megszületett és alaktalan értelem a szerelem révén isten felé fordul és alakot ölt, úgy fordul vissza a világlélek is az értelemhez és az istenhez, melyekből keletkezett, és jóllehet kezdetben formátlan és káosz, a szerelem által az értelemhez vezetve, s ettől a formákat befogadva világgá lesz.

Hasonlóképpen ennek a világnak az anyaga is, bár kezdetben a formák ékessége nélkül alaktalan káoszként hevert, a veleszületett szerelem segítségével nyomban a lélek felé fordult, s engedelmesen adta át magát neki, és az őket összekötő szerelem révén a lélektől elnyerve a világon látható dolgok valamennyi formájának ékességét, káoszból világgá vált.”⁴³

Plótinósnál is megvan ez a két lépés, pontosabban a létrejövés, a feléje fordulás és a feléje fordulás által való tökéletesedés, s ha a szeretet ébredése az alább következő helyen nincs szó szerint kifejezve, máshonnan erre is tudunk példát felhozni. A fény mint a tökéletesítés eszköze, ami nem más, mint Isten maga, a következő részletben szintén nem szerepel, de erre ismét másutt találjuk meg a plótinosi eredetet. Az értelem teremtése tehát Plótinósnál az V, 2, 1-ben⁴⁴ (*Az Első után következők keletkezéséről és rendjéről*):

„hogyan eredhet minden az egyszerű Egyből [...] Ez az első születés: tökéletességében [...] „túlcsordult”, és a benne levő fölösleg

43 FICINO, M., *A szerelemről. Kommentár Platón A lakoma című művéhez*, ford. és az utószót írta: Imregh Monika, 2001 Budapest, Arcticus Kiadó, 11. o.

44 PLÓTINOSZ, *Az Egyről, a szellemről és a lélekről*. Válogatott írások. Ford. és a jegyzeteket írta Horváth Judit és Perczel István. Budapest 1986, Európa Könyvkiadó, 241. o.

megalkotta a „mást”. Ez pedig, miután létrejött, **Feléje fordul t és eltelt Vele, attól fogva az Egyre tekint, és ez a szellem**⁴⁵ [értelem - ἴηTMò]. Állandóan az Egy felé fordul és ez tette létezővé, állandóan az Egyet tartja szem előtt, és ez tette szellemmé...”

Hasonlóképpen szól Plótinus az értelem születéséről az V, 4, 2-ben (*Arról, hogy miképpen erednek az Elsőből az Első utániak, valamint az Egyről*):

„Ha mármost ez a nemző maga szellem [értelem] volna, szülötte szükségképpen fogyatékosabb volna, mint a szellem, de olyan, ami közvetlenül követi a szellemet és hasonló hozzá. Minthogy azonban a nemző túl van a szellemen, szülötte szükségképpen szellem.

De miért nem szellem nemzi a szellemet? Azért, mert a szellem tevékenysége a megismerés, a megismerés pedig azt látja, amit megismer, és **Feléje fordul és mintegy e Itezik Vele és Őtőle teljesedik be.**

Önmagában meghatározatlan, akár a nézés, és az határozza meg, amit megismer. Ezt jelentik e szavak: «a meghatározatlan kettősségből és az Egyből erednek az ideák és a számok»⁴⁶, vagyis a szellem.”⁴⁷

A teremtett dolgoknak a teremtetők felé fordulását és ezáltal való tökéletesedését taglalja az alábbi részlet is⁴⁸ Plótinusnál az

45 A ἴηTMò kifejezést Magyaryné Techert Margit 'ész'-ként, az 1986-os Horváth Judit és Perczel István készítette fordítás 'szellem'-ként adja vissza. Perczel egy 1994-es cikkében, amelyről az alábbiakban ejtünk szót, már értelemnek fordítja, és mi is ezt a fordítást részesítjük előnyben. Ahol tehát, az idézetekben 'szellem' van, szerintünk inkább 'értelem' kellene, hogy szerepeljen, ez a Ficino szövegével való összevetésünket is nagyban megkönnyítené.

46 ARISTOTELÉS, *Metafizika*, XIII. 7. 1081 a.

47 PLÓT. *Az Egyről...* (i. m.) 278. o.

48 V, 9, 4 (*Az észről, az ideákról és a létezőről*) in: PLOTINOS, A

értelem és a lélek összefüggésében:

„az első principiumokat úgy kell felvennünk, hogy azok valóságosan létezők, másra nem szorulók és tökéletesek legyenek. A tökéletlenek pedig ezeknél későbbiek és a tökéletességüket azoktól nyerik, akik őket nemzették, és akik atyailag teszik tökéletessé azokat, amiket eredetileg tökéletleneknek nemzettek. És az, ami így keletkezett, először is alkotójához fordul s így azután alaktalan létére tökéletessé válik.”

A további két mozzanat, vagyis hogy az értelemben felébred a szeretet, és hogy az isteni fény az, ami megvilágosítja és ezzel formával rendelkezővé azaz világgá teszi az értelmet, már kimondatlanul benne rejlik ebben a kifejezésben: *Feléje fordult és eltelet Vele*, hiszen az ezt az eseményt taglaló plótinosi passzusokat a kutatók is úgy emlegetik, hogy a „szerelmes értelemről” szólnak.

PERCZEL ISTVÁN kiváló tanulmányában⁴⁹ éppen ezt elemzi; illetve azt, hogy ebben az aktusban az értelem, amikor a létezésen túli Egy felé fordul, figyelmét az Egyre összpontosítja, és lenyomatát magába fogadja, először még mint egy teszi ezt, s ez az egy mint létező válik aztán sokká, az ideákká, vagyis Ficínóval szólva megformált világgá.

A PERCZEL által idézett plótinosi helyek ezzel kapcsolatban a következők: az első, ahol a „szerelmes értelem” kifejezés is előfordul:

*„Így hát az értelem egyfelől rendelkezik a megértésre szolgáló erővel, amellyel mindazt látja, amit magában foglal, másfelől pedig **azzal az erővel, amellyel a rajta túliakat látja egyfajta összpontosítás és befog***

szépről és a jóról. Ford. [Magyary Zoltánné] Techert Margit. Bp. 2. kiad. : 1998, Farkas Lőrinc Imre Kiadó, 66. o.

⁴⁹ PERCZEL István, „A «szerelmes értelem» és az «egy létező». Egy elfelejtett plótinosi tanítás” in *Századvég* 1994/1. Budapest, 82-102. o.

a d á s ú t j á n. Ez utóbbi az, amellyel korábban csak látott, majd később a látás során feleszmélt - és egy. Az a látás a józan értelemé, ez viszont maga a szerelmes ért elem, amikor a nektártól megrészegülve elveszíti a fejét.”⁵⁰

Amit PERCZEL ezzel kapcsolatban kifejt, szinte még pontosabban támasztja alá állításunkat, miszerint Ficino a teremtés fokozatainak meghatározásában elsősorban Plótinus leírásait követi, illetve összességében ezek ihlették az Ő tömör összefoglalását:

„Ez a mondat, ha helyesen értelmezzük a görög szöveget, immár egészen egyértelmű felvilágosítással szolgál az istenlátás mikéntjéről. Az értelemnek két képessége van. Egyik a benne lévő ideák látására szolgál, a másik pedig a rajta túl lévő Istenére. Az első képességhez tartozó látással „józan” [hìōñùí], feleszmélt, öntudatra ébredt állapotában rendelkezik az értelem, a második látással viszont Ő maga válik, pontosabban Ő maga az, ha **eltelve az Isten iránti szerelemmel, és megrészegülve az istenlátás nektárjától, «elveszíti a fejét» [Tōñùí āÝíçôáé]⁵¹** - vagyis elfeledkezik minden józan állapotában érzékelt tartalmáról, önmagáról, de még az általa látott Egyről is, és akár csak a Gazdagság Aphrodité születésekor, az értelemfölötti állapot mély álmába merül. Ekkor tiszta, egyszerű látással, tevékenységgé, összpontosítással válik, amelynek nincs sem alanya, sem tárgya, nincs benne sem „valaki” sem „valami”, ami lát, hanem egyszerűen Ő maga az.”⁵²

PERCZEL az istenlátás mikéntjét vizsgálva tehát két - egy aktív és egy passzív - mozzanatot különböztet meg: az **összpontosítást** (az δōeáÜēēñíáé - 'ráveti magát valamire' igéből) és a **befogadást** (a ðáñááÝ÷ñíáé - 'átvesz, megkap, befogad' igéből). Ez a két mozzanat

⁵⁰ PLÓTINOS, *Enneades*, VI, 7, 35, 19-25. sor in: *im.*88. o.

⁵¹ Kiemelések az alábbiakban is tőlem I.M.

⁵² PERCZEL I. *i. m.* 95. o.

megfelel a Ficino-féle két lépésnek: „isten felé fordul és alakot ölt”, a lélek és a test pedig hasonlóképpen fordul vissza az előtte álló létszinthez azaz hiposztázishoz, s nyer formát általa.

Az értelemre vonatkoztatva PERCZEL a következő hellyel világítja meg állítását:

„Ezért lesz sok a szellem [értelem] is, amikor meg akarja ismerni a Mindenentűlit. Jóllehet Őt magát akarja megragadni, mégis, amikor a maga egyszerűségében megragadná, távoztában örökké valami mást visz magával, valamit, ami Őbenne sokká válik. Nem mint szellem indult Őfelé, hanem mint olyan nézés, amely még nem lát, amikor viszont eltávozott Tőle, valami olyat vitt magával, amiből Ő maga csinált sokat [...]

Másképpen szólva, magában hordja a látvány lenyomatát, különben nem tudta volna magába fogadni a látványt, és ez nem született volna meg benne. A lenyomat pedig egyből sokká lett, Ő a sokban felismerte és meglátta Azt és ekkor lett látó látássá.

*Ez pedig már szellem, tekintve, hogy magában hordja, amit lát, és mint szellem hordja magában. **Annak előtte viszont pusztán vágyakozás volt és meghatározatlan nézés. Ez a szellem tehát odafordult Őfelé és amikor megragadta, akkor lett szellemmé...***⁵³

53 PLÓT., V, 3, 11; 1-13. sor. In: PLÓT. *Az Egyről...* (i. m.) 262. o. A fent idézett cikkében Perczel (nyolc évvel később) ezt a részletet a következőképpen fordítja: „Ezért aztán ez a sokszerű értelem is, amikor a Mindenentűlit akarja megérteni, jóllehet Őt magát akarja megragadni, mégis, amikor annak egyszerűségében akar kivirágozni rajta, távoztában örökké valami mást fogad magába, valamit, ami Őbenne sokká válik. Nem mint értelem indult feléje, hanem mint olyan nézés, amely még nem lát, amikor viszont eltávozott tőle, valami olyat vitt magával, amiből Ő maga csinált sokat [...] Hiszen egyébiránt magában hordozza a látvány lenyomatát, máskéülönben nem is fogadta volna be a látványt, és az nem került volna belé. Ez (az értelem) pedig egyből sokká lett, és ez mintegy felismerve meglátta azt (a látványt), és ekkor lett látó nézéssé. Ez pedig már értelem, amikor már magában hordja, amit lát, és mint értelem hordja magában. Ezelőtt pedig csak vágyakozás volt és olyan nézés, amely nem hordoz lenyomatot.

Tehát azt, hogy az értelem teremtése két lépésben történik, PERCZEL cikke is megerősíti, hisz jóllehet ő a megismeréssel és az „istenlátással” kapcsolatban vizsgálja ezt, valójában a teremtés és a megismerés az értelem esetében az időn kívül, vagyis az állandó jelenben zajlik, ezért a két folyamat lényege voltaképpen azonos és egyenértékű.

A fenti részlet két utolsó, kiemelt mondatát megdönthetetlen bizonyítéknak tartjuk arra nézve, hogy Ficinót PLÓTINOS ihlette abban az elképzelésben, mely szerint a teremtményekben a velük született vágy vagyis szerelem az, amely őket teremtőjük felé visszafordítja, és ez a visszafordulás az, ami tökéletesedésüket elősegíti.

Tehát a szerelem elősegítője és eszköze a megvalósulásnak ill. megvalósításnak, ez viszi rá, ez indukálja a teremtés fokozataiban a teremtett lényeket, hogy a náluk magasabb felé való irányulásban elnyerjék a létszintjüknek megfelelő tökéletességet, s így kerüljenek közelebb az Egyhez, a Forráshoz, Istenhez.

Az istenlátás lehetősége az értelem és a teremtő felé való fordulás által a lélek számára is adott, ami egyben számára a tökéletesedés útja is. PERCZEL ezt a témát is érinti, de mivel ő kifejezetten az értelemnek a megismerés folyamán bekövetkező *egylétét*, mint a *létező egyet* kutatja, a lélekkel részletesebben nem foglalkozik.

Mi azonban lássuk a továbbiakban, hogyan fordul vissza PLÓTINOSnál⁵⁴ az Egyhez vagyis Istenhez, és hogyan tökéletesedik a lélek:

„amikor hozzá hajolunk, nagyobb mértékben létezőnk, s ott van nála a mi jólétünk, míg a tőle való távollét egyedüllétet és kisebb mértékű létezőt jelent.

Ez az értelem tehát Arra összpontosította figyelmét, és a befogadásban lett értelemmé.” In: i. m. 90-91. o.

⁵⁴ VI, 9, 9 (*A jóról vagy az egyről*) in: PLOTINOS, *A szépről és a jóról*. Ford. [Magyary Zoltánné] Techert Margit Bp. 2. kiad. 1998, Farkas Lőrinc Inre Kiadó, 112. o.

Ott is nyugszik meg Őnála a lélek, amidőn a bajokon kívül jutva, egy rossztól mentes helyre futott; a lélek ott gondolkodik és ment az érzelmektől, számára az igazi élet ott van.

Ugyanis ez a mostani élet, az istentől távol, az életnek csupán nyoma, amely az ottani életet utánozza. Az ottani élet pedig az észnek [a ἰνῶ-nak, az értelemnek] tevékenysége, amely tevékenység által, nyugodt érintkezésben Ővele, nemzi (a lélek) az isteneket, a szépséget, az igazságosságot, és nemzi végül az erényt.

Eltelve ugyanis istentől, ezekkel a dolgokkal lesz terhes, és a lélek számára ez a kezdet és a végcél. Kezdet mivel onnét való, végcél: mivel ott van a jó, és mivel oda eljutva a lélek is újból azzá lesz, ami volt.

Mert ez az itteni, ilyen körülmények között folyó élet, (istenből való) kiesés, elfutás és szárnyaink elvesztése. Nyilvánvaló, hogy a jó ott fönn van és ott van a szerelmi vágy is, amely a lélekkel összenőtt. Azért is festményeken és mítoszokban az Erós össze van forrva a lelekkel. Ti. miután a lélek más, mint az isten, noha belőle való, szükségképp vágyódik utána, mikor pedig ott van nála, mennybéli szeretmet érez.”

Tehát mindaz, amit az értelemmel kapcsolatban az Isten felé fordulásról, a teremtett lény létének kiteljesedéséről és a szerelemnek ebben játszott nélkülözhetetlen szerepéről eddig mondtunk, érvényes és igaz PLÓTINOSNÁL a lélekre is.

Arra a lehetséges ellenvetésre pedig, hogy itt az emberi lélekről van szó és nem a világlélekről, a következőt válaszoljuk: amint azt TECHERT MARGIT is meggyőzően kimutatta tanulmányában⁵⁵, és a neoplatonizmus történetéről szóló

55 TECHERT MARGIT, „Íráni vallásos elemek a plotinosi psyche fogalmában”

összefoglaló munkájában⁵⁶, a világlélek és az egyéni lélek PLÓTINOSnál egylényegű.

A világlélek nála két részre oszlik: a felső része örökösen az értelem felé fordul, és nem süllyed le az anyag felé; az alsó része merül le az anyagba, és ez hozza tulajdonképpen létre magát az anyagot is. Az emberi lélek hol úgy tűnik fel, mintha része lenne a világléleknek, hol meg úgy, mintha ugyanaz lenne kicsiben.

Most hát elevenítsük fel, hogyan jön létre FICINÓNál⁵⁷ a lélek:

„Ahogyan pedig az éppen megszületett és alakatlan értelem a szerelem révén isten felé fordul és alakot ölt, úgy fordul vissza a világlélek is az értelemhez és az istenhez, melyekből keletkezett, és jóllehet kezdetben formátlan és káosz, a szerelem által az értelemhez vezetve, s ettől a formákat befogadva világgá lesz.”

Egyértelmű tehát a megfelelés a ficinói és a plótinosi képlet között, legalábbis nekem úgy tűnik, a lélekre vonatkozóan is.

A fenti PLÓTINOS-helyen szerepel Istennek mint a kezdetnek illetve eredetnek és a végcélnak a megjelölése is, még hozzá abban az értelemben, ahogy a korábbi *Kommentár*-részletben is értenünk kell, amint fentebb említettük, valamint a teremtés után Isten és az értelem felé való fordulás mint a tökéletesedés útja. S ami erre a lelket ráviszi, az a veleszületett, benne rejlő vágyódás, amely szerelemként teljesül be, amikor a lélek Istenhez visszatér.

A szerelem ébredésétől a beteljesüléséig FICINÓNál a következő lépések szerint formálódik a káosz világgá:

„A még megformálatlan eszenciáról azt mondjuk, hogy az a káosz. Első ízben történő isten felé fordulásáról azt, hogy a szerelem keletkezése. A fénysugár behatolásáról azt, hogy a szerelem

in: *Egyetemes Philologiai Közlöny 1929/LIII.* (különlenyomat) 16 o.

⁵⁶ MAGYARYNÉ TECHERT MARGIT, *A hellén újplatonizmus története*, Budapest, 1934, MTA, Az Akadémia Filozófiai Könyvtára 8. 235 o.

⁵⁷ I. m. 11. o.

táplálása. Az ezt követő fellobbanást a szerelem gyarapodásának mondjuk, a közeledést a szerelem heves vágyának, a megformálódást a szerelem beteljesülésének.

Az összes formák és ideák összefüggését latinul mundusnak (világnak), görögül ἐὐνοία-nak, azaz ékességnek nevezzük. Ennek a világnak és ékességnek köszönhető, hogy létezik a szépség, amelyhez a szerelem az éppen megszületett értelmet vonzotta és vezette, a korábban formátlan értelmet immár megformálttá és széppé tette. Ezért a szerelem sajátága, hogy a szépséghez tapadjon, s összekösse a formátlant a széppel.”⁵⁸

Az maradt hátra, hogy az isteni fénynek a teremtés folyamán betöltött szerepének PLÓTINOSNÁL fellelhető kiindulópontjait kinyomozzuk. Mielőtt azonban erre rátérnénk, egy utolsó idézetet szeretnénk felhozni a szerelemnek a lélek teremtésében közvetítőként játszott szerepét illetően.

Ezen a helyen azonban már szerepelni fog a Nap-hasonlat is, melyben PLÓTINOS az értelmet a Naphoz, a lelket pedig a Nap fénykoronájához hasonlítja, valamint a szerelem és a látás, vagyis a látás eszköze között vont párhuzamát, ami ugyan nem szó szerinti megfelelésről árulkodik, mégis szintén lehet a ficinói elképzelés forrása.

Az alábbi passzus az *Enneades III, 5*-ből származik, amely a kései írások közé tartozik, s melynek PORPHYRIOS a *Ἐὰν ἡνωῖο [A szerelemről]* címet adta.

Ezzel az értekezéssel a későbbiekben részletesebben is foglalkozni fogunk, mert a kétféle Aphroditéről szóló tant a VI, 9, 9 mellett itt fejt ki PLÓTINOS a legvilágosabban. Mint értekezésünk további fejezeteiben látni fogjuk, ez a tétel rendkívüli jelentőséggel bír az egész *Lakoma*-kommentár folyamán, s ezzel kezdődik a szokásosnál kissé hosszabb idézetünk:

„Szerintünk kétféle Aphrodité létezik; van az égi Aphrodité,

58 FICINO, *i. m.* 10. o.

aki Uranos, avagy az Ég leánya, és van a másik, aki Zeus és Dióné leánya; ez az az Aphrodité, aki a földi nászokat irányítja; az égi nem anyától született, és nincs része a házasodásban, mert az égben nem létezik házasság.”

Eddig tart tehát a kétféle Aphroditéről szóló tan kifejtése, amely a *Lakomában* már a következő beszédben, ti. Pausaniasében szerepel⁵⁹. Innen következik a magasabbrendű léleknek (más megfogalmazásban Plótinósnál: a lélek felső részének) avagy az égi Aphroditének a jellemzése:

„Az égi Aphrodité, Kronos leánya, aki [mármint Kronos] nem más, mint az értelem, a legistenibb természetű lélek kell, hogy legyen, aki nyomban tőle, a vegyítetlenből eredvén maga is vegyítetlen; örökké odafent marad, minthogy sem nem vágyik, sem nem képes arra, hogy ebbe a szférába leereszkedjen. Nem is jár a természetével, hogy a lenti világba belépjen; egy elkülönülten létező lényeg, melynek nincs köze az anyaghoz, s erre utal a mítoszban az, hogy nem anyától született; jogosan nevezik tehát istennek és nem daimónnak, tudván, hogy nincs benne keveredés, hanem tisztán marad meg önmagában.”

A folytatásban találjuk a ficinói „szerelem ébredését”:

*„Az, ami közvetlenül az értelemből fakad, maga is tiszta kell, hogy legyen, amennyiben képes a közelében lenni, és **a m e n n y i b e n m e g v a n b e n n e i r á n t a a v á g y ; t e r e m t ő j e f e l é f o r d u l**, akinek az ereje minden bizonynyal elegendő ahhoz, hogy odafönt tartsa.”*

59 I. m.. 180 d-e, 957. o.: „Tudjuk ugyanis mindnyájan, hogy Erós nélkül nincsen Aphrodité. Ha ő egy volna, egy lenne Erós is, minthogy azonban kettő van, szükségképpen Erósnak is kettőnek kell lennie. Márpedig hogy is ne lenne két Aphrodité? Az egyik, az idősebb, nem anyától lett, Uranos lánya, ezért Uraniának, Éginek is nevezzük; a másik, a fiatalabb, Zeus és Dióné lánya, s ezt Pandémósnak, közönségesnek hívjuk. Ezért azt az Eróst is, aki ennek a másodiknak a segítőtársa, közönségesnek kell hívni, amazt pedig éginek.”

Majd a Nap-hasonlat következik:

„Ezért hát a lélek soha nem zuhanhat le [a saját szférájából], sokkal erősebben kapcsolódik az isteni értelemhez, mint ahogy a Nap tartani képes azt a fényt, amelyet kisugároz, s amely belőle fakadván ott marad körülötte.”

Aztán az a mozzanat, amit FICINO a „szerelem táplálásának”, „gyarapodásának” és „heves vágyának” nevez:

„Kronost, vagy ha úgy tetszik, az Eget, Kronos atyját követve a lélek tevékenységét felé irányított a, és csatlakozott hozzá, és miután szeretetet kapott, azután szülte Eróst, s vele, az Ő szellemében szemléli Őt.”

Tehát a lélek is, ahogyan az értelem, visszafordul teremtője felé, méghozzá veleszületett vágya hajtja, hogy ezt tegye; és ezáltal Ő is szerelmet szül, amelynek révén az értelmet szemlélheti. A szerelem így hát eszköz és közvetítő a teremtő felé való visszafordulásban és a teremtő szemlélésében:

„A lélek e tevékenysége létrehozott egy Hypostasist; egy Ősokot, és mindketten felé fordulnak. Az anya és a nemes szerelem, aki az Ő szülötte, szakadatlanul szemlélik az isteni értelmet (a másik szépet). A szerelem ilyenformán közvetítőként van jelen a vágy és a vágy tárgya között. Ez a vágyakozó s zeme; ennek ereje révén képes a szerelmes látni a szeretett dolgot. Ő maga azonban korábban jelen van, mielőtt a látás eszközének képességét nyújtaná, maga is eltelik a látvánnyal; Ő tehát az első, mégsem úgy lát, hogy megragadna benne a látvány, hanem maga élvezi a szép látványát,

mely tőle továbbhalad.⁶⁰

FICINO részlete a fényről és a szerelemről mint látásról:

„Ki kételkedne hát abban, hogy a szerelem közvetlenül a káoszra következik, a világot és az isteneket pedig, akikkel a világ részeit jelölik, megelőzi? Hiszen az értelem vágya már önnön kialakulása előtt létezik, és a formát öltött értelemben születnek meg az istenek és a világ.

Méltán nevezte hát Orpheus ezt a legősbibnek. Ezenkívül még önmagában is tökéletesnek nevezi, mintha azt mondaná: **önmagát tökéletesítő**. Ugyanis úgy tűnik, az értelem első ösztöne az, ami természetétől vezetve istentől a tökéletességet meríti, és azt az ezután formálódó értelemnek és az ezután születő isteneknek továbbadja.

Azonfelül bölcs tanácsadónak is mondja, nem is joggatlanul, hiszen a minden belátással teljes bölcsesség azért adatott az értelemnek, mert a **szerelem, isten felé fordul a, annak fényét** ragyogja vissza. **Az értelem pedig ugyanúgy fordul az isten felé, mint ahogy a szem a nap fénye felé.** Ez ugyanis először rápillant, majd meg is látja a nap fényét, s utoljára fogja fel a nap fényében a dolgok színeit és alakjait. Tehát a kezdetben homályban levő és a káoszhoz hasonlóan alakokkal még nem bíró szem vágyik a fényre, mígnem megpillantja, amikor megpillantja, beragyogja annak fénye, s a fénysugarat befogadva kialakítja magában a dolgok színeinek és alakjainak formáit.⁶¹

Tehát FICINO az Isten felé fordulást s a formák ilyképpen való befogadását a látás, a szem működésének folyamatához hasonlítja, s ebben a folyamatban a szerelem az, ami hajtóerőként és eszköz

60 PLÓTINOS, *Enneades III, 5, 2*. (Saját fordításunk.)

61 FICINO, *im.* 10-11. o.

gyanánt szolgál.⁶²

Márpedig PLÓTINOSnál is, amint láttuk, az Isten megismerését ill. befogadását célzó tevékenységet *istenlátás*nak nevezte PERCZEL is, amit teljesen alátámaszt a plótinosi nyelvhasználat; idézeteinkben jó néhányszor előfordultak **a szemre és a látásra vonatkozó kifejezések**, mint például:

„az Egyre tekint”; „az Egyet tartja szem előtt”⁶³; „önmagában meghatározatlan, akár a nézés”⁶⁴; „a rajta túliakat látja”; „ez [az erő] az, amellyel korábban csak látott, majd a látás során feleszmélt”; „az a látás a józan értelemé, ez [a látás] viszont maga a szerelmes értelem”⁶⁵; „nem mint szellem indult Őfelé, hanem mint olyan nézés, amely még nem lát”; „magában hordja a látvány lenyomatát, különben nem tudta volna magába fogadni a látványt”; „Ő [az értelem] a sokban felismerte és meglátta Azt [az Egyet], és ekkor lett látó látássá”; „magában hordja, amit lát”; „előtte viszont pusztá vágyakozás volt, és meghatározatlan nézés”⁶⁶; „A szellem tehát nem egyszerű, hanem sok, és összetettség jellemzi, igaz, szellemi összetettség, és már sokat lát.”⁶⁷

Most tehát, ígéretünkhöz híven a fény szerepével és mibenlétével fogjuk folytatni; a következő fejezetben tehát azt fogjuk megvizsgálni, hogy a FICINOnál a teremtés folyamatában kulcsfontosságú szereppel bíró fénysugár, illetve maga a fény milyen előképekre lehelte a plótinosi *Enneasok*ban.

62 Ezt megerősítendő hadd emlékeztessünk röviden arra a részletre, amelyet már idéztünk Ficinótól: „[Az értelem] valamiféle veleszületett vágytól vezetve eredete, az isten felé fordul. Az isten felé fordulva megvilágíttatik annak sugara által. A sugár ragyogásától fellobban a vágya. A fellobbant vágy teljes egészében az istenre irányul, s ennek révén nyer formát. Mert isten, aki mindenre képes, a rá irányuló értelemben alakítja ki a teremtendő dolgok természetét.” (i. m. 9-10. o.)

63 Ld. itt, 48. o.

64 Ld. 49. o.

65 Ld. 50. o.

66 Ld. 51. o.

⁶⁷ A 48-49. o.-n található idézet (az V, 4, 2-ből) folytatása.

A FÉNY SZEREPE ÉS MIBENLÉTE PLÓTINOSNÁL, S ENNEK FICINÓRA GYAKOROLT HATÁSA

A testi szemeinkkel látható fény nyilvánvalóan hasonlatértékű szimbólum Plótinos és valójában minden magas szellemiségű gondolatrendszer számára egy olyan valóság jelölésére, amely öt érzékszervünk számára felfoghatatlan, s csak hatodik érzékünkkel: a

szívünkkel, illetve a magas szinten rezgő elménkkal tapasztalhatjuk meg.

Ez az isteni energia az egyetemes szeretet, a teremtő gondolat energiája, amely az ember számára csak akkor válik elérhetővé, ha maga is megtisztul minden önzésétől, minden érdektől való függéstől, minden hiábavaló akarattól. Csak ebben az esetben képes a földi világ kötöttségeitől és korlátaitól megszabadulva az egész teremtett világ felé elfogadóan megnyílni, szeretetet és türelmet sugározva eggyé válni magával a teremtéssel.

A fény, a teremtő gondolat tehát maga a szeretet, a Forrásból kiáramló energia, amely folyamatosan teremt és fenntartja, táplálja az értelmet, a lelket és a megnyilvánult testi világot. Olyan ez számunkra, mint a levegő, mert - ami teljességgel lehetetlen - ha csak egy percre is megszűnnék áradni, nyomban minden élet megszűnne a Földön. Ez az az életerő, amit a kínaiak *csi*-nek, az indiaiak *prana*-nak neveznek, s ami ha az emberi szervezetben egyenletesen tud áramolni, az egészséget, ha nem (mert kevés jut a megfelelő szervekhez, vagy pang), az betegséget eredményez.

A hindu és a buddhista tanítás szerint ez az energia a gerincoszlop vonalán elhelyezkedő hét csakrán (vagyis forgó központon) keresztül jut be az emberi testbe; a csakrákhoz pedig egyrészt különféle szervrendszerek ill. funkciók (nemi-, emésztéssel kapcsolatos, keringési, légzési, érzékelő, gondolkodó-intuitív-akarat), másrészt az emberi tudat fejlettségi szintjének fokozatai (a megnyilvánult lény szintje, növényi, állati, emberi szint, a bölcs szintje és az isteni szint) tartoznak.

Ezen alapul a hagyományos távol-keleti gyógyászat, amely a teljes, szellemi-lelki és testi összességében vett emberi lényen kíván segíteni, nem csupán a végső fizikai tüneteket akarja kezelni, ahogyan azt a modern orvostudomány teszi.

Ugyanis az ember félelmei és negatív érzelmei nyomán felborult szellemi-lelki-testi egyensúly helyreállítására és megőrzésére törekednek azzal, hogy az energia folyamatos áramlását pl. az akupunktúra, az akupresszúra vagy az egyszerű masszázssal segítségével

biztosítják.

Léteznek olyan gyógymódok is, amelyek a nyugati tradícióban is jelen voltak, míg elavulttá nem nyilvánították Őket, mint pl. a köpölyözés, ami szintén az elakadt energia útjából „szippantotta el” az akadályokat; ezek ugyanezen az elven működnek.⁶⁸ A *taj-csi*, a jóga számos fajtája és más keleti mozgásrendszerek, beleértve a harcművészeteket és táncokat, szintén az életerő egyenletes áramlását és a szellemi-lelki egyensúly elérését célozzák.

Európában az orosz és ukrán természetgyógyászok, keleten pedig jónéhány iskola (pl. a *reiki*) egyenesen a bioenergia közvetítésével foglalkozik, melynek során bizonyos rendkívüli mennyiségű életenergiával megáldott személyek a sajátjukból adnak át a hozzájuk forduló betegeknek, vagy ha erre megvan a képességük, a világegyetembe folyamatosan érkező energiát veszik fel és továbbítják emberi rezgésszintre átalakítva azt az energiahányban szenvedő embertársaiknak.

A XX. század kvantumfizikája – mely a kutatások alapján megállapította, hogy a világegyetemben minden voltaképpen rezgés, és ezekből a hullámmozgásokból, az ún. szuperhúrokból épül fel a legszilárdabbnak tűnő anyag is – kiderítette, hogy a legfinomabb rezgés magasabb frekvencián rezeg, mint a Nap fénye, és huszonnéhszer gyorsabban halad nála: az ún. *tachionok*ból áll. Ez pedig nem más, mint a szerető, elfogadó és megértő gondolat energiája.⁶⁹

Ez tehát az a fény, amiről PLÓTINOSnál szó van; ez az, ami által az Egy az értelmet, az értelem a lelket és végül a lélek a megnyilvánult világot szakadatlanul létrehozza, és ezzel folytonosan táplálva fenntartja.

FICINO nem tett mást, mint a plótinosi írások alapos áttanulmányozása után tömören összefoglalta a fény, avagy a szerető gondolat szerepét az érzékeletti és érzékelhető világ teremtésében és

68 ...és a természetgyógyászok ma újra eredményesen gyógyítanak velük.

69 Ld. BEDRI C. CETIN, *Universal Energy*, 1997, Charlottesville, Virginia University Press.

működésében.

Mindazáltal ez az eszme PLÓTINOSnál számos helyen elszórva, részleteiben jelenik meg, de a felbukkanó elemek alapján bátran kijelenthetjük, hogy az egyes létsíkok ill. *hypostasis*ok számára mindig a fölöttük álló *hypostasis* az, ami a fényt jelenti, míg maga egyfajta szem lévén szemléli azt, s így táplálkozik belőle.

Naprendszerünk életadó csillaga pedig hasonlataiban hol az Egy, hol pedig az értelem szimbóluma; az előbbi esetben a belőle származó és Őt körülvevő fénykoszorú az értelem, az utóbbi esetben pedig a lélek.

Ha nem is teljes az alábbi válogatás, azért igyekeztem legalább a magyarul megjelent plótinosi értekezésekből kigyűjteni azokat a helyeket, ahol a fény, a világítás és a látás fogalomköre előfordul.

Az alább következő írásokból fogok idézni: V, 8 (*Az értelmi szépségről*); V, 1 (*A három Ősi létformáról*); V, 5 (*Arról, hogy az értelmi dolgok nem az észen kívül vannak, valamint a jóról*); III, 8 (*A természetről, a szemlélődésről és az egyről*); IV, 8 (*A léleknek a testekbe való leszállásáról*); VI, 7 (*Az ideákról és a Jóról*); II, 9 (*A gnóosztikusok ellen*); és a fordításunkban a jelen dolgozatban közölt III, 5-ből (*A szerelemről*).



Legyen az első az értelem teremtéséről szóló idézetünk:

„Hogyan lát tehát az ész [ti. az értelem] és mit lát, s általában véve hogyan állott elő, miképpen jött létre abból, hogy így aztán láthasson is?” (ezzel a kérdéssel kezdődik a fejezet.) [...]

*„Mivel tehát az első [ti. az Egy] mozdulatlan, azért, hogy valami utána mint második létrejöhessen, ennek úgy kell létrejönnie, hogy az első se nem bólint, se nem akar, sőt egyáltalán meg se mozdul. Hát ez hogyan lehet? S mit kell arról a maradandóról gondolnunk? Azt, hogy **az ész kisugárzás belőle, a ki változatlan marad, miként a napnak köröskörül szétáradó, ragyogó fénye, amely***

*ugyanígy keletkezik örökké a változatlanul maradó napból.*⁷⁰

Itt tehát a hasonlatban az Egy jelenik meg úgy mint a Nap, az értelem pedig annak a fénye. Ugyanezt a hasonlatot viszi tovább a következő részletben, e helyen azonban már a látás mint az értelem mibenléte is felbukkan:

*„Az ész tehát az Ő [az Egy] képmásának mondjuk, [...] mert kell, hogy a nemzett valamiképpen a nemzőből való legyen, hogy így abból sok dolgot magában megőrizzen, és hogy általában **hasonlítson hozzá úgy, mint a fény a naphoz.** Tehát az [Egy] hogyan nemzette az észet? Úgy, hogy **egy önmagához való odafordulással látott, s ez a látás maga az ész.** Mert ami mást felfog, az vagy érzékelés vagy ész.*⁷¹

Szintén az értelem fény-látásával foglalkozik az alábbi hely, s itt kiemelve olvashatjuk az Egynek mint a fény ősforrásának meghatározását:

„Ha azonban valaki azt mondaná, hogy a nap csupa fény, akkor ezt esetleg a mondott dolog megértéséhez felhasználhatnánk. Ez esetben ugyanis a többi látható dolognak semmiféle fajtájában nincsen fény, és talán egyedül csak ez látható, ugyanis a látás többi tárgya nem csupán fényből áll.

Hasonlóképp lát tehát az ész [az értelem] is, mégpedig egy más fényen át látja amaz első természettől megvilágított dolgokat,

70 PLOTINOS, *A szépről és a jóról*. Ford. [Magyary Zoltánné] Techert Margit Bp. 1925, Pfeifer, 159 p. (2. kiad. : 1998, Farkas Lőrinc Imre Kiadó, 253 p.) 52-53. o. V, 1, 6. (A három Ősi létformáról).

71 PLOTINOS, *A szépről és a jóról*. Ford. [Magyary Zoltánné] Techert Margit. Bp. 1925, Pfeifer, 159 p. (2. kiad. : 1998, Farkas Lőrinc Imre Kiadó, 253 p.) 54. o. V, 1, 7. (A három Ősi létformáról).

azaz valójában (a fényt) látja azokban a dolgokban.

Mindamellett hogyha az ész [az értelem] a megvilágított dolgok természetéhez hajlik, a fényt magát gyengébben látja. Hanem hogyha odahagyja a látottakat és ami által lát, magára arra néz, akkor meg fogja látni a fényt és a fény Ősforrását.

De mert ezt a fényt az észnek nem szabad külsőleges dologként néznie, újból vissza kell térnünk a szemhez, amely szintén anélkül, hogy külső és idegen fényt látna, még a külső előtt valami sajátos, sokkal tündöklőbb és egy pillanat alatt felragyogó fényt lát, úgy mint mikor az éjszakai sötétségben előtte és belőle fény tör elő, vagy mint mikor semmi mást már nem kívánva látni, maga elé lebocsátja szempilláit, és eközben a fényt saját magából hozza létre, vagy pedig mint mikor az ember a szemét leszorítja, és a fényt magában látja.

Ekkor tulajdonképp nem látva lát, és ekkor lát a legjobban, mert fényt lát. A többi dolog ugyanis mind csak fényes volt, de nem volt fény.

Ugyanígy fogja az ész is, elrejtve magát a többi dolgok elől és befelé húzódva, a fényt látni, de nem mint mást a másban, hanem mint magában vett, egyedüli tiszta fényt, amely az észben [az értelemben] hirtelen feltűnt.⁷²

PERCZEL ISVTÁN állításait igazolja az értelmet a látással azonosító *locus*, ahol egyértelműen az szerepel, hogy mielőtt az értelem aktuális látás lett, egység volt, ami a létező egy tanítását erősíti meg:

„Mivel az ész [az értelem] látást jelent - még pedig olyan látást, amely valóban lát - Ő tehát olyan lehetőség, amely útban van a

72 PLOTINOS, *A szépről és a jóról*. Ford. [Magyary Zoltánné] Techert Margit. Bp. 1925, Pfeifer, 159 p. (2. kiad. : 1998, Farkas Lőrinc Imre Kiadó, 253 p.); V, 5, 7. : (Arról, hogy az értelmi dolgok nem az észen kívül vannak, valamint a jóról); 87. o.

megvalósulás felé. Ennélfogva anyagot és formát különböztethetünk meg benne, minthogy a valóságossá vált látásban is megvan a kettősség; de mielőtt aktuális látás lett, egység volt. Így az egy kettővé vált, s a kettő megint eggyé lett.

*Az érzéki látás számára a beteljesülést és mintegy a célhoz érést az érzéki világ adja meg, az értelem látásának pedig a Jó a beteljesülése.*⁷³

Mielőtt a fényel kapcsolatos szemelvényekkel továbbmennénk, hadd következzenek itt két idézet, melyek röviden összefoglalják a plótinosi létszintek hierarchiáját, s e tekintetben előképét adhatták a teremtés menetét leíró ficinói összefoglalásnak:

„Ha tehát ilyen a jó, vajon mit hoz létre? Nos hát: létrehozta az értelmet, megteremtette az életet, az értelemből a lelkeket, s minden mást, aminek csak az észben vagy az értelemben vagy az életben része van.

*Ami pedig mindezek forrása, kezdete, ki tudná arról megmondani, hogy az milyen jó, és mennyire jó?*⁷⁴

A másik példa ezen lépcsőfokok sorrendjére és összefüggésére:

„Az Ész [az értelem] útja (tulajdonkép) leszállás a legutolsóig, a rosszabbhoz, - mert nem lehet (tüstént) ahhoz felelmednie, ami túl van rajta (ti. az Egy, a Jó) - hanem önmagából kell tevékenységet kifejtene, nem maradhat meg önmagában, hanem természetének

73 PLOTINOS, *Istenről és a hozzá vezető utakról*. (Szemelvények P. Enneasaiból. Görögből ford. Magyary Zoltánné, Techert Margit.) Bp. 1944, Officina. 120 p. (Officina könyvtár 66-67.) 24. o. III, 8, 11. (*A természetéről, a szemlélődéséről és az egyről*).

74 PLOTINOS, *Istenről és a hozzá vezető utakról*. (Szemelvények P. Enneasaiból. Görögből ford. Magyary Zoltánné, Techert Margit.) Bp. 1944, Officina. 120 p. (Officina könyvtár 66-67.) 58. o. VI, 7, 23. (*Az ideákról és a Jóról*).

kényszerűsége és törvényszerűsége miatt le kell mennie a lélekig; ez ti. számára (a leszállás) végcélja, erre bízta rá azt, ami ezután következik (ti. a látható világ), maga pedig ismét felfelé siet.

*Ugyanilyen a lélek tevékenysége is. Ami utána következik: a földi világ; ami előtte van: az (igazán) létezők szemlélése.*⁷⁵

Ehhez kapcsolódik az a két részlet, amelyben már a fény ill. fénysugár is szerepel, és szerkezetében szintén kísértetiesen hasonlít a FICINO-féle összefoglalásra a létszintek teremtését illetően. Az első az értelemnek egy homályos fénysugár révén az Egy felé való fordulását, és az ennek visszfényeként benne létrejövő ideákat tárgyalja:

„De mikor [az értelem] megérti, hogy át kell mennie ahhoz, ami kevésbé kialakult, akkor a törekvését rögtön arra irányítja.

*Mert hisz ez volt az, amit Ő [az értelem] kezdettől fogva érzett, amikor egy homályos fénysugár láttára, vágyódás fogta el a nagy fényesség után. Ugyanis ennek a nemkialakultnak a visszfénye az alak vagy a forma.*⁷⁶

A második szemelvényben az értelem fényvel való eltelése után a lélek is részesedik e látványban, de ehhez kellett az Ő odafordulása és vágyakozása is, pontosan úgy, mint FICINOnál. Az is szerepel itt, hogy a lélek felismeri, hogy valamennyi benne is található az Egy fényéből, és ez az a momentum, ami benne a vágyakozást felkelti az Egy iránt. Az értelemtől kapott szellemi hatóerő ragyogása tehát a lelket teszi teljessé:

„Miután így minden megszépült és fényt kapott attól, ami

⁷⁵ *im.* 51. o. IV, 8, 7: (A léleknek a testekbe való leszállásáról).

⁷⁶ PLOTINOS, *Istenről és a hozzá vezető utakról.* (Szemelvények P. Enneasaiból. Görögből ford. Magyary Zoltánné, Techert Margit.) Bp. 1944, Officina. 120 p. (Officina könyvtár 66-67.) 71. o. VI, 7, 33. (Az ideákról és a Jóról).

mindenekelőtt van, az értelem elnyerte a szellemi hatóerő ragyogását, amellyel aztán a természetet sugározza be; a lélek viszont erőt kapott az élethez azáltal, hogy egy teljesebb élet költözött belé.

Akkor az értelem felemelkedett a magasságok felé és ott is maradt, mivelhogy szeret Őkörülötte lenni. De odafordult Őhöz a lélek is (már ti. az a lélek, amelyik képes erre), s amint ráismert és látta, élvezte a látványt, s amilyen mértékben látni tudott, olyan mértékben megrendült.

Nézte tehát, mintegy megrendülve, s közben észrevette, hogy valamennyi benne is van Abból; így a vágyódás állapotába jutott, úgy mint azok, akik a szeretett dolog képmásán felindulva, végre magát a szeretettet kívánják látni.”⁷⁷

S a teremtés eredményeként létrejött állapotban mind az értelem, mind a lélek végső célja az Egy szemlélése egyfajta sajátos látás révén, melyben a szemlélő látása előbb a látvánnyal válik eggyé, majd a megértés révén maga is az Eggyé válik. Ez az *unio mystica*, aminek leírásában ECKHART MESTERNél plótinóséhoz hihetetlenül közel álló példákat találunk⁷⁸:

„Miközben tehát [a lélek] benne [az értelem] és körülötte [az Egy körül] van, az értelmi dolgokat gondolja, mert Őket el tudja érni, de amint Őt meglátta, már minden egyebet elvet magától [...].

Amint ránézett, a szemét róla többé le nem veszi, úgyszólván Ő a szakadatlan szemlélődés folytán többé nem a látható tárgyat látja, hanem a saját látása a látott dologgal mintegy összevegyül, s ami még az imént látvány volt a számára, az most látássá válik, amely minden egyéb látott dolgot teljesen elfeledtet vele [...]

Így az értelemnek is kétféle képességének kell lennie: az egyik arra a gondolkodásra szolgál, amellyel a sajátmagában lévő dolgokat nézi, a másik pedig arra, amellyel valamiféle lendülettel és

⁷⁷ *im.* 61. o. VI, 7, 31. (Az ideákról és a Jóról).

⁷⁸ *Ld.* SHIZUTERU UEDA, *Isten lélekben való születése. Eckhart Mester tanítása és a Zen-buddhizmus*, Arcticus Kiadó, Budapest 2004, 211 o.

befogadással a maga körén túl lévő dolgokat fogja fel. Ennek segítségével ő előbb csak látott, majd később, látás közben megértést is kapott hozzá, és végül az Eggyel egyesült.

Az előbbi képesség az értelmes ész látása, ez az utóbbi pedig egyszerűen a szerető ész. Amikor az ész eszteleenné válik – mintegy ittasan a nektártól – akkor egyszersmind szerető ésszé és egyszerűvé lesz, és boldogsággal telik el. És az ő számára sokkal jobb ilyen részegségtől ittasnak lenni, mintha méltóságteljesen komoly lenne.”⁷⁹

Visszatérve a fényhez, mielőtt a lélekkel kapcsolatos részletekkel folytatnánk, álljon itt egy utolsó idézet, amely az értelmet jellemzi:

„[az értelemben] minden átlátszó, és sehol semmi homály vagy visszaverődés nincsen, hanem minden dolog minden számára a legbensejéig és teljesen világos, hiszen a fény ott fénybe folyik.”⁸⁰

Az alábbi helyen már a lelket teremtő értelemről olvashatunk:

„a logosz, miután a lelket felékesítette, és egy nagyobb fényből: az első szépségből [ti. az értelemből] fényt hozott bele, amelyben lakik, a lelket arra készíti, hogy gondolkodjék azon, milyen is az ő előtte levő logosz, amelyik többé nem valami másban, hanem önmagában keletkezett.”⁸¹

A lélekkel kapcsolatosan az egyéni, emberi léleknek a szépséget okozó fény révén való megrendülését és az általa keltett

79 PLOTINOS, *Istenről és a hozzá vezető utakról*. (Szemelvények P. Enneasából. Görögéből ford. Magyary Zoltánné, Techert Margit.) Bp. 1944, Officina. 120 p. (Officina könyvtár 66-67.) 73. o. VI, 7, 35. (Perczel is idézi)

80 PLOTINOS, *A szépről és a jóról*. Ford. [Magyary Zoltánné] Techert Margit Bp. 1925, Pfeifer, 159 p. (2. kiad. : 1998, Farkas Lőrinc Imre Kiadó, 253 p.); 30. o., V, 8, 4: (*Az értelmi szépségről*)

81 *im.* 28. o. , V, 8, 3.

vágyat írják le az alábbi részletek, amely arra sarkallja az egyéni lelket, hogy igyekezzék forrásához visszatérni. A FICINO-féle *szerelem* itt szó szerint is kifejezést nyer, igaz, a földi testekkel vont párhuzamban.

A következő három szövegrész az eredetiben épp fordított sorrendben következik, de hogy szembeűnőbb legyen a *fény* szerepe e vágy felkeltésében, jobbnak láttam az alábbival kezdeni, amely az I, 6-ban (*A szépségről*) kifejtett esztétikán alapszik, miszerint a testeken látható szépség nem a test arányaiból áll össze, hanem a magasabb létszintek, a lélek, az értelem és a Jó visszfényének a testen való megjelenése által keletkezik:

„Amikor valaki ezt a fényt meglátja, akkor fog csak igazán a fenti dolgok iránt vonzódást érezni, és hevesen vágyódva a rajtuk előmlő fény után, örvendezik. Ugyanúgy van ez, mint a földi testeknél, ahol a szerelem nem a szubsztátumra: a testekre irányul, hanem a rajtuk felcsillanó szépségre.”⁸²

Külön kiemeli az eredetiben az előző fejezetben álló hely azt a momentumot, hogy az egyéni lélek vágyának felkeltésében nem elég az értelem és az élet saját fénye, hanem a Jótól egy további „adag” fényre van szükség ahhoz, hogy ez a vágyakozás felébredjen. Emlékezzünk vissza, hogy FICINOnál az ún. „kétlépcsős” teremtés során is az első lépcsőben Isten az értelem állagát (szubsztanciáját) teremti meg, és a második lépcsőben Isten fénysugara az, ami által vágya fellobban, s teljes egészében Istenre irányul, s ennek révén nyer formát – a lélek és a világegyetem is hasonlóképpen:

„Az emberben feszült vágyakozás támad azok [az értelem és az élet] iránt, de nem akkor ám, amikor ezek azok, amik, hanem
a m i k o r o n n a n f e l ü l r ő l [a Jótól] ***m é g***

⁸² PLOTINOS, *Istenről és a hozzá vezető utakról*. (Szemelvények P. Enneasaiból. Görögből ford. Magyary Zoltánné, Techert Margit.) Bp. 1944, Officina. 120 p. (Officina könyvtár 66-67.) 56. o. VI, 7, 22. (*Az ideákról és a Jóról*).

valami továbbit is megkapnak ahhoz, amit már egyszer elnyertek.

*Úgy van ez, mint a testeknél, amelyekhez ugyan van már fény vegyítve, de egyúttal idegen fénynek is kell hozzájuk járulnia, hogy az a fény, ami bennük van, láthatóvá váljék. Ugyanígy szükséges, hogy ama másik világ dolgaihoz – ámbár fény bőven van bennük – **egy további és tökéletesebb fény járuljon**, hogy mind a maguk, mind más számára láthatóvá váljanak.*⁸³

S az értekezésben elsőként szereplő gondolatokban találjuk azt a fontos kijelentést, hogy az emberi lélek azért vágyik vissza az értelemhez és a Jóhoz, mert Ő maga is onnan származik, így mintegy eredetére törekszik rájuk. Az értelem és az élet egy-egy definícióját is megtaláljuk itt, és jellemzőjük az, hogy fényteliak:

*„Az értelem és az élet a jóhoz hasonlók, és az élőlények törekvése is annyiban irányul rájuk, amennyiben jóhoz hasonlók. Jóhoz hasonlóknak pedig azért nevezem őket, mert egyikük: az élet, nem egyéb, mint a Jó hatóereje, illetve a Jóból kiinduló hatóerő; a másik, az értelem pedig a már-már alakot öltött hatóerő. **E z e k t e l e v a n n a k f é n n y e l**, s a lélek keresi őket, mert maga is onnét való, s ismét oda vágyik vissza. Ő tehát ezekre úgy törekszik, mint valami hozzátartozóra...”*⁸⁴

Az egyéni, emberi lelkek közül azonban nem mindegyik képes élvezni illetve elviselni ezt a fényt, csak azok, amelyek tapasztalataik során odáig jutottak a fejlődésben, hogy az erények gyakorlása révén emelkedetté és az értelem szemléléséhez kellőképpen nyitottá váltak:

„Az [értelem] pedig mint valami láthatatlan helyről, úgy tűnik

83 *im. 55. o. VI, 7, 21. Az ideákról és a Jóról*

84 *im. 55. o. VI, 7, 21. (előző bek.)*

*fel előttük, fölöttük a magasba emelkedve **mindent bevilágít és fényével betölt.** Az alantas lelkek pedig megrettennek tőle, és mert nézni nem képesek, elfordulnak tőle, úgy ahogy a naptól.*⁸⁵

Miután az emberi lélekben felébredt a vágy, hogy eredetéhez, az Egyhez visszatérjen és Őt megismerje, felemelkedése során először az értelemig jut el. Az értelemben tartózkodva a lélek gondolkodik, s az idáig Őt vezető földi tudást immár levetkezi – ő is tiszta értelemmé válik. Így gyakorolhatja magának az értelemnek sajátos tevékenységeit: az ideák gondolását és az istenlátást. Ez a látás magának a fénynek a látása, hiszen Isten maga a fény:

„Amikor ide eljutott, akkor már közel van Hozzá a lélek; ami ezután következik, az már Ő, aki egészen közel van, s minden szellemi dolog felett ott ragyog. Itt a lélek már elhagy minden tudást, amely idáig elvezette; elhelyezkedik a szépben [az értelemben], s amíg ott van, a lélek gondolkodik. Azonban éppen mintegy a szellemnek egy hulláma emeli ki őt onnét, és – amint a hullám dagad – emeli fel, fel a magasba.

Ekkor a lélek hirtelen látni kezd, anélkül, hogy tagadná: hogyan, de bizonyos, hogy ez a látás a szemét fényvel tölti el, s nem engedi, hogy e fény segítségével valami mást lásson, hanem maga a fény a látvány.

Mert nem lehet ám benne megkülönböztetni egyfelől a látott dolgot, másfelől pedig a fényt, vagy mondjuk: a gondolkodást és a gondolkodás tárgyát, hanem csak egyetlen nagy fényesség van benne, amely később ezeket mind létrehozza, s megengedi, hogy ezek mind nála legyenek. Az istenség maga nem más, mint az a fényesség, amely a szellemet

85 PLOTINOS, *A szépről és a jóról*. Ford. [Magyary Zoltánné] Teichert Margit Bp. 1925, Pfeifer, 159 p. (2. kiad. : 1998, Farkas Lőrinc Imre Kiadó, 253 p.); 38. o., V, 8, 9. (*Az értelmi szépségről*)

*létrehozza, de ebben a nemzésben egyáltalán nem hamvad el, hanem megmarad annak, ami volt, a szellem pedig azért jön létre, mert Ő ilyen (örök fény). Ha az istenség nem ilyen volna, a szellem se jöhetne létre.*⁸⁶

Még egy adalék ahhoz a hasonlathoz, mely szerint a gondolkodás mintegy szem gyanánt adatott a fény látására a kevésbé fényteli élőlények számára, s hogy a gondolkodás magával a fénnel egyenlő:

*„Lehet, hogy a gondolkodás segítségével adatott azoknak az élőlényeknek, amelyek ugyan közelebb vannak az istenihez, de azért annál mégis kisebb értékűek; ez vakságuk számára mintegy a **szemet** jelenti. De a szemnek mire lehetne még szüksége, hogy a létezőt lássa, amikor Ő maga a fény?*

*Az azonban, amiben belülről sötétség van, bizony **szemre szorul, hogy a fényt kereshesse. Ha tehát a gondolkodás egyenlő a fénnel, a fénynek pedig a fényt nem kell keresnie, akkor Az A Nagy Ragyogás sem fogja a fényt, vagyis a gondolkodást keresni...***⁸⁷

Az maradt hátra a fényről szóló vizsgálódásaink során, hogy mi ennek a szerepe a világegyetem teremtésében és fenntartásában. FICINOnál a világlélek teremti az anyagi világot, mely a szerelem révén a lélek felé fordulva nyeri el a formák ékességét. Lássuk tehát, PLÓTINOSnál miként szerepel mindez.

Első idézetünk e témában az anyagi világ megteremtésének szükségességét hangsúlyozza:

„Nem volt lehetséges ugyanis, hogy a szellemi (világ) legyen a

86 PLOTINOS, *Istenről és a hozzá vezető utakról*. (Szemelvények P. Enneasából. Görögből ford. Magyary Zoltánné, Techert Margit.) Bp. 1944, Officina. 120 p. (Officina könyvtár 66-67.) *im.* 75. o. VI, 7, 36. (*Az ideákról és a Jóról*)

87 *im.* 82. o. VI, 7, 41.

végső valóság; kellett, hogy ennek kettős hatása legyen, egyik önmagára, a másik egy másra, mint maga. Ezért kellett tehát, hogy valami még utána is létezzék. Ha csak maga volna, akkor semmi sem volna utána lefelé, ami teljességgel lehetetlen. **De a szellemi világban csodálatos erő áramlik, s így ez alkot is.**⁸⁸

A teremtés során minden létsíkon a teremtő ad magából a teremtettnek:

*„minden létező szükségképpen ad magából egy másiknak: e nélkül a jó nem lenne jó, az értelem nem lenne értelem, a lélek nem lenne az, ami...”*⁸⁹

És ez az **adás** folyamatos, vagyis a teremtés folyamatosan zajlik, mindörökké:

*„mindaz, ami létrejött, nem egy adott pillanatban jött létre, hanem huzamosan jött, jön és jönni fog; és nem is pusztul el semmi, ha csak nem bomlik részekre mindaz, ami részekből áll. Ami ellenben nem áll részekből, amelyekre felbomolhatnék, az nem is pusztul el soha.”*⁹⁰

A lélek úgy teremti és alakítja a világegyetem testét, hogy szemléli az előtte levő értelmet, és az így kapott fényt továbbadja az alatta álló anyagnak. A fény tehát az, ami a különböző létszinteket összeköti és táplálja:

88 PLOTINOS, *Istenről és a hozzá vezető utakról*. (Szemelvények P. Enneasaiból. Görögből ford. Magyary Zoltánné, Techert Margit.) Bp. 1944, Officina. 120 p. (Officina könyvtár 66-67.) 97. o. II, 9, 8. (*Azok ellen, akik a világot teremtőjét rossznak, s a világot rútnek mondják - A gnóosztikusok ellen*)

89 *im.* 88-89. II, 9, 3.

90 *im.* 89. o. II, 9, 3.

„[A lélek] csak azáltal, hogy szemléli azt, ami előtte van [ti. az értelmet] azáltal átalakítja azt [ti. a mindenség testét], csodálatos erővel. Minél inkább elmerül ebben a szemlélődésben, annál szebb és hatalmasabb.

A lélek azt adja az utána lévőnek, amit ő odafentről kapott: mivel maga világosságot nyert, azért maga a lélek is örökké világít.

3. fej. Minthogy tehát örökké meg van világítva és szakadatlanul kapja a fényt, tovább is adja azoknak, amelyek sorban utána következnek. Ezeket a fény tartja össze, fürdenek a fényben, és általa élvezik az életet...⁹¹

Hogy mindez miért szükségszerű, azt a következőképpen indokolja meg:

*„Ha pedig az anyag egymagában marad, akkor az isteni dolgok (szellem, fény, formák stb.) nem lesznek mindenütt, hanem csak egy elhatárolt helyen, mintegy fallal elzárva; mivel pedig ez nem lehetséges, **kell, hogy az anyagot az istenség átvilágítsa.**”⁹²*

Utolsó idézetünk a fényvel kapcsolatos sorozatunkban az anyagi világot tápláló lelket a sötét felhőt bearanyozó napfényhez hasonlítja:

„vegye észre ez a [z emberi] lélek, hogy a magában nyugton álló világegyetembe hogyan ömlik, folyik belé minden oldalról a [világ]lélek, amelyik a mindenséget mindenfelől áthatja és megvilágítja. Mint ahogy egy sötét felhőt a nap fénylő sugarai ragyogóvá tesznek és aranyos külszínű kölcsönöznek neki, úgy a lélek is, amint a

91 *im.* 88. o. II, 9, 2.

92 *im.* 89. o. II, 9, 3.

*világegyetem testébe jut, életet és halhatatlanságot ad neki, felkeltvén Őt nyugalmaiból.*⁹³

Megvizsgáltuk tehát sorban egymás után, hogy a négy plótinosi létszint esetében – az Egytől kiindulva az értelem és a lélek (a világlélek és az egyéni lelkek) *hypostasis*-án keresztül egészen a világegyetem testéig – mi a szerepe a fénynek a teremtésben és az egyes létszintek fenntartásában és táplálásában, illetve hogy miként valósul meg mindez.

Úgy találtuk, hogy a fény, ami voltaképpen Isten illetve az Egy teremtő és tápláló energiája, a szerető gondolat, az a kohéziós erő, amely az egész érzékfeletti és érzékelhető teremtett világ minden szintjét összeköti és összetartja. E nélkül nem működhetnék és nem is maradhatna fenn.

Ez az a homérosi aranylánc, amiről GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA is beszél *Heptaphusában*.⁹⁴

A továbbiakban azt fogjuk nyomon követni, hogy a FICINO *Lakoma*-kommentárjában fellelhető szerelemfelfogásra mennyiben

93 PLOTINOS, *A szépről és a jóról*. Ford. [Magyary Zoltánné] Techert Margit Bp. 1925, Pfeifer, 159 p. (2. kiad. : 1998, Farkas Lőrinc Imre Kiadó, 253 p.); 47. o., V, 1, 2. (*A három Ősi létformáról*)

94 G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Heptaplus – avagy a teremtés hat napjának hétszeres értelmezése*, Arcticus Kiadó, Budapest 2002, saját fordításunk, 115 o., 57. o. : „Ahogy megmutattuk, írásának egyes részeiben Mózes együtt tárgyalta valamennyi világot, az intellektuálist, a mennyeit, az elemit, az emberit – a természetet vagy inkább Istent, a természet alkotóját utánozva, aki minden egyes világba belefoglalta az összes többi; [...]Prófétánk is az isteni művészet csodálatos tökéletességével adta elő írását, oly módon, hogy ámbár mindenütt valamennyi világról beszél ugyanabban a formában és ugyanazon szavak látylába burkolva, mindazáltal művének különböző részeit egymást követő rendben szentelte az egyes világoknak. Hogy ezt bizonyítsam, az első rész magyarázatát az első avagy az angyali világ értelmezésével fogom kezdeni, a többi részt tehát azok magyarázatával folytatom, **figyelmesen felkutatva Mózes szavaiban a híres homérosi aranyláncot és a platóni láncszemeket, melyek a teremtő működő erejétől mintegy a szilaj Héraklés igaz drágakövéből függenek.**” (Vö. HOMÉROS, *Ílias*, VIII, 19-20; PLATÓN, *Theiatétos*, 153 c-d; ENNAPIOS, *Vit. Sophist.* (Boiss. kiad.) 7. o.; MARINUS, *Vita Procli*, 26; DAMASKÉNOS, *ap. Phot.*, 242 c.

hatott a plótinosi életmű, különös tekintettel a III, 5-ös, *A szerelemről* címet viselő traktátusra.

PLÓTINOS HATÁSÁNAK ELEMEI FICINO SZERELEM-FELFOGÁSÁBAN

I.

A III, 5 (A SZERELEMRŐL) HATÁSA

A teremtésről szóló fejezetünkben már némileg képet alkothattunk arról, hogy FICINO PLÓTINOS nyomán miként teszi a szerelmet a teremtett *hypostasis*ok, azaz létszintek számára a tökéletesedés és az Istenhez való közelebb jutás eszközévé.

Ez valójában az egyik sarkalatos pont, amelyre az egész *Lakoma*-kommentár felépül, a másik azonban az a megkülönböztetés, amelynek gyökere a *Lakomában* található, s melyet PLÓTINOS két helyen is tárgyal: a VI, 9, 9-ben (*A jóról vagy az Egyről*) és a III, 5, 2 (*A szerelemről*) folyamán, mely traktátus teljes egészében a szerelem mibenlétét kutatja. E megkülönböztetés a kétféle - égi és közönséges avagy földi -

Aphrodité és vele összefüggésben a szintén kétféle Erós tana.

Ezt a vezérfonalat fogjuk követni az alábbi fejezetünkben, mindeneelőtt azonban hadd ejtsünk néhány szót a PLÓTINOS-i előképről, a III, 5-ös értekezéséről.



A mester e viszonylag kései írását (a *Vita Plotini* alapján kronológiailag az 50-es sorszámmal szokták jelölni az 54-ből) PORPHYRIOS a világról szóló értekezések közé sorolta, az alábbiak mellett: *A sorsról* (III, 1); *A gondviselésről I.* (III, 2); *A gondviselésről II.* (III, 3); *A daimónról, akinek osztályrészüil jutottunk* (III, 4); *Arról, hogy a testetlen létezőket nem éri semmi* (III, 6); *Az örökkévalóságról és az időről* (III, 7); *A természetről, a szemlélődésről és az Egyről* (III, 8); *Különféle vizsgálódások* (III, 9).

PORPHYRIOS az általa írt *Plótinós-életrajzban*⁹⁵ arról is megemlékezik, hogy ezt az írást akkor írta és küldte el neki négy másikkal egyetemben, amikor ő búskomorságát orvosolandó (mestere, PLÓTINOS tanácsára) éppen Szicíliában tartózkodott, ahová „Galliénus császár uralkodásának tizenötödik éve körül” utazott el. Ez a Kr. u. 268-as év, egyben Galliénus, PLÓTINOS pártfogója halálának is éve; a III, 5 tehát a következő évben, Claudius császár uralkodásának első évében, 269-ben keletkezhetett.⁹⁶

PLÓTINOS ekkor már betegen, teljes visszavonultságban élt Campaniában, régi barátjának, a már elhunyt Zéthosnak birtokán. Tanítványai és barátai mind távol voltak: Porphyrios, mint említettük, a szicíliai Lilybaeumban, Amélios a szíriai Apameiában, Kastrikios Rómában. A közeli Potioliban lakó orvos-tanítvány, Eustochios viselte gondját egészen az egy évvel később bekövetkezett haláláig.⁹⁷

95 *Vita Plotini*, 6, 1-15

96 Vö. R. GOULET, „Le système chronologique de la *Vie de Plotin*” in L. BRISSON - O. GOULET- CAZÉ etc. *Porphyre, Vie de Plotin*, I.k. , Paris, 1982, 213. o.

97 *Vita*, 2.

Az a kérdés, amellyel a PLÓTINOS-i III, 5 kezdődik („*Mi a szerelem? Vajon egy istenség, vagy egy daimón, vagy egy érzelem? Vagy pedig hol isten vagy daimón, hol meg egy érzés? S milyen az egyik, milyen a másik esetben?*”), arra a háromféle értelmezésre megy vissza, ahogyan Erós a PLATÓN-i dialógusokban megjelenik.

A *Phaidros*ban (242 d 9) PLATÓN azt mondja, hogy a szerelem egy isten: „SÓKRATÉS: ... *Eróst nem Aphrodité fiának és nem istennek tartod?* PHAIDROS: *Ezt tartja a hagyomány. S.: De nem ezt mondja Lysias, sem az a beszéded, amely az általad elvarázsolt számon át hangzott el. Ha pedig isten, vagy valami isteni Erós - amint csakugyan az - , nem lehet rossz.*”

A *Lakomában* a Diotima szavait felidéző Sókratéstól azt halljuk, hogy Erós egy daimón⁹⁸, s anyja nem Aphrodité, hanem Penia, a Hiány, apja pedig Poros, a Bőség, s az Aphrodité születését ünneplő istenek lakomáján, Zeus kertjében fogant.

A *Phaidros*ban mindazáltal egy harmadik funkcióban is megjelenik Erós: mint a szent Őrület negyedik neme (a jósök, a misztériumok beavatottjai és a múzsák követőinek szent Őrület után), mely lelkiállapot az istenek világa felé ragadja el az emberi lelket, méghozzá a szépség nyomán felébredő visszaemlékezés révén.⁹⁹

Ez utóbbival, azaz a szerelemmel mint lelkiállapottal PLÓTINOS a III, 5-nek csupán az első *capujában* foglalkozik, FICINÓNál azonban ez a szépség nyomán való visszaemlékezés nagy jelentőséggel bír majd a *Lakoma*-kommentár szövedékében.

98 *im.* 202 c-e: „- *Már hogyan is tarthatnák, Sókratés, Eróst nagy istennek azok, akik egyáltalán nem tartják istennek? - Kik azok? - kérdeztem. - Egy vagy közülük te is - mondta -, és én is egy. Így szóltam erre: - Hogy mondhatz ilyen? - Könnyen - felelte ő. - Mert mondd csak: ugye valamennyi istent boldognak és szépségnek tartod? Vagy volna bátorágod bármelyik istenről azt állítani, hogy nem szép és nem boldog? - Zeusra, dehogyis! - mondtam. - S nem azokat tartod-e boldognak, akik minden jószág és szépség birtokában vannak? - De igen. - Erósról viszont elismered, hogy a szép és a jó hiányában vágyakozik azok után, aminek híjjával van. - Elismerem. - Hogyan lehetne hát isten, ha nincs része a szépben és jóban? - Sehogy sem, úgy látszik. [...] Micsoda hát, Diotíma? - Hatalmas daimón, Sókratés, mert a daimónok mind az istenek és az emberek között vannak [...], Ők adják hírül és közvetítik az isteneknek, ami az emberektől ered, és az embereknél, ami az emberektől; az emberektől az imákat és az áldozatokat, az istenekről pedig a parancsokat és intézkedéseket; s minthogy a kettő közt vannak, kiegészítik mind a kettőt, s Ők teszik összefüggő egésszé a mindenséget.”*

99 *Ld.* *Phaidros*, 249 e - 252 c.

Az értekezés a továbbiakban a szerelmet mint istent illetve daimónt vizsgálja, s a második *caput* elején (1-9) vázolja a Platónnal fellelhető kétféle mítoszvariánst: 1. Erós mint Aphrodité gyermeke, mely az emberi lelkeket a fenti szépség felé ösztönzi; 2. Erós mint Penia és Poros sarja.

Az első mítoszvariáns alapján Aphrodité értelmezésével kezd, s itt fejt ki a kétféle Aphrodité tanát. Amint a teremtésről szóló fejezetben láttuk, Uranos leánya, az égi Aphrodité az univerzális lélek, mely közvetlenül az értelemből (melynek mítoszbeli megfelelője Kronos) fakad, s nem száll alá a látható világ szférájába; nincs köze az anyaghoz – erre utal, hogy anya nélkül született – s ezért isten, nem daimón.

Akkor szüli Eróst, amikor tevékenységét az értelem felé irányította, csatlakozott hozzá, s szeretetet kapott tőle. Ezután már Erósszal, az Ő szellemében szemléli Őt. Így a szerelem közvetítőként, a vágyakozó lélek szemeként működik az értelem szemlélésében. S mint egy isteni *hypostasis* által létrehozott újabb *hypostasis* maga is isteni létranggal bír.

Hogy mennyire a magasabb létrangú értelem szemlélete a szerelem lényege, azt egy nyelvtörténeti szempontból talán kevésbé elfogadható etimologizálással igyekszik alátámasztani, amennyiben ἰσχυρὸν nevét a ἰσχυρῶς (szemlélés) főnévvel hozza összefüggésbe:

„a lélek heves szemlélése révén, s a szemléltből [az értelemből] jövő mintegy kiáramlás révén tekintete eltelt; és mintegy a képpel a látás, nyomban megszületett Erós, a szerelem. Valószínűleg a nevét onnan kapta, hogy létének lényege éppen ebből a szemlélésből fakad.” (3, 11-15)

Rögtön ezután tisztázza, hogy az érzés a nevét erről az Ősokról kapja, ámde nem összetévesztendő vele, hisz az abszolút szerelem isteni létező, az emberi lelkiállapot pedig csupán valamely konkrét dologra irányuló vágy.

Jóllehet PLÓTINOS nem emeli ki szó szerint, az a lélek, amelyet ez után tárgyal, a földi vagy közönséges Aphroditének felel meg, Zeus és Dióné lányának, *„aki a földi nászokat irányítja”* – ez a

mindenség vagyis a világegyetem, a látható világ lelke. Hozzá is tartozik egy Erós: „*az a szem, amellyel ez a második lélek fölfelé tekint*”, ez is a vágyból jött létre; s ez vezeti az egyéni lelkeket az istenire való emlékezésre.

Ezzel a gondolattal zárul a 3. *caput*, a 4. pedig az egyéni lelkeket és a hozzájuk tartozó Eróst taglalja, amely viszont már egyértelműen *daimón*. Ahogy az abszolút lélek és a világegyetem lelke, úgy az egyedi lelkek is mind létrehozzák saját Erósukat, melynek révén a rájuk jellemző, sajátos módon vágyakoznak.

Ezen a ponton az egyéni lelkek és a világegyetem lelkének összefüggéséről is egy fontos kijelentést hallhatunk PLÓTINOS-tól, az egyéni szerelmek és az egész-szerelmek viszonya kapcsán:

„ahogyan az egyéni lélek sincs elválasztva az egész lélektől, hanem az magában foglalja, olyannyira, hogy az összes egyéni lélek egyetlen lelket alkot, úgy az egyéni elkülönült szerelem is az egész szerelemhez tartozik.”

A (4.) fejezet végén még egyszer összegzi az e mítoszvariáns értelmezéséből fakadó megfeleltetéseket: az egyéni lelkek mind egy-egy Aphrodité, melyek az Egész-Aphroditéből (a világegyetem lelkéből) áradnak ki, valamennyit a saját gyermeke - Erósa kíséri, e szerelem meghatározása pedig a következő: „*a Jóra [az Egyre] törekvő lélek tevékenysége*”.

A zárómondatban még egyszer tisztázza a különbséget Erós mint isten és Erós mint *daimón* között; az abszolút lélekhez tartozó szerelem isten, a világegyetem lelkéhez tartozó viszont *daimón*:

„Ennélfogva, ha ez a szerelem minden lelket a Jó természetéhez vezet, a fönti [lélekhez tartozó Erós] isten kellene, hogy legyen, mely a lelket folyamatosan a Jóhoz kapcsolja, a keveredett léleké pedig daimón.”

Az 5. *caputtól* kezdődik a *Lakomában* található leírás, a Peniától és Porostól születő Erós mítoszának értelmezése, de mint a legtöbb fejezet, ez is egy kérdéssel kezdődik: milyen a természete a szerelemnek mint *daimón*nak, s a *daimón*oknak általában?

A *Lakomában* leírtakra hivatkozva PLÓTINOS először is

három lépésben megcáfolja azt a feltételezést, miszerint PLATÓN-nál Erós maga a világegyetem volna. Majd a 6. *caputban*, jóllehet indító kérdésként a szerelem születésére kérdez rá, és Penia valamint Poros értelmének megállapítását tűzi ki célul, a fejezet további részében elsősorban az istenek és daimónok létformája közötti különbségeket kutatja.

A döntő momentum, amelyben e két létforma eltér egymástól az, hogy az istenek változatlanok, és nincsenek kitéve a külső hatásoknak [ἐὰσι Πῶτα ἐΰναι ἐὰρ ἰμβραῖναι ἄντι], a daimónoknak viszont *pathos*-t tulajdonít, amit mi tapasztalással és érzékeléssel fordítottunk [ἀβῆναι ἄ ὄντοβῆναι ὄντι], az alsóbb régiókat (a világegyetemet) lakják, ezáltal az isteni és az emberi nem között állnak.

Az autodaimónt kivéve daimónokról nem beszélhetünk a szellemi világban, ami az istenek lakhelye. A látható világegyetemben viszont isteneknek tekinthetők azok a látható erők (értelmezésünk szerint a bolygóprincípiumok), amelyek: *„másodlagosak, a szellemi világ istenei után következnek, harmóniában vannak velük, és azok tartják fenn őket, mint a fényét egy csillag.”*

A daimónok meghatározásában először egy általános érvényű kijelentést tesz: ezek *„a lélek képviselői (lenyomatai - ἰστί), amiket minden egyes lélek létrehoz, amely a világegyetembe belép.”*

Ezután különbözteti meg a daimónok két fajtáját: az egyik az Erósoké, a többi szintén a világegyetem lelkéből született, de más-más képességekkel, s ezek igazgatják az egyedi dolgokat a mindenség szándékának megfelelően – ezek a szellem-erők a világ *„minden feladatának ellátására alkalmasak”*.

A következő kérdés a daimónok kapcsolata az anyaggal. PLÓTINOS szerint testi anyagban nem lehet részük, mert akkor semmiben nem különböznének az érzékelhető világ élőlényeitől, viszont mégis részesedniük kell valamiféle, a szellemi világban létező anyagban, hogy ezáltal képessé váljanak belépni a lentebbi, testi anyagba.

Miután a daimónokkal kapcsolatos valamennyi kérdést tisztázta, visszatér az isteni természetű szerelem témaköréhez, s a 7. *caput* elejétől fogva fejti ki Poros és Penia természetét valamint jelentésüket az Erós születését elbeszélő mítoszban.

Azt a momentumot, hogy Poros a nektártól mámorosodott meg és nem bortól, amely akkor még nem létezett, úgy értelmezi, hogy ez a szerelem még a látható világ keletkezése előtt született.

Penia, a Hiány részesedik az intelligibilis természetben, s így részint formából, részint meghatározatlanságból létrehozza a lélekhez tartozó szerelem valóját.

Ezen a ponton tehát PLÓTINOS összekapcsolja a kétféle mítoszt, Aphroditét ugyanis a továbbiakban is a lélekként kell értenünk. Az, hogy Poros, a Bőség valójában az értelem túlsordulása, *expressis verbis* csak a 9. *caput*ban szerepel majd, a 8. c. elején azonban úgy hivatkozik erre a kijelentésre, mintha már korábban is elhangzott volna.

Itt a 7. c. elején Poros és Penia névát e nevek megjelölése nélkül a következőképpen foglalja össze:

„Az értelem tehát megszületik valamiben, ami nem értelem, hanem pusztán meghatározatlan törekvés egy még homályos létezőben: ezért sarja, a szerelem nem tökéletes, önmagának nem elegendő, hanem hiányt szenved, minthogy a meghatározatlan törekvésből és az önmagának elegendő értelemről származik.”

A szerelem tehát kettős természetű: értelem-princípium ugyan, de mivel magában hordozza a határtalan vágyakozás elemét, soha nem teljesülhet be, nem lehet elég önmagának.

Ebben a tekintetben a többi daimón is hasonló Eróshoz: mindegyik, amilyen funkcióba kerül, annak a megszerzésére képes, és arra vágyakozik.

Az emberek közül azok vágyakoznak a leghelyesebben, akik *„az abszolút és eredendő Jóra vágyakoznak és nem valamilyen meghatározott dologra”*. A helytelen és a természettel ellentétes vágyak nem a lélekhez tartoznak, és a valóságos létet nélkülöző, idegen elemek. Az abszolútum iránti vágyódás pedig azért lehet jelen

az emberi lélekben, mert bár korlátozott módon, de mi is részesedünk a $\text{ĩ}^{\text{TM}}\text{ò}$ -ban: „*valamennyiünkben feltételeznünk kell a tiszta megismerés és a megismerhetŐ létét.*”

A 8. *caput* ismét egy kérdéssel kezdŐdik: ki Zeus, és mi az Ő kertje, ahová Poros belépett? Hogy ezt meghatározhassa, még egyszer rögzíti: Aphrodité a lélek, Poros, a BŐség (itt) a világegyetem értelem-princípiuma.

A *Phaidros*-ra hivatkozva Zeusnak legfőbb kormányzói tisztét emeli ki, a *Philébos*-ra pedig azt a tulajdonságát, hogy benne királyi lélek és értelem lakozik. Ily módon Zeus – miként a 2. *caput*-ban Kronos – az értelemmel lesz egyenlŐ, leánya, Aphrodité pedig a lélekkel; itt azon megkülönböztetés nélkül, miszerint Zeus és Dióné leánya csak az anyagi természettel érintkezŐ, illetve azt teremtŐ világlélek lehet.

Egy általánosabb megfontolásból kiindulva igyekszik alátámasztani ezt az állítást: ha a férfi istenek képviselik az intellektuális erőket, az istennŐk pedig ezek lelkei, Aphrodité akkor is Zeus női párjának tekinthetŐ a teológusoknak aszerint az álláspontja szerint, amely Héra és Aphrodité azonosságát hirdeti.

Végül, a 9. *caput*-ban kapjuk meg valamennyi értelmezés összefoglalását. Poros alakjáéval kezdi: „*a BŐség tehát az értelem-princípiuma [ēüãïò-a] mindannak, ami a szellemi világban és az értelemben [ĩTMò] létezik; de mivel jobban kiáradt és mintegy kibontakozott, körbeveszi a lelket, és a lélekben van.*”

A nektár az istenek tápláléka: az értelemből alászálló értelem-princípium, amelytől az értelem maga nem mámorosodik meg, bár bővelkedik benne.

Poros megmárosodása viszont annyit tesz, hogy az értelemből származó ēüãïò-ok (értelem-princípiumok) egy alacsonyabb létállapotba: a megszületŐ lélekbe szállnak le, s egy olyan elvvel keverednek, amely hiány lévén állandó vágyakozást szül: ez az Eróst létrehozó Penia. Így a szerelem az értelemből származó ēüãïò sarja; anyja, a Hiány viszont az anyaggal egyenlŐ, mert az anyag az, amiben nincsen semmiféle forma [ĩñòß], sem értelem [ēüãïò], viszont épp

ezáltal képes ezek befogadására.

Ezért tehát Erós szüntelenül nélkülözvén szakadatlanul vágyakozik, a benne levő értelem-princípium [εὐαῖο] révén azonban az értelemre és rajta keresztül a Jóra törekszik.

Mielőtt a végső összefoglalást megadná (ami után következnek még a Penia anyag-jellegét tárgyaló gondolatok), tesz még egy megjegyzést a mítoszok fogalmazásmódjáról; ezeknek „*sok mindent szét kell választaniuk egymástól, amik ugyan egységben léteznek, de különböznek rangjukban és képességükben*”, és a mi feladatunk, hogy „*összeszedjük a dolgokat, és egységben lássunk mindent.*”

Aphrodité tehát az értelemből születő lélek, amely eltöltekezik az értelem-princípiumokkal [εὐαῖο-okkal], melyek révén szép, s melyek neve Bőség¹⁰⁰, mivel az értelem nektárának leáramlása táplálja. Továbbá: „*a lélekben ragyogó ékességeket mondjuk Zeus kertjének, minthogy az életben vannak jelen; és Poros olyan értelemben alszik ott, hogy ezektől telt és nehezült el. Minthogy az élet megnyilvánult, és örökké jelen van ezekben a létezőkben, ezért mondja a mítosz, hogy az istenek vendégségben vannak [...]. A szerelem pedig így szükségszerűen öröktől fogva létezett, minthogy a léleknek a magasabbrendű és a Jó iránti törekvéséből jött létre. Tehát amióta a lélek létezik, a szerelem is létezik.*”

Az értelemből származó εὐαῖο-ok (értelem-princípiumok) tehát szerepüktől illetve megjelenésük helyétől függően három néven szerepelnek PLÓTINOS mítosz-értelmezésében: ezek egyrésztől az a nektár, amellyel az istenek vagyis a ἱῆῖο-ban levő létezők táplálkoznak; másrészt ezek maga a Bőség, Poros, méghozzá akkor, amikor kilépnek az értelemből [a ἱῆῖο-ból], hogy a hiánnyal egyesülve az eredet iránti vágyat létrehozzák; harmadrészt ezek mint szépségek (tudjuk, hogy PLÓTINOS-nál az értelem a legfőbb szépség, sőt, maga a szép) Zeus kertjét alkotják, midőn (már) a

100 Az itt álló ἁῖοῖβα szónak van egy filozófiai terminusként szereplő jelentése is: 'világos ill. tiszta felismerés'.

lélekben lakoznak.

A mítoszok szereplői tehát egytől-egyig metafizikai realitásoknak felelnek meg, s a különböző motívumokat PLÓTINOS teljesen szabadon használja fel mondanivalójának érzékeltetésére: az égi Aphrodité egyenlő az abszolút lélekkel, a hozzá tartozó Erós ezért isten, atyja, Kronos: az értelem; a közönséges Aphrodité, Zeus leánya a világegyetem lelke, az ő Erósa daimón, merthogy ő maga is daimón, kapcsolatban lévén az anyagi világgal. A belőle kiszakadó kis Aphroditék az emberi lelkek, melyeknek mind megvan a maga Erósa, ezek természetesen szintén daimónok. Penia, a Hiány pedig az anyaggal egyenlő, mivel ez maga a formanélküliség, a nincstelenség, ami azonban pontosan ezáltal befogadóképes: vágyik, kitárulkozik, átadja magát a formák számára.



PIERRE HADOT 1990-ben Párizsban megjelent kiadásában kommentárral, jegyzetekkel és bevezetőként egy hosszú tanulmánnyal látja el az általa készített fordítást a PLÓTINOS-i III, 5-ről.¹⁰¹

Ebben többek között a PLÓTINOS-nál megjelenő mítoszok forrásait elemzi, és a következőket állapítja meg: a HÉSIODOS *Theogonia* 190-ben szereplő Aphrodité, aki Uranosnak Kronos által levágott és a tengerbe hullott férfiasságából, a habokból született, valamint a HOMÉROS *Íliás* V, 312-371-ben leírt Aphrodité, Zeus és Dióné leánya, létrejöttük körülményeinek különbségeinek ellenére azonos jellegzetességekkel bír, mindkettő a báj, a szépség, a meggyőzés és az örömszerzés istenmője. PROKLOS *In Cratyl.*-ban¹⁰² ORPHEUS-t idézve szintén leírja a kétféle Aphrodité születését, azonban a mitológiai hagyományban nincs meg a *Lakoma*-beli

101 PLOTINOS, *Enneades* III, 5 (50). Intr., trad., comm. : Pierre Hadot, Paris 1990, Cerf, 291 p.

102 PROCLUS, *In Cratyl.* 109. o., 24 Pasquali (olasz ford.: F. ROMANO, PROCLO, *Lezioni su „Cratilo”*, Catania, 1989, 109. o.-tól.)

Pausanias név szerinti megkülönböztetése: égi illetve közönséges. PLATÓN tehát nemcsak Poros és Penia mitológiai alakjait alkotta meg, hogy velük magyarázza meg Erós ambivalens és daimóni természetét, hanem a kétféle születésű Aphrodité között is ő teremtett morális jellegű megkülönböztetést. HADOT az athéni Aphrodité-kultuszokról ezt írja:¹⁰³

„Athénban létezett egyrészt Aphrodité Urania kultusza, másrészt Aphrodité Pandémos kultusza, s ez a megkülönböztetés úgy tűnhet, hogy igazolja PLATÓN teóriáját. Valójában azonban nagyon nehéz ezen kultuszok és ezen elnevezések eredetét meghatározni. Mindent összevéve viszont úgy tűnik, minden jel arra utal, hogy Aphrodité Urania nem volt „tisztább” mint Aphrodité Pandémos.¹⁰⁴ Az előbbit ugyanúgy látogatták férjjes asszonyok, mint ahogy kurtizánok is, amint azt a „Ludovisi trónus” bizonyíthatja, amelyet E. SIMON¹⁰⁵ tanulmányozott, aki kimutatja, hogy az Uranostól született Aphrodité egyaránt oltalmazta a férjjes asszonyokat és az örömlányokat, akik mellette állnak, mély vallásos áhítatba merülve.

Másrésztől az utóbbi neve nem az istennő vulgáris és népszerű jellegére utal, hanem arra a védelmező szerepre, amelyet Athén egész népe fölött gyakorolt. Nehéz lenne megmondani, hogy az Urania kultusznev Aphroditének az Uranos magjából való keletkezésének mítoszából ered-e. Mindenesetre számos festett vagy faragott ábrázolás utal Aphrodité csodás születésére.”

PLATÓN viszont eltérő morális jelleget tulajdonít az égi és a közönséges Aphroditének, melyekhez két különböző szerelem társul: az égi az ifjakra irányul, és a lelket részesíti előnyben a testtel szemben; a közönséges akár a nőket, akár az ifjakat szereti, vágya a test és nem a lélek felé vonja.¹⁰⁶

HADOT felhívja a figyelmet¹⁰⁷ arra a PLUTARCHOS-i

103 *im.* 43-44. o.

104 V. PIRENNE-DELFORGE, „Épithètes culturelles et interprétation philosophique. A propos d’Aphrodite Ourania et Pandémos à Athènes”, *L’Antiquité classique*, LVII. k. 1988, 142-157. o.

105 E. SIMON, *Die Geburt der Aphrodite*, Berlin, 1959, 20-21.o.

106 *Ld. Lakoma*, 181 b.

107 *im.* 71. o.

helyre, ahonnan PLÓTINOS Peniának, a Hiánynak az anyaggal való azonosításának az ötletét meríthette. Ez az *Ísis és Osiris* 57. fejezete¹⁰⁸:

„Mindezek esziünkbe juttatják Platónnak azt a mítoszt, amelyet Sókratés ad elő a Lakomá-ban Erós születéséről. Ezek szerint a Szegénység gyermekek után sóvárogva az alvó Gazdagság mellé feküdt; terhes is lett tőle, megszülte Eróst, akinek a természete összetett és bonyolult, hiszen jó, bölcs és mindenben önálló atyától származik, valamint szűkölködő és az ínség miatt mindig más után vágyódó és másért esengő anyától. A Gazdagság a legelső szerető és a leginkább óhajtott dolog, amely teljes is, független is. **A Szegénység viszont Platón szerint maga az anyag**, amely szűkében van a jónak, de telítődik is vele, mindig utána vágyakozik, és részesül is belőle. **Ezekből lett tehát a kozmosz vagy másként Hóros**, aki sem nem örökkévaló, sem nem mentes a szenvedéstől, nem is halhatatlan, de mindig újjászületve arra törekszik, hogy az indulatok változásai és körforgása közepette mindig ifjú és soha el nem múló maradjon.”

Az előző fejezetből pedig kiderül, hogy PLUTARCHOS Hórosa, aki itt Eróssal egyenértékű, valóban a világegyetemmel, másfelől pedig a beteljesüléssel egyenlő:

„A jobb és istenibb természet három alkotóelemből áll: a csak szellemmel felfoghatóból, az anyagból és e kettő együtteséből, amit a görögök **k o z m o s z n a k** neveznek. Platón a szellemmel felfoghatót ideának, mintaképnek és atyának nevezi; az anyagot anyának, dajkának, a teremtés alapjának és helyének, azt pedig, ami e kettőből való, ivadéknak és teremtésnek mondja.¹⁰⁹ [...] Ugyanígy Osirist a kezdetnek, Ísist az átvevő elemnek, Hórost pedig a beteljesülésnek kell tekinteni.”¹¹⁰

Így tehát az is valószínű, hogy PLÓTINOS éppen PLUTARCHOS ezen írására gondol, amikor a III, 5, 5-ben azt

108 PLUTARCHOS, *Ísis és Osiris*, Az Ókori Irodalom Kiskönyvtára, Európa Könyvtadó, Budapest, 1986. Fordította, utószó, jegyzetek: W. Salgó Ágnes.

109 Timaios, 50 c-d.

110 PLUT. *im.* 56. fej.

cáfolja, hogy Erós a világegyetemmel lenne egyenlő.

HADOT tanulmányához egy függelék is csatol, melynek témája a III, 5-ös traktátus hatása a reneszánsz gondolkodásra és művészetre.

Ebben megemlíti FICINÓ-nak a *Lakomá*-hoz írt kommentárját, Giovanni PICO DELLA MIRANDOLÁ-nak pedig a barátja, Girolamo BENIVIENI által írt, a szerelemről szóló neoplatonista ihletésű költeményhez fűzött értelmezését. Szerinte PLÓTINOS hatása elsősorban a kétféle - égi és földi - Aphrodité felfogásában figyelhető meg a két reneszánsz filozófus műveiben.

A művészettel kapcsolatban utal E. WIND¹¹¹ és E. PANOFSKY¹¹² írásaira, akik mindketten kiemelik, hogy BOTTICELLI FICINO és PICO szövegeinek hatására szerkeszti meg a *Venus születése* és a *Tavaszi* című képeit. Az ő felfogásuk szerint e két kép külön-külön jeleníti meg a két Aphroditét: a *Venus születése* az égi Aphroditét vagyis Venust ábrázolja, a *Tavaszi* pedig a világegyetem lelkével egyenlő földit avagy közönségest.

Ezzel a témával dolgozatunk során külön fejezetben fogunk foglalkozni; mindenekelőtt BOTTICELLI *Tavaszi* című alkotásával. Előzetesként csak annyit: megkísérlem majd bebizonyítani, hogy ez a kép elsősorban FICINO *Lakoma*-kommentárjának ihletésére készült, akár BOTTICELLI, akár megrendelője, Lorenzo de Pierfrancesco de'MEDICI agyában fogant meg így ez a *conchetto*. Ahogy én látom, mindkét Aphrodité ill. Venus szerepel rajta, s a kép maga szinte egy történet: az emberi lélek fejlődésének útját jeleníti meg a látható világban a transzcendencia felé, melynek során a szépség és a szerelem lesznek vezetői.



FICINO *Lakoma*-kommentárjából négy téma kapcsolódik

111 E. WIND, *Heidnische Mysterien in der Renaissance*, Frankfurt am Main, 1981, 162-163. o.

112 E. PANOFSKY, *Essais d'iconologie*, Paris, 1967, 218. o. ; és : *La Renaissance et ses avant-courriers dans l'art d'Occident*, Paris, 1976, 195-197. o.

szorosabban PLÓTINOS III, 5-ös értekezéséhez: 1. a szerelem mint lelkiállapot; 2. a kétféle Venus és Cupido; 3. a daimónok mibenléte és rendjei; 4. a szerelem születése Diotima (PLATÓN) elbeszélése szerint.

Természetesen ezek a témák elsősorban a *Lakomá*-ból indulnak ki, de tárgyalásukban véleményem szerint nem elhanyagolható a fent említett PLÓTINOS-i traktátus hatása.

1. A szerelem mint lelkiállapot

Mivel FICINO elsősorban az emberi lélek lehetséges perspektívái és a számára adott követendő utak szempontjából vizsgálja a legtöbb kérdést, az első téma annyira átszővi az egész kommentárt, hogy nehéz lenne valamennyi idevágó részt idézni. Lássuk tehát a legfontosabbakat!

A testi szerelem vágját PLÓTINOS azzal indokolja a III, 5, 1-ben, hogy ezek a lelkek nem ismerik, illetve nem emlékeznek annak a szépségnek az eredetére, amelyet érzékeikkel foghatnak fel:

„Azok, akik az evilági nemzésre vágnak, beérik az evilágon található szépséggel, a külső megjelenés és a test szépségével; ez azért van, mert nem ismerik az archetípusát, annak a vonzásnak az eredetét, amelyet az itteni szép dolgok iránt éreznek. Vannak olyan lelkek, akik számára a földi szépség egy vezető ahhoz az emlékhöz, amelyet a magasabb régiókban szereztek, s ezen szerelmeknek a földi csupán a képmása; azok számára pedig, akik nem jutnak el az emlékezéshez, mivel nem tudják, mi ez az érzés, ez tűnik az igazinak. Ha valaki eljut a tökéletes önuralomhoz, annak nem árthat az, hogy a földi szépséget élvezi; ahol az élvezés a testiségig megy el, az hiba.”

FICINO szintén azt állítja, hogy azért vágyunk a szerelmesünk látására, mert Isten fényére áhítozunk, Őt magát azonban nem ismerjük:

„Ézért van az, hogy a szerelmes szenvedélye nem alszik ki semmiféle test látására vagy érintésére. Ugyanis nem ezt vagy azt a testet kívánja, hanem a magas istenség testeken átragyogó fényét

csodálja, szereti és bámulja. Ennél fogva a szerelmesek nem tudják, mit kívánnak vagy keresnek, ugyanis magát istent nem ismerik, aki a maga titkos ízét mint édes illatot ültette el alkotásaiba. Ez az az illat, amely napról napra izgat bennünket. Az illatot érezzük ugyan, de az ízt kétségkívül nem ismerjük. Amikor tehát a megjelenő illattól rabul ejtve a rejtőzködő ízre vágyunk, nem véletlen, hogy nem tudjuk, mit kívánunk, és mi az, ami történik velünk.”¹¹³

Amikor PLÓTINOS a szép kétféle szeretetét meghatározza, azt sem ítéli el, és nem kárhoztatja, amely a halandóságban keresi a halhatatlanságot, hiszen az örökkévaló és a szép egy tőről fakadnak:

„Akinél pedig tiszta a szép szeretete, annál egyedül a szépség a vágy tárgya, akár emlékszik rá, akár nem. De vannak olyanok is, akik a halandóságban fellelhető halhatatlanság iránt is vágyat éreznek, és ők az örökkévalóság kívánásában, az örökkévaló vágyában keresik a szépséget; a természet irányítja őket, hogy a szépségben vessék el magjukat, és abban nemzzenek, az örökkévalóság felé terjeszkedjenek, a szépségben pedig a széppel való rokonságuk révén. És valóban, az örökkévaló egy tőről fakad a széppel, az örök természet az első megformálása a szépnek, és mindent széppé tesz, ami ebből fakad.”¹¹⁴

FICINO ismét csak két lehetséges útként definiálja ezeket; az egyik a test fenntartását és az utódok révén való fennmaradást célozza, a másik a tudás megszerzését és továbbadását:

„Mi az emberi szerelem, kérditek? A szépségben való nemzés vágya, hogy a halandó dolgokban az örök életet megőrizzük. Ez a földön élő emberek szerelme, ez szerelmünk célja. [...]

Tehát a lélek mindkét részében, abban is, amely a megismerésre tekint, s abban is, amely a testet irányítja, megvan a nemzés vele született vágya, hogy az életet örökkévalónak megőrizze.

Az a szerelem, amely a test irányítására alkalmas részben van, kezdettől fogva étel és ital fogyasztására ösztönöz bennünket, hogy ezen táplálékok segítségével nedvek keletkezhessenek, melyek által utánpótlást

113 FICINO, *im.* II, 6; 21. o.

114 PLÓTINOS, *Enneades* III, 5, 1.

kaphat a test mindabból, amit szakadatlanul felemészt. E keletkezés révén táplálkozik és növekszik a test. Amikor a test felnövekedett, magot támaszt benne, és vágyat ébreszt utódok nemzésére, hogy az, ami saját magában nem maradhat meg, ivadékaiban hozzá igen hasonlóan maradjon fenn.

A nemzés vagy teremtés vágya – ami részül jut a lélek megismerő felének is – teszi, hogy a lélek igazságra, saját táplálékára vágyják, melynek révén a maga módján táplálkozhat és növekedhet. És ha valami a feledés által távozik a lélekből, vagy hosszas hanyagolása miatt elhomályosul, az emlékezés és a gondolkodás gyakorlásával mintegy újratermi és visszaidézi az elmébe mind a feledésben elmerült, mind a hanyagolásban elhomályosult dolgokat. Az immáron felnőtt lelket pedig a tanítás és az írás égető vágyával győtri, hogy akár az írásokban, akár a tanítványok lelkében létrehozott tudás, a mester bölcsessége és az igazság az emberek között örökké fennmaradjon. Ezért hát úgy tűnik, a szerelem jóvoltából bármely embernek mind a teste mind a lelke az emberi világban maradhat halála után mindörökké.

Mindkét szerelem a szépet keresi. Valóban, az, amely a testet kormányozza és irányítja, saját testét a lehető legfinomabb, legélvezetesebb és legszebb étkekkel igyekszik táplálni, valamint gyönyörű gyermeket kíván nemzeni egy szépséges asszonnyal. Az is, amelyik alá a lélek esik, a legékesebb és legbecsebb tudományokkal igyekszik azt eltölteni, és a sajátjához hasonló tudást világra hozni, akár világos és ékes stílusú írásaiban, akár valamely igen szép, tehát tiszta, éles felfogású és kiváló lélekben, tanítás útján.”¹¹⁵

Nincs tehát jelen a *Lakomá*-ban fellelhető negatív értékítélet a testi szerelemmel szemben, ahogy PLÓTINOS-nál is csak egy félmondat utal erre: „*ahol az élvezés a testiségig megy el, az hiba*”¹¹⁶

FICINO viszont odáig megy a testi szerelem védelmében, hogy a PLATÓN-i kritikát is feloldja:

„Mi az, amit Pausanias a szerelemben kifogásol? Megmondom én! Ha valaki a nemzésre való mohóságában elhagyja

115 *im. VI, 11; 87. o.*

116 *III, 5, 1.*

*a szemlélődést, vagy túlságosan hajszolja a nőekkel vagy – a természet rendjével szemben – a férfiakkal a nemzést, vagy pedig többre becüli a test formáját a lélek szépségénél, az visszaél a szerelem méltóságával. Tehát a szerelemmel való visszaélést kárhoztatja Pausanias.*¹¹⁷

2. A kétféle Venus

A kétféle Venus és Cupido tárgyalásában FICINO megegyezik PLÓTINOS-szal abban, hogy az égi Venust az értelem működéséhez kapcsolja, terminológiájában azonban szükségképpen eltér tőle, amennyiben ő nem különbözteti meg az abszolút lelket a világegyetem lelkétől, hanem az előbbit az értelem részének, pontosabban felfogóképességének tekinti. Uranos ill. Saturnus az értelem lényege (*essentiája*) lesz, Zeus-Jupiter pedig az értelem élete, működése.

Ha viszont felidézzük PLÓTINOS-nak a III, 5, 8-ban kifejtett nézetét az istenek és istennők viszonyáról, már nem áll olyan távol egymástól e két elképzelés. Lássuk lépésről lépésre szerzőink megfogalmazásait!

PLÓTINOS, III, 5, 2:

„Szerintünk kétféle Aphrodité létezik; van az égi Aphrodité, aki Uranos, avagy az Ég leánya, és van a másik, aki Zeus és Dióne leánya; ez az az Aphrodité, aki a földi nászokat irányítja; az égi nem anyától született, és nincs része a házasodásban, mert az égben nem létezik házasság.”

FICINO, II, 7; 22. o.:

„Most a szerelem két fajtájáról kell röviden beszélnünk. Pausanias szerint Platón Venus kísérőjének nyilvánítja Cupidót. Úgy véli, szükségszerű, hogy annyi Cupido legyen, ahány Venus van. Éspedig két Venust említ, akiket szintén két Cupido kísér. Az egyik Venusról azt mondja, hogy égi, a másiktól azt, hogy közönséges, s

117 *im. II, 7; 23. o.*

„*hogy az égi az égtől született anya nélkül, a közönséges pedig Jupitertől és Diónétól.*”

PLÓTINOS, III, 5, 2:

„*Az égi Aphrodité, Kronos leánya, aki [mármint Kronos] nem más, mint az Értelmelem, a legistenibb természetű Lélek kell, hogy legyen, aki nyomban tőle, a vegyítetlenből eredvén maga is vegyítetlen; örökké odafent marad, minthogy sem nem vágyik, sem nem képes arra, hogy ebbe a szférába leereszkedjen. Nem is jár a természetével, hogy a lenti világba belépjen; egy elkülönülten létező lényeg, melynek nincs köze az anyaghoz, s erre utal a mítoszban az, hogy nem anyától született;*”

FICINO, II, 7; 23. o.:

„*Az első Venusról, aki az értelemben létezik, azt mondják, hogy az égtől született anya nélkül, mivel az anya a physikosok szerint egyenlő az anyaggal. Az értelem pedig idegen a testi anyaggal való közösségtől.*”

PLÓTINOS, III, 5, 8:

„*Ha tehát Zeus hatalmas Értelmelem és Lélek, és az Ősokok közé soroljuk; a magasabbrendű dolgok közé tartozik, többek között azért, mert Ősok, méghozzá királyi, és pedig Ő irányít [mindent]: Zeus tehát az Értelmelem Príncipiuma (az Intellektuális Príncipium). Aphrodité, a leánya, aki belőle sarjadt és vele együtt lakozik, a Lélek lesz; neve: Aphrodité a Lélek szépségét, ragyogását, ártatlanságát és derűjét jelöli.*

S ha úgy vesszük, hogy a férfi Istenek képviselik az Intellektuális Erőket, az istennők pedig ezek lelkei - minden Intellektuális Príncipiumhoz társul ugyanis Lélek - ilyenformán is Zeus Lelke lenne Aphrodité.”

FICINO, II, 7; 22. o.:

„*Azért hívják a platonikusok égnek a legfőbb istent, mert*

ahogy az ég, ez a magasban levő test minden testet irányít és magába foglal, úgy a legfőbb isten minden szellem fölött kimagaslik. Az értelmet azonban többféle névvel illetik, ugyanis hol Saturnusnak, hol Jupiternek, hol meg Venusnak nevezik. Minthogy az értelem létezik, él, és ért, ezért lényegét Saturnusnak, életét Jupiternek, felfogóképességét Venusnak szokták hívni.”

PLÓTINOS, III, 5, 3:

„Minthogy azonban [emellett a legtisztább Lélek mellett] léteznie kell a mindenség Lelkének is - létrejött ezzel egy újabb szerelem - az a szem, amellyel ez a második Lélek fölfelé tekint - ez is a vágyból jött létre. Ez az Aphrodité a világegyetem Lelke - nem az önmagában álló vegyületlen Lélek; ez a világegyetemben működő szerelmet szülte. Ez a szerelem maga már a nászokkal van összefüggésben, és amennyiben maga is kapcsolatban áll a felfelé irányuló vágygal, aszerint kavargat fel és vezeti felfelé a fiatalok lelkeit, és minden lelket, amelyben testet öltött, amennyiben megvan benne a természetes hajlam (irányulás) az istenire való emlékezésre.”

FICINO, II, 7; 23. o.:

„A második Venus, aki a világlélekben található meg, Jupitertől és Diónétól született. Jupitertől, azaz magának a léleknek az erejéből, aki az égi dolgokat mozgatja. Csakugyan ő az, aki a földi dolgokat létrehozó erőt teremtette. Anyát is tulajdonítanak neki, mivel amiatt, hogy eltölti a világ anyagát, úgy tartják, érintkezésben van az anyaggal.” - és valamivel fentebb:

„Azonkívül a világ lelkét hasonlóképpen Saturnusnak, Jupiternek és Venusnak nevezzük. Amennyiben az isteni dolgokat felfogja, Saturnusnak; amennyiben az égi testeket mozgatja, Jupiternek; mivel létrehozza a földi dolgokat, Venusnak.”

Továbbmenve, az emberi lélekkel kapcsolatosan FICINO látszólag PLÓTINOS-szal szemben mindkét szerelemmel felruhazza az emberi lényt, így az értelmet és a rajta túl levő Egyet szemlélő Erősszal is. Van azonban PLÓTINOS-nak is egy megjegyzése,

miszerint mi is részesülünk az értelemben avagy íTMò-ban, ami által, ha az abszolút szerelem nem is stüllyedhet le az anyagiság szintjére, mi értelmünkkel felemelkedhetünk hozzá; ez a bölcs szemlé^Ödése, az Eggyel való egyesülésnek a vágya:

PLÓTINOS, *III*, 5, 3:

*„Ha azt mondjuk, hogy a Lélek, ami els^Öként ragyogott fel az égben, elkülönült [transzcendens], el kell fogadnunk, hogy a szerelem is elkülönült [transzcendens], ámbár a Lélekr^Öl els^Ö sorban azt állítjuk, hogy égi. Hiszen a mi legjobb részünket is úgy képzeljük el, hogy bennünk van, és mégis valami különálló [transzcendens] dolog; tehát úgy kell gondolnunk erre a szerelemre, mint ami lényege szerint ott tartózkodik, ahol a vegyületlen Lélek lakozik.” – és *III*, 5, 7:*

*„S hogyha valamennyiünkben feltételeznünk kell a tiszta megismerés és a megismerhet^Ö létét – bár nem úgy, hogy az beolvadt a mi lényünkbe, s azzal együtt abszolút lenne – innen van meg bennünk az abszolútum iránti vágyódás (Erós).” – valamint *III*, 5, 4:*

„Ahogyan az egész-Lélek tartalmazza az egyetemes szerelmet, úgy az egyéni Léleknek is mind helyt kell adnia az egyéni szerelemnek. És ahogyan az egyéni Lélek sincs elválasztva az egész-Lélekt^Öl, hanem az magába foglalja, olyannyira, hogy az összes egyéni lélek egyetlen Lelket alkot, úgy az egyéni elkülönült szerelem is az egész-szerelemhez tartozik. Másrészt^Öl viszont, az egyéni szerelem együtt van az egyéni Lélekkel, ahogyan az a másik, magasabb szerelem együtt van az egész-Lélekkel, s a mindenségben belüli szerelem a mindenséggel, s teljesen áthatja azt, úgyhogy az egy szerelem sokká válik, a világegyetem bármely pontjában mutatván meg magát, ahol csak akarja, úgyhogy saját részeiben ölt alakot, és láthatóvá válik, ha úgy akarja.”

FICINO, *II*, 7; 23. o.:

„Összefoglalva tehát, két Venus van: az egyik az az ész, melyr^Öl azt mondtuk, az anygali értelemben található, a másik a világléleknek adott terem^Öer^Ö. Mindkett^Öhöz hozzá hasonló

szerelem társul. Amazt a beléoltott szerelem isten szépségének megértésére ösztönzi. Ezt a saját szerelme arra, hogy ugyanazt a szépséget a testekben hozza létre. Amaz előbb magába fogadja az isteni fényt, majd továbbítja a második Venushoz, aki e fénynek szikráit elterjeszti a világ anyagában. Az efféle szikrák jelenlététől a világ minden egyes teste adottságai szerint szépnek látszik. A testek képét a szemem keresztül érzékeli **az emberi lélek, amely ugyancsak kétféle erővel rendelkezik, ugyanis megvan benne a megértés és a teremtés képessége is. Ez a két erő bennünk a két Venus, akiket a két szerelem kísér.** Először, amikor az emberi test képe a szemünk elé tárul, az értelmünk, amely bennünk az első Venus, azt mint az isteni szépség mását tiszteli és szereti, és ennek vonzása révén gyakran nála időz. A teremtőerő pedig, a második Venus, erősen vágyik arra, hogy hozzá hasonló formát nemzzen. Mindkettőben megvan tehát a szerelem. Az egyikben a szép szemlélésének, a másikban a szép létrehozásának a vágya. Mindkét szerelem tiszteletre méltó és helyeslendő, ugyanis mindkettő az isteni képmás nyomán fakad.”

3. A daimónok rendjei

A daimónok meghatározása már a *Lakoma*-ban is az, hogy az isteni és az emberi létrend között álló közvetítő lények, akik kiegészítik az előbbieket, s ezáltal teszik összefüggővé a világ hierarchiáját.¹¹⁸

PLÓTINOS ezt a besorolást még egy fontos momentummal árnyalja: az istenek *δύεῖο* nélküliek, vagyis nem érzékelnek és nem szenvednek el semmit, tehát változatlanok (*εἰς τὸ αἰὼν αἰῶνος ἀμεταβάτως ὄντες*), a daimónokról viszont azt mondja, hogy részesei az érzékelésnek vagy tapasztalásnak, vagyis a *δύεῖο*-nak (*ἀσθενεῖς ἢ ἀσύνετοι*):

PLÓTINOS, *III*, 5, 6:

¹¹⁸ Ld. *Lakoma*, 202 e.

„Tanításunk és meggyőződésünk az, hogy az Istenek változatlanok és nincsenek kitéve a külső hatásoknak, míg tapasztalást és érzékelést tulajdonítunk a daimónoknak, melyek jóllehet örökkévaló Lények, és közvetlenül az Istenek után következnek, már egy lépéssel közelebb állnak hozzánk, és az isteni és az emberi nem között állnak.”

Ficino ezt a különbségtételt az emberekhez való viszony összefüggésében tárgyalja, s az emberi nemre jellemző tulajdonságokat is beilleszti az immár hármas besorolásba:

FICINO, VI, 3; 68. o.:

*„Az istenek halhatatlanok és érzékelés nélküliek, az embereknek van érzékelőképességük és halandók, **a daimónok halhatatlanok, ám van érzékelőképességük.** A daimónoknak sem testi érzékelést tulajdonítanak, hanem a lélek valamiféle érzelmeit, amelyekkel a jóra való embereket egy bizonyos módon szeretik, a gonoszakat gyűlölik, és - kedvezően vagy ellenségesen - belevegyítik magukat a lentebbi dolgok irányításába, különösen az emberi ügyekébe.”*

Ami FICINÓ-nál ezek után a daimónok helyéről és rendjeik részletezéséről szerepel, az úgy tűnik, mintha kifejezetten az *Enneades* III, 5, 6-ban feltett kérdésekre válaszolna. Arra már PLÓTINOS is felhívja a figyelmet, hogy *„gyakran a daimónokat is istenek neveivel illetjük”*, azonban *„ez a kétféle rend eltérő természetű”*. Első kérdése az, hogy az istenekhez oly hasonló daimónok miként veszítették el PöÜèää-jukat, vagyis az érzékeléstől való mentességüket, és mi készítette őket az alsóbb létszintek irányába. Második kérdése a daimónok lakhelyére irányul, hogy vajon a szellemi világban is jelen lehetnek-e vagy csak az érzékelhető világegyetemben. PLÓTINOS válasza az, hogy e daimónok a kozmoszban megnyilvánuló lélek lenyomatai, amelyek a világegyetem működését segítik a felettük álló másodlagos istenek erőinek szolgálatában. Helyük éppen ezért kifejezetten a látható világra korlátozódik:

PLÓTINOS, III, 5, 6:

„Jobb, ha a szellemi világban egyáltalán nem beszélünk daimónokról. Ha viszont az autodaimónról van szó, ez is isten – és még a Holdig terjedő érzékelhető világegyetem látható erői is [a bolygóprincípiumok]; Istenek ezek is, másodlagosak, a szellemi világ istenei után következnek, harmóniában vannak velük, és azok tartják fenn őket, mint a fényét egy csillag.”

És: „[a daimónok] aszerint, ahogy a Mindenségnek szüksége van rájuk, a rendelkezésére állnak, és az egyedi dolgokat igazgatják az egész Világegyetem szándékának megfelelően. A Mindenség Lelke meg kellett, hogy feleljen a Világegyetemnek, s ezért kellett létrehoznia ezeket a daimónokat [vagyis szellem-erőket], melyek nem pusztán egy funkcióra, hanem minden feladatának ellátására alkalmasak.”

FICINO képzett asztrológus lévén e másodlagos istenekben egyértelműen a bolygóprincípiumokat látja, s az általuk kifejtett erőket közvetítik a hozzájuk tartozó daimónok az emberi-földi világnak:

FICINO, VI, 4: 69. o.:

„A hét adomány, amelyet isten a köztes szellemeken keresztül juttat az embereknek

Azt mondják, hogy az alacsonyabb rendű istenek valamennyi dolog ideájának, melyeket az isteni értelem tartalmaz, szolgálatára állnak, és hogy a daimónok segítik az istenek adományait.

Ugyanis a legmagasabbtól a legmélyebbig minden köztes állapotokon megy keresztül úgy, hogy azon ideák, az isteni értelemben megfogánva, isteneken és daimónokon keresztül juttatják az embereknek adományait.

Ezek közül a hét legkiemelkedőbb: a szemlélődés kifinomultsága, a kormányzásra való alkalmasság, a bátorság, az érzékelés világossága, a szerelem heve, az értelmezés finomsága és a nemzésben való termékenység. Ezeknek erejét isten kezdetben önmagában tartalmazza, aztán annak a hét istennek adja át ezek potenciáját, akik a hét bolygót mozgatják, s akiket mi angyaloknak nevezünk; oly módon, hogy mindegyikük egy-egy adományt kap a

többinél kiemeltebb jelentőséggel. Ezek heten a szolgálatukban álló hét daimóni rendnek adják tovább azokat ugyanúgy, s a daimónok ruházzák át az emberekre.”

Az istenek és daimónok adományait név szerint is hozzárendeli az egyes princípiumokhoz. Közöttük Venus először a többivel egyenrangú helyen szerepel, utólag azonban FICINO is kiemeli az égi Venus adományának különös jelentőségét, mivel ez egyenesen *„a legmagasabb istentől s az istennőnek mondott Venustól”* vagyis az angyali értelemről származik:

FICINO, VI, 4: 69-70. o.:

„A szemlélődés adományát Saturnus a saturnusi daimónokon keresztül erősíti meg; a kormányzás és uralkodás képességét Jupiter a joviális daimónok segédletével; a lélek nagyságát Mars a martiális daimónok által; az érzékelés és a véleményalkotás világosságát, mely utóbbiból a jóslás származik, a Nap a szoláris daimónok közreműködésével. A szerelmet Venus inspirálja a venereusok által. A beszédben és a magyarázatban való leleményességet Mercurius mozdtítja elő a mercuriálisok közbenjárásával. Végül a Hold a lunáris daimónok üdvös hatásával a nemzés feladatának kedvez.

Jóllehet ezen képességekben minden embernek része van, mégis azoknak különösképpen, akik fogantatásuk és születésük pillanatában az ég diszpozíciója alapján a leginkább alkalmasnak jelöltek erre. E képességek pedig, ámbár isteni eredetűekként belénk oltva nemes természetűek, néha mégis rútnak tűnhetnek bennünk, ha valaki túlzásba viszi ezek használatát; ami a kormányzás, a bátorság, a szerelem és a nemzés képessége gyakorlásában szembetűnő.

A szerelem ösztönét, hogy ne térjünk el tovább tárgyunktól, a legmagasabb istentől s az istennőnek mondott Venustól, valamint a venereus daimónoktól kapjuk. Minthogy istentől száll alá, istennek, miután daimónok erősítik meg, daimónnak kell neveznünk. Aminél fogva joggal szerepel Agathónnál istenként, Diotimánál pedig daimónként, méghozzá venereus daimónként.”

PLÓTINOS a daimónokat mindössze két csoportra osztja:

az egyik az erős-oké, a másik az összes többi, más-más feladatot ellátó daimónok csoportja. Azonban megfogalmazásából lehetőségképpen nem zárható ki az az értelmezés, ahogy ezt FICINO továbbfejlesztette:

PLÓTINOS, *III, 5, 6*:

„szerelmek (Erősök) azok, amelyek a Léleknek a jóra és a szépre való törekvéséből születtek, és minden a Kozmoszon belüli Lélek létrehozta ezt a daimónt. A többi daimón pedig hasonlóképpen Lélekből, méghozzá a Mindenség Lelkéből született, csak más képességekkel.”

PLÓTINOS meghatározása az erős-okra, hogy azok „a léleknek a Jóra és a Szépre való törekvéséből születtek”, FICINÓ-nál az emberi lélekre vonatkozóan egy másik elgondolással fonódott össze, amit a *Lakoma* aristophanési mítoszából vezet le. A „kettészelés” történetét ugyanis az ember lelkére tekinti érvényesnek, mely szerinte teremtésekor két fényvel jön a világra: egy veleszületett, amely hasonul homályosabb természetéhez, és egy beléje oltottal, amely megmarad tisztán szellemi természetűnek¹¹⁹. Az emberi lélek *hybris*-e abban állt, hogy a beléje oltott tisztább fényt elhanyagolva pusztán a veleszületett felé fordult, s ezért került egy anyagi testbe, elveszítvén másik, szellemibb természetű fényét: ezt jelenti a kettévágatás. S az, hogy a kettészelés után „az egyik félet szerelem vonzza a másik után”¹²⁰, a következőket jelenti:

FICINO, *IV, 2*; 37. o.:

„A már kettéválasztott és testekbe merült lelkeket, amikor a serdülőkör kezdetéhez érnek, természetes és velük született fényük, melyet megőriztek, lévén ez csupán az egyik felük, a beléjük oltott isteni fény felé hajtja, mely egykor a másik felük volt, s melyet lesvén elvesztettek, hogy visszaszerezzék ezt, méghozzá az igazság keresésével. Amit, ha visszaszereztek, teljesek lesznek, és isten látása révén boldogok.”

PLÓTINOS-nál - elnézést a közhelyszerű egyeztetésért, de a

119 Vö. *im.*, IV, 2; 36-37. o.

120 *Lakoma*, 191 b

világosság érdekében itt szükséges ezt kiemelniük – a Jó az Egy, a Szép pedig az Értelme szinonimájaként szokott szerepelni, ezért „a Jóra és Szépre való törekvés” a léleknek azt az útját jelenti, amelyen Istenhez térhet vissza. Ennek az útnak a felismerését a következőképpen írja le FICINO:

IV, 5; 40. o.:

*„[a lélek] a test örvényébe mint a Léthé folyamába merülve megfélekedzik önmagáról, és hatalmukba kerítik az érzékek és a testi vágy mint valami zsarnok és szolgálói. Amikor azonban már felserdült a test, és kitisztultak az érzékszervek a tapasztalat segítségével, magához tér egy kicsit. Mihelyt ragyogni kezd természetes fénye, a természet dolgainak rendjét kezdi kutatni. E vizsgálódás révén megsejti e hatalmas gépezet alkotójának létezését. Őt látni és birtokolni kívánja, azonban csak az isteni fénysugár segítségével lehet Őt megpillantani. Ezért **az értelmet a saját fényével való vizsgálódás nagy erővel az isteni fény visszaszerzésére ösztönzi. Az efféle izgalom vagy vágy pedig igazi szerelem**, melynek vezetésével az ember egyik fele erősen vágyik a másik felére, ugyanis a természetes fény, amely a lélek egyik fele, arra törekszik, hogy az isteni sugarat, melyet a másik felének mondunk, s melyet egykor elhanyagolt, újra lánggra lobbantsa a lélekben.”*

Az utolsó kérdés a daimónok természetével kapcsolatban ezek részesevé az anyagban. PLÓTINOS kizárja a testi anyaggal való érintkezésük lehetőségét, merthogy ez esetben semmi sem különböztetné meg Őket a megnyilvánult világ étellel rendelkező lényeitől. Az anyaggal való összefonódáshoz ugyanis módosítaniuk kellene tiszta lényegüket, ez ugyanis nem keveredhet semmivel:

PLÓTINOS, III, 5, 6:

„Hanem miféle része lehet a daimónoknak az anyagban, és milyen anyagban?”

Kétség kívül semmiféle testi anyagban, hisz ez az érzékelés rendjébe tartozó egyszerű élőlényekké tenné Őket. S ha ezek mégis a

levegő vagy a tűz testeivel ruháznák fel magukat, akkor természetüknek meg kellene változnia, hogy a testivel kapcsolatba kerülhessenek. Ugyanis a Tiszta egyáltalán nem keveredik közvetlenül testtel - bár sokan úgy hiszik, hogy a daimón szubsztanciája, amennyiben daimón, valamiféle levegőből vagy tűzből álló test lehet.”

Végül egy köztes megoldáshoz folyamodik: egy olyan nem testi anyag létét feltételezi a szellemi világban, amely lehetővé teszi az alsóbb létállapotú testi anyaggal való érintkezést, s a daimónok az ebből való részesedés által lehetnek jelen a megnyilvánult világban:

PLÓTINOS, III, 5, 6:

„Kénytelenek vagyunk feltételezni, hogy van valamiféle anyag az Intellektuális rendben, és hogy azok a Lények, amelyek részesednek ebben, ezáltal válnak képessé belépni a lentebbi, a testi anyagba.”

FICINO nem foglalkozik ugyan külön a daimónok természetét illető anyag mibenlétével, de ahogy az emberi lélek „földre szállásához” szükséges anyagról beszél, az emlékeztet bennünket PLÓTINOS „nem testi anyagára”. Azt mondja ugyanis, hogy a lélek tisztaságánál fogva nem juthat közvetlenül a tisztának éppen nem mondható testbe. Szüksége van egyfajta öltözetre, amely minőségét tekintve átmenetként szolgál a lélek és a test szubsztanciája között, s ez egyben az a vékony ezüstoffonál, amely az emberi lelket földi élete során a testéhez köti:

FICINO, VI, 4; 69. o.:

„A lelkek a Tejútról a Rák csillagképen keresztüli testbe hullásukkor valamiféle mennyei és fénylő testbe burkolóznak, mellyel körülvéve aztán földi testekbe záródnak. A természet rendje ugyanis megköveteli, hogy az igen tiszta lélek csak azután hullhasson e legtisztátalanabb testbe, hogy valamiféle közbülső és tiszta öltözetet kapott. Amit, miután a léleknél sűrűbb, a testnél viszont tisztább és finomabb, a platonikusok méltán tartanak a lélek és a földi test összekötő kapcsának (copula).”

4. Poros és Penia

A már említett terminológiai különbség miatt kissé nehezebb a dolgunk azon párhuzamok kiemelésénél, amelyek a szerelemnek Porostól és Peniától való születése értelmezésében adódnak szerzőinknél.

Láthattuk ugyanis, hogy FICINO az angyali értelmet és a világlelket is Saturnus, Jupiter és Venus hármasságának tekinti, melyben az egyes istenek ezen ontológiai létszintek egy-egy aspektusát jelenítik meg: az értelem lényege Saturnus, élete Jupiter, felfogóképessége Venus; a világleleknek az a képessége, amellyel az isteni dolgokat felfogja, Saturnus; amellyel az égitesteket mozgatja, Jupiter; amellyel pedig a földi dolgokat létrehozza, Venus.¹²¹ FICINO égi Venusa tehát az értelem részét képezi, és nem az abszolút lélek, mint PLÓTINOS-nál – ez a fogalom nála hiányzik.

A PLATÓN-i mítosz magyarázata következőképpen az adott helyeken el fog térni; ha viszont a többi fogalomra, vagyis Jupiter kertjére, az istenek lakomájára valamint Poros és Penia alakjára koncentrálunk, úgy véljük, tagadhatatlan a *III, 5* gondolatainak hatása a firenzei filozófus kifejtésében.

Kezdjük mindjárt Porossal, a Bősséggel és Peniával, a Hiánnyal, illetve a szerelem tőlük örökölt tulajdonságaival! PLÓTINOS nyomán FICINO úgy tartja, hogy természetének lényege, a Jóra való vágyakozás éppen szülei ellentétes természetéből fakad – abból, hogy nem nélkülözi teljesen a Jót, de még nem is birtokolja, ám mivel már ismeri, tudja, hogy szüksége van rá:

PLÓTINOS, *III, 5, 9*:

„Mindazáltal ez a Szerelem kevert minőségű. Egyrésztől megvan benne a hiány, amennyiben el akar telni valamivel; másrésztől nem teljesen nélkülöző, amennyiben annak a hiányzó részét keresi, anélkül már van neki. Hiszen valószínűleg soha nem törekedne a jóra az, ami teljes mértékben nélkülözi a jót.

Tehát abban az értelemben mondja a mítosz, hogy a Hiányból [Penia] és a Bősségből [Poros] keletkezett, hogy a hiány, a

121 Vö. *im.* II, 7; 22.o.

vágyakozás és az értelmi princípiumokra való visszaemlékezés, melyek egyszerre összegződnek a Lélekben, létrehozzák azt a tevékenységet a jó felé, ami a Szerelem. Anyja a Hiány, mivel a vágyakozás a szűkölködő jellemzője”.

FICINO, VI, 7; 74. o.:

„Miért gazdag egyrésztől, másrésztől pedig miért szegény a szerelem? Mert sem az után, amit tökéletesen birtoklunk, sem az után, amit teljes egészében nélkülözünk, nem szoktunk epekedve vágyakozni. Minthogy ugyanis mindenki azt keresi, aminek híjával van, az, aki a dolgot egészében birtokolja, minek keresgélne azontúl? Sőt, miután ismeretlen dologra senki sem áhítozik, szükségszerű, hogy valamiképpen ismert legyen a számunkra az, amit szeretünk. És nem csupán hogy ismert, hiszen sok általunk ismert dolgot gyűlölni szoktunk, hanem hogy az számunkra jónak és gyönyörűségesebbnek is ítéltessék. S úgy tűnik, még ez sem elegendő a rokonszenv felkeltéséhez. Az is kell, hogy úgy ítéljük, könnyedén elérhetjük azt, amiről úgy véltük, gyönyörűséget szerez majd számunkra.”

Utólag hadd jegyezzük meg, hogy a *Lakomá*-ban ez az érvelési mód Erós bölcsessége vagy ostobasága tárgyalásánál található meg, így talán még egyértelműbb, hogy FICINO itt valóban PLÓTINOS-t követte:

PLATÓN, *Lakoma*, 203 e-204 a:

„Középen van a bölcsesség és az ostobaság közt is, és pedig a következőképpen: egyetlen isten sem bölcselkedik, s nem is kíván az lenni, mert már az; és senki más sem bölcselkedik, aki bölcs. De az ostobák sem bölcselkednek, s nem is kívánnak bölcsnek lenni, hiszen éppen azért súlyos baj az ostobaság, mert az, aki se nem szép, se nem jó, se nem okos, azt képzelem, hogy mindez megvan benne a kellő mértékben. **Aki ugyanis nem sejt, hogy híjával van valaminek, az nem kívánja azt, amiről nem sejt, hogy hiányzik neki.**”

Poros PLÓTINOS-nál az értelemről (ifTM-ből) alászálló

értelem-princípiumokkal (eüãïò-okkal) egyenlő, pontosan abban az aspektusban, hogy elhagyják eredeti helyüket, és a lélek számára elérhetővé válnak:

PLÓTINOS, III, 5, 9:

„Ez a Poros, a Bőség tehát az Értelme-Princípiuma mindannak, ami a szellemi világban és a legfőbb Intellektusban létezik; de mivel jobban kiáradt és mintegy kibontakozott, körbeveszi a Lelket, és a Lélekben van.”

és: *„Mindent összevéve Poros ezekkel az Értelme-Princípiumokkal egyenlő, a szép dolgokban való bővelkedés és gazdagság, immár megnyilvánult módon”.*

FICINÓ-nál a teremtésről és a fényről szóló fejezeteinkben láthattuk, hogy az, amivel Isten az értelmet, a világlelket és a látható világegyetemet táplálja, a fény, a fénysugár illetve szikra elnevezéseket kapja, ahogyan gyakran PLÓTINOS szövegeiben is:

FICINO, VI, 7; 73. o.:

„Poros a Bölcsesség fia, azaz a legfőbb isten szikrája. Hiszen istent a bölcsességnek és a bölcsesség forrásának mondják, mert ő minden dolognak az igazsága és jósága, akinek fényétől minden bölcsesség igazzá válik, és akinek jóságára szert tenni minden bölcsesség törekedik.”

Penia vagyis a Hiány, az Ínség PLÓTINOS-nál az anyag formanélküliségét és nincstelenségét jelenti, befogadókésztsége éppen ezért lényegi tulajdonsága:

PLÓTINOS, III, 5, 9:

„Anyja a Hiány, mivel a vágyakozás a szűkölködő jellemzője; s ez a Hiány az Anyag, minthogy az Anyag a teljesen nincstelen, és a jóra való törekvés határtalansága; (ugyanis semmiféle alak sem Értelme nincs ebben a vágyakozóban), anyagibbá teszi a vágyakozót, éppen olyan mértékben, amennyire vágyakozik. Csak az önmagára irányuló lehet idea, ami megmarad önmagában. Az, ami befogadni vágyik, azzal, hogy befogadásra kész, anyagot szolgáltat az odaérkező [forma] számára.”

FICINO a formátlanságban a sötétséget mint a fény hiányát

látja, az égi Venus mint az angyali értelem megszülető felfogóképességének kezdeti sötétségét:

FICINO, VI, 7; 73. o.:

„A kezdetben az angyalli értelem] isten által van és él. Amíg a kettőt, az esszenciát és az életet birtokolja, Saturnusnak és Jupiternek nevezzük. Azonfelül birtokolja a felfogás képességét, amiről mi úgy véljük, ez Venus. E képesség természetétől fogva formátlan és sötét, ha csak isten meg nem világítja, mint ahogy a szem látóereje is, mielőtt a Nap fényét befogadta volna. Erről a sötétségről gondoljuk, hogy ez Penia mint a szegénység és mint a fény hiánya.”

Ám éppen ez a hiány az, ami kényszeríti az értelmet, hogy eredete, Isten felé forduljon, és hogy befogadja a belőle áramló gazdagságot és bőséget, az értelmi princípiumokat, vagyis az isteni fénysugarat, Porost:

FICINO, VI, 7; 73. o.:

„Egyébként ama felfogóerő valamely természetes ösztönétől vezetve szülőatyja felé visszafordulván tőle az isteni fénysugarat, ami Poros és a gazdagság, magába fogadja. Abban mint valamely magban minden dolog alakja benne foglaltatik. E fénysugár lángjaitól fellobban ama természetes ösztön. Ez a tűz, ez a lobogás, amely a korábbi homályból a közeledő szikra hatására keletkezik, szerelem, mely az ínségből és a bőségből született.”

A világlélekhez tartozó égi szerelem is hasonlóképpen keletkezik és hasonló a működése:

FICINO, VI, 7; 74. o.:

„Amiképpen pedig az angyal viseltetik az isten iránt, azonképpen a világlélek is az angyal és az isten iránt. Ez ugyanis a nála magasabbak felé fordulván ugyanúgy magába fogadja a fénysugarat, lánggra lobban, és bőségben s ínségben részes szerelmet szül.”

A földi szerelem azonban FICINÓ-nál más természetű; ennek a megkülönböztetésnek az alapja az a momentum, hogy a

világlélek kapcsolatba lép az anyaggal, vagyis megteremti a látható világot az értelemben szemlélt ideák alapján.

DIONYSIOS AREOPAGITÉS-re többször is hivatkozik FICINO a *Kommentár* során, a III. beszéd 1. fejezetében az *Isten neveiről* című művéből idéz, ahol Hierotheos gondolatai alapján DIONYSIOS így határozza meg a szerelmet: «*Akár az isteni, angyali, szellemi, lelki vagy természeti szerelemről fogunk beszélni, ezen egy bizonyos veleszületett egyesítő erőt kívánunk érteni, mely a föntebbieket a lentebbiek iránti gondoskodásra készíteti, az egyenlőket összehangolja, [...] és végül minden alatt levőt figyelmeztet, hogy forduljanak a hatalmasabbak és nemesebbek felé.*»¹²²

Különböző a funkciója tehát az egyes létszintek közötti szeretetnek, attól függően, hogy hierarchikusan milyen viszonyban állnak egymással; és míg a lentebbieket szeretetük a PLÓTINOS-i erős értelmében a fentebbiek felé fordítja, addig a magasabb létszinteknek az alacsonyabbak iránti szeretete egyfajta törődés, gondoskodás.

Erről a viszonyról PLÓTINOS sehol nem beszél úgy, mint erős-ről, vágyról vagy törekvésről, az Egynek vagyis a Jónak, és az értelemnek vagyis a Szépnek is a természetéből fakad, hogy túlsordulván juttat magából az utána következő *hypostasis*-nak. A lélek lentebbi részének is természete az, hogy megteremti a megnyilvánult anyagi világot, de ezt soha nem nevezi szerelemnek.

A közönséges Aphrodité, vagyis a világlélek erős-a ugyanúgy fölfelé visz, mint az égié:

PLÓTINOS, III, 5, 3:

„*Ez az Aphrodité a világegyetem Lelke - nem az önmagában álló vegyületlen Lélek; ez a világegyetemben működő szerelmet szülte. Ez a szerelem maga már a nászokkal van összefüggésben, és amennyiben maga is kapcsolatban áll a felfelé irányuló vágygal, aszerint kavarja fel és vezeti felfelé a fiatalok lelkeit, és minden lelket, amelyben testet öltött, amennyiben megvan benne a*

¹²² *im.* II, 1; 29.o.

természetes hajlam (irányulás) az istenire való emlékezésre.”

FICINO viszont DIONYSIOS nyomán kétirányúnak tekinti a szerelmet, a fölfelé irányuló az égi, a lefelé pedig a földi; az égi funkciója a megismerés, a földié a teremtés:

FICINO, VI, 7; 74. o.:

„Itt megint csak Venus kettősségét láthatjuk. Az egyik a lélek képessége a magasabb dolgok megismerésére; a másik ennek teremtő ereje az alacsonyabb dolgok létrehozására. Az előbbi nem a lélek sajátja, hanem az angyali kontempláció utánzása, az utóbbi viszont a lélek természetének sajátja. Ezért hát valahányszor a lélekbe csak egy Venust helyezünk, azon tulajdon erejét és azt a Venust értjük, amely az ő sajátja. Amikor pedig kettőről beszélünk, az egyik az angyalhoz tartozó, a másik magának a léleknek a sajátja.

Tehát ezek szerint két Venus lenne a lélekben: az első égi, a második földi vagy közönséges. Mindkettőhöz tartozik szerelem; az égi az isteni szépségről való elmélkedésre. A földi vagy közönséges ugyanennek a világ anyagában való nemzésére-szülésére. Ugyanis amilyennek az első látja ezt a szépséget, olyannak akarja azt a második átadni erői szerint – a világ gépezetének.”

Az istenek lakomája és a nektár értelmezése ismét hasonló jellegű lesz FICINÓ-nál mint neoplatonista mesterénél: az értelemben levő szellemi princípiumokról van szó, amelyekkel az istenek maguk is táplálkoznak, s melyek magából az érteleből kilépve – Poros képében elnehezülnek, hiszen egy immár alacsonyabb létszintre, ti. a lélekbe kerülnek:

PLÓTINOS, III, 5, 9:

„Ez a Poros, a Bőség tehát az Értelme-Princípiuma mindannak, ami a szellemi világban és a legfőbb Intellektusban létezik; de mivel jobban kiáradt és mintegy kibontakozott, körbeveszi a Lelket, és a Lélekben van.

Ugyanis mindaz[za]l egyenlő], ami az Intellektusban összegyűlve nyugszik, és nem kívülről lép bele, azonban a „megmámorosodott Poros” viszont önmagán kívül nyer meglepedést. Mit érthetünk tehát azon, ami ott eltelt nektárral, ha

nem az *Értelem-Princípiumot*, mely az eredetből, egy magasabbrendű létállapotból egy alacsonyabba zuhan? A *Lélekben* tehát az *Intellektusból* (a *Szellemből*) származik ez az *értelem(-princípium)*, s akkor áramlott be Zeus kertjébe, amikor úgymond *Aphrodité* született.”

És:

„Mindent összevéve *Poros* ezekkel az *Értelem-Princípiumokkal* egyenlő, a szép dolgokban való bővelkedés és gazdagság, immár megnyilvánult módon; és ez a nektártól való megmámorosodás. Hisz mi más lehetne az istenek nektárja, mint ami az isten-természetet táplálja; s ez pedig az isteni *Szellemből* alászálló *Értelem*.”

Valamint:

„Az egész [*Lélek*] neve *Aphrodité*, a benne levő *Értelem-Princípiumok* pedig a *Bőőség* és a *tiszta felismerés* (*Poros*) neve alatt vannak összefoglalva, mivel a fönti világ *Nektárjának* leáramlása táplálja. A *Lélekben* ragyogó ékességeket mondjuk *Zeus kertjének*, minthogy az *Életben* vannak jelen; és *Poros* olyan értelemben alszik ott, hogy ezektől telt és nehezült el. Minthogy az élet megnyilvánult, és örökké jelen van ezekben a létezőkben, ezért mondja a mítosz, hogy az istenek vendégeskednek”.

FICINO, VI, 7; 73. o.:

„Miközben az istenek a lakomán az asztalnál heverték, azaz az *Ég*, *Saturnus* és *Jupiter* saját javaikkal táplálkoztak. Ugyanis amikor az angyalban az intelligencia, a világlélekben pedig a nemzőerő világrajött – amelyek közül mindkettőt *venusinak* mondjuk – már megvolt az isten, akit *Égnek* hívnak; megvolt azontúl az esszencia is és az élet is az angyalban, amiket *Saturnusnak* hívunk és *Jupiternek*, és a világlélekben is benne volt a magasrendű dolgok megismerése és az égitestek mozgása, amiket szintén *Saturnusnak* és *Jupiternek* hívunk.”

És (uott, 74. o):

„*Jupiter* kertjében, vagyis az élet árnyékában fogant, hiszen a megismerés heves vágya nyomban az életerő fellángolása után

keletkezik. Hogy miért ábrázolják Porost nektártól ittasan? Mert az isteni elevenség harmatával eltelt.”

Fel kell hívnunk a figyelmet a párhuzamokon túl egy jelentős különbségre is a mítosz értelmezésében, amely a *III, 5* fejtegetéseivel szemben nagyon is szembetűnő, a PLÓTINOS (részben már idézett) más írásaiban kifejtetteknek azonban nem mond teljesen ellent.

Venus-Aphrodité és Cupido-Erós születéséről van szó, akik PLÓTINOS szerint csak az abszolút lélek létrejöttével keletkeztek, lévén ez maga az égi Aphrodité, és csak a lélek születésekor támad a vágy vagyis Erós.

FICINO, amint a teremtés általa megfogalmazott leírásában láthattuk, már az angyali értelem létrejöttkor is a szerelem keletkezéséről beszél:

FICINO, *I, 3; 10. o.:*

„Vagyis az összes istenek, akiket az alsóbb világ meghatározott részeivel jelölnek, azon részek ideáiként a legfelsőbb értelemben mind megtalálhatók. Ám az ideák fogantatását – amit a teremtő isten vitt végbe – mindenben megelőzte az istenhez való közelítés, azt megelőzte vágyának fellobbanása, azt a fényugár behatolása, azt vágyának első ráirányulása, s ezt pedig a megformálatlan értelem esszenciája. A még megformálatlan esszenciáról pedig azt mondjuk, hogy az a chásos. Első ízben történő isten felé fordulásáról azt, hogy a szerelem keletkezése.”

Erről a pontról már szót ejtettünk előző fejezeteinkben a PERCZEL által is tárgyalt szerelmes értelem fogalmával kapcsolatosan. Azaz, más értekezéseiben PLÓTINOS is beszél az értelemben levő vágyról és törekvésről, mely fogalmakat BENE László elemezte a *Passim* című folyóiratban megjelent cikkében¹²³. Ez a téma azonban átvezet bennünket fejezetünk második pontjához, melyben a PLÓTINOS egyéb írásaiban fellelhető, a vágygal, törekvéssel és szerelemmel foglalkozó részleteket vizsgáljuk abból a

123 BENE László: „A törekvés fogalma Plótinosz pszichológiájában és metafizikájában” in: *Passim*, (2001) III. évf. 1. sz. 152-194. o.

szempontból, hogy azok nyomai mennyiben fedezhetőek fel FICINO *Lakoma*-kommentárjában.

II.

AZ ERŐSSZAL FOGLALKOZÓ SZEMELVÉNYEK PLÓTINOSNÁL, ÉS EZEK NYOMAI A *LAKOMA*- KOMMENTÁRBAN

Miközben a törekvés fogalomcsoportjának (–ñâîèò, hõâóéò, hñüò, çñîð) jelentését tanulmányozza, BENE is megemlíti fentebb említett cikkében¹²⁴, hogy a *III*, 5-ben a PLATÓN-i mítosz elemzése során a hiány milyen jelentős szereppel bír a szerelem megszületésében. Itt, mint láttuk, csak a lélek három típusáról

¹²⁴ *im.* 165. o.

(abszolút lélek, világlélek, emberi lélek) volt szó, azt azonban BENE is megerősíti, hogy más egyéb helyeken az értelemmel kapcsolatban szintén felmerül a vágyakozás fogalma:

„A «szerelmes értelem» megfelel a Szellem keletkezése első fázisának, melyet az V. 6, 5 és az V. 3, 11 az epheszisiz terminológiájával közelít meg. Az erós fogalma tehát a Szellem szintjén is értelmezhető - nem véletlen, hogy ebben a passzusban is [VI, 7, 35, 19-33] találunk utalásokat a Lakoma már többször idézett mítoszára. A meghatározatlan Szellem valamiképpen érintkezik az Eggyel, és eltelik gazdagságával, vagy, a Lakoma szavaival, eszt veszti, «a nektártól megrészegevedve»¹²⁵.

Levonja tehát a következtetést, miszerint a vágyakozás hasonló funkciót tölt be az értelem működésében (ti. az Egy felé való irányulásában) mint a lélekében - az értelem felé:

„A vágyakozás terminológiája, mint az elemzett három szövegből láthatjuk, a Szellem esetében is hasonló ontológiai viszonyokra utal, mint az alsóbb szinteken. A vágyakozás ugyanazokat a strukturális jegyeket mutatja, melyekkel az alsóbb szintek vonatkozásában már találkoztunk, ami nem annyira meglepő, ha meggondoljuk, hogy a Szellem ugyanúgy függ az Egytől, mint a Lélek a Szellemtől.¹²⁶

Majd az összegzésben két számunkra fontos megállapítást tesz, amelyekből kiindulva elindíthatjuk összevetésünket: az első arra vonatkozik, hogy bár kimondottan az erós fogalma nem vetíthető rá a PLÓTINOS-i világkép valamennyi létsíkjára, mégis a törekvés ill. vágyakozás ezek működésében mindkét irányban, lefelé és felfelé, a teremtés és a tökéletesedés folyamatos aktusában mozgatóerőkként hatnak:

„Kételyeim vannak azzal kapcsolatban, hogy önmagában az erós felfedezhető-e a világmodell valamennyi fontos pontján. Ha azonban a törekvés, vágyakozás, akarat terminológiáját egyetlen egységnek tekintjük, megállapíthatjuk, hogy e fogalmak mind a

125 *im.* 180. o.; Vö. *Lakoma*, 203 b 5.

126 *im.* 180-181. o.;

metafizikai kibontakozás, mind a „visszafordulás” leírásában komoly szerepet kapnak: az «emanáció» mindkét fázisa megközelíthető segítségükkel a modell különböző fokain.”¹²⁷

A másik fontos pont számunkra az a kijelentés, hogy az értelemben és a lélekben tanulmányozott működések az emberi léleknek a fentiekhez mutatott hasonlósága illetve részesedése révén, ez utóbbiban is megtalálhatóak, így tehát ez emberi lélek vágyakozását a nála magasabb szintek tanulmányozása segítségével igyekszik megértetni velünk PLÓTINOS:

„A törekvés, erősz és akarat finomabb elemzése Plótinosz szövegeiben javarészt az egyetemes Lélekre vagy Szellemre vonatkoznak, ugyanakkor az emberi pszichológia és etika problémáira nézve is relevánsak. Az emberi lélek Plótinosz felfogása szerint nem másnemű, eltérő törvényeknek engedelmeskedő terület, hanem folytonos a Lélekkel és a Szellemmel: a lélek alászállása és visszatérése voltaképpen az egyetemes Szellemet alkotó két mozgást ismétli meg. Plótinosz a törekvést, vágyakozást az emberi lélek jelenségeként nem közvetlenül, hanem a metafizikai modell felvázolásának kerülőútján próbálja megérteni.”

Jogosult tehát abból a feltételezésből kiindulnunk, hogy vizsgálódásunkat a párhuzamok keresésében PLÓTINOS és FICINO minden létszintjére kiterjeszthetjük.

1. A szépség körtáncának vezetője

Az emberi lélek Eggyel való egyesülésének, az *Unio Mystica*-nak legköltőibb leírásában PLÓTINOS ezt mintegy az emberi lét praxisában elképzelhető legfontosabb célt jelöli meg, mely az emberi lényt már a kezdeti lépésekben is a legteljesebb boldogsághoz juttathatja.

E cél elérésének három feltétele van: vágnunk kell a Jóra, felé fordulva felfelé (a Lélek és az Értelem irányába) kell haladnunk, és meg kell tisztulnunk, vagyis le kell vetnünk magunkról azokat a

127 BENE L., *im.* 190. o.

korlátozó jellegű tulajdonságokat és kötöttségeket, amelyeket testet öltésünkkor magunkra vettünk – így már szabadabban szállhatunk a legcsodálatosabb látvány – Isten színéről színre való látása felé. Ez pedig a legvalóságosabb szerelem, amelyhez képest minden egyéb érzés nevetségesen eltörpül:

PLÓT. I, 6, 7 (A szépről):

*„Fel kell tehát újból emelkednünk a jóhoz, amelyre minden lélek törekszik. Az, aki őt látta, tudja, mit beszélek, hogy ő mi módon szép. **Mint jó után, ugyanis vágyunk kell utána, s a törekvésünknek rá kell irányulni.** El is érzük őt, ha felfelé haladunk, feléje fordulunk s levejtük azt, amit leszálláskor magunkra öltöttünk.*

*Olyasféle ez, mint mikor azok, kik a templom szentélyébe mennek, először is megtisztulnak, levetik ruháikat, s mezítelenül haladnak felfelé mindaddig, amíg csak az illető – elkerülve útközben mindazt, ami az istennek idegen – önmagában nem látja az istenséget magát, mint tiszta, egyszerű és szeplőtelen dolgot, amittől függ, amire néz, amiben létezik, él, gondolkodik minden. Ő a létoka ugyanis úgy az életnek, mint a létnek és az észnek [értelemnek]. **Micsoda szerelemre, vágyra fog gyulladni, s vele akarva egyesülni, minő gyönyört és elragadtatást fog érezni, aki őt megláttal...***

*Mint jóra, persze az is törekedhet rá, aki nem látta; hanem aki látta, az a gyönyörűségen kívül csodálattal s bámulattal fog eltelni a szépsége iránt, majd pedig üdvös elragadtatást **s valóságos szerelmet fog érezni.** Az ilyen ember csak nevet a metsző vágyon s egyéb szerelmeken és megveti mindazt, amit azelőtt szépnek nevezett. [...]*

*Ha tehát őt, aki minden szépség körtáncát vezeti, és aki úgy ád, hogy maga azért változatlan marad, s nem vesz fel semmit magába – mondom, ha őt látja valaki, szemléletében gyönyörködik, és hozzá hasonlóvá válik, ugyan miféle szépségre volna még szüksége? **Ez ugyanis, mivel a legfőbb s***

*legelső szépség, a maga szerelmeseit is szépekké és szeretetreméltóakká teszi. Érte van a lelkek legnagyobb és legutolsó harca, érte, akire már eddig is minden fáradtságuk irányult, hogy a legnemesebb látvány részeseivé váljanak. Aki ezt elnyerte, egy boldogító látomást szemlélve boldog, s aki nem nyerte el, boldogtalan.*¹²⁸

FICINO is a II. beszéd 2. fejezetében, melynek címe: *Hogyan szüli az isteni szépség a szerelmet*, egy körként írja le azt a vonzást, amely szépség gyanánt Istenből indul ki, teremtményeit maga felé fordítván szerelemmé lesz, s amikor azok Istennel egyesülnek, gyönyörre, azaz boldogsággá válik:

„Ez az isteni szépség tehát mindenben szerelmet, azaz önmaga iránt vágyat ébresztett. Amiótt is, ha isten magához vonzza a világot és a világ vonzódik hozzá, létezik egy folytonos vonzás, mely istentől indul, áthalad a világon, és istenben ér véget, egy körhöz hasonlóan, ugyanoda tér vissza, ahonnan kiindult. Így hát ez az egy és ugyanazon kör, mely istentől a világ felé halad és a világtól isten felé, három nevet visel. Amennyiben istenben kezdetét veszi, és istenhez vonz, szépség; amennyiben áthaladva a világon magával ragadja azt, szerelem; amennyiben alkotójához visszatérve művét vele egyesíti, gyönyör. A szerelem tehát a szépségből születve a gyönyörben ér véget. Ezt fogalmazza meg Hierotheos és Dionysios Areopagitis nagyszerű himnusza, melyben e teológusok így énekeltek:

A szerelem egy folytonosan visszatérő kör,
jó, mely a jóból a jóba tart.

A szerelem ugyanis szükségképpen jó, mert a jóból születvén a jóhoz tér vissza. Ez ugyanis azonos istennel, akinek képére minden vágyik, és akinek birtokában minden megnyugszik. Ezért lángol fel tehát vágyunk. Amikor a szerelmesek tüze lecsillapodik, nem kihuny, hanem beteljesül.”

Külön érdekesség, hogy itt a PROKLÓS-tanítvány

128 PLOTINOS, *A szépről és a jóról*. Ford. [Magyary Zoltánné] Techert Margit Bp. 2. kiad. 1998, Farkas Lőrinc Imre Kiadó, 20-21.o.

DIONYSIOS AREOPAGITÉS és a fiktív személynek tartott HIEROTHEOS neve újra fölmerül, akit az előbbi mesterének nevezett meg, ő maga szintén tekintélyt adó álnév leple alá bújva. Felmerül a kérdés, hogy ha ennyire erősen jelen van PLÓTINOS hatása FICINO gondolkodásában, rá vajon miért nem hivatkozik gyakrabban.

Az egyedüli magyarázat erre véleményem szerint az lehet, hogy FICINO PLÓTINOS műveit úgy tekintette, mint egy kulcsot PLATÓN kincsesládájához: saját tapasztalatom alapján is mondhatom, hogy ugyan PLÓTINOS írásainak értelméhez eleinte nagyon nehéz hozzáférni, ha azonban az ember a kezdeti nehézségeken túlvan, egy áttörés után minden világossá válik, és egy hihetetlenül koherens és összefüggő világmagyarázat és leírás áll előtünk, ami már nem történetek és mítoszok leplébe bujtatva jeleníti meg a végső valóságokat, mint például a *Timaios* vagy a *Lakoma*, hanem nyíltan, színről színre fejt ki az egyes létsíkok mibenlétét; legfeljebb hasonlatokkal él.

Emlékezzünk vissza FICINÓ-nak a bevezetőnkben idézett soraira: pontosan arról beszél, hogy ha lehet, PLÓTINOS még PLATÓN-nál is nagyobb erővel és világossággal szól a végső igazságokról:

„Akár úgy van, hogy Platón Plótinus személyében öltött új életet, amit a pythagoreusok nyomán könnyen elhihetünk; akár úgy, hogy ugyanaz a daimón segítette előbb Platont, majd később Plótinost, amit mindenki nyilvánvalónak tart a platonisták közül: teljességgel ugyanaz az ihlető szellem szól Platón és Plótinus száján keresztül. Azonban Platont eltöltve gazdagabban áramlik ki a szellem, Plótinusból pedig fenségesebben; s ha ezt nem mondhatom, legalább azt hadd mondjam: nem kevésbé fenségesebben, néha szinte mélyebbre hatóan.”¹²⁹

Gyönyörűen látszik ez annak a Dionysioshoz írt PLATÓN-i levélrészletnek¹³⁰ az értelmezésében, amelyet a II. beszéd 4.

129 FICINI, *Opera*, II, 1548. o. (A Plótinus-fordításhoz írott előszavából.)

130 PLATÓN, *II. levél*, 312 e.

fejezetében tárgyal¹³¹. Ebben a PLÓTINOS-i világmodellnek azt a leírását követi, mely az Egyből mint középpontból kiinduló koncentrikus körök formájában ábrázolja a létszintek hierarchiáját, amire egyébként BENE is felhívja a figyelmet:

„Plótinosz világmodellje első pillantásra könnyen átlátható, világos alapelvek szerint strukturált egész. A «három eredendő valóság», az Egy, a Szellem és a Lélek aszimmetrikus viszonyban áll egymással: a felsőbb fokok függetlenek az alsóbbaktól, míg ezek függenek az előzőektől. Ugyanilyen relációt találunk az érzékelhető világ és a Lélek között. A «fent» és «lent» terminológiája térbeli modellre utal, azonban világos, hogy valójában logikai és ontológiai viszonyokat takar. Annak szemléltetésére, hogy Plótinosz mennyire nem rabja az effajta hasonlatoknak, érdemes megemlíteni a koncentrikus körök és a «körülfogás» képeit. Az Egyet körök vagy gömbök középpontjához hasonlíthatjuk, de ugyanígy mondhatjuk azt is, hogy az Egy «tartalmazza», «körülfogja» a tőle függő szinteket.»¹³²

A FICINO által leírt világmodell némi kiegészítéssel teljes mértékben megfelel a PLÓTINOS-i struktúrának, bár leírásaiban FICINO szinte kizárólag a koncentrikus körök képét használja:

FIC. II, 3; 17. o.:

„Nem véletlen, hogy a régi theológusok a jóságot helyezték a középpontba, a szépséget pedig köréje; a jóságot egyetlen középpontba, a szépséget négy körbe. Az egyedüli középpont isten, az isten körül levő négy kör: az értelem, a lélek, a természet és az anyag.»

2. A szépség - visszaút az eredetbe

A szépség FICINÓ-nál csakúgy mint PLÓTINOS-nál azzal a

131 *im.* 19. o.

132 BENE L., *im.* 169. o. Vö. PLÓTINOS, VI, 8, 18.

szellemi princípiummal egyenlő, amely Istenből fakad, és belőle folyamatosan áradva a teremtett világ valamennyi szintjét áthatva táplálja és megformálttá teszi azt az értelemtől egészen az anyagig. Ez a leginkább a fényhez hasonlítható, melynek ragyogása annak forrásához irányítja a szemlélőt. Ez a szépség az mindenben, ami a vágyakozást kiváltja:

FIC. II, 5; 21.o.:

„Egyébiránt, hogy röviden sok mindent összefoglaljunk: jónak isten kiemelkedő lényegét nevezzük, a szépség pedig egy bizonyos tevékenység avagy fénysugár, ami belőle származik és mindent áthat; először az anyagi értelmet, másodszor a világlelket és a többi lelket, harmadszor a természetet és negyedszer a testek anyagát. Az értelmet az ideák rendjével ékesíti; a lelket a minőségek sorával tölti be; a természetet a csírákkal termékenyíti meg; az anyagot a formákkal ruházza fel. És ahogyan a nap sugara egymaga négy testet világít meg: a tüzet, a levegőt, a vizet és a földet, úgy világítja meg isten sugara az értelmet, a lelket, a természetet és az anyagot. És ahogy e négy elemben a fényt látja valaki, a nap fénysugarát látja, és ennek hatására a nap magasan levő fényt szemléli. Így bárki, aki a szépséget ebben a négyben: az értelemben, a lélekben, a természetben és a testben szemléli és szereti, isten ragyogását szereti ezekben, és egy efféle ragyogáson keresztül magát istent látja és szereti.”

Ismét az emberi létszférára vonatkoztatva ezt a vágyakozást, és ezt az utat, amely a legalacsonyabb, az anyagi síkon megnyilvánuló szépségből kiindulva vezet egyre magasabbra, lássuk PLÓTINOS leírását:

V, 9, 2:

*„Tehát nicsoda hely az [a fenti ragyogás], és hogyan juthat valaki oda? Odajut az, aki természete szerint (a szép) szerelmes(e), s aki lelkületére nézve igazi, született filozófus. Ugyanis **a szerelmes a szépség körül mintegy fájdalmas vágyat érez, s nem marad meg***

a testi szépségnél, hanem felmenekül onnét a lélek szépségeihez: az erényekhez, tudományokhoz, szép foglalkozásokhoz és törvényekhez; majd azután újból tovább halad felfelé a lélekben levő szépségek okához, vagy hogyha még ez előtt is van valami (még tovább megy), amíg végre az elsőhöz érkezik, ahonnan a szép van.

*Amikor odaér, megszűnik a fájdalmas vágy, de előbb nem.*¹³³

Mindaddig, amíg az emberi lélek nem esett át a megfelelő felismeréseken, és nem tudatosodott benne, hogy ez a szépség honnan ered, nem tudhatja, hogy valójában mi is történik vele:

PLÓT. V, 8, 7:

„Ami pedig elsőnek vált láthatóvá azért, mert idea és az észnek [az értelemnek] szemlélődés tárgyául szolgál, az éppen emiatt csodálatos szép. Ezért is Platón ezt akarva kifejezésre juttatni, úgy állítja elénk a világtéremtőt, mint aki bevezett munkájában csak azután gyönyörködik, miután egy számunkra ragyogóbb dologra tekintett – ami által azt akarja kifejezni, hogy az ősminta és az idea szépsége miatt ilyen csodálatos.

*Mert mindig, ha valami olyasmit csodál meg, ami egy más dolog szerint készült, csodálata tulajdonképp arra irányul, ami szerint az alkottatott. **Hogy az illető nem tudja, mit érez, az persze nem csoda, hiszen a szerelmesek és általában akik a földi szépséget csodálják, szintén nem tudják, hogy az emiatt történik, pedig csak amiatt.***¹³⁴

FIC. II, 6; 21. o.:

133 PLOTINOS, *A szépről és a jóról*. Ford. [Magyary Zoltánné] Teichert Margit Bp. 2. kiad. 1998, Farkas Lőrinc Imre Kiadó, 64.o. (*Az észről, az ideákról és a létezőről*).

134 *im.* 35. o. V, 8, 7 (*Az értelmi szépségről*).

„Ezért van az, hogy a szerelmes szenvedélye nem alszik ki semmiféle test látására vagy érintésére. Ugyanis nem ezt vagy azt a testet kívánja, hanem a magas istenség testeken átragyogó fényét csodálja, szereti és bámulja. Ennél fogva a szerelmesek nem tudják, mit kívánnak vagy keresnek, ugyanis magát istent nem ismerik, aki a maga titkos ízét mint édes illatot ültette el alkotásaiba. Ez az az illat, amely napról napra izgat bennünket. Az illatot érezzük ugyan, de az ízt kétségkívül nem ismerjük. Amikor tehát a megjelenő illattól rabul ejtve a rejtőzködő ízre vágyunk, nem véletlen, hogy nem tudjuk, mit kívánunk, és mi az, ami történik velünk.”

PLÓTINOS szerint az ember természetében kényszerítő erőként rejlik benne az, hogy vágyjon a Jóra és a Szépre, s ezt csak a megtestesülés kezdeti pislákoló tudatállapota feledteti vele. Ha viszont már mintegy alvó tudatállapotából a tudatosság magasabb szintjére jutva felébredt, képes lesz felfogni és megérteni a szépet, s felébredhet benne a szeretet is iránta. A jó mint cél az alvókban is jelen van, még hozzá annyira otthonosan, hogy a vele való találkozás nem döbbsenti meg az emberi lelket, alacsony tudatszintjük miatt azonban ez a cél nem világos:

PLÓT. V, 5, 12:

*„ezek az emberek megfeledkeztek arról, **a mi után már kezdettől fogva egészen mostanig vágyódtak és törekedtek. Mert minden dolog vágyódik utána és a természetében levő kényszerűség folytán törekszik rá, mintha csak gyanítaná, hogy nélküle nem létezhet.***

Különbben a szép megértése, megcsodálása és az iránta való szeretet felébredése csak olyan lelkekben lehetséges, amelyek már mintegy értenek, és ébren vannak.

Ezzel szemben a jó, mivel már régen bennünk van, mint a velünk született törekvés célja, jelen van az alvókban is, és soha nem kelt csodálkozást azokban, akik ránéznek, mivel folyton együtt van velük, és számukra sohasem

emlék. Mindamellet ezek nem látják Őt, mivel a jó bennük csak mint alvókban van jelen.

Viszont a szép szeretete, mihelyt megjelenik, kínokat okoz, mivel azoknak, akik látják, törekedniük kell rá. Tehát miután ez a szeretet második és csak azokban lakozik, akik már nagyobb belátáshoz jutottak, ez világosan azt mutatja, hogy a szép második. Az a törekvés pedig, amely ennél régebbi és érzékszervekre nem szorul, bizonyítja, hogy maga a jó is régebbi és előbből való, mint a szépség.¹³⁵

A felébredés e lépcsőfokait már láthattuk FICINO verziójában, dolgozatunkban a 119-120. oldalon.

Összefoglalva tehát párhuzamainkat és elemzéseinket, FICINÓ-nál PLÓTINOS nyomán a Szépre és forrására, a Jóra való törekvés és az általuk ébresztett szerelem az emberi létállapot elérhető legmagasabb szintje, az Eredethez visszakapcsolódott ember (értelem és lélek) megvalósításának előmozdítója. Ez a vezérmotívum az egész *Lakoma*-kommentárt átszövi, s a VI. beszéd 18. és 19. fejezeteiben, melyek címei: 18.: *Miként emelkedik föl a lélek a test szépségétől Isten szépségéhez*¹³⁶ és 19.: *Miként kell szeretnünk Istent*¹³⁷ egy-egy emblematisz megfogalmazását adja ennek:

FIC. VI. 18; 100. o.:

„Így hát az Egy teljességgel egynemű fénye az, ami a végtelen szépség, mert sem az anyag szemnye nem sározza be, mint a test szépségét, sem az idő előrehaladtával nem változik a lélek formájához hasonlatosan, sem a sokaságban nem szóródik szét az angyal szépségének módjára.”

135 PLOTINOS, *A szépről és a jóról*. Ford. [Magyary Zoltánné] Teichert Margit Bp. 2. kiad. 1998, Farkas Lőrinc Imre Kiadó, 93. o. V, 5, 12 (*Arról, hogy az értelmi dolgok nem az észen kívül vannak, valamint a jóról*)

136 *im.* 97-100. o.

137 *im.* 100-101. o.

és

FIC. VI. 19; 101. o.:

„Az értelem ugyanis úgy viszonyul istenhez, mint a szem a Naphoz. A szem pedig nem csak a legkivált, hanem egyedül a fényre vágyakozik. Ha testeket, ha lelkeket, ha angyalokat szeretünk, bizony nem ezeket, hanem istent szeretjük bennük: a testekben isten árnyékát; a lelkekben az istenhez való hasonlatosságot; az angyalokban pedig az Ő képmását. Így jelenleg istent szeressük mindenben, hogy végre istenben mindent szerethessünk.

Ugyanis ha így élünk, eljuthatunk oda, hogy istent is és istenben mindent láthassunk, és szeressük Őt magát is, s mindent, ami benne létezik. És mindaz, aki ez idő szerint szeretetével magát istennek áldozza, végül visszanyeri magát istenben, hiszen ahhoz az ideához tér vissza, amely által teremtett. Ott, ha valami hiányzik belőle, újraformálódik; szakadatlanul ideájához fog kapcsolódni.

Márpedig a megvalósult ember és az embernek az ideája egy és ugyanaz a dolog. Ezért aki csak közülünk itt a földön istentől elválasztva él, nem megvalósult ember, mivel ideájától és formájától különvált. Hozzá pedig bennünket az isteni szerelem és a vallásosság vezet el.”

Amint fentebb ígértük, külön fejezetben fogunk foglalkozni FICINO itt kifejtett szerelem-filozófiájának BOTTICELLI-re tett hatásával, amit a *Tavas* című festmény koncepciójában vizsgálunk meg.

BOTTICELLI ÉS FICINO

FLORENSZKIJ szerint,¹³⁸ mivel az ember ábrázolása csakis a szentséget, a szellemi világot megjelenítő módon történhet, tanúságként a másik világ birodalmának valóságáról, a nyugati festészet nem tarthat igényt az «igazi festészet» nevére.

Ha sok szempontból vitára is késztet FLORENSZKIJ álláspontja, egyvalamire mégis felhívja a figyelmet: a nyugati festészet a Duecentótól kezdve fokozatosan elszakad a szakrálístól, olyannyira, hogy aztán vallásos tárgyú műveinél sem a *sacra*, hanem a *profana*, az «emberi dolgok» (érzések, magatartások, lelkiállapotok stb.) kötik le érdeklődését.

A vallásos összművészet (templomépítészet, freskó- és mozaikművészet, szobrászat, ikon- illetve szentképfestészet, ének, zene, szertartás és prédikáció együttese) alkotóeleméből önálló – szakrális kereteiből kiszakított, önérvényű problémáival kísérletezgető és saját lehetőségeivel a szentként elfogadott tanokhoz való ragaszkodás korlátai nélkül élő művészet lett.¹³⁹

Ennek az elszakadásnak a következménye a nyugati művészetnek a keletihez (orthodox) viszonyított mérhetetlen változatossága és egyben individuálissá válása.

FLORENSZKIJ szerint ez a szellemi hanyatlásnak, a nyugati ember *hybris*ének jele: elhajlás az evangéliumi tanoktól, az ember-

138 P. A. FLORENSZKIJ: *Az ikonosztáz*, Corvina Kiadó, 1988.

139 A tradicionális művészetfelfogást, illetve a szakrális és profán művészet közötti alapvető létszemléleti különbséget és az ebből adódó ellentétet tárgyalja részletesen a Kiadó művészetfilozófiai sorozatában (LIBRI ARTIS) megjelent első két könyv: A. K. COOMARASWAMY *Keresztény és keleti művészetfilozófia*, T. BURCKHARDT: *A szakrális művészet lényegéről a világvallások tükrében*, Budapest, 2000. Arcticus Kiadó. (A szerk.)

isten viszonyban túlzott szerepet tulajdonítva az *embernek* akár *ratiójának* (reformátusok), akár kézzelfogható, érzéki világának és érzelmeinek javára (katholikusok).

Úgy véljük, ebből a megközelítésből BOTTICELLI *Tavasza* kitüntetett helyet foglal el a nyugati festészetben: az ikonfestészettel részben közös gyökerről, mégis lényegében attól különböző töről sarjadt, minthogy az ikonfestészeti alapelveket meghatározó theológiai munkák jórészt platóni és neoplatonista gondolatokra támaszkodnak, FICINO és köre révén viszont a Quattrocento Firenzéje is a PLATÓN-i dialógusok és PLÓTINOS ontológiájának hatása alá kerül. Míg azonban az ikonok a keresztény theológia hittételein belül maradnak, a *Tavasz* és még néhány képe BOTTICELLI-nek a görög mitológia isteneit jelenítik meg.

A kétféle felfogás közötti különbséget az is mutatja, mennyire más «felhangokkal» veszik át a nagy Mester, illetve követőinek gondolatait. Tudniillik a bizánci, és szellemi örököseik, az orosz vallásbölcselek a szellemi és a földi világ kettéosztottságát hangsúlyozzák az idea-tan alapján, s az átjárást a kétféle világ között csak az ikonok és az ima segítségével tartják elképzelhetőnek; a firenzei neoplatonisták ezzel szemben a *Symposion* nyomán a szerelmet tartják az isteni és az emberi világ közötti közvetítőnek.

A *Tavasz*, véleményünk szerint, jóllehet nem a Szent Könyvekből meríti tárgyát, mégis legalább olyan intenzitással jeleníti meg a szellem birodalmát s egyúttal az emberi lét egyik lehetséges megvalósítási útját, hogy nem marad el például RUBIJOV *Szentháromság-ikonja* szellemiségétől.

Számosan próbáltak közelebb férkőzni a DANTE GABRIEL ROSSETTI emlegette titokhoz¹⁴⁰ - született jónéhány politika - , filozófia- és irodalomtörténeti, pszichológiai sőt, virágszimbolikai

140 «What mystery here is read

Of homage or of hope? But how command

Dead Springs to answer? And how question here

These nummers of that wind-withered New Year?»

D. G. ROSSETTI: *For Spring by Sandro Botticelli*

szempontú értelmezése is¹⁴¹ a *Tavasznak*. Hogy milyen megközelítésből érdemes azonban a leginkább feléje fordulni, azt BOSKOVITS MIKLÓS éppen e festményre utaló szavai¹⁴² fedik fel előtünk: «A Villa Careggi humanistái a szimbólumot pontosan ki nem fejezhető, de végtelenül sokféle oldalról értelmezhető igazságnak tekintették, amelynek újabb és újabb vonásait felfedezni éppen a filozófus feladata volt. Botticelli festménye a Villa di Castello művelt látogatói felé /.../ mélyértelmű összefüggések felismerésének izgalmas feladatát kínálta.»

A szerelmi szálak, a Mediciek lovagi tornái, Giuliano de' Medici mint új Aeneas, és Firenze mint új Athén aktualitásain túl mi annak a sugárzásnak a mibenlétét szeretnénk felderíteni, ami ebből a képből árad, s amelyhez hasonlót az *Élet Vizéről*, az *Égig érő Fáról* és egyebekről szóló népmesék olvasásakor érzünk, a történet szövedéke mögött valamely titkos jelentést sejtjén meg.

Ámbár az egyes kutatók számos korabeli és a Villa Careggi humanistái által ismert ókori művet vontak be a *Tavas* értelmezésébe,¹⁴³ úgy érezzük, ezek a fejtegetések jórészt megmaradnak az ikonográfiai leírásnál és megfeleltetésnél, s míg egyfelől elismerik azt, hogy ezek közül egyetlen irodalmi művet sem lehet kizárólagosan a *Tavas* előképének tekinteni, ugyanakkor nem tudják igazán összehozni a szálakat, s így az értelmezés darabokra hullik szét.

Úgy véljük, hogy FICINO 1477-ben írt levele Lorenzo di

141 lásd a következőket: W. WELLIVER: *The meaning and purpose of Botticelli's court of Venus* Art Quarterly XXXIII, 1970.; E. PANOFSKY: *Studies in Iconology*, New York Harper and Row Publishers, 1965.; GOMBRICH: *Botticelli's Mythologies*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 8, 1945.; ABY WARBURG: *Sandro Botticelli: Geburt der Venus und Frühling*, Lipse, 1892.; P. FRANCASTEL: *Un mito poetico y social del Quattrocento: La Primavera*, La Torre, Revista General de la Universidad de Puerto Rico, 17, 1957 jan.-márc.; MIRELLA LEVI D'ANCONA: *Botticelli, Primavera: Un'interpretazione botanica*, Firenze, 1983.

142 BOSKOVITS: *Botticelli*, Bp. 1963, Képzőművészeti Alap Kiadó.

143 POLIZIANO: *Stanze*; PUCCI: *La Giostra*; OVIDIUS: *Fasti*; HORATIUS: *Ódák*; APULEIUS: *Az aranyszamár* stb.

Pierfrancesco de'Medicihez valamint, és még sokkal inkább a *Lakomához* írt kommentárjai kiindulópontját kell, hogy képezzék az értelmezésnek.

Mindamellett nyilvánvalóan közelebb kerülünk a képhez, ha úgy próbáljuk szemlélni, hogy felidézzük mindazt, amit ezekről az istenekről és daimónokról tudunk, s az ábrázolás módja alapján igyekszünk megérteni, itt mely vonásaikat kell hangsúlyosaknak tekintenünk. Tanulmányaink alapján úgy tűnik, a Villa Careggi humanistái sokat tudtak a görög istenekről. Hogy itt miként jelennek meg, ennek kiderítése a célunk.

A kultuszokban és az antik képzőművészetben megjelenített mitológé mák közül egyet sem említhetünk, amellyel *kizárólagosan* lehetne összefüggésbe hozni a képet, melynek ez utóbbi egy az egyben való ábrázolása lenne.

ABY WARBURG feltételezése a két Botticelli-kép: a *Venus születése* és a *Tavas* azaz - Warburg szerint - a *Venus birodalma* kapcsolatáról, miszerint a két kép «folytatása» lenne egymásnak, egyazon mitológiai történet egymást követő mozzanatainak megjelenítése alapján,¹⁴⁴ nem magyarázza meg, hogy miért éppen így, és miért éppen ezek az istenek szerepelnek az utóbbi képen. Túl azon, hogy például Mercurius alakját láthatólag nem tudja beilleszteni az említett mitológiai esemény menetébe¹⁴⁵ (Venus partraszállása - Venus birodalmában), a többi szereplő azonosítása, a másik képbe való beillesztése sem tűnik meggyőzőnek. Ha elfogadnánk, hogy ilyen sovány az útravaló, amit akár a *Tavas*tól akár a *Venus születésétől* kapunk, nemigen tudnánk mit kezdeni egyik képpel sem, mint ahogy WARBURG sem tudott - kiderül ez egy BOTTICELLI-re tett megjegyzéséből.¹⁴⁶

Legfőbb érvünk WARBURG állításával szemben maga a kompozíció: a szereplők nem úgy állnak kapcsolatban egymással, mint egy történet részesei. Egymáshoz való viszonyukat a térben

144 Lásd a 3. jegyzetben idézett műveket.

145 Vö. ABY WARBURG id. műve.

146 Vö. WELLIVER id. műve.

inkább az elkülönülés jellemzi. Nézzük például a perspektívát: jól tudjuk, hogy BOTTICELLI kiváló mestere volt a perspektivikus szerkesztésnek – ahol szüksége van rá, ott a legnagyobb tökélyel alkalmazza¹⁴⁷ –, nyilvánvaló, hogy ezen a képen szándékosan, az allegorikus mondanivaló hangsúlyozása céljából tekint el ettől, s a szerkesztési szabályoknak való efféle meg nem feleléssel¹⁴⁸ jelzi, hogy szereplői (itt a Gráciák valamint a Zephyr és Nympha kettőse természetesen egységet alkotó csoportoknak számítanak) bizonyos értelemben függetlenek egymástól. Az allegória érzetét a háttér színpadszerűsége, az alakok közeli beállítása, valamint az egyébként is zárt tér szinte zsúfolásig történő betöltése erősíti meg.

Tehát nem egy, a mítoszok történetében már ismert és ábrázolt mitológiai esemény megjelenítéséről van szó. Ezeket az isteneket BOTTICELLI előtt talán még senki nem társította ugyanígy. A kép vázlatának (*concettójának*) megszerkesztője határozott elképzeléssel kellett, hogy bírjon ezen istenek jelentésének összefüggéséről. Ez az összefüggés pedig nem homérosi módon gondolandó – innen a szereplők különállása.¹⁴⁹

147 LYANA CHENEY: *Quattrocento neoplatonism and Medici Humanism in Botticelli's mythological paintings*, 1980.

148 Lásd ABY WARBURG id. műve, magyarul: Gondolat, Bp. ford. Adamik Lajos, 62. o.: «Nem lehet kétséges többé, hogy a *Venus születése* és a *Tavaszi* egymásnak kiegészítői: a *Venus születése* Venus keletkezését ábrázolja, ahogyan a tengerből kikelve a zefírek a ciprusi partra sodorják, az úgynevezett *Tavaszi* pedig az ezt követő pillanatot: Venus királyi díszben jelenik meg birodalmában; feje fölött, a fák koronájában és a földön, lábai alatt, végláthatatlan virágpompával terül szét a föld új ruhája, köréje pedig, hű apródjaiként úrnőjüknek, aki parancsol mindennek, ami a virágzáshoz tartozik, összesereglettek Hermés, aki a felhőket űzi el, a Gráciák, az ifjú szépség jelképei, Ámor, a tavasz istennője és a nyugati szél, akinek szerelme által Flóra virághintővé lesz.»

149 Uo. 54. o.: «A szerzőnek (A. W.) nem sikerült Herméssel a kor képzeletének hasonló teremtményeit párhuzamba állítani. Úgy érzi magát, ahogyan Seneca, amikor a Gráciák allegorikus képe előtt a történeti tudás nem volt elegendő: «Ergo et Mercurius una stat, non quia beneficia ratio commendat vel oratio, sed quia pictori ita visum est.» (Ott áll velük Mercurius is, nem azért, mert a jó tettek az értelemnek vagy az ékesszólásnak köszönhetik becsüket, hanem mert a festő így látta.) SENECA: *De beneficio* I,3.

Az említett képeket tárgyaló további értelmezések nagyjából politikai-társadalomtörténeti, vagy attributív jellegűek.¹⁵⁰ A hatástörténeti vizsgálódások is csupán az egyes megjelenítésekhez mintául szolgáló irodalmi műveket sorakoztatják fel,¹⁵¹ így valójában pusztán a kifejezésmód eszközeinek és nem magának a koncepciónak az eredetét kutatják.

Vitathatatlan az összefüggés BOTTICELLI-nek a szinte kivétel nélkül a Medici-család és annak hozzátartozói számára készített mitológiai tárgyú festményei és FICINÓ-nak a szintén a Mediciek támogatásával folytatott filozófiai tevékenysége között. FICINO nevét főként Lorenzo di Pierfrancesco de'Medicihez írt levele kapcsán szokták emlegetni, melyben a kétféle Venusről értekezik; ezt a helyet a *Primaverában* «*Venus birodalmát*» felfedezni vélők¹⁵² hozzák fel értelmezésük bizonyítékeként. Az a szerző, aki sokat ígérő címmel e tárgyban egyetemi tankönyvet írt, megemlíti ugyan FICINÓ-nak a platóni *Lakomához* írt kommentárjait, de csak érinti az összefüggés problematikáját.¹⁵³

150 Vö. id. mű 76-77. o.: «Hogy mennyire kívántak a Quattrocento firenzei művészei hasonlítani az antikvitáshoz, az megmutatkozik egy egész sor erőteljes kísérletben, amikor saját életükben hasonló formákat akartak találni, s azokat kidolgozták. Ha eközben az «ókor hatása» a külsőleg mozgalmas mozgásmotívumok *gondolatilag üres ismételtsé*hez vezetett /kiemelés tőlem: I. M./, annak nem az «antikvitás» az oka, amelynek formavilágából – Winckelmann óta – ugyanolyan meggyőződéssel mutatták ki ellenkezőjének: a «csöndes nagyságnak» a példaképeit is; hanem a képzőművészek megfontoltságának a hiánya. Botticelli pedig azok közé tartozott, akik túlon túl hajlékonyak voltak.»

151 Lásd BOSKOVITS elemzését a térbeli mélység, a perspektíva céltudatos használatáról a washingtoni *Királyok imádása* (9. tábla) című képen. In BOSKOVITS MIKLÓS: *Botticelli, Képz.* Alap Kiadó, Bp. 1963, 26. o.

152 Ha jól megfigyeljük, a képen nem fedezhető fel úgynevezett *enyésszpon*t, ahol a párhuzamos egyenesek a végtelenben összefutnának. Elmarad a szerkesztői tudás csillogtatására annyira alkalmas építészeti háttér is, de ami még hangsúlyosabb: az önmagukban arányos, tapinthatóan testszerű alakok nem kisebbednek a nézőtől számított távolság függvényében.

153 A szereplők illetve szereplőcsoportok jobbára elfordulnak egymástól, tekintetik (az egyes csoportokon kívül) nem kapcsolódik egymásba. A takarások is (Hermés kardja, a magasba emelt nimfa kezei) némileg montázs-szerű benyomást

Meggyőződésem, hogy a görög mitológiát jól ismerő és azt a saját gondolatainak kifejezésére felhasználni tudó FICINO e műve és BOTTICELLI *Primavera* címen ismert festménye között szerves összefüggés van, és ez az összefüggés nemcsak az illusztráció szintjén igaz. Lássuk tehát, mit mond FICINO a kétféle Venusról a *Lakoma*-kommentárjában.

A kétféle Venus közül az egyik az égi, a másik a földi vagy közönséges. Az égi Uránustól született anya nélkül (azaz mentes az anyaggal való bárminemű érintkezéstől), az angyali értelemben foglal helyet, és annak fogékonyságával, felfogóképességével egyenlő. A közönséges Venus Jupitertől, aki a földi dolgokat létrehozó erőt teremt - és Dionétól született (tehát anyja is lévén, érintkezik az anyaggal), ő a világléleknek adott teremtetőerő, mely a földi dolgokat létrehozza. Mindkettőhöz tartozik szerelem: az égi az embert isten szépségének megértéséhez ragadja, a földi ugyanezen szépséget a testekben hozza létre. Az emberi lélekben tehát két erő lakozik: a megértés képessége, ami egyenlő az égi Venusszal, és a teremtés képessége, ami egyenlő a földivel (II.7.). Mindkét erő a szépség létrehozására törekszik: «Az égi Venus intelligenciája által a magasabb dolgok szépségét önmagában igyekszik kimunkálni, a földi vagy közönséges az égi magvak termékenyítő erejétől megfogva a nála levő isteni eredetű szépséget a világ anyagában igyekszik megszülni» (VI.7.).

Úgy véljük, a BOTTICELLI *Tavaszn* szereplő két nőalak, akiket Venusként és Flóraként szoktak megnevezni, könnyedén értelmezhető a fentebbiek alapján mint az égi és a földi Venus. Az égi Venus az, akinek feje fölött a bekötött szemmel íját megfeszítő Amor lebeg; a földi az, akinek ruhájára és ölébe a Zephyr, a meleget hozó nyugati szél által elragadott forrásnimfa leheli ki szájából a virágokat. Ezt alátámasztani látszik a következő hely: «valamennyi

keltenek: a kisebbedés említett elmaradása miatt nem tudjuk meghatározni a köztük levő tényleges távolságot. Ezzel szemben a csoportokon belül (a Gráciák között valamint a Zephyr és a nimfa kettősénél) pontosan feltérképezhető a térbeli viszony: egyértelműek az alakok közötti távolságok, a takarások valóságosak.

lelkes lény élete, s a fák és a föld termékenysége a *nedvességben* és a *melegben* áll» (VI.9.). Tehát a kép bal szélén (a «rendezői jobbon») elhelyezkedő két figura az, amely természete által feléleszti az itt a vegetáció által szimbolizált földi termékenységet. A *földi szépséget* illetően FICINO ezt írja: «a világ minden egyes teste az isteni fény szikráit hordozza magában, s ez az, amitől szépnek tetszik» (II.7.) – és: «a test szépségének valamiféle útnak kell lennie, amelyen a magasabb szépség felé szállhatunk fel» (VI.9.). A magasabb szépség felé pedig az égi Venus és a hozzátartozó Amor irányít bennünket: «Minden bizonytal létezik az ember lelkében egy örök szerelem, amely lehetővé teszi a számunkra, hogy megismerjük az *isteni szépséget*, aminek köszönhetően a filozófiai tanulmányoknak, és az igazság és a vallás gyakorlásának szentelhetjük magunkat» (VI.8.).

A szépség megjelenítői a *Gráciák*, akik BOTTICELLI képén az égi Venus mellett lejtik táncukat, és Amor nyila Őfeljük mutat – a szerelem tudniillik a sókratészi meghatározás szerint a szépség birtoklásának a vágya. A képen (az összes figura közül egyedül) reánk tekintő égi Venus feljük int jobb kezével, az anyagi üdvözlétekről ismerős mozdulattal. FICINO szerint a szépség az erényből, a megjelenésből és a hangokból áradó vonzás, vagyis a három Grácia – a *Tündöklés*, a léleknek az igazság és az erény tisztaságából áradó szépsége; a *Virulás*, az alak és a színek kedvessége; és a *Derű*, az a gyönyör, amely a zene hallgatásakor tölt el bennünket (V.2.).

Végül a szerelem egy olyan tulajdonságát említhetjük, amely bizonyos szemszögből Mercuriusszal rokon: «az isteni és a földi dolgok között álló». Mercurius egyik legfontosabb aspektusa az isteni és az emberi világ közötti közvetítői, «követi» tiszte; miként már fentebb rámutattunk, a szerelem a földi dolgoktól az égiek felé ragadja az embert, ugyanakkor tanúságtevőként szolgál az ember számára az égiek létezéséről.

Másfelől a szerelem «a megformálatlanság és a forma közötti köztes állapotot testesíti meg» (VI.2.) – vagyis a formátlant a megformáltságra, a tökéletlent a tökéletesedésre vezeti. Tehát, azt

lehet mondani, a beteljesedéshez, a teljessé váláshoz, úgyszólván a megvalósuláshoz segít eljutni (II.3; IV.6.). A párhuzam itt is fennáll: Mercurius, a lélekvezető, nemcsak a holtak lelkeit vezeti az Alvilágba, hanem az intellektuális feladatra vállalkozókat is megsegíti a felfogásban és az értelmezésben – kísérőként szegődik a megfelelő utat választó szellemi utas mellé. A Mercurius görög nevével fémjelzett hermetikus hagyomány is voltaképpen a végső, legmagasabb dolgok értésének tudománya.

Foglaljuk tehát össze, miként látható mindez a *Tavaszon*. A kép tengelye, úgy gondolom, Amor és a fák lombjai által boltívszerűen körülvett és kiemelt égi Venus. Balján a folytonosságban ciklikusan megvalósuló földi-testi halhatatlanság megjelenítői, akik a földi életben megvalósítható teremtetést, isten fényének vagyis a szépségnek a *testi* létben történő létrehozását segítik elő: Zephyr, a természet ébredésekor meleget hozó nyugati szél; a Nympha, aki a langy szellők nyomán üdítő forrásának vizével termékennyé teszi a földet, hogy az az elhullajtott magokat befogadva új bokrot, fát, virágot, egyszerűen új életet teremjen; Flora, a földi Venus, aki a Nympha szájából özönlő virágokat ruháján s ölében felfogva széthinti az egész világba, hogy hírül adja: itt az idő, teremni és teremteni kell. Jobbján a lelki-szellemi halhatatlanság elérésének útján elindító Gráciák hirdetik az ember eme lehetőségét; mint már említettük, a bekötött szemű Amor nyila feléjük mutat, s az égi Venus is feléjük int jobb kezével; Aglaia, Thaleia és Euphrosyné, akikről Ficino ezt írja az V. könyv 2. fejezetében:

«kedves a számunkra a lélek igaz és kiváló magaviselete; kedves a test szép formája; kedves a hangok harmóniája; és mivel *a lélek ezt a hármat, úgy mint vele rokon és bizonyos módon testetlen dolgokat többre becsüli* a másik háromnál, természetes, hogy mohóbban fogadja be, nagyobb hévvel törődik velük, és odaadóbban csodálja őket. És ezt a kellemet, mely akár az erényből, akár a megjelenésből, akár a hangokból árad, mely a lelket az értelem, a látás vagy a hallás útján magához hívja és elragadja, nagyon helyesen nevezzük szépségnek. Ez az a három Grácia, akikről Orpheus

beszél:

ΕΑἰεἰς ὁ ἄνθρωπος ἐστὶν ἄσπαστος ὄντας

Tündöklés, Virulás és termékeny Derülátás.»

A mellettük álló Mercurius kettős kígyó övezte pálcájával nem pusztán «*a felhőket űzi el*», hanem az ember lehetséges legmagasabb céljára, a szellemi halhatatlanságra utalva mutat *fölfelé*, a transzcendencia szimbolikus irányába. E megvalósítási út lehetőségének tömör összefoglalása a következő részlet lehetne: «a lélek termékenysége abban áll, hogy mélyén amaz örök isteni fény ragyog, mely minden dolgok kezdeményeivel azaz okaival és ideáival teljes, melyhez a lélek ahányszor csak akar, hozzáfordulhat, és vele egyé válhat életének tisztasága és a tudásra való törekvése által, s vele egyé válva az ideák ragyogásával világíthat» (VI.13.).

Mindent összefoglalva tehát BOTTICELLI *Tavasznak* valódi témája az emberi lélek lehetséges megvalósítási útjának allegóriája, ahol is a kép iránya balról jobbra mutat: a születéstől a halál vagy az újjászületés felé – az utódok nemzésén keresztül megvalósuló földi halhatatlanságtól az önmagunkat istenbe visszavezető szellemi-égi-isteni halhatatlanság irányába, mely úthoz kalauzunk, segítők, szekerünk két szárnyas lova a következő kettő: a szépség és a szerelem.

GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA ÉLETPÁLYÁJA

A bevezetésben már ejtettünk néhány szót Picóról (1463-94), ám mivel Magyarországon kevésbé hozzáférhető a róla szóló irodalom, és művei közül is mindeddig csupán *Az ember méltóságáról* című értekezése (a *Reneszánsz etikai antológiában*) és az általunk fordított *Heptaplus* jelent meg egészében, úgy véljük, megbocsátható vétek, ha most egy kissé részletesebben kitérünk életére és műveire, hogy aztán az azokban fellelhető plótinosi hatások nyomába eredjünk.

Munkássága igazán érdemes a megismerésre: ha nem lenne egy efféle hasonlat már-már közhely, életútja alapján a filozófia Mozartjának nevezhetnénk. Csakhogy ugyanazokkal a jellemzőkkel írhatjuk le életét, mint a híres zeneszerzőét: rövid, fényteli, viharos, tragikus. Ő is csodagyerekként kezdte: már tizenégy éves korában kánonjogot tanult a bolognai egyetemen.

Tehetségével és félelmetes memóriájával mindenkiben elismerést és csodálatot váltott ki; szelíd és barátságos, de ugyanakkor méltóságteljes viselkedésével a férfiak és nők rajongását egyaránt megszerezte. Gazdag grófi családból származott, külsőre is megnyerőnek mondták. Tanúsítják ezt a róla készített freskók: Firenzében, a Szent Ambrus székesegyház *Miracolo*-kápolnájában Cosimo Rosselli ábrázolása, ahol Pico Ficinóval és Polizianóval együtt karöltve látható, valamint Raffaellónak az *Athéni iskoláján*, ahol a képből kinéző, fehér ruhás, magányos alakban ismerhetünk rá. Magas termet, tiszta, világos vonalakkal megrajzolt arc, hosszú, hullámos szőke haj, komoly tekintet. Szinte angyali jelenség.

Kései, hatodik gyermekként anyja elvesztésével tizenöt évesen teljesen árván maradt; apját - aki hol a császár szolgálatában, hol más főurak segítségére kelve hadakozott, s harci erényeivel nagy tekintélyt és jelentős vagyont szerzett családjának longobárd őseihez hasonlóan - négyéves korában veszítette el. Anyja, Giulia Boiardo, a *Szerelmes Orlando* című lovageposz szerzőjének nagynénje, korán felismerve utolsó gyermekének érzékenységét, valamint az irodalomra és a filozófiára való fogékonyságát, a családi hagyománnyal ellentétben

nem harci szellemben nevelte őt, hanem az elérhető legkitűnőbb oktatókkal taníttatta a humán tudományok és a teológia alapjaira.

A városka, amelyben éltek, s amely azóta éppen Pico által vált híressé: Mirandola; a Ferrara, Mantova és Modena által bezárt háromszögben található, de nem esik messze az akkortájt legrangosabb más egyetemi városoktól sem: Bolognától, Padovától, Paviától és Firenzétől, mely utóbbinak egyeteme ugyan nem volt, híres humanistái és filozófusai viszont annál többen.

Azért kell ezt hangsúlyoznunk, mert Pico miután árván maradt, s egyedül dönthetett sorsa felől, otthagya Bolognát és a kánonjogot, amelyet anyja választott az egyházi pályára szánt fiúnak, s e száraz matéria helyett inkább a humanista tanulmányokat és a réthorikát választotta Ferrarába települve, ahol a híres Guarino fiának tanítványává lett.

Másfél év után azonban innen is továbbáll: végigjárja az imént említett tanulmányi központokat, mindenhol magába szívva azt, amit ott a legmagasabb színvonalon oktatnak. Padovában bő egy évig Aristotelés életművét, s műveinek Averroes adta értelmezését tanulmányozza. Magántanárától, Elia del Medigótól, aki arabból fordítja neki Averroes nagy Aristotelés-kommentárját, héberül is tanul, s bevezetést nyer a kabbala rejtelseibe.

Egy rövid firenzei látogatás során megismeri és elbűvöli tudásával, modorával és tehetségével az akkor már nagy tekintélyű s nála éppen harminc esztendővel idősebb Marsilio Ficinót, a költő Angelo Polizianót és Girolamo Benivienit. E három emberhez, de különösen az utóbbi kettőhöz később szoros barátság fűzte.

Padovai tartózkodása közben fél évre hazatér szülővárosába, ahol egy szép villát építtet magának, s itt fogadja barátait és tanárait: a nyomdász-humanista Aldo Manuziót és a krétai Manuele Adramittenót, akivel görögtudását tökéletesíti.

Amikor híret veszi, hogy Ficino elkészült a neoplatonista tanokat összegző *Platonista teológia avagy a lelkek halhatatlansága* című művével, azonnal egy példányt kér levélben Ficinótól, hogy a platonizmust tanulmányozhassa.

A következő helyszín Pavia, ahol egy éven keresztül Giorgio Merula réthorika-előadásait valamint az oxfordi Ockham tanításai által inspirált matematikai logika előadásokat hallgatja. Görögtanárát, Adramittenót ide is magával hozza.

Firenzébe 1484-ben (huszonegy évesen) úgy tér vissza, mint híres személyiség, jötte eseményszámba megy; görög filozófiával, a gnózissal, és a Hermés Trismegistos neve alatt fennmaradt írásokkal foglalkozik. Az előbbi évszám azért is érdekes, mert Marsilio Ficino ekkor készül el huszonegy évvel azelőtt megkezdett gigantikus munkájával: Platón életművének latinra fordításával. Egyébként a hermetikus írásokat is ő fordította le, s adta ki *Pimander* címmel.

Tanulmányútjainak utolsó állomása Párizs, a Sorbonne, a teológiai tudományok fővárosa. 1485-ben érkezik, itt is várják és ünneplik. Teljes erővel veti bele magát a sokszor reggeltől estig tartó, az érvelőképességet próbára tevő vitákba. A még nála is ifjabb francia királynak, VIII. Károlynak is bemutatják, akire jelentős benyomást tett.

A kutatók egyetértenek abban, hogy a párizsi tapasztalat döntő lökést adott Picónak ahhoz, hogy megfogadjon benne egy egész Itáliát mozgósító filozófiai-theológiai vita terve, melynek helyszíne természetesen Róma kell, hogy legyen. S bár szerzőnk huszonkét évesen a tanulmányok terén igen nagy tapasztalatra tett szert, a politika és a hatalom játékaiban még tapasztalatlanak bizonyult, s sajnos a római Kúria köreiben sem volt elég járatos ahhoz, hogy átlássa a tervében rejlő veszélyeket.

Hogy rövid életének további eseményeit áttekinthessük, minthogy ezek oly szorosan kapcsolódnak műveihez, rá kell térnünk ezek tárgyalására.

Művei

1. Levél Ermolao Barbaróhoz

Kora ifjúságának a költészetben tett rövid kitérője után végleg a filozófiával jegyezte el magát: első munkájának egy hosszúra sikeredett levelét tekinthetjük, mely 1485. június 3-ai keltezésű, és Ermolao Barbaróhoz szól. Az utókor a *De genere dicendi philosophorum* vagyis *A filozófusok stílusa* címet adta neki, mintha önálló könyv volna.

Két levél előzte meg: az egyik Picóé (1484. dec. 6.), melyben azt írja, hogy lényegi hasonlóságot fedezett fel Platón és Aristotelés között, s hogy tervbe vette egy átfogó munka kidolgozását, melyben e két filozófus tanításait egyeztetni. S hozzáfűzi: találkozunk, és beszéljünk erről. A válaszlevélben (1485. ápr. 5.) a híres padovai humanista, Aristotelés értelmezője elfogadja a meghívást és kijelenti: „*nálad, aki mindkettőjük műveit és kommentárjait alaposan ismered, senki nem egyeztetheti jobban Platont és Aristotelést*”. Azonban egy rendkívül éles hangú bírálattal folytatja, melyet a leuveni, kölni és párizsi skolasztikus tudósok ellen intéz: „*Részemről nem tekintem latin nyelvű szerzőknek ezeket a germánokat és teutónokat, akik akkor is híján voltak az életnek, amikor még éltek, s annál inkább híján vannak most, hogy halottak, s ha továbbélnék, az szégyenükre és büntetésképpen történik, annyira mocskosak, durvák, műveletlenek és közönségesek.*”

E kemény szavak egy ilyen nagyrabecsült embertől felkavarják Picót, s úgy dönt, hogy a „barbár filozófusok” mellé áll; úgy érzi, egyensúlyt kell teremtenie a klasszikus réthorika és stilsztika valamint a filozófia között. Így ír Barbarónak: „*Nem kifinomult ember az, aki nem törődik az irodalmi formával, aki viszont nem bölcselkedik, az nem ember. A kevésbé ékesszóló bölcsesség még hasznunkra lehet, ám az ostoba ékesszólás olyan, mint a kard egy örült kezében: csak árthat.*”

Amivel később folytatja, abból már a született filozófus, nem a költő hangját halljuk: „*Mi nem a csöcseléknék írunk, hanem olyan tudósoknak, mint amilyenek mi vagyunk, akik képesek megragadni a darabos és egyszerű szavak kérge alatt rejtőző igazságot. A Szentírás nem szórakoztatni akarja olvasóját szónoki gyakorlatokkal*

és stílusának bájjával, hanem mély meditációba próbálja bevonni a darabos, egyszerű, keresetlen szavakkal; s attól még eleven, életteli, lelkesítő és erőteljes. Nem Periklés kimunkált ékesszólása, hanem Sókratés csupasz, őszinte és nagyerejű Szava fogta meg a görögöket Alkibiadés tanúsága szerint. Más a költészet és más a filozófia. Az, ami az előbbi számára szükséges és nélkülözhetetlen, az utóbbinak teljesen másodlagos jelentőségű. Nyilván Duns Scotus nem rendelkezik Lucretius stilisztikai erényeivel, de mi lehet mélyebb az előbbi gondolatainál, még akkor is, ha barbár homályossággal és egy kevésbé kifinomult nyelven közli őket?”

Csak utalni szeretnénk arra, hogy e levélben folytatott vita után határozza el, hogy Párizsba megy, a Sorbonne-ra (1485 júliusában már ott is van), ahonnan majd egy év múlva, tervekkel tele érkezik vissza.

Egy kalandregénybe illő szerelmi epizód csak néhány hétre akadályozza meg, hogy megvalósítsa azokat; ugyanis megszóktat egy fiatal özvegy nemeshölgyet, aki egy arezzói Medicihez ment újra férjhez, Lorenzo il Magnifico távoli rokonához. Egy lovas ütközetben, ahol lemészárolják mind a huszonnégy szolgáját, őt is megsebesítik, majd börtönbe zárják. A nagyobb hatalommal rendelkező Medici szavára azonban, ha kelletlenül is, de elengedik. Az esetről aztán azok, akik az ő pártján álltak, megírták, hogy a nő, Margherita is benne volt a szökésben, sőt, ő kérte meg, hogy kísérje el Rómáig, ahová Pico eredetileg készült. Ficino egyenesen azt írta, hogy hőstett volt, mert egy olyan férfitől szabadította meg a hölgyet, aki nem szerette őt.

Róma helyett viszont egyelőre Perugiában húzódik meg egy barátjánál, majd néhány hónap múlva kiköltözik a környékre, Frattéba a Perugiában tomboló járvány miatt.

2. Kommentár Girolamo Benivieni *Szerelmes énekéhez*

Az ezekben az umbriai városokban töltött hónapok nagyon

termékenyen teltek. Igaz, hogy valódi célja a pihenőnek *Téziseinek* megszerkesztése és összevetése a nagy római disputára, melyet Pico a párizsi viták mintájára álmódott meg, csak éppen a kereszténység fővárosában. Közben azonban, mintegy felüdülésképpen elkészíti *Kommentáriját* Girolamo Benivieni barátjának *Szerelmes énekéhez*, aki egyébként a *Tézisek* összeállításában segédkezett neki, s ezért kísérte el ide. Elkísérték még barátainak számító „magántanárai” is, Elia del Medigo, Flavio Mitridate és Johanan Alemanno is.

A „*Canzona di Amore*”-t Pico nem költői értékeiért tárgyalja, hanem ahogy a címben is szerepel, annak gondolati tartalma miatt: „*írta Girolamo Benivieni firenzei polgár a platonikusok szellemében és felfogásában*”. S valóban, Benivieni később így foglalja össze költeményét: „*Én néhány sorba sűrítettem azt, amit Marsilio [Ficino] sok nagyszerű lapon keresztül tárgyal.*” Így Pico voltaképpen azon platonista elgondolások értelmezését adja (könyvnyi terjedelemben), amelyek a kilenc stanzában megjelennek.

Utalásaiból kiderül, ha nem is tesz konkrét megjegyzéseket, hogy több helyen nem ért egyet Ficino Platón-értelmezésével, főként ami a szerelem témáját illeti.

3. Beszéd az ember méltóságáról

Immár Frattéban (1486. okt.-nov.) szerkeszti meg *Oratiojának* azaz *Beszédének* szövegét, amely később kapja a *De hominis dignitate* azaz *Az ember méltóságáról* címet. Valójában a nagy római kongresszus nyitóbeszédének szánta, azonban soha semmilyen hallgatóság előtt nem olvasta fel azon tragikus események miatt, amelyek megakadályozták terve megvalósításában.

Az *Oratio* szerkezete két részre oszlik: az elsőben (amelyet korábban is írt, a másodikat később illesztette hozzá) Pico az ember szabad akaratát és a világegyetemben elfoglalt centralitását hangsúlyozza, a filozófia és a teológia tanulmányozására buzdítva.

A másodikban ebben a kultúrkörben szokatlan módon, de nem előzmények nélkül – gondoljunk Nicolaus Cusanusra – a

gondolkodás minden hiteles megnyilvánulásának mélységes összhangját és egyezését állítja, és válaszol azokra az ellenvetésekre, amelyeket irányában intéztek, s amelyeket gondolja, hogy intézni fognak.

4. A 900 tétel

Frattéból egyik barátjának, Taddeo Ugolininak azt írja levelében, hogy már a nagy disputára készül, amelyet a saját költségén óhajt szervezni, s amelyre valamennyi filozófiával foglalkozó vagy az iránt érdeklődő tudós férfiút meg kíván hívni úgy, hogy a meghívóval elküldi 900 Tézisét: *„Rómába készülök, ahol jövőbeni tanulmányaimra nézve nagy veszéllyel járó vizsgálódást fogok folytatni. Ha sikerrel járok, az Isten ajándéka lesz. Ha alulmaradok, gyengeségemnek lesz tulajdonítható, s engem kell okolni érte.”*

Ahogy láttuk, Pico előtt világos, mennyire kockázatos huszonhárom éves fejjel valamennyi tudós elme elé kiállni, hogy megvédje saját 497 tételét. Ezek a megelőző 402 tételben felvetett különféle problémákról alkotott nézeteit tartalmazzák, amelyeket maga válogatott, és a legnagyobb görög és latin, pogány és keresztény, arab és héber filozófusok kijelentéseiből állnak. Csak néhány név: Platón, Aristotelés, Albertus Magnus, Aquinói Szt. Tamás, Duns Scotus, Egidius Romanus, Averroes, Avicenna, Alfarabi, a babilóni Abumaron, Maimónidés, Toledói Mohamed, Avempacem, Theophrastos, Ammónios, Simplicius, Afrodisiai Alexandros, Themistios, Plótinus, Porphyrios, Jamblichos, Proklos, Pythagoras, a kaldeus theológusok, Hermés Trismegistos, a kabbalisták.

Szerzőnk azonban csak attól félt, hogy a vitában marad alul, s álmában sem gondolta, hogy az eretnecség gyanúját kockáztatja. Bizonyos bíborosok viszont, élükön a spanyol püspökkel, Pedro Garciával, úgy vélték, hogy tézisei közül tizenhárom eretnek, vagy

közel áll az eretnokséghez.

De ne vágjunk az események elé: miután befejezett még egy értekezést (egy békehimnuszt) Frattéban, valóban elindul Rómába, hogy kinyomtassa a *Téziseket*, és megszervezze a disputát.

A pápai udvarban szívélyesen fogadják 1486 november végén, s rögtön munkához lát: december 7-én kijönnek *Tézisei* Encharius Silber nyomdájából a következő címmel: *Conclusiones nongentae in omni genere scientiarum* vagyis: 900 tétel valamennyi tudomány terén.

Hogy miért éppen kilencszáz, azt Pico így okolja meg Domenico Benivienihez (Girolamo testvéréhez) írt, nov. 12-ei keltezésű levelében: „*Ha igaz tanításunk a számokról, a kilencszáz misztikus szám, mely az önmagára reflektálni képes lélek szimbóluma.*”

Véleményem szerint nem véletlen, hogy Pico nem teljesítette be a számot. Ha ugyanis összeadjuk, csak 899 jön ki (402 tétel a különböző filozófusoktól és 497 Picótól). Úgy gondolom, hogy Picónak szándékában állt még egy utolsót megfogalmazni, vagy a disputa végén mint annak összefoglalását és igazolását, vagy pedig kimondatlanul maradt volna ugyan, de hallgatólagosan elfogadták volna valamennyien; s azzal a felfogással kellett kapcsolatban állnia, amely Picónak a gyülekezet összehívását sugallta, s amelyet az *Oratióban* is meghirdetett: minden vallás és minden filozófia lényegi egyezésével.

Tehát a kész kötetet és a meghívót Pico elküldi valamennyi itáliai egyetemre és az összes nagytekintélyű tudósnak. Minden meghívott költségeit állja.

A római Kúrián azonban úrrá lesz az irigység és a rosszindulat. „*Túl fiatal.*” „*Róma nem Mirandola.*” „*A bölcsességhez nem elég gazdagnak lenni.*” „*Kilencszáz tétel, micsoda fennhégzés!*” „*Exhibicionista.*” - hallani.

Pico óvatosságból *Téziseinek* második felében kijelenti: „*Mіндеzekben a Tézisekben csak annyit és olyan mértékben állítok bizonyosnak vagy valószínűnek, amennyit és ahogyan azt a római Anyaszentegyház és Őszentsége VIII. Ince pápa bizonyosnak vagy*

valószínűnek tart. Aki nem veti alá magát az ő ítéletének, az örült.”

Talán annak tanújele ez a kitétel, hogy megérezte, mi következik? Nem lehet tudni. Ám ellenfelei számon kérték rajta kijelentését. A pápa ugyanis, néhány bíboros sugalmazására az 1487. febr. 20-ai *Brevéjében* elrendeli egy Vizsgálóbizottság felállítását, melynek feladata további magyarázatokat kérni Picótól azokra a tételekre vonatkozóan, amelyek kétségesnek vagy veszélyesnek tűnnek, valamint tájékoztatást adni a kikérdezés eredményéről.

5. Az Apológia

A bizottság székhelyén tartott tárgyalás március 2-a és 10-e között zajlott, és igen szigorú volt. Ahogyan Pico elbeszéli az *Apológiában*, a bizottsági tagok ahelyett, hogy tartották volna magukat a pápai utasításhoz, vagyis ahhoz, hogy tisztázzák a homályos helyeket, és alkossák meg azokra vonatkozóan a véleményüket, vitába kezdtek a gróffal, meggyőzni igyekezvén öt tételeinek hamisságáról, és a bennük rejlő heterodoxiáról. Nyilvánvaló volt, hogy nem pusztán megállapítani óhajtották a tényeket, hanem saját auktoritásukat kívánták felhasználni arra, hogy elhallgattassák. A bizottsági tagok folyamatos sértegetései után, akik közül az egyik görögül nem tud, mások a kabbalistákról hiszik azt, hogy egy eretnek szekta követői, akiknek legfőbb vezetője egy bizonyos „Kabbala” nevezetű egyén, Pico már 6-án távol marad a „meghallgatásról”. A pápa elrendeli, hogy ne hívják be többet.

Március 13-án a Vizsgálóbizottság (egyébként távolról sem egyhangúlag) szigorú bírálattal illet tizenhárom Pico tételei közül. Ő viszont nem tud a döntésbe belenyugodni, hanem a maga védelmében megszerkeszti *Apológiáját*, mely már május 31-én elkészül. Megvédi tizenhárom tételének orthodox voltát, tisztázza lényegüket, és bővebb formában tárgyalja újra őket, aminek eredményeképpen a tizenhárom tétel helyébe negyvenhat lép. Megkéri az olvasókat, hogy ne első kiadásukban olvassák a kifogásolt téziseket, melyeknek elismeri a rövidségből adódó homályosságát és

az ebből fakadó helytelen értelmezés lehetőségét. Ismét kijelenti, hogy tiszteletben tartja és nagyon várja a pápa döntését, és azt panaszolja, hogy az arra az időpontra még nem született meg.

Június 6-án VIII. Ince, minthogy Pico a pápai döntés előtt újabb írásokat (ti. az *Apológiát*) toldott a kérdéses *Tézisekhez*, s azokat más theológusokkal is megismertette, egy következő *Brevében* Inkvizíciós Bizottság felállítását rendeli el, felruházva azt a megfelelő jogokkal. Mindezek ellenére nem zajlik le egy valódi inkvizíciós peres eljárás.

Július 31-én Pico szálláshelyén aláírja a neki kikézbcsített eskü szövegét, amelyben el kell ismernie és el kell fogadnia a pápa eljövendő döntését a *Téziseket* illetően, azontúl megtiltja neki, hogy újabbakkal hozakodjon elő.

Szökés Franciaországba - Bebörtönzése

1487 augusztus 4-én Ince pápa anélkül, hogy pontosan megjelölné az elítelt vagy elítélhető tételeket, elfogadván a bizottság véleményét, megtiltja a téziseket magukban foglaló művek kinyomtatását, felolvasását és terjesztését, és a kiközösítés terhe mellett elrendeli azok elégetését. Azonban világosan kinyilvánítja, hogy Pico nem olyan személy, „*akinek felfogását az eretnokség pecsétje szennyezné be*”.

Ennek megfelelően nyilván a vitát is betiltják. A gróf anélkül, hogy bejelentené a pápai udvarban, elhagyja Rómát, s novemberben már arról beszélnek a Vatikánban, hogy szökésben van és Párizs felé tart, „nagy disputáját” a Sorbonne-on fogják megtartani; hogy a Párizs és Róma közötti viszály teljes erővel fog újra feltámadni; hogy *Téziseit* a Németalföldön újra kinyomtatták – egyszóval egy sor olyan hír ütötte fel a fejét, amelyek még ha nem is voltak igazak, azok lehettek volna, és a pápát elkeseredett lépésre kényszerítették: elfogatási parancsot adott ki ellene, bárhol is találják meg.

Ez azonban nem volt egyszerű. Minthogy a gróf Itáliában és külföldön egyaránt nagy tekintélynek örvendő család tagja volt, s ő

maga is már kivételes hírnevet és tiszteletet élvezett, mindenütt szívélyesen fogadták, s a pápai követek nem tudták végrehajtani a rájuk bízott feladatot.

Ugyanis VIII. Károly, a francia király záratta be Picót Vincennes várába 1488 februárjában, inkább azért, hogy megóvja a pápa követeitől, mint hogy valóban bebörtönözze. Luxuskörülmények között tartották fogva: a király még emlékezett a csodálatos memóriával rendelkező „östehetségre”, akit első párizsi tartózkodása idején mutattak be neki, s őszintén csodálta őt.

Miután eleget tett a pápai utasításnak, VIII. Károly Itália tehetős és nagyhatalmú családjainak is a kedvére tett, hisz valamennyien tiltakoztak Pico bezáratása ellen: március 10-én szabadon bocsátotta.

Visszatérés Firenzébe – Barátok között

Lorenzo de' Medici Pico bezáratása óta folyamatos levelezésben áll római képviselőjével, hogy érje el a pápánál: engedjék az ő felügyelete alá, Firenzébe a mirandolai grófot. Ez sikerül is, azzal a meghagyással, hogy pápai engedély nélkül nem hagyhatja el a várost. Így miután útban hazafelé sorban köszönetet mond a hercegi és grófi családoknak, hogy kiálltak mellette, 1488 júniusában megérkezik Firenzébe. Lorenzo tárt karokkal várja, és rendelkezésére bocsátja a fiesolei dombokon fekvő villáját. A csodálatos szépségű, bár kissé magányos Firenze-környéki vidéken gyakori látogatói lesznek Angelo Poliziano, Roberto Salviati és Girolamo Benivieni, s érkezésekor Ficino is meleg hangú levélben köszönti.

Lorenzónak Pico teljes felmentése ügyében tett erőfeszítései ellenére a pápa, VIII. Ince nem engedett, sőt, megbízta Pedro Garcia püspököt, a gróf legfőbb vádlóját a Vizsgálóbizottságban, hogy írásban cáfolja meg Pico *Apológiáját*. Ezt *Determinationes Magistrales azaz Oktató meghatározások* címen nyomtatták ki 1489 márciusában.

Garcia írásának kiadása lesújtja Picót; nem tud és nem merészel többé úgy visszavágni, ahogy megtette volna még két évvel azelőtt.

Védnökének, Lorenzónak sem akar gondokat okozni. Ezzel szemben vallásos tárgyú témákra koncentrálna figyelmét, s ilyenekről ír, hogy igaz hitét bizonyítsa, abban a reményben, hogy az Egyház visszafogadja karjaiba, melyből ő soha nem akart kiszakadni, mégis ezt a bélyeget sütötték rá.

Megfeszített munka - Bibliai tanulmányok

Visszahúzó és állhatatos munkával töltött mindennapjairól valamennyi barátja beszámol, akik fiesolei magányában látogatják. Ficino tanúsága szerint naponta vastag köteteket fal fel, ám ahogy írja, „*ezt nem azért teszi, hogy elhamvassza őket, amint a közönséges tűz tenné, hanem hogy fénné változtassa, mint a mennyei tűz*”.

Szintén Ficino két közös barátukhoz, Roberto Salviatihoz és Girolamo Benivienihez írt levelében Pico nevével játszik, minthogy a teljes neve Mirandola és *Concordia* grófja. Ficino szerint immár nem is Concordia [összhang, egyetértés] grófjának, hanem Concordia fejedelmének kell őt hívni, mert ahogy, midőn felsüt a nap, feloszlik a köd; úgy ahol feltűnik Pico, ott szerteoszlik minden ellentmondás és véleménykülönbség. Úgyhogy csak ő képes arra, amit már sokan megpróbáltak: szakadatlanul azon dolgozik, hogy kibékítsen és összehangoljon zsidókat és keresztényeket, peripatetikusokat és platonistákat, görögöket és latinokat.

Lorenzo de' Medici római képviselőjéhez, Lanfredinihez címzett számos levele egyikében, melyekben Picót védelmezi, s követét arra buzdítja, hogy érje el a pápánál a gróf felmentésének bejelentését, így ír róla: „*Mirandola grófja itt tartózkodik nálunk, ahol szent és vallásos ember módjára él, és igen jeles theológiai tárgyú műveket alkotott és alkot szakadatlan: a zsoltárokat kommentálja és más érdekes theológiai témájú dolgokat ír. Elvégzi a papok szokásos szolgálatát, böjtöt tart, és felette mérsékletes; szolgál és pompa nélkül él, csak a legszükségesebbekre tart igényt, úgyhogy példaképpen állhatna az emberek előtt.*”

Lorenzo atyai gondoskodásán túl barátai, Matteo Bossi, a fiesolei

apát, Ficino és Angelo Poliziano enyhítik Pico fiesolei magányát. Az utóbbi szinte naponta látogatja, és vele együtt végigolvassa a patrisztika jeles képviselőit, s mindazokat a görög szerzőket, akik az Ótestamentumot kommentálták. Ahogy megemlékezik róla, látjuk, hogy lenyűgözi a gróf munkamódszere: „*Pico a legnagyobb gonddal veti össze a görögök és latinok nézeteit a zsidók és kaldeusok nézeteivel, s ebben a munkában mindent megvizsgál és mérlegre tesz, hogy feltárulhasson az igazság, vagy hogy eloszoljék a homály, vagy éppen nyerhessen megerősítést a hit, vagy cáfolatot a hitetlenség.*” Majd „*csodálatos lángész*”-nek nevezi, és biztos benne, hogy Pico, a „*természet tökéletes alkotása*” a filozófia terén „*a legmagasabb csúcsokra fog eljutni*”.

Pico és Savonarola

Pico ismételt sürgetésére Lorenzo de' Medici 1490-ben Firenzébe hívja Savonarolát. A gróf már 1479-80 között megismerte Girolamo atyát Ferrarában, és talán a reggio emiliai dispután is hallhatta őt, melyet a Dominikánusok Lombard Kongregációja 1482 április 28-án tartott. Valószínűleg találkozott vele máskor is Firenzében és más városokban, melyekbe Savonarola elutazott, hogy megtartsa prédikációinak sorát. Bizonyára őszintén becsülte feddhetetlen életéért és megújulást sürgető lelkesedéséért, őt is megfogta az a tűz és hev, amely életet lehelt egyébként száraz és éles hangú prédikációiba. Miután Savonarola Firenzébe jött, Pico hamarosan meggyőződhetett arról, hogy a róla alkotott véleménye helyes volt, s azt lehet mondani, hogy szellemileg bizonyos értelemben hasonló úton jártak, még ha a gróf nem is értett egyet a prédikátor erőszakos prófétizmusával.

Szinte természetes, hogy a kapcsolat Pico és Savonarola között egyre inkább elmélyült. Firenzébe érkezése után nem sokkal fra Girolamót a San Marco priorjának választják, és ő nyomban megkezdí újabb tevékenységét: a kolostorban rendszeresen bibliaórákat tart, eleinte csak a szerzetesek számára, később azonban

ezen előadások nyitva állottak a világiak előtt is. A kolostor könyvtára egyre gazdagodott, a prior prédikációi valamint teológiai és aszkétikus írásai napról napra növelték a San Marco látogatóinak körét. S így, miközben Firenze templomaiban fra Girolamo előbb bensőséges, majd prófétaian erőszakos hangja egyre inkább hódított, a S. Marco időről időre híresen művelt férfiakat s ígéretes és tudásvágyó ifjakat fogadott, hogy tudományosan termékeny találkozókat hozzon létre.

A Careggiben Ficino szárnyai alatt működő platonista Akadémia mellett tehát, mely Savonarola számára túlságosan intellektualistának tűnt, most megalakult a San Marco Akadémia, melynek kulturális célját határozottan a vallási és erkölcsi megújulás igénye jellemezte, amit bibliai-theológiai tanulmányok és szigorú életvezetés útján kívántak megvalósítani. A Benivieni fivérek, akik korábban Ficino hívei voltak, jóllehet Picóhoz mély barátság fűzte őket, elhidegültek a careggi bölcs köreitől, és a prédikátor pártjára álltak. Savonarola híve lett Sandro Botticelli is; Domenico Benivieni majd 1496-ban, fra Girolamo máglyán való megégetése után a San Lorenzo kanonokjaként értekezést ad ki Firenzében, melyben védelmébe veszi próféciáit, és Botticelli készít hozzá fametszeteket.

A Benivieni testvérekkel együtt Pico is elmegy néha Firenze templomaiba, hogy meghallgassa Girolamo atya dörgedelmes kirohanásait, de Polizianoval együtt jobban szeretett a S. Marcóban tartott előadásokra járni. Azonban Savonarola firenzei működése sokakban ellenszenvet ébresztett. Fenyegető prófétizmusa nem egy embert mélyen felzaklatott, akik gyűlölni kezdték őt. Pico sem helyesli, hogy fra Girolamo „viaskodik” vagyis, hogy annyira harcias a pulpituson. Meg is mondja neki: *„Te nem fogod jól végezni, te hadakozol.”*

Savonarola Pico révén találkozik a filozófiával, s ámul ugyan műveltségén, üdvözli és dicséri őt, de nem osztja a kereszténység és az ókori *prisca theologia* [ösi theológia] egyezéséről vallott nézetét. Ha egyéb kérdésekben egyetértenek is, ez a különbség döntő marad közöttük. A továbbiakban egyre inkább közel kerülnek egymáshoz,

és a prédikátor igyekszik a grófot a maga oldalára állítani, míg Pico fra Girolamo hagyományellenességét próbálja mérsékelni.

Jóllehet kettejük közt a kötődés mély és őszinte volt, mégis két különböző vérmérsékletű emberről van szó. Útjaik eltérőek voltak, még ha mindketten a megújulás közös horizontjára törekedtek is. Pico útja a gondolkodás volt, és nem a zajos és viharos cselekvés, mint Savonarolának.

Utolsó művei

Az 1488-as év második felében és 1489 első hónapjaiban végzett beható bibliai tanulmányok gyümölcse a *Kommentár a Zsoltárokhoz*, mely befejezetlen maradt, s amelybe Lorenzo de' Medici ösztönzésére fogott bele, valamint a *Heptaplus*.

Ahogy Pico is említi a *Heptaplus* bevezetésében álló, Lorenzóhoz szóló ajánlásában, az előbbit azért szakította félbe, hogy nekifoghasson egy másik, még nehezebb és még izgalmasabb munkának: ez Mózes *Teremtéstörténete* első sorainak az értelmezése és kommentálása. A mű a *Heptaplus* címet kapta, mintegy annak szerkezetét jelezve.

A *Heptaplus*ról azonban később külön fejezetben ejtünk szót; most egy nagy veszteségünkről kell beszélnünk, melynek oka Pico korai halálán túl az, hogy az elkészült részek kéziratának nyoma veszett. Ugyanis már régóta dédelgetett magában egy rendkívüli tervet: egyeztetni akarta Platón és Aristotelés tanait, amint azt már Ermolao Barbaróhoz írt egyik levelében olvashattuk. Hatalmas kötetet kívánt szentelni ennek a témának. Elképzelhetjük e munka eredeti vagy szándék szerinti méreteit abból a részletből, amely ránk maradt: kb. harminc oldal *De ente et uno* azaz *A Létezőről és az Egyről* címmel. Hogy ez fennmaradt, azért Angelo Polizianónak lehetünk hálásak, hisz ő kért segítséget Picótól egy Lorenzóval folytatott filozófiai vitában, mely során döntő érvekre volt szüksége egy Platónra és Aristotelésre vonatkozó kérdésben. Tudta tudniillik minden barátja, hogy akkoriban ezzel a témával foglalkozott. Pico

írja saját magáról a karmelita Battista Spagnolinak Mantovába egy 1490 március 20-án kelt levelében: „*Egyfolytában a Concordia Platonis et Aristotelis-en dolgozom; erre szánom minden nap a délelőttöt, a délutánt a barátokra, az egészségre, olykor a költőkre és a szónokokra vagy esetleg kisebb megterhelést jelentő tanulmányokra fordítom; az éjszakán az alvás és a Szentírás osztoznak.*”

Egyéb tanúságok alapján tudjuk, hogy amikor Pico a *De ente et uno* szövegét fogalmazta, már legalább az ötödik dekádjáig jutott a *Concordia Platonis et Aristotelis*nek. Sajnos nem lehet tudni, mi lett a kéziratokkal, mert azok már Pico unokaöccséhez, Gianfrancóhoz sem jutottak el, akinek egyébként Giovanni összes fennmaradt művének szerkesztését és kiadását köszönhetjük. Ő volt állítólag az egyetlen ember, aki nagybátyja gyönyörű, de kisillabizálhatatlan és kissé kusza írását el tudta olvasni.

Láttuk, hogy vált Pico életmódja egyre aszkétikusabbá. 1491 végén olyan lépésre szánta el magát, amely számára immár ésszerűnek és szükségesnek látszott: túl akart adni birtokain, hogy szabad lehessen, s teljesen a szemlélődésnek szentelhesse magát. Gianfrancónak, unokaöccsének adta el azokat olyan alacsony áron, hogy az ifjú rokon nem tudta, nagybátyja vételt ajánlott neki, vagy inkább ajándékot ad. Az eladásból befolyt pénz egy részét a szegényeknek adta, a többiből pedig egy akkora földterületet vásárolt, amelynek jövedelméből magát és belső cselédségét eltarthatta. A felebaráti szeretet gyakorlását az imádság kísérte: mindennapjaiban bizonyos órákat elmélyült imádkozással töltött.

Ilyen légkörben érthető, hogyan rajzolódott ki előtte egy keresztény apologetikus mű terve. Címe így hangzott: *De fide adversus septem hostes Ecclesiae* azaz *A hitről az Egyház hét ellenségével szemben*. A hét rész pontos felosztásáról Gianfrancesco tájékoztat bennünket Giovanni életének leírásában (*Vita*), s eszerint a hét könyv mindegyike az Egyház egy-egy ellenségét vette volna célba: 1. hitetlenség; 2. bálványimádó többistenhitűség; 3. keresztényellenes zsidó hit; 4. keresztényellenes iszlám hit; 5. babona, asztrológia és

varázslás; 6. eretnekség; 7. a keresztények közönye.

A hét mű közül csak az ötödik maradt fenn ezzel a címmel: *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*. Nézete szerint az asztrológia, ahogyan azt akkoriban művelték, nem volt más, mint a tudomány és a vallás misztifikációja. Pico módszere a jósló asztrológia cáfolatában egyszerre filológiai, filozófiai és tudományos: szövegeket, fordításokat és értelmezéseket vizsgál át, időrendbeli számításokat végez el újra, az elméleti alapokat kutatja. A mű meglehetősen terjedelmes: kétnyelvű kritikai kiadása három vastag kötetet foglal magába.

Miután elhunyt VIII. Ince pápa (1492. július 2-án), augusztus 11-én Rodrigo Borgia bíborost választják a helyébe, aki a VI. Sándor nevet veszi fel, s ezzel megnyílik az út Pico teljes felmentése előtt. Ebben az időszakban a keresztény szellemiségben elmélyülve szerzőnk a következő rövid írásokat vagy vázlatokat szerkeszti meg: *Kommentár a Miatyánkhoz*; *Duodecim arma spiritualis pugnae* [*A szellemi küzdelem tizenkét fegyvere*]; *Duodecim regulae ad bene vivendum* [*A helyes életvezetés 12 szabálya*]; *Duodecim conditiones amantis* [*A szerelmes 12 állapota*]; a *Deprecatio ad Deum* [*Könyörgés Istenhez*] című elégia, és talán még más írások is, amelyek elvesztek.

Miközben fáradhatatlanul dolgozik korábban megkezdett munkáin, 1493. június 18-án hatályba lép a Pico felmentését kimondó *Breve VI. Sándor* aláírásával, így most már nyomasztó gondolatok nélkül, teljes figyelemmel fordulhatott tanulmányai felé.

Nem sokáig örülhetett azonban az oly régóta várt jó hírnék: egy évvel később két atyai jóbarátja, Lorenzo de' Medici és Ermolao Barbaro egymást követő halála után elhagyta a vele mindennapos közelségben levő benső, hű barátja: 1494. szeptember 28-án meghalt Angelo Poliziano, alig több, mint negyven évesen.

És 1494. november 4-én Pico is ágynak esett, unokaöccse tanúsága szerint igen magas láz gyötörte. Semmiféle gyógymód nem bizonyult eredményesnek. VIII. Károly francia király, aki Firenzébe való bevonulásakor hallott a gróf betegségéről, két orvost küldött a

segítségére, de ők sem tehettek semmit. 1494. november 17-én mindössze 31 évesen elhunyt – némelyek szerint megmérgezték.

A Heptaplus

Heptaplus - De septiformi sex dierum geneleos enarratione ad Laurentium Medicem magyarul: *Hétszeres - A teremtés hat napjának hétféle magyarázata Lorenzo de' Medicinek ajánlva.*

Már a mű címe is elárulja, hogy a teológiai irodalom e műfajában megszokottól kissé eltérő szövegelemzést fogunk találni. Azok az értelmezések, amelyek a *Teremtés* elemzésére vállalkoznak, általában a *Hexaémeron*[a világ teremtésének hat napja] címet kapják, mert csakis a teremtés hat napját tárgyalják, és nem foglalkoznak a hetedik nappal, melyen Isten megpihent, és amelyet ezért megáldott és megszentelt. Pico azonban erről is beszélni óhajt, s ezt hangsúlyozza a szintén görög *Heptaplus* címmel, melynek jelentése hétszeres, tudniillik a teremtés hét napját hétféle szempontból magyarázza. Így az értelmezés hét előadásra oszlik, melyek mindegyike hét fejezetet tartalmaz, s ezek is az egyes napok szerint sorra végigkövetik a teremtés folyamatát.

A művet egy kabbalista értekezés zárja: Pico alkotóelemeire bontja a *Genezis* első szavát, s a héber betűket különféle sorrend szerint újra meg újra összeállítja, miáltal újabb szavakat kap. Az első szó héberül *berešit*, azaz „kezdetben”, amivel egyébként a János evangélium is kezdődik (dí Pñ÷†; in principio = a kezdetben, az eredetben). Az így kapott kifejezésekből aztán egy szöveget állít össze, melyből a kereszténységnek a Fiúra vonatkozó tanítását olvassa ki, valamint az általa tárgyalt négy világ rendjét, összefüggéseiket és mélységes összetartozásukat.

Két bevezetés is áll az egész értelmezés előtt. Az első valójában Lorenzo de' Medicihez szóló ajánlás, melyből megtudjuk, hogy e

munkát Dávid *Zsoltárainak* kommentálásával egy időben kezdte el; s azért választotta allegorikus értelmezései tárgyául épp a *Genezist*, mivel az vélhetően „*a természet minden misztériumát tartalmazza*”.

Mózes szavainak egyszerűségét szerinte az ókoriak azon szokásával magyarázhatjuk, hogy az isteni dolgokra vonatkozó tanításokat szóban hagyományozták, s ha mégis leírták, akkor rejtelelve, burkoltan fogalmazták, s pontosan ezért hívjuk ezeket misztériumoknak. A pythagoreusok és a platonisták példáját idézi, akik – az indiai, egyiptomi és etióp beavatottakhoz hasonlóan – megesküdtek, hogy a titkos tanításokat avatatlannak nem adják tovább.

Ezért az értelmezésnek allegorikusnak kell lennie, fel kell fedni Mózes szavainak rejtett jelentését. Így Pico hétszer egymás után végigköveti a teremtés hét napjának menetét a megpihenést is beleértve, hétféle szempontot találva a jelképes elbeszélés elemzéséhez.

Három nehézséget kíván leküzdeni a munka során: először, hogy semmi ne tűnhessen hiányosnak vagy elégtelennek Mózes szavaiban; másodsor, egy határozott terv és egyetlen végső szempont alapján kell felfűzni az értelmezések sorát; harmadszor nem szabad szokatlan és az itt kutatott téma természetétől, a legjelentősebb filozófusok és a kereszténység által elfogadott igazságtól idegen dolgokat Mózes szájába adni.

Végül gratulál Lorenzónak, hogy fiát, Giovannit (aki később X. Leó néven pápa lesz), mindössze tizenégy évesen a bíborosok közé választották.

A mű felépítéséről, és arról, hogy minek alapján tagolódik így a szerkezet, a második, voltaképpeni bevezetés tájékoztat. Az ókoriak által megkülönböztetett három világ felvázolásával kezd: legfelül a filozófia nyelvén az érzékfeletti avagy intelligibilis világ, melyet a teológiában az angyalok világának neveznek, aztán az égi és legvégül a holdalatti vagyis földi világ. Röviden leírja jellemzőiket, és kimutatja, mennyire egyezik mindez Mózes frigyládájának beosztásával.

Az értelmezések kulcsát a következő részlet adhatja meg: „*a három világ egyetlen egy, nem csupán azért, mert valamennyi egyetlenkezdetből egyetlen véghez tér vissza, vagy mert meghatározott törvények által irányítva egy bizonyos természetes és harmonikus kötelék és lépcsőzetes elrendezés fűzi őket egybe; hanem mert mindaz, ami megvan a világok teljességében, megvan minden egyes világban is, és nincs olyan közöttük, amelyben ne lenne meg az, ami megvan a másik kettőben*”.

A héraikleitosi” *Minden Egy*”-en kívül tehát létezik egy háromszoros megfelelés a világok között, ami a tárgyalás módjának alapját adja.

A *Tabula Smaragdina* első mondatát fejt ki összegzésképpen: „*Tehát az, ami a lenti világban van, megvan a fentiekben is, de magasztosabb formában; hasonlóképpen az, ami a fentiekben megvan, látható ideleln is, csak elkorcsosult állapotban, és úgymond meghamisított természettel.*”

A három világhoz, melyek együtt a makrokozmoszt alkotják, hozzájön egy negyedik is, mely mintegy magába foglalja az előbbi hármat: ez „*az ember, a mikrokozmosz, amelyben a test az elemek keveréke, s amelyben megvan a mennyei szellem, a növényi lélek, az állatok érzékelése, az ész, az angyali értelem és Isten képmása.*”

Abból a megállapításból kiindulva, hogy ami az egyik világban előfordul, a többiben is jelen kell, hogy legyen, Pico arra következtet, hogy Mózesnek oly módon kellett a teremtést előadnia, hogy ugyanazon kifejezések valamennyi világról ugyanúgy, egyszerre szóljanak. Eszerint az első négy előadás a *Genesis* egy-egy világ szerinti értelmezését fogja adni, bár nem abban a sorrendben, ahogy Pico a bevezetőben ígéri: ott az érzékfeletti világ lenne az első, valójában azonban a földi világgal kezdi. Másodikként az égi világra vonatkozóan tárgyalja Mózes szavait, a harmadik lesz az angyali-intelligibilis világ, és a negyedik elemzés témája az ember.

Az ötödik előadásban úgy osztja be a teremtés eseményeit, hogy azok egymás után az elemektől egészen az emberig vonatkozzanak az egyes világokra.

A hatodik fejtegetésben az egyes dolgok egymáshoz kapcsolódásának módozatait, viszonyait és összefüggéseiket elemzi, és a filozófusok tanításai alapján tízenöt típusát állapítja meg annak, ahogy a dolgok kapcsolódhatnak vagy egyesülhetnek. Ezek alapján veszi tehát újra végig Mózes szövegét. Itt az anyag és forma, forma és szubjektum, cselekvő és szenvedő, ok és okozat, elsődleges és másodlagos ok és egyébek találnak megfelelést a teremtés mozzanataiban.

A hetedik előadás a hetedik nap lényegét világítja meg, mely a világok boldogságát jelképezi. Ez a boldogság kétféle lehet: a teremtett dolgok vagy önmagukban érhetik el azt, vagy Istenben. A boldogság lényege azonban ugyanaz: „*minden egyes dolognak a saját eredetéhez való visszatérése*” és „*a legfőbb jónak a birtoklása és elérése*”. A legfőbb jó pedig az Egy, vagyis Isten, mindennek kezdete és eredete, s egyben célja s végpontja is. A halandók között az ember áll a legrangosabb helyen szabad akarata és gondolkodó képessége révén, melyek a boldogsághoz elvezethetik; a teremtmények között pedig az angyali értelem, minthogy közélről kapcsolódik a célhoz. Ez azonban egyelőre csak a természetes boldogság, melyben a teremtmények saját magukban érik el a legfőbb jót. Az igazi boldogságot, Isten színéről színre való látását sem az ember, sem az angyal a maga erejéből el nem érheti, ez csak a kegyelem révén következhet be.

Visszatérve a művet záró kabbalista fejtegetésre, az utolsó kép a világegyetem mint Nagy Ember leírása; az emberi test szimbolikájában a fej mint az értelem és a szellem székhelye a szellemi világnak felel meg; a törzs mint a szív hordozója, s ezáltal a tűz, a hév jelképe az tűzben álló Empyrios azaz mennybolt, az égi világ jelképe; a csípő, a nemi szervek és a láb pedig a fundamentumot, az alapot vagyis a keletkező és pusztuló földi világot testesítik meg. A világegyetem részeit az alkotó révén szent szövetség, vagyis béke és barátság köti össze, amit mi, emberek a kölcsönös szeretet által utánozhatunk, s ez egyben utunk Isten igaz szeretete, a boldogság felé.

Ha jól belegondolunk Pico munkamódszerébe, voltaképpen az egész értelmezés igen hasonlít a csattanóként a végén álló kabbalista elemzésre. Elemeire bontja a szöveget, és magasabb összefüggések alapján újra meg újra összerakja, bizonyos szempontok alapján feloldja és magasabb értelem szerint megszilárdítja, *solvit et coagulat* - mondhatnánk hermetista terminussal. Közben egyre emelkedettebb, egyre átfogóbb összefüggéseket lát meg. Zárszava buzdítás a kölcsönös szeretetre, Isten szeretetére, melyben megnyugodva várta az oly korán érkező halált.

I.

PLÓTINOSI TÉZISEK A *CONCLUSIONES 900*-BAN

A Rómában tartandó filozófiai disputára szánt 900 tétel között 15 szerepel Pico válogatásában PLÓTINOS filozófiájából. Ezeket tanulmányai alapján Ő maga fogalmazta meg, tehát nem egyenes idézetekről van szó. Mivel a vitára a már ismertett körülmények miatt nem kerülhetett sor, kifejtésük vagy cáfolatuk explicit módon – egy kivétellel – nem maradhatott ránk.

Az egy kivétel cáfolata is csak úgy ismeretes, hogy a gyűjtemény második felében található saját tézisek nagy része is reflexió az egyes filozófusok állításaira – közöttük nagyon sok foglalkozik PLATÓN és ARISTOTELES kijelentéseivel, akiktől az első részben nem hoz tételeket – így egyebek között PLÓTINOS neve is többször felbukkan. Ezen reflexiók egyike pontos cáfolata az egyik idézett plótinosi gondolatnak.

Mielőtt bemutatnánk e pontokat, az idézetek számarányairól annyit hadd jegyezzünk meg, hogy szerzőkre bontva ez a plótinosi 15 az átlagnál több, de jóval alatta marad például PROKLOS 55 és a kabbalisták 47 tézisének. AMMÓNIOS-tól egyébként 3, SIMPLIKIOS-tól 9, ALEXANDROS-tól 8, THEMISTIOS-tól 5, PORPHYRIOS-tól 12, JAMBlichOS-tól 9, a pythagoreus matematikáról 14, a chaldeus theológusoktól 6 tétel szerepel. Lássuk tehát a PLÓTINOS filozófiájából leszűrteteket!

Conclusiones secundum Plotinum, numero XV.¹⁵⁴

154 GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Conclusiones nongentae. Le novecento tesi dell'anno 1486*, a cura di Albano Biondi, Firenze 1995, 36. o.

1. *Primum intelligibile non est extra primum intellectum.*
2. *Non tota descendit anima quum descendit.*
3. *Omnis vita est immortalis.*
4. *Anima, quae peccavit, vel in aereo corpore, post mortem bruti vitam vivit.*
5. *Anima irrationalis est idolum animae rationalis ab ea dependens, sicut lumen a sole.*
6. *Ens, vita, et intellectus in idem coincidunt.*
7. *Felicitas hominis ultima est, cum particularis intellectus noster totali primoque intellectui plene coniungitur.*
8. *Civiles virtutes, virtutes simpliciter non sunt appellandae.*
9. *Non fit assimilatio ad divina per virtutes etiam purgati animi, nisi dispositive.*
10. *In ratione similitudines rerum sunt et species, in intellectu vere ipsa entia.*
11. *Consumatae virtutis est etiam primos motus amputare.*
12. *Improprie dicitur, quod intellectus ideas inspiciat vel intueatur.*
13. *Quae necessaria animali sunt, necessaria possunt dici, sed non bona.*
14. *Sicut accidentalis felicitas animadversione indiget, ita substantialis felicitas per carentiam animadversionis non solum non deperditur, sed roboratur.*
15. *Homo, qui ad felicitatem iam pervenit, per phrenesim aut litargiam ab ea non impeditur.*

(Magyarul:

1. Az első intelligibilis nincs kívül az első intellektuson.
2. Nem egészében száll alá a lélek, amikor alászáll.
3. Minden élet halhatatlan.
4. Az a lélek, amely vétkezett, [akár földi] akár étheri testben, halála után vadállati életet él.
5. Az ösztönös lélek a racionális lélek képmása, és tőle függ, mint a fény a Naptól.
6. A létező, az élet és az intellektus egybeesnek.
7. Az ember számára az a legnagyobb boldogság, ha egyéni

értelmünk teljes egészében egyé válik az elsődleges és egész intellektussal.

8. Az erkölcsi jó tulajdonságokat (a polgári erkölcsöket) nem hívhatjuk egyszerűen erényeknek.

9. Nem válhatunk hasonlóvá az istenihez pusztán erényeink révén, még ha meg is tisztítjuk lelkünket, ha nem készülünk fel [megfelelőképpen].

10. Az észben [*ratio*] a dolgok képmásai és fajtái vannak, az értelemben [*intellectus*] valóban maguk a létezők.

11. A tökéletes erényre jellemző, hogy azonnal úrrá tudunk lenni a keletkezőben levő indulatainkon.

12. Valótlan dolog azt állítani, hogy az értelem [*intellectus*] az ideákat nézi vagy szemléli.

13. Amire az élőlényeknek szükségük van, azt szükségesnek lehet nevezni, de jónak nem.

14. Miként a pillanatnyi (járulékos) boldogság odafigyelést igényel, úgy az igazi (lényegi) boldogság a figyelem lanygulásával nem hogy nem csökken, hanem erősödik.

15. Azon az emberen, aki elérte a boldogságot, ezáltal nem lesz többé úrrá sem a dühöngés sem a letargia.)¹⁵⁵

Amint látjuk, e 15 pont valójában négy téma köré csoportosul:

- I. Az értelemmel foglalkozik az 1, 3, 6, 10, 12.
- II. A lélekkel: a 2, 4, 5.
- III. Erkölcsi jellegű kérdésekkel: a 8, 11, 13.
- IV. A boldogsággal: a 7, 9, 14, 15.

Összességében nézve azt mondhatjuk, hogy döntő többségük az emberi élet praxisával foglalkozik: a III-IV. csoportbeliek egyértelműen, a II.-ban az emberi létszférára is vonatkoztathatóan (a 4. pedig csak erre). Ezen belül kiemelkedő az emberi megvalósítást és az eredményeként beálló lelkiállapotot vagy életérzést, az igazi boldogságot tárgyaló megállapítások ill. tételek nagy száma.

¹⁵⁵ Saját fordításunk.

Közöttük a 7. mintegy definíciója a végső boldogságnak, amit egyébként PICO *Lakoma*-kommentárjában is láthattunk¹⁵⁶; a 9. elérésének módját vagy feltételét adja meg, a 14. és 15. két jellemzőjét írja le ennek az állapotnak: a figyelem lanygulásával nem csökken, sőt erősödik ez a boldogság, és a nyugalom állapotából nem mozdítható ki sem a düh sem a búskomorság irányába.

Talán ez utóbbi tételekkel kapcsolatban nem megcáfolásuk volt PICO célja; azt azonban, hogy a szintén nagy számban az értelemmel foglalkozó téziseket illetően hogyan vélekedett, a 900 tétel második felében szereplő saját állításai alapján hámozhatnánk ki. Ez azonban egy külön tanulmányt igényelne, amire itt és most nincsen módunk, így mielőtt áttérnénk PICONAK azokra a saját tételeire, ahol PLÓTINOS neve felbukkan, még egy dologra felhívnám a figyelmet: ti. hogy mit nem választott be PICO a 15 tételbe PLÓTINOS jellegzetes témái közül: hiányoznak az Egyről, a szépségről és a szerelemről vagy törekvésről szóló állítások.



Saját tételei közt, melyeket témáik, jellegzetességeik (pl. paradoxonok) vagy azon szerzők nevei alapján csoportosít, akiket összebékíteni ill. állításaikkal vitába szállni vagy magyarázni kíván (pl. PLATÓN és ARISTOTELÉS), a következők¹⁵⁷ említik PLÓTINOS nevét, vagy érintenek tipikusan plótinosi problematikát:

(AZ ÖT ALAPKATEGÓRIA)

80. o.; 28. tétel

Rectius ad quinque suprascripta reducitur entium diversitas, quam ad decem, quae Architas primum, deinde Aristoteles posuit, vel quinque, quae ponit Plotinus, vel quattuor, quae ponunt Stoici.

(Helyesebben tesszük, ha a létezők nemeit a fenti ötre vezetjük vissza, szemben előbb Architas majd Aristotelés tíz kategóriájával,

¹⁵⁶ Ld. dolgozatunkban a 140. o.

¹⁵⁷ Az idézett tételeket számukkal és a feltüntetett kiadásban szereplő oldalszámmal adom meg, mert a csoportok nem kaptak számozást, csupán hosszú címet, melyeket helyszűke miatt nem közlünk.

Plótinus öt és a sztoikusok négy [létszintjével].)

Az ezt megelőző tétel, amelyre Pico hivatkozik, a következő:

80. o.; 27. tétel

Quinque ponenda sunt prima predicamenta: Unum, Substantia, Qualitas, Quantitas, et ad aliquid. (Öt alapkategóriát kell feltételeznünk: az Egyet, a Lényeget, a Minőséget, a Mennyiséget és a Kapcsolatot [vagyis Viszonyt].)

Ez tehát egy alternatíva Plótinus világmodelljével szemben.

(AZ ÉRTELMI ÉS AZ ÉRZÉKELHETŐ SZÉPSÉG)

96. o.; 20. tétel

Perfectius et verius reperitur pulchritudo in intelligibilibus, quam in sensibilibus. (A szépség teljesebb és igazabb [módon található meg] az értelmi mint az érzékelhető dolgokban.)

Ez a tétel PLATÓN -nal is egyező, azonban tipikusan plótinosi állítás, amelyet FICINO is messzemenően felhasznál.

(LAKOMA - POROS ÉS PENIA)

96. o.; 21. tétel

Cum dicit Plato Amorem natum ex congressu Panis et Pori in hortis Jovis, in natalibus Veneris, diis discumbentibus, nihil aliud intelligit, quam in angeli mente tunc primum amorem, id est desiderium pulchritudinis esse natum, cum in eo idearum splendor imperfectior tamen refulsit. (Amikor Platón azt mondja, hogy a Szerelm Pan és Poros Jupiter kertjében létrejött egyesüléséből született, miközben az istenek Venus születését ünnepelték, egyszerűen ezt érti ezen: az első szerelem, vagyis a szépség utáni vágy akkor született az angyali értelemben, amikor - jóllehet kevésbé tökéletesen - felragyogott benne az ideák fénye.)

A fenti tézis ugyan tartalmazni látszik egy súlyos baklövést - Penia helyett Pan neve szerepel - azonban ismervén Pico kiváló görög nyelvtudását és hihetetlen precizitását, valamint tudván azt, hogy kézírása majdnem olvashatatlan volt (egyedül unokaöccse,

Gianfrancesco volt képes azt kibetűzni) inkább mondanám ezt az első kiadó, Encharius Silber hibájának, vagy a későbbi, 1572-es bázeli összkiadásának.

Tartalmát tekintve viszont teljes mértékben plótinosi álláspontot tükröz, de nem a *III, 5*-ben szereplő értelemben, hanem a *VI, 7, 35; 19-25*-ben tárgyalt *szerelemes értelem* témakörében, amiről FICINÓ-t tárgyaló fejezeteinkben már bővebben ejtettünk szót.

158

(SZERETET A LAKOMÁBAN)

98. o.; 22. tétel

Amor de quo in Symposio loquitur Plato, in deo nullo modo esse potest.

(Az a szeretet, amelyről Platón a *Lakomában* beszél, semmiképpen nem lehet Istenben.)

E megállapítás szintén megegyezik PLÓTINOS látásmódjával, hiszen a törekvés PLÓTINOSNÁL semmi módon nem összeegyeztethető az Eggyel; márpedig a *Lakomában* törekvés jellegű a szerelem.

(A KÉTFÉLE VENUS)

98. o.; 23. tétel

Per duplicem Venerem, de quo in Symposio Platonis, nihil aliud intelligere debemus, quam duplicem pulchritudinem, sensibilem et intellectualem. (A kétféle Venuson, melyekről Platón *Lakomájában* esik szó, nem egyebet kell értenünk, mint a kétféle szépséget: az érzékekkel felfoghatót és az értelmet.)

Ugyan a kétféle Venust PLÓTINOS-szal szemben a lélek helyett a szépségre viszi át PICO, megkülönböztetése mégis eredeztethető a plótinosi felfogásból, amennyiben az értelmi szépséghez az abszolút léleknek, az érzékelhető szépségnek a világléleknek és az emberi léleknek lehet köze.

(AZ ÉGI SZERELEM)

98. o.; 24. tétel

Amor de quo Plotinus loquitur, non est coelestis amor, de quo Plato in Symposio, sed illius vera et propria imago. (Az a szerelem, amelyről Plótinos beszél, nem az égi szerelem, amelyről Platón ejt szót a *Lakomában*, hanem annak igaz és legközelebbi képmása.)

A fenti tétel annyira meghatározatlan - nem tünteti fel ugyanis, hogy PLÓTINOS sokféle vágya ill. törekvése közül melyikről beszél éppen - , hogy emiatt nem tudjuk pontosan értelmezni; mindazáltal ez is az előbbi témáinkhoz kapcsolódik.

(A LÉLEK HALHATATLANSÁGÁRÓL)

100. o.; 36. tétel

Per demonstrationem Platonis in Phaedro de animae immortalitate, nec de nostris animis, ut Proclus, Hermias et Syrianus credunt, nec de omni anima, ut Plotinus et Numenius, nec de mundi tantum anima, ut Poseidonius, sed de coelesti qualibet anima probatur, et concluditur immortalitas. (Platón *Phaidrosban* adott bizonyítása a lélek halhatatlanságáról nem a mi lelkeinkre utal, ahogy Proklos, Hermias és Syrianos hiszik; nem is az egész lélekre, ahogy Plótinos és Numénios értik, és nem is egyedül a világlélekre, ahogy Poseidónios, hanem az égi lelkekre vonatkozik és korlátozódik a halhatatlanság [bármilyenek is legyenek azok].)

Itt egyszerre több szerzőt cáfol PICO, s állításának értelmezése ugyancsak hosszabb vizsgálódást igényelne a többi 488 következtetése körében.

(A LÉLEKVÁNDORLÁSRÓL)

102. o.; 51. tétel

Ex illo dicto Platonis in Phaedro, quod nisi anima hominis ea, quae vere sunt, intuita esset, in hoc animal non venisset, si recte intelligatur, intelligetur quod opinio Plotini ponens transmigrationem animarum in bruta, non est ad mentem Platonis. (Platónnak a *Phaidrosban* szereplő kijelentéséből, miszerint ha az

emberi lélek nem látta volna az igazán létezŐket, nem születhetett volna ebbe az élőlénybe, megérthetjük, hogy - ha helyesen értelmezzük - Plótinus véleménye, mely feltételezi a[z emberi] lelkek állatokban való újraszületését, nem felel meg Platón álláspontjának.)

Ez az a bizonyos tétel, amely PICO sajátjai közül cáfolja a PLÓTINOSTÓL idézett 4. tételt: „*Anima, quae peccavit, vel in aereo corpore, post mortem bruti vitam vivit.*”

Összefoglalva tehát, PICO e kilenc saját következtetésében három ízben kifejezetten cáfolja PLÓTINOS álláspontját (plusz egy az egyik cáfolat megelőlegzése), ezek: az alapkategóriákról, a lélek halhatatlanságáról és az emberi lélek állatokban való újraszületéséről szólóak; kétszer értelmezi Őt, a tömör forma azonban kizárja a részletesebb tárgyalást, ezek: a kétféle Venusról és az égi szerelemről; három alkalommal pedig véleménye kimondottan megegyezik PLÓTINOSÉVAL, ezek: az értelmi és az érzékelhető szépségről, Poros és Penia nászáról, és a *Lakomában* szereplő szeretetről.

II.

A HEPTAPLUS PLÓTINOSI REMINISZCENCIÁI

A *Heptaplus*-ban a MÓZES-i teremtéstörténetet elemezve PICO egy a PLÓTINOS-féle világmodelltől jelentősen eltérő világrendet ad meg, s ez a rendszer lesz aztán a hétszeres tárgyalás kiindulópontja. Mivel fentebb részletesebben szót ejtettünk róla, most csak megemlítjük, hogy az általa leszűrt tagozódás szerint Isten, az abszolút transzcendens Egység után az inelligibilis, érzékfeletti világ áll, vagyis az angyalok világa; ezt követi a már megnyilvánult mennyei világ, mely az Empyreumtól a Holdig terjed, majd végül a földi, anyagi világ, amely az élőlényeknek és az embernek is otthon ad.

A három világ egy, nem pusztán azért, mert eredetük és végcéljuk azonos, s mert kötelekek és meghatározott elrendezés fűzi Őket össze, hanem azért is, mert ami megvan az egyikben, az a maga szintjén megvan a másik kettőben is, kivétel nélkül.

A Lélek tehát nem alkot külön létszintet az Ő értelmezésében, viszont egy külön, saját világot képvisel az ember mint mikrokozmosz, amennyiben megtalálhatóak benne mindazok a dolgok, amelyek a másik háromban: a nála magasabbrendűek lefokozódva, a nála alacsonyabb rendűek pedig felmagasztosulva: az

elemek, a növényi lélek, az állatok érzékelése, az ész, az angyali értelem valamint Isten képmása.

PLÓTINOS fő témái közül valószínűleg az Egyről és az *unio mystica*-ról, ill. az emberi boldogságról írottak tették *PIORA* a legmélyebb benyomást, ez utóbbit már a *900 tétel* válogatásában is láthattuk.

Célunk ebből következően a *Heptaplusszal* kapcsolatban inkább csak a név szerinti hivatkozások és egy-egy plótinosi gondolatra utaló részlet felkutatása lehet; a világmodell sajátos beosztásán túl maga a hétszeres szövegértelmezés is meglehetősen körülhatárolt feladatokat ró *PIORA*.

Nézzük hát, hol bukkan föl neoplatonista szerzőnk, utalás vagy - név nélkül - sajátosan plótinosi elképzelés formájában.

1. Az egység témája

A következő részlet csak témájában kapcsolódik PLÓTINOS tanításaihoz, ugyanis míg PLÓTINOSnál az Egy a létezésen innen van, s a létezés az értelemben nyilvánul meg először (mely az Egyből fakad), *PICO* Istent a létezéssel azonosítja. Az Egygel szemben sokaságra bomló angyal viszont erősen emlékeztet a plótinosi értelemre:

„Minden az egység után létező szám az egység révén teljes és tökéletes. Egyedül az egység, mely teljességgel egyszerű, önmagában tökéletes, nem lép ki önmagából, oszthatatlanságában egyszerű és egyetlen lévén saját magával van összeforva, mert önmagának elegendő, semmire sincs szüksége, telve van saját gazdagságával. A szám természete által többszörös lévén, annyiban egyszerű, amennyiben befogadóképes, az egységnek köszönhetően. [...] Ezt az isteni dolgokra vonatkoztatjuk, pythagoreus szokás szerint.

Egyedül Isten egynemű és oszthatatlan létező, mivel nem származik semmitől, mert tőle származik minden. Mindene, ami van, saját magától van. Ugyanazon értelem révén létezik, tud, akar, jó és igazságos. Nem is fedezhetünk fel más értelmet, melynek révén létezik, csak ezt: magát a létezést, ami Ő maga. Más dolgok

nem azonosak a létezéssel, de a létezés révén vannak.

Az angyal tehát nem maga az egység, különben Isten lenne, vagy több isten létezne, amit el sem lehet képzelni. Mi lenne hát az egy, ha nem maga az egyetlen egység? Tehát az angyal a szám kell hogy legyen, mert ha szám, akkor egyrésztől sokféle, másrészt egyesített sokféleség.”¹⁵⁹

2. Az angyal (az értelem) születése

Amit a III. előadás 2. fejezetében¹⁶⁰ erről olvashatunk, az nagyjából megegyezik a már többször említett *Enn. VI, 7, 35*-ben szereplő szerelmes értelemről írottakkal, és a FICINO *Lakoma*-kommentárjában leírt teremtéssel, mózesi köntösbe bujtatva:

„Az angyal, annak révén, amit mondtunk, már tökéletesen elnyerte természetét és intellektuális sajátosságát. Azonban még nem képes betölteni feladatát, ami a megértés és a szemlélődés, mielőtt Isten intelligibilis formákkal fel nem ruházza. Ezért van sötétség a mélység színén. A mélység intellektuális képesség, mely mély, beható és vizsgálódó. Előtt van a sötétség, mígnem a szellemi ismeretek fénysugarai meg nem világítják, melyek által mindent megpillanthat. S azt írja, hogy "a mélység színén" és nem a "mélység fölött", mert ez egyszerre helye a sötétségnek és a fénynek. A fény aztán vagyis az intellektuális alakzatok az angyali értelem felszínén, azaz a legfelső részén jelennek meg, mert a minőségek számára járulékosak, és nem a lényegéhez tartoznak. És rögtön hozzáteszi, hogy a sötétség elűzése után és a fény megjelenése előtt mi áll középen, ebben a mondatban: "És Isten Szelleme a vizek felett lebegett". Isten Szelleme mi más lehetne mint a szeretet szelleme?"

159 PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, *Heptaplus avagy a teremtés hat napjának hétszeres magyarázata*, Budapest 2002, Arcticus Kiadó, ford. és utószó: Imregh Monika, III. előadás, 1. feje.; 40. o.

160 *im.* 41. o.

Ugyanis nem nevezhetnénk hasonló szabatosággal a tudomány szellemét Isten Szellemének, minthogy a tudomány is olykor eltérít Istentől. A szeretet viszont mindig Isten felé vezet. Ha ez nem lebeg ama mélység fölött, nem jelenhet meg a fény; miután ahogy a szem sem telik meg fénnel, csak ha a Nap felé fordul, úgy az angyal sem telhet meg szellemi fénnel, ha csak nem fordul Isten felé. Az odafordulásnak ez a mozgása nem más és nem is lehetne más az angyali természetben mint a szeretet mozgása.

Tehát Isten Szelleme mint szeretet volt a mélység felett, azaz az angyali értelem felett (a szeretet ugyanis az értelem után következik), az angyali értelem pedig ettől a szeretettől sürgetve és ösztökélve Isten felé fordul. Isten azt mondta: "legyen világosság", és az angyalban megjelent a fény, az intelligibilis formák fénye, és egyetlen nap lett a reggelből és az estéből".

A jellemző motívumok tehát: az értelem odafordulása, a szeretet-szerelem, amely Isten felé von, a megvilágosító-tökéletesítő erejű fény, ami által a meghatározatlan vagyis homályos értelem egyből sokká, avagy az intelligibilis formákkal gazdaggá, s ezáltal a megértésre és a szemlélődésre képessé válik.

3. A lélek kör

Az alábbi helyen¹⁶¹ PICO név szerint hivatkozik PLÓTINOSRA, méghozzá *A lélekkel kapcsolatos kérdésekről*¹⁶² írt értekezésére:

„Mielőtt részletesebben elemeznénk a Próféta szavait és az általa hozott felosztást, néhány dolgot előre kell bocsátanunk az ember természetéről, és bizonyos kifejezéseket alkalmasint meg kell világítanunk, hogy az egésznek az értelme megközelíthetőbbé váljék a gondolkodás számára.

Az ember testből és értelmes lélekből áll. A gondolkodó lélek neve ég. Hiszen Aristotelés az eget is önmagát mozgató lelkes lénynek nevezi; s lelkiünk is (ahogy a platonisták tanusítják) önmagát mozgató szubsztancia. Az ég kör, és a lélek is kör sőt, ahogy Plótinos

161 *im. IV. ea. 1. fejt.; 5 0. o.*

162 *Enn. IV, 4, 45.*

írja, az ég azért kör, mert a lelke kör. Az ég körkörösen mozog; a gondolkodó lélek az okoktól az okozatok felé mozogva, és újra vissza, az okozatoktól az okokhoz visszatérve a gondolkodás körét futja be.”

Néhány sorral lejjebb olvashatunk arról a „nem anyagi testről”, amely emlékeztethet bennünket arra a „nem testi anyagra”, amely PLÓTINOSNÁL a daimónokat segíti hozzá ahhoz, hogy az anyagi világgal érintkezésbe léphessenek. Az ember testét és lelkét összekötő „finom és nem tapintható test” a szellem:

„ itt fény a neve, s ez a név nem is egyezhetnék jobban a filozófusok és az orvosok véleményével, akik mind egyetértenek abban, hogy a szellem a leginkább fényszerű szubsztancia, és hogy semmi más nem vidítja, nem táplálja és nem üdíti fel jobban, mint a fény.”

4. Isten nem egyenlő az értelemmel

Itt nem szerepel ugyan PLÓTINOS neve, az érintett tematika viszont – a látás és a megértés analógiája – már felmerült a fényről szóló fejezetünkben, még FICINÓVAL kapcsolatban:

„A szemnek tehát a látás természetüül jutott, és lényege szerint látás, merthogy a fényt befogadva látni képes. Ugyanerre gondoljunk az intelligenciáknál. Az intelligenciák szemek, az intelligibilis igazság fény, s mivel az intelligencia maga is intelligibilis, bensejében rendelkezik némi fényvel, amellyel magát láthatja, a többi dolgot azonban nem. Hanem szüksége van a dolgok formájára és ideájára, amelyekkel, mintegy a láthatatlan fény sugarai segítségével az intelligibilis igazságot tisztán láthatja. S nem kell azért azt mondanunk, ahogy a szemek példáján megmutattuk, hogy az intelligenciák nem természetüknél fogva intelligensek, és hogy lelkünkhöz hasonlóan járulékosan részesülnek az intellektuális képességben.”¹⁶³

Azok között, akikre a folytatásban PICO céloz, ott lehet PLÓTINOS is, hiszen a kijelentés lényege a következő: az Egy nem

163 *im.* V. ea. 1. fejj.; 58. o.

egyenlő az értelemmel, vagyis a *ἴσῳ*-szal:

„Innen ered azoknak az elmélete, akik az intellektus megnevezést méltatlannak tartják Istenhez. Mivel, ha az intellektust úgy tekintjük mint a szemet, amely nem magától, hanem a fényből való részesezés révén lát, minthogy Isten fény (a fény ugyanis igazság), a látás pedig az az aktus, amellyel a szem a fényből merít, Istennek nincsen szüksége erre a műveletre, mivel ő maga a fény; Isten pedig annyival távolabb áll az angyaloknál a dolgok nem tudásától, amennyivel távolabb áll a fény természete a sötétségtől a szemek természetéhez képest.”¹⁶⁴

5. Minden élet valamely isteni princípiumból származik

Ezen a helyen¹⁶⁵ PICO nemcsak megemlíti PLÓTINOS nevét, hanem külön felhívja a figyelmet a FICINO fordításában várható közeli megjelenésére. Itt a hivatkozás kifejezetten pozitív, megerősítő jellegű:

„Senki ne várja vagy kívánja tőlem, hogy arról értekezsem, hogyan jött létre az állatok teste az elemekből, vagy hogy mit jelent, hogy Isten beültette a minőségek csiráit a dolgok természetébe; vagy az állatok életéről, hogy az is az anyag kebelén sarjadt, vagy inkább minden élet valamely isteni princípiumból származik, ahogyan Plótinos szilárd meggyőződéssel állítja¹⁶⁶, akit a közeljövőben latin fordításában tesz a köz javára hozzáférhetővé a mi Marsilio Ficinónk, bőséges kommentárral világítva meg a szöveget.

S úgy tűnik, talán Plótinos véleményével egyezik a Próféta ezen a helyen, amikor, miután ezt mondta: "Teremjenek a vizek élő lelkű csúszómászót", hozzáteszi később: "Teremtett Isten minden élő lelket". Itt nem csak arra figyelhetünk fel, hogy a vizek is teremnek Isten parancsára, és aztán Isten is teremt, hanem a következőre is: ahol az isteni alkotásról van szó, ez áll: "Teremtett Isten élő lelket", ahol a vizekről van szó, ott nem "élő lelket", hanem "élő lelkű csúszómászót" áll, mintha a vizeknek inkább a lélek hordozóját,

164 uott.

165 *im. V. ca. 5. fej.; 62. o.*

166 *Enn. VI, 7, 8.*

vagyis a test szövődékét tulajdonítaná, Istennek pedig, avagy az isteni princípiumnak a lélek szubsztanciáját, mely az életet, az érzékelést és a mozgást adja, s a már előkészített testben kívülről ragyog fel.”

6. Felkészülés a megvalósításra – az emberi boldogság

Az alábbi passzusokkal két tézist fogunk felidézni a 15 plótinosi közül, amelyeket PICO a 900 tételbe beválogatott; mindkettő a boldogság témakörét érinti.

Az első a 9. tézishez kapcsolódik¹⁶⁷. Nézetem szerint itt a felkészülés módjáról kapunk útmutatást¹⁶⁸:

„a filozófus számára sem nem nevetséges, sem nem haszontalan, sem nem méltatlan dolog magát kitartóan és fáradhatatlanul a szent könyörgéseknek, szertartásoknak, imáknak, himnuszoknak szentelnie, melyeket szüntelenül Istennek énekel.

Ha van valaki, akihez ez illik és nagy hasznára van, akkor különösen azok számára hasznos és szép, akik az irodalommal és szemlélődéssel való foglalatosságra adták a fejüket. Számukra nincs nélkülözhetlenebb, mint hogy életük tisztaságával élesítsék meg a folytonosan az isteni dolgokra szegezett lelki szemek látását, s az imádság révén fentről kieszközölt fényvel világosítsák meg jobban, és mindig emlékezve gyarlóságukra, az apostollal együtt mondják: «erőnk az Istentől való».”¹⁶⁹

Még egy technikai adalék a praxishoz¹⁷⁰:

„A vizekkel kapcsolatban azt kell megtanulnunk, hogy Isten nem tartotta alkalmasnak azokat arra, hogy halakat teremjenek, mielőtt elemük összessége egybe nem gyűlt. Hiszen mi is, ha több irányban oszlik meg és szóródik szét figyelmünk, ha nem minden erőnket összeszedve, egész valónkból összpontosítunk egyetlen dologra, aligha tudunk istenségünkhöz méltó sarjat a világra hozni.”

A második a boldogság plótinosi definíciójának, a 7.

167 „Non fit assimilatio ad divina per virtutes etiam purgati animi, nisi dispositivae.”

168 *im. VI. ea. 5. fejt.*; 71-72. o.

169 *II. Korinthosi, III, 5.*

170 *im. VI. ea. 6. fejt.*; 72. o.

tézisnek¹⁷¹ a saját kifejezésekkel történő átfogalmazása¹⁷²:

„Van még itt egy mélyebb misztérium is: tudniillik, ahogyan a vízcseppek számára az a boldogság, hogy az óceánba ömlenek, ahol a vizek teljessége van, úgy a mi boldogságunk is abban áll, hogy az intellektuális fény bennünk levő szikrája egyszer összekapcsolódhat magával az első intellektussal, az első értelemmel, ahol a teljesség, ahol minden értelem egyetemessége van.”

7. A boldogság

Ez a részlet szorosan kapcsolódik az előbbihez, s bár egyéb hivatkozásokat is tartalmaz, tagadhatatlan a plótinosi összefüggés¹⁷³:

„Én így határozom meg a boldogságot: minden egyes dolognak a saját eredetéhez való visszatérése. A boldogság ugyanis a legfőbb jó, a legfőbb jó az, amire minden törekszik; amire minden törekszik, az maga, ami mindennek az eredete, ahogy az aphrodisiai Alexandros Aristotelés korai filozófiájához írt kommentárjában, a görög értelmezők pedig az Etikához írt kommentárokból tanúsítják. Ugyanaz tehát mindennek a vége, ami a kezdete is mindennek: az egyetlen, mindenható és áldott Isten, a legjobb minden között, ami létezhet vagy elgondolható; innen az a két megnevezés a pythagoreusoknál, tudniillik az egy és a jó. Azért hívják ugyanis egynek, mert mindennek a kezdete, ahogyan az egység minden szám kiindulópontja; jónak pedig, mert a célja, megnyugvása, tökéletes boldogsága mindennek.”

171 *Felicitas hominis ultima est, cum particularis intellectus noster totali primoque intellectui plene coniungitur.*

172 *im. VI. ea. 6. fej.; 72. o.*

173 *im. VII. ea. Bev.; 75. o.*

III.

PLÓTINOSI TÉMÁK A *DE ENTE ET UNO*-BAN

Említettük, hogy ez az értekezés Angelo POLIZIANO kérésére készült az általa LORENZO DE'MEDICIVEL folytatott vitához, egyúttal a mára elveszett *Concordia Platonis et Aristotelis* című nagyobb lélegzetű munka részét képezte, melyben PICO egyeztetni kívánta PLATÓN és ARISTOTELÉS tanítását.

Itt sem tesz mást, valamennyi, a létezőről és az egyről felhozott állításról konkrét helyekre való hivatkozással bizonyítja, hogy mind PLATÓN, mind ARISTOTELÉS írásaiban fellelhetők, így lényegi ellentmondás nem található a két mester nézetei között;

csupán későbbi tanítványaik, a platonisták és a peripatetikusok élesztik ki bizonyos kérdésekben a szembenállást.

A létező és az egy összefüggésében PICO PLATÓNNAK a leginkább a *Parmenidés*, a *Szofista* és az *Állam (VI. könyv)* című dialógusait idézi, sőt a *Parmenidés* egyről szóló fejtegetéseit részletesen bemutatja.

A fő kérdés, amivel a traktátus első része (1-4. fej.) foglalkozik az, hogy az egy magasabb rendű-e a létezőnél vagy pedig egyenrangú és megegyező a létezővel.

Mindkét állításról bebizonyítja, hogy más-más szempont alapján ugyan, de igaz, és hogy megtalálhatóak mind PLATÓN mind ARISTOTELÉS műveiben, az első tétel a *Metaphysica II.* könyvében, ahol Aristotelés HOMÉROST idézve¹⁷⁴ az abszolút, a legfőbb jó létének szükségességét feltételezi, mely a létezők felett áll.

A vitában egyébként Poliziano Aristotelésnek ill. a peripatetikusoknak azt az álláspontját képviselte, hogy a létező és az egy egyenrangúak, szemben Lorenzo neoplatonista tézisével, miszerint az egy fölötté áll a létezésnek. Lorenzo DIONYSIOS AREOPAGITÉS érveit hozhatta fel, ugyanis erre hivatkozva ugyancsak Dionysiosot idézi PICO, s az ő tekintélyére hivatkozik, amikor saját nézőpontját igazolja:

„Dionysios Areopagítés, akit ellenfeleink tézisük szerzőjének tesznek meg, sem cáfolná azt, amit Mózesnél Isten mond: «Én vagyok, aki vagyok», ami görögül így hangzik: δᾶψ ἀκίε ἰ ἦ - «Én vagyok a létező»”.

Majd Istennek vagyis az egynek a létezés fölött valóságát bizonyítandó, a másik oldalról ARISTOTELÉS *Metaphysicája VI.* könyvéből és ACQUINOI SZT. TAMÁSNAK a *Theológiai szentenciák kommentárja* 1. könyvét idézve mutatja meg, hogy ez az állítás náluk is megtalálható.

Az értekezés második felében (5-9. fej.) azt szemlélteti, hogy a peripatetikusok miként tulajdonítják Istennek az életet, a bölcsességet és az igazságosságot stb., amit a neoplatonisták

174 „ἀὸ ἐἰβῆνᾶτιὸ ἡὸὸ, ἀὸ ἰᾶᾶᾶᾶᾶᾶ” - „egy vezér kell legyen, egyetlen király”

tagadnak; éppen DIONYSIOS AREOPAGITÉSre hivatkozva ismét bebizonyítja, hogy mindkét megközelítés helyes.

Itt egyébként, miután Dionysios négy művét cím szerint megemlíti (*Symbolica Theologia, Theologicae Institutiones, De divinis nominibus, De mystica Theologia*) egy egész bekezdést szó szerint is idéz az utolsóból, méghozzá a legnagyobb tisztelet hangján szólva erről az „isteni emberről”.¹⁷⁵

Az idézet Isten megnevezhetetlenségéről és körülhatárolhatatlanságáról szól, és az istenismeretnek arról a nem-racionális voltáról, amit Plótinus is több helyen tárgyal (*A Jóról vagy az Egyről, Az ideákról és Jóról* stb.).

Érveléseiben a legtöbbször említett DIONYSIOS AREOPAGITÉSEN kívül hivatkozik még AUGUSTINUSRA, ANSELMUSRA ÉS JAMBlichOSRA, és jóllehet témáinak akár PLÓTINOS is forrása lehetne, egyszer sem említi meg Őt, még ott sem, ahol a neoplatonisták álláspontját ismerteti. E tekintetben traktátusának címe kissé „félrevezető”: a Plótinost ismerők számára majdnem egyértelmű az a feltételezés, hogy az Ő nézetei is majd terítékre kerülnek. Ha ez így nem is igaz, mégis azt kell mondanunk, hogy a PROKLOS-tanítvány PSEUDO-DIONYSIOS AREOPAGITÉS volt az, aki immáron keresztény teológiával átítatva a lehető legnagyobb mértékben közvetítette PLÓTINOS gondolatait PICO, FICINO¹⁷⁶ és kortársaik számára, így ahol név szerint nincs ugyan jelen, nézeteiben mégis megjelenik - az összes idézett dionysioszi gondolatnak megtalálhatjuk Plótinusnál a forrását, s ezzel természetesen nem az Ő érdemeit kívánjuk kisebbiteni, csak a tanítás láncolatára kívánjuk a figyelmet felhívni. Persze az is érthető, hogy PICO meghurcoltatása után szívesebben idéz egy nagy tekintélyű keresztény szerzőt mint nem-keresztény elődjét - valójában Dionysios álnevét is éppen ezek a működési mechanizmusok magyarázzák.

Az utolsó, a 10. fejezet egyébként az emberi életnek az anyagi vágyaktól való megtisztítására szólít fel, és arra figyelmeztet, hogy

¹⁷⁵ *im.* 414. o.

¹⁷⁶ FICINO is többször név szerint említi Őt a *Lakoma*-kommentárban.

ahhoz, hogy valóban Isten képmásai lehessünk, a jóságon keresztül feléje kell törekednünk, hogy végül összekapcsolódhassunk vele. Mintha PLÓTINOS utolsó szavait idézné: „*Igyekeztek visszavezetni a bennetek levő istent a mindenségben levő istenihez!*”¹⁷⁷

IV.

NEOPLATONISTA VERSÉRTELMEZÉS BENIVIENI *CANZONA*-JÁRÓL

Amint PICO életrajzában említettük, ezt a kommentárt egyik legbensőbb barátjának, a firenzei Girolamo BENIVIENI-nek a FICINO *Lakoma*-kommentárja alapján leszűrt neoplatonista tanításokat összefoglaló filozófiai költeményéhez¹⁷⁸ írta még 1486-ban, a tervezett filozófiai kongresszusra való felkészülés közben.

A mű négy könyvre oszlik, melyek közül az első háromban PICO a maga megfogalmazásában foglalja össze a neoplatonista

¹⁷⁷ PORPHYRIOS, *Plotini vita*, 2. c. Ld. a 23. jegyzet.

¹⁷⁸ Girolamo BENIVIENI, *Canzona de amore composta da Girolamo Benivieni cittadino fiorentino secondo la mente et opinione de' Platonicis* (IX stanzából áll).

tanokat elsősorban PLÓTINOS és FICINO világmodelljét követve, majd végül a negyedik könyv tartalmazza magát a verselemzést, minden stanzára egy fejezetet szánva – kivéve a VI., VII. és VIII. stanzát, amelyeket egy egységnek tekint, s ezért együtt tárgyal.

Írásának terjedelme nagyjából megegyezik FICINO *Lakoma*-kommentárjával, s több helyen úgy tűnik, mintha szinte versengeni akarna idősebb barátjával, ugyanis egyrészt több helyen is bírálja Őt¹⁷⁹, másrészt többször is említi, hogy Ő is készül a *Lakoma* kommentálására¹⁸⁰, amit egyébként a legfontosabb témákat illetően itt helyben meg is tesz a II. könyvtől kezdődően. Ennek igazolására hadd hozzunk fel példaként néhány fejezetcímet:

II. 4-5. A vágy és fajtái

II. 6-7. A különféle megismerő képességek és a hozzájuk kapcsolódó vágyak

II. 10. Kétféle szépség létezik: testi és értelmi

II. 11. Miért mondjuk Venust vagyis a szépséget a szerelem anyjának

II. 13. A szerelem születése; mit kell értenünk Jupiter kertjén, Poroson, Penián és Venus születésnapján

II. 14. Miért helyezi Orpheus a szerelmet a Káoszba

II. 16. Erós születése – összefoglalás

II. 17. A három Grácia mint Venus kísérői, nevük értelmezése

II. 18. Venus születése

II. 21. Poros miért a tanács fia

II. 22. Hogyan kell értenünk, hogy a Szerelem a legfiatalabb és a legidősebb az istenek között.

Már a címekből is kiderül, hogy helyes az a feltételezésünk, hogy a *De ente et uno*-ban szereplő súlyos tévedés, ahol Erós születésével kapcsolatban Pan szerepel Penia helyett, valóban a kiadó hibája; itt hosszasan elemzi PICO PLATÓN-nak ezt a mítoszát, és végig Peniáról beszél.

Egy további tervét említi még egy bizonyos *Poetica teologia*

179 *im.* I. 4. 466. o.; II. 2. 488. o.; II. 3. 489. o.; II. 11. 499. o.; IV. 4. 556. o.; IV.4. 559.o.

180 *im.* I. 13. 480. o.; III. 4. 530. o.; IV. 4. 556. o.; IV. 6-8. 567. o.

megírásával kapcsolatban¹⁸¹, ami ugyan nem készült el, de ahogy utalásából kiderül, görög mítoszokat kívánt volna ebben filozófiai szempontból értelmezni, valószínűleg ahhoz hasonlóan, ahogy itt is teszi.

Maga a vers egyébként a Guido Cavalcanti, Dante és Petrarca által kitaposott út nyomvonalán halad a vágáns-misztikus szerelem dicsőítésében, mindazáltal nem emelkedik fel az említett szerzők művészi magasságaiba: stilisztikailag kevésbé élvezhető. Megvallom, filozófiai tartalmát tekintve is PICO segítségével kellett ahhoz, hogy ezen az erősen archaizáló szövegen át megértsem rejtett gondolati gazdagságát, amit így már Őszintén elismerek. Amikor készült, nem jelent meg sem a költemény sem az értelmezés, jóval PICO halála után jelentette meg BENIVIENI hozzájárulását kérve egy barátjuk: Biagio BONACCORSI; az előszóban BENIVIENI leírja, hogy miután újraolvasták PICO-val a verset és az értelmezést, s hiányzott már belőlük az a tűz, amely mindkét mű megalkotásában táplálta őket, kétség támadt bennük, hogy vajon illik-e Krisztus jogtudósának a mennyei és isteni szeretetet tárgyalni akarván platonista és nem keresztény módon beszélni. Mindez PICO keserű római tapasztalata – és a kiátkozás terhe árnyékában. Ezért aztán nem került sor a kiadásukra, míg egy-két kallódó másolat nyomán meg nem keresték őt ezzel a kéréssel. Az elmaradt római disputát követő üldöztetés tehát valóban súlyos mérföldkő PICO életében, ezek után sokkal visszafogottabban lesz humanista, s ez magyarázza kései műveiben a neoplatonista szerzőkre, többek között PLÓTINOS-ra való hivatkozás hiányát.



A *Canzona* kommentárja teljes mértékben igazolja azt az elvárásunkat, amelyről az előző fejezetben ejtettünk szót, vagyis, hogyha platonista dolgokról ír, feltétlenül szóba kell hoznia PLÓTINOS-t.

181 *im.* IV. 2. 546. o.; IV. 4. 556. o.

Ugyanis, szemben a *De ente et uno*-val, itt számos helyen¹⁸² hivatkozik PLÓTINOSRA, többek között rögtön a mű legelején, méghozzá úgy, mint a legnagyobb tekintélyre a neoplatonista tanításokat illetően; azontúl szó szerinti megerősítését találjuk nála annak a ténynek, hogy DIONYSIOS AREOPAGITÉS-t PLÓTINOS tanítása továbbvivőjének tekinti:

„Dionysio Areopagita, principe de’ teologi cristiani, el quale vuole che Dio non solo sè, ma etiam ogni cosa minima e particolare conosca, usa però el medesimo modo di parlare che usa Plotino, dicendo Dio non essere natura intellettuale o intelligente, ma sopra ogni intelletto e cognizione ineffabilmente elevato.” [Dionysios Areopagités, a keresztény teológusok fejedelme, aki szerint Isten nemcsak önmagát, hanem a legkisebb dolgot és a legapróbb részletet is ismeri, **mindazáltal ugyanúgy beszél, mint Plótinus**, amikor azt mondja, hogy Isten nem intellektuális vagy intelligens természet, hanem kimondhatatlanul fölötte áll minden intellektusnak és megismerésnek.]¹⁸³

Az alábbi helyen, ahol az értelem ontológiai méltóságát tárgyalja, még DIONYSIOS-szal szemben is inkább PLÓTINOS nézetét ismeri el igaznak, mint ami *„filozofikusabb és jobban megfelel Platónnak és Aristotelésnek”*:

*„Dell’ altra natura, cioè angelica e intellettuale, è discordia fra’ Platonici. Alcuni, come è Proclo, Hermya, Syriano e molti altri, pongono fra Dio e l’anima del mondo, ch’è la prima anima razionale, gran numero di creature, le quali parte chiamano intelligibile, parte intellettuale, e’ quali termini qualche volta etiam confunde Platone, come nel Fedro ove dell’anima parla. **Plotino, Porfirio e comunemente e’ più perfetti Platonici**, pongono fra Dio a l’anima del mondo una creatura sola la quale chiamano figliuolo di Dio, perché da Dio è immediatamente prodotta.*

182 *im.* I. könyv 1. fejt. 462. o.; I. 3. 464. o.; I. 4. 465. o.; I. 12. 479. o.; II. 9. 497. o.

183 *im.* I. könyv 1. fejt. 462. o. (E művét PICO *volgare*-ban, azaz olaszul írta.)

La prima opinione è più conforme a Dionysio Areopagita ed a' teologi cristiani, e' quali pongono un numero d'Angeli quasi infinito. La seconda è più filosofica e più conforme ad Aristotele e Platone e da tutti e' Peripatetici e migliori Platonici seguitata." [A másik, vagyis az angyali és intellektuális természetet illetően nincs megegyezés a platonisták között. Néhányan, mint Proklos, Hermias, Syrianos és sokan mások, Isten és a világlélek közé, ami az első racionális lélek, teremtmények sokaságát helyezik, melyeket egyrészt intelligibiliseknek, másrészt intellektuálisaknak neveznek, mely kifejezéseket néha még Platón is összekeveri, mint a *Phaidros*-ban, ahol a lélekről beszél. **Plótinos, Porphyrios és általában a legtökéletesebb platonisták,** Isten és a világlélek közé egyetlen teremtményt helyeznek, amelyet Isten fiának hívnak, mert közvetlenül Isten hozta létre.

Az első vélemény inkább Dionysios Areopagitésszel és a keresztény teológusokkal egyezik, akik szinte végtelen számú angyalt feltételeznek. **A második filozofikusabb és jobban megegyezik Aristotelésszel és Platónnal,** és minden peripatetikus és a legjobb platonisták is ezt követik.]¹⁸⁴

A következő fejezetben egyenesen azt jelenti ki PICO, hogy ő is PLÓTINOS nézetét követi:

„Seguendo adunque noi la opinione di Plotino, non solo da' migliori platonici, ma ancora da Aristotile e da tutti li Arabi e massime da Avicenna seguitata, dico che Iddio ab aeterno produsse una creatura di natura incorporea ed intellettuale, tanto perfetta quanto è possibile e' sia una cosa creata." [Tehát mi is Plótinos nézetét követve, melyet nemcsak a legjobb platonisták, de Aristotelés és az összes arab, kivált Avicenna is követett, azt mondom, hogy Isten öröktől fogva teremtett egy testetlen és intellektuális természetet, mely annyira tökéletes, amennyire csak lehetséges egy teremtett dolog számára.]¹⁸⁵

184 *im. I. 3. 464-465. o.*

185 *im. I. 4. 465. o.*

Az első könyv 12. fejezetében, ahol az ember mint mikrokozmosz témáját valamint a világlélek és minden egyéb lélek sajátosságait tárgyalja, a lélek különféle részeinek halhatatlanságát illetően végső tekintélyként NUMÉNIOS mellett ismét PLÓTINOS-t említi:

„Quarto, è la parte razionale, la quale è propria de gli uomini e de gli animali razionali, e da' Peripatetici latini è creduta essere l' ultima e la più nobile parte dell'anima nostra, cum nondimeno sopra essa sia la parte intellettuale ed angelica, per la quale l'uomo così convien con gli Angeli, come per la parte sensitiva conviene con le bestie. El sommo di questa parte intellettuale chiamano e' Platonici unità della anima, e vogliono essere quella per la quale l'uomo immediatamente con Dio si congiunge, e quasi con lui convenga, come per la parte vegetativa conviene con le piante. E di queste parte dell'anima qual sieno immortale e quale mortale è fra' Platonici discordia. Proclo e Porfyrio vogliono che solo la parte razionale sia immortale e tutte l' altre corruttibili. Senocrate e Speusippo etiam la parte sensitiva immortale fanno. Numenio e Plotino, aggiungendovi ancora la parte vegetativa, concludono ogni anima essere immortale.” [Negyedszer, van a racionális rész, amely az emberek és a racionális [háziasított] állatok sajátja, és a peripatetikusok szerint ez lelkünk utolsó és legnemesebb része, jóllehet előlött ott van még az intellektuális és angyali rész, melynek révén az ember az angyalokra hasonlít úgy, ahogyan az érzékelő rész révén a vadállatokra. Ennek az intellektuális résznek a legfelső részét a platonisták a lélek egységének nevezik, és szerintük ez az, aminek révén az ember Istennel közvetlenül összekapcsolódhat, és mintegy reá hasonlít, ahogyan a vegetatív rész révén a növényekre. S hogy a lélek ezen részei közül melyik halhatatlan és melyik halandó, nincs egyetértés a platonisták között. Proklos és Porphyrios szerint csak a racionális rész halhatatlan, az összes többi mulandó. Xenokratés és Speusippos az érzékelő részt is halhatatlannak tartja. **Numénios és Plótinós** még a vegetatív részt is hozzávéve arra a következtetésre jutnak, hogy minden lélek

halhatatlan.]¹⁸⁶

Azt, hogy Pico nemcsak átfutotta, de alaposan ismerte a plótinosi *III*, *5*-öt, egy konkrét hivatkozásából tudhatjuk; a második könyv 9. fejezetében, ahol a szépségnek a fizikai és spirituális látáson keresztül való élvezéséről beszél, megemlíti Plótinos-nak azt az etimologizálását, amely szerint Erós neve a szemlélésből vagy látásból (ᾠαόέο) ered¹⁸⁷:

„E però da una sola potenzia cognoscitiva nasce amore, cioè dal viso: come e da Museo e da Properzio e universalmente da tutti e' poeti e greci e latini fu sempre celebrato; e muovesi per questo Plotino a credere che Eros, che in greco significa Amore, si derivi da questa dizione orasis che significa visione.” [S azonban csupán egyetlen megismerő képesség által születhet szerelem, azaz a látás által: ahogyan Musaios és Propertius és általában minden görög és római költő is mindig ezt ünnepelte; és ezért véli úgy Plótinos, hogy Erós, ami szerelem görög nyelven, a *horasis* kifejezésből ered, ami látást jelent.]¹⁸⁸

A *III*. könyv 1. fejezetében az angyali (az értelemből fakadó) és az emberi (a lélekből születő) szerelem tárgyalása során egy egész oldalt szentel a plótinosi *III*, *5*-ben megjelenő szerelem-felfogás értelmezésének:

„E nota che Plotino nel suo libro di amore non parla del primo Amore celeste, ma solo di questo, e così similmente non parla di quella prima Venere ma di questa seconda, cioè non della bellezza delle idee descendente da Celio in Saturno, ma di quella che da Saturno scende in Giove, e cioè nell' anima del mondo. Il che lui manifestamente dichiara, perché quella Venere celeste, di cui lui parla, non dice essere nata da Celio, come dice Platone, ma di Saturno, alla quale cosa chi non ponessi diligente attenzione parrebbe Platone e Plotino in questa cosa essere discordi, così

¹⁸⁶ *im. I. 12. 479. o.*

¹⁸⁷ *III, 5, 3: „a Lélek heves szemlélése révén, s a szemléltből jövő mintegy kiáramlás révén tekintete eltelt; és mintegy a képpel a látás, nyomban megszületett Erós, a szerelem. Valószínűleg a nevét onnan kapja, hogy létének lényege éppen ebből a szemlélésből fakad.”*

¹⁸⁸ *im. II. 9. 497. o.*

come chi rettamente gli osserva, conosce dall' uno e dall' altro insieme aversi la totale e assoluta cognizione dell' amore celeste, perché da Platone è trattato di quello che è primo e vero amore celeste, e dal Plotino del secondo che è immagine di quello. Venere adunque, madre di questo amore, nasce di Saturno e si unisce con Giove, così come quella prima nasce di Celio e si unisce con Saturno, e per quella medesima ragione per che vuole Plotino che le idee, che è la prima Venere, non sieno accidentali ma sostanziali alla mente angelica, vuole eziandio che queste ragioni specifiche, che sono nell' anima come le idee nella mente, sieno sostanziali all' anima; e per questa tale, ora dirà Plotino che Venere celeste è quella prima anima razionale e divina. E per non dare occasione di errare ad alcuno che per queste parole si movessi a credere che la natura dell' anima, in quanto natura di anima razionale, fussi Venere, soggiugne di sotto che questa anima è chiamata Venere in quanto è in lei un certo amore splendido e specioso, designando per questo quelle specifiche ragioni delle quali abbiamo parlato. A che ritornando dico che, così come quel primo amore, il quale è nella mente, si chiama angelico e divino, così quest' altro che è nell' anima razionale si chiama amore umano, perché la natura razionale è la principale parte che sia nell' uomo.” [S jegyezd meg, hogy Plótinos a szerelemről szóló könyvében nem az első, égi szerelemről beszél, hanem csak erről [a lélek szerelméről], és így hasonlóképpen nem arról az első Venusról, hanem erről a másodikról, vagyis nem az Égtől Saturnusba alászálló ideák szépségéről, hanem azokéről, amelyek Saturnustól Jupiterbe, azaz a világlélekbe szállnak alá. Amit ő nyíltan ki is jelent, mert arról az égi Venusról, akiről ő beszél, nem azt mondja, hogy az Égtől, ahogy Platón említi, hanem hogy Saturnustól, amivel kapcsolatban, ha valaki nem figyel oda alaposabban, úgy tűnhet, hogy ebben a dologban Platón és Plótinos eltérő véleményen vannak.

Ugyanakkor aki helyesen vizsgálja őket, ráébredhet, hogy kettőjüktől együtt nyerheti el az égi szerelem teljes és tökéletes ismeretét, mivel Platón az első és igazi égi szerelmet tárgyalja,

Plótinos pedig a másodikat, amely annak képmása.

Venus tehát, ennek a szerelemnek a szülőanya, Saturnustól születik és Jupiterrel egyesül ugyanúgy, ahogy az első az Égtől születik és Saturnusszal egyesül, és ugyanazon oknál fogva, ami által Plótinos szerint az ideák, ami az első Venus, nem járulékosak, hanem a lényegét képezik az angyali értelemnek, véli azt is, hogy ezek a specifikus elvek, amelyek a lélekben vannak, mint az ideák az értelemben, a lélek lényegét képezik; és emiatt mondja most Plótinos, hogy az égi Venus az az első racionális és isteni lélek. És hogy senkinek ne adjon alkalmat a tévedésre, hogy e szavakból azt higgye, hogy a lélek természete, amennyiben racionális lélek természete, lenne Venus; később hozzáteszi, hogy ezt a lelket annyiban nevezzük Venusnak, amennyiben benne egy bizonyos ragyogó és sajátlagos szerelem van, ezzel azokat a specifikus elveket jelölve, amelyekről beszéltünk. Amikhez visszatérve azt mondom, hogy amint azt az első szerelmet, amely az értelemben van, angyalinak és isteninek nevezzük, úgy ezt a másikat, amely a racionális lélekben van, emberi szerelemnek hívjuk, mert a racionális természet az ember legfőbb alkotórésze.]¹⁸⁹

Pico valószínűleg a *III*, 5-re emlékezett a leginkább a szerelemmel kapcsolatos plótinosi helyek közül, hiszen kitérhetett volna itt a *VI*, 7-ben szereplő, már többször idézett „szerelmes értelem” fogalmára.

Az utolsó hely, ahol a kommentár során név szerint is megjelenik Plótinos, a *IV*. könyv 4. stanzát elemző fejezete. Itt azt fejtegeti Pico, hogy a test szépségének igazi forrása nem a testrészek arányában, a termetben és a színekben rejlik, hiszen sokszor láthatunk olyan testet, melyen ránézésre minden tökéletes, mégsem jelenik meg rajta a szépség, más testek pedig, amelyek kevésbé arányosak, mégis kimondottan vonzóak. Erre tanúként CATULLUSnak a Quintiáról szóló *carmen*jét¹⁹⁰ idézi olaszra fordítva, majd végül

189 *im. III*. 1. 521-523. o.

190 CATULLUS, *86. carmen*: „Quintia formosa est multis. Mihi candida, longa,/ recta est: haec ego sic singula confiteor,/ totum illud formosa nego: nam nulla venustas,/ nulla in tam magno est corpore mica salis...”

kijelenti, hogy ez a szépség valójában a lélek minőségéből fakad, s a lélek fénye önti el a testet, ami által szép lesz.

MÓZES-t hozza fel példának elsőként, akinek az arca annyira ragyogott az isteni látomástól, hogy a nép nem tudott ránézni, majd másodszer PLÓTINOS-ra hivatkozik, akinek arcán PORPHYRIOS tanúsága szerint meditáció közben egyfajta ragyogás volt látható. Végül SALAMON-t idézi a *Példabeszédek*-ből:

„Quando fu in monte e dalla divina visione discese Moysè era la faccia tanto illustre, che gli occhi del popolo sopportare non potevano, ma con la faccia velata allora parlava; scrive Porfirio che ogni ora che l'anima di Plotino in qualche sublime contemplazione si elevava, appariva nel volto un mirabile splendore. E questo e quello che esso Plotino dice che mai niuno bello fu cattivo; vuole Plotino questa bellezza cioè questa tal grazia, che etiam spesso in uno corpo di statura e di colore meno che mediocrementemente bello avrà essere segno certissimo della intrinseca perfezione dell' anima della quale perfezione parlando Salomone ne' Proverbi: «La sapienzia dell' uomo illumina la faccia sua»;” [Amikor Mózes a hegyen volt, és leszállt az isteni látomásból, olyan fényes volt az arca, hogy az emberek szeme nem volt képes elviselni azt, hanem elfátyolozott arccal kellett beszélnie; Porphyrios azt írja, hogy minden alkalommal, amikor Plótinus lelke valamiféle magasztos szemlélődésbe emelkedett fel, az arcán csodálatos ragyogás jelent meg. Erre utal Plótinus, amikor azt mondja, hogy soha sem volt egy szép ember sem gonosz; erre a szépségre vagyis erre a bájra utal Plótinus, ami gyakran még az átlagosnál kevésbé szép alkatú és megjelenésű testen is a lélek benső tökéletességének biztos jele kell legyen, s erről a tökéletességről beszél Salamon a *Prédikátor Könyvé*-ben: «Az ember bölcsessége megvilágítja az ő arcát»¹⁹¹].



Láthatjuk tehát, hogy PICO-nak a római Kúria által elszenvedett meghurcoltatása előtti műveiben név szerint is idézett

191 *Prédikátor Könyve*, 8, 1.

példaképe PLÓTINOS. Később, amikor már pusztán csak jó keresztény és az Egyház hű szolgája szeretett volna lenni, a lehető legnagyobb mértékben elkerülte azokat a „gondolati kilengéseket”, amelyek gyanúsak lehettek egyes bíborosok számára; s ebbe beletartozott a Római Katolikus Egyház által (PLATÓN-nal és ARISTOTELES-szel ellentétben) nem „szentesített” pogány szerzők túl gyakori idézése is. FICINO-t is érték hasonló vádak, ha nem is olyan súlyosan, mint PICO-t, mindenesetre még magyar barátja, Váradi János¹⁹² is megfeddi levelében:

„Budán, Bandinihoz írt leveledben, továbbá Platón-könyved bevezetésében és teológiád előszavában olvastam, mennyi olyasmit tulajdonítasz a «gondviselés»-nek, amit az ember hajlandó volna a sors szeszélyével magyarázni. Először is nem látom be, mire jó az antik gondviselés-fogalom felelevenítése. Mellesleg nem is keresztény szellemű az antik teológia. Azonkívül emlékszem, mikor annak idején Itáliába utazva Firenzében a római és görög irodalmat tanulmányoztam, azt hallottam két ottani asztrológustól, hogy te holmi csillag-együttállás hatására fogod felújítani az antik filozófusok elméleteit. Hogy miféle csillag-együttállás hatására, azt talán hallottam, de nemigen tartottam fejben; te azonban gondolom, emlékszel rá, hiszen éppen te állapítottad meg. Az említett asztrológusok véleményük alátámasztására azt is hozzáfűzték, hogy ugyancsak sors rendelte időpontban újítottad fel a régi kitharát, a kíséretével énekelt dalokat és a korábban feledésbe merült orphikus énekeket. Valóban, utóbb lefordítottad az Ősrégi Hermés Trismegistost és Pythagoras számos művét; továbbá magyarázatokkal láttad el Zoroaster himnuszait, s mielőtt Firenzéből hazatértem volna, hirtelen fordulattal Platónra vetted magad, szintén – legalábbis az a gyanúm – csillagászati meggondolásokból. Tehát téged sem annyira a gondviselés, inkább a sors szeszélye irányít ebben, aminek egyebek közt az is bizonyítéka, hogy mindezek előtt egy-egy antik filozófust vagy költőt, akit fiatalon még könnyű szívvel népszerűsítettél, később jobb belátásra térve nem is említettél többé,

192 Váradi János (Joannés Pannonius) 1455-1463 között élt Firenzében.

sőt - mint hallom - igyekeztél tőled telhetőleg elfeledtetni; és nem lehetett az isteni gondviselés ajándéka, amit érett korodban joggal ítélte elvetendőnek.

Mindenesetre barátilag figyelmeztetek: vigyázz, talán csak újdonsághajhászás az antikoknak ez a felélesztése, és nem sok köze van a valláshoz!”¹⁹³

Ennek ellenére a megszerzett tudás egyikőjük életművéből sem veszett ki: FICINO PICO keserű tapasztalatai után adja ki bősz magyarázataival ellátott PLÓTINOS-fordítását, PICO pedig, jóllehet csupa keresztényi írásba fog Firenzében illetve Fiesolében való letelepedése után (s *Zsoltárok* kommentálása, a *Heptaphus* - Mózes teremtéstörténetének magyarázata, *A hitről az Egyház hét ellenségével szemben*, *Kommentár a Miatyánkhoz*, *Könyörgés Istenhez* - elégia), műveiből mégis átsugárzik az az ontológiai alapvetés, amelyre korai neoplatonista és egyéb filozófiai tanulmányai során tett szert. Saját rendszert alakított ki, melynek egyik fő újdonsága a HERMÉS TRISMEGISTOS *Tabula Smaragdina*-jában is benne rejlő „az ember: mikrokozmosz”- gondolat felelevenítése és részletes kidolgozása. *Az ember méltóságáról* írt beszéde pedig, amelyet a tervezett filozófiai vita bevezetőjének szánt, még a XX. század világháborús éveiben is vigaszt és fogódzót tudott nyújtani az emberiség emberségébe vetett hit megőrzésében.

¹⁹³ In: *Magyar humanisták levelei. XV-XVII. Század*, Szerk. V. Kovács Sándor Bp. 1971; Váradi János - 223. levél (1484-85 körül).

FÜGGELEK

(FORDÍTÁS)

PLÓTINOS: ENNEADES III. 5.

A SZERELEMRŐL

1. Mi a szerelem? Vajon egy isten, vagy egy daimón, vagy egy érzelem? Vagy pedig hol isten vagy daimón, hol meg egy érzés? S milyen az egyik, milyen a másik esetben?

Érdeemes ezt megvizsgálni, s azt is, hogy mások mit gondoltak erről, hogy a filozófiában milyen eredményre jutottak e kérdésben, s a leginkább azt, hogy az isteni Platón miként vélekedik efelől, aki pedig írásaiban sok helyütt hosszasan tárgyalja a szerelmet.

Nos, ő azt mondta, hogy ez nem csak a lelkekben keletkező érzelem, hanem azt állítja, hogy ez daimón is, s részletesen leírta keletkezését, hogy hogyan jött létre, és honnan származik.

Bizonyára mindenki előtt ismeretes, hogy ez az érzelem, melyért a szerelmet tesszük felelőssé, azokban a lelkekben támad, amelyek valami széppel vágnak egyesülni; és hogy ez a vágy kétféle: vagy a bölcs és mértékkel élő emberre jellemző, aki magáért a szépségért rajong, vagy valamely alacsonyrendű dolog gyakorlásában akar beteljesedni. Hogy e kétféle vágy honnan veszi eredetét, annak

a megvizsgálása már a filozófus feladata.

Úgy vélem, nem járunk messze az igazságtól, ha a szerelem eredetét előbb mint a szépség iránti vágyat, mint ráismerést, mint rokonságot és az összetartozás ösztönös tudását feltételezzük.

A rút ugyanis ellentétes mind a természettel mind Istennel. Hiszen a természet úgy teremt, hogy a szépség lebeg szemei előtt, és a rendre tekint, ami a jó birodalmához tartozik, míg a rendezetlen rút, és az ellentétes osztályba sorolható. A természet pedig nyilvánvalóan onnan, a jóból és a szépségből keletkezett; s amikor valami örömet okoz, vagy a rokonság érzetét kelti bennünk, akkor annak a képmása is vonz minket.

Ha valaki visszautasítja ezt az indoklást, akkor nem tudja majd megmondani, honnan születik ez az érzés, és milyen okból; még a csupán egyesülni vágyó szerelmesek esetében sem tud mit mondani. Ugyanis még az ilyen szerelmesek is a szépségben akarnak szülni. Mivel hát lehetetlen dolgot kívánna a természet, ha úgy akarna szép dolgokat létrehozni, hogy a rútban szül.

Azok, akik az evilági nemzésre vágnak, beérik az evilágon található szépséggel, a külső megjelenés és a test szépségével; ez azért van, mert nem ismerik az archetípusát, annak a vonzásnak az eredetét, amelyet az itteni szép dolgok iránt éreznek. Vannak olyan lelkek, akik számára a földi szépség egy vezető ahhoz az emlékhöz, amelyet a magasabb régiókban szereztek, s ezen szerelmeknek a földi csupán a képmása; azok számára pedig, akik nem jutnak el az emlékezéshez, mivel nem tudják, mi ez az érzés, ez tűnik az igazinak. Ha valaki eljut a tökéletes önuralomhoz, annak nem árthat az, hogy a földi szépséget élvezzi; ahol az élvezés a testiségig megy el, az hiba.

Akinél pedig tiszta a szép szeretete, annál egyedül a szépség a

vágy tárgya, akár emlékszik rá, akár nem. De vannak olyanok is, akik a halandóságban fellelhető halhatatlanság iránt is vágyat éreznek, és Ők az örökkévalóság kívánásában, az örökkévaló vágyában keresik a szépséget; a természet irányítja Őket, hogy a szépségben vessék el magjukat, és abban nemzzenek, az örökkévalóság felé terjeszkedjenek, a szépségben pedig a széppel való rokonságuk révén. És valóban, az örökkévaló egy tőről fakad a széppel, az örök természet az első megformálása a szépnek, és mindent széppé tesz, ami ebből fakad.

Minél kisebb a nemzés iránti vágy, annál nagyobb az önmagában álló széppel való megelégedés, míg a nemzeni vágyó a benne levő hiány miatt igyekszik szépet teremteni. Tudatában van elégtelenségének, és úgy érzi, hogy a szépségben való teremtésnek az lehet a módja, ha egy szép formában nemz. Ahol a nemzés vágya törvénysértő, vagy a természet szándékai ellen való, ott az első indíttatás természetes volt, de az illető letért a helyes útról, megtévedt és elbukott, és a porban csúszik; sem azt nem érti, a szerelem merre igyekezne vezetni őt, sem a teremtésre nincs meg benne a hajlam. Nem tanulta meg, hogyan kell helyesen élni a szépség képmásaival; nem tudja, mi maga a szépség.

Akik az ember külső szépségét (akár egyesülésre vágyva) szeretik, azok is azért szeretik, mert szép; akik pedig – természetesen a nők iránt – szeretkezésre vágyó szerelmet éreznek, azok annyiban tévednek, hogy igazából az örökkévalóságra vágnak, és nem az ilyesféle dolgokra: [amíg ezek az indítékok vezérlik Őket], mindkét esetben a helyes ösvényen járnak, habár az első út a nemesebb. Azonban egyesek, akik a földi szépséget imádják, nem tekintenek tovább, míg mások, akik még emlékeznek rá, a szellemi világban levő szépségnek hódolnak; azt is nagyra becsülik, amiben ráismernek, mintegy a fentinek az eredményét (végkifejletét) és játékát. Mindent összevéve az ilyenek ártatlan hódolói a szépnek, mások számára viszont ez arra ad alkalmat, hogy a rútban bukjanak

el – a jóra való törekvés ugyanis gyakran tévútra vezet.

Ennyit a szerelemről, mint lelkiállapotról.

2. Most a szerelmet mint Istent kell szemügyre vennünk

Egy efféle lény létét nem csak az átlagember feltételezi, hanem a teológusok és Platón is, aki több helyen mondja Eróst Aphrodité gyermekének, akinek az a feladata, hogy a gyönyörű gyermekek vezére legyen, s aki az emberi lelkeket a fenti szépség felé ösztönzi, vagy, az ottanira való, már létező vágyat erősíti fel. Főként ez az Eros kell legyen filozófiai vizsgálódásunk tárgya. A *Lakomának* azt a részletét is fel kell azonban idéznünk, ahol arról van szó, hogy Erós nem Aphrodité gyermeke, hanem Aphrodité születésnapján fogantatott, s anyja Penia, a Hiány, apja pedig Poros, a Bőség.

Ez a kérdés úgy tűnik, kifejtésre szorul Aphroditével kapcsolatban is, akár arról van szó, hogy Erós az Ő fia, akár vele együtt jött létre. Először is tehát kicsoda Aphrodité? Azután a Szerelem milyen értelemben a gyermeke, vagy keletkezett vele valamiképpen egy napon; vagy miként lehet igaz egyszerre mind a kettő?

Szerintünk kétféle Aphrodité létezik; van az égi Aphrodité, aki Uranos, avagy az Ég leánya, és van a másik, aki Zeus és Dióné leánya; ez az az Aphrodité, aki a földi nászokat irányítja; az égi nem anyától született, és nincs része a házasságban, mert az égben nem létezik házasság.

Az égi Aphrodité, Kronos leánya, aki [mármint Kronos] nem más, mint az Értelme, a legistenibb természetű Lélek kell, hogy legyen, aki nyomban tőle, a vegyítetlenből eredvén maga is vegyítetlen; örökké odafent marad, minthogy sem nem vágyik, sem nem képes arra, hogy ebbe a szférába leereszkedjen. Nem is jár a

természetével, hogy a lenti világba belépjen; egy elkülönülten létező lényeg, melynek nincs köze az anyaghoz, s erre utal a mítoszban az, hogy nem anyától született; jogosan nevezik tehát istennek és nem daimónnak, tudván, hogy nincs benne keveredés, hanem tisztán marad meg önmagában.

Az, ami közvetlenül az Értelemből fakad, maga is tiszta kell, hogy legyen, amennyiben képes a közelében lenni, és amennyiben megvan benne iránta a vágy; teremtője felé fordul, akinek az ereje minden bizonnyal elegendő ahhoz, hogy odafönt tartsa.

Ezért hát a lélek soha nem zuhanhat le [a saját szférájából], sokkal erősebben kapcsolódik az isteni értelemhez, mint ahogy a Nap tartani képes azt a fényt, amelyet kisugároz, s amely belőle fakadván ott marad körülötte.

Kronost, vagy ha úgy tetszik, az Eget, Kronos atyját követve a Lélek tevékenységét felé irányította, és csatlakozott hozzá, és miután szeretetet kapott, azután szülte Eróst, s vele, az ő szellemében szemléli őt. A Lélek e tevékenysége létrehozott egy *Hypostasis*-t; egy Ősokot, és mindketten felé fordulnak. Az anya és a nemes Szerelem, aki az ő szülötte, szakadatlanul szemlélik az isteni értelmet (a másik szépet). A szerelem ilyenformán közvetítőként van jelen a vágy és a vágy tárgya között. Ez a vágyakozó szeme; ennek ereje révén képes a szerelmes látni a szeretett dolgot. Ő maga azonban korábban jelen van, mielőtt a látás eszközének képességét nyújtaná, maga is eltelik a látvánnyal; ő tehát az első, mégsem úgy lát, hogy megragadna benne a látvány, hanem maga élvezzi a szép látványát, mely tőle továbbhalad.

3. A szerelem tehát egy *Hypostasis* (egy Ősok), egy valós Létező, mely a valós Létezőből ered - alacsonyabbrendű ugyan, mint szülője, de ugyanúgy létező - ezt nem lehet kétségbe vonni.

Az a Lélek ugyanis egy valós Létező, amely az előtte és a valós

létezők szubsztanciája előtt már létező Ősok tevékenységéből ered: arra tekint, ami elsőként volt létező, s annak szemlélésében van elmerülve. Ez volt szemlélésének első tárgya; úgy tekintett rá, mint a saját javára, és örömét lelte a szemlélésben; és amit látott, az olyan volt, hogy a szemlélést nem tekinthette mellékesnek; elragadtatása, tárgyára tekintő nekifeszülése és nézésének intenzitása folytán a Lélek megfogant, és a világra hozott egy sarjat, amely méltó önmagához és a (szemlélt) látványhoz. Tehát; a Lélek heves szemlélése révén, s a szemléltből jövő mintegy kiáramlás révén tekintete eltelt; és mintegy a képpel a látás, nyomban megszületett Erős, a szerelem. Valószínűleg a nevét onnan kapja, hogy létének lényege éppen ebből a szemlélésből fakad [Iἄνὸ-ῆνάεὸ]. A szerelem mint érzés pedig, nevét a szerelemtől, erről az Ősokról kapja, még ha a Létező előbbre való is, mint az, ami híjával van ennek a valóságnak. S csakugyan, a lelkiállapotot szerelemként fogjuk megnevezni, [mint a *Hypostasist*], jóllehet ez nem több, mint valami konkrét dologra irányuló vágy. Azonban nem szabad összetéveszteni az abszolút szerelemmel, az isteni Létezővel. Az a szerelem, amely a fönti Lélekhez tartozik, ilyen kell, hogy legyen: neki magának is felfelé kell tekintenie, mint ama Lélek udvartartásához tartozó létezőnek, mely ama Lélekből sarjadt és tőle származik; s ezért semmi mással nem törődik, mint az istenek szemlélésével.

Ha azt mondjuk, hogy a Lélek, ami elsőként ragyogott fel az égben, elkülönült [transzcendens], el kell fogadnunk, hogy a szerelem is elkülönült [transzcendens], ámbár a Lélekről elsősorban azt állítjuk, hogy égi. Hiszen a mi legjobb részünket is úgy képzeljük el, hogy bennünk van, és mégis valami különálló [transzcendens] dolog; tehát úgy kell gondolnunk erre a szerelemre, mint ami lényege szerint ott tartózkodik, ahol a vegyületlen Lélek lakozik.

Mínthogy azonban [emellett a legtisztább Lélek mellett] léteznie kell a mindenség Lelkének is – létrejött ezzel egy újabb szerelem – az

a szem, amellyel ez a második Lélek fölfelé tekint - ez is a vágyból jött létre. Ez az Aphrodité a világegyetem Lelke - nem az önmagában álló vegyületlen Lélek; ez a világegyetemben működő szerelmet szülte. Ez a szerelem maga már a nászokkal van összefüggésben, és amennyiben maga is kapcsolatban áll a felfelé irányuló vágygal, aszerint kavarja fel és vezeti felfelé a fiatalok lelkeit, és minden lelket, amelyben testet öltött, amennyiben megvan benne a természetes hajlam (irányulás) az istenire való emlékezésre. Ugyanis minden lélek vágyik a Jóra, a keveredett Lélek és az egyedi lények lelkei is, hiszen sorjában mind az isteni Lélektől függenek, és annak sarjai.

4. Ezek szerint minden egyéni lélek tartalmaz magában egy ilyen szerelmet lényegében és szubsztanciájában?

Minthogy nemcsak a tiszta egész-Lélek, hanem a világegyetem Lelke is tartalmaz egy ilyen szerelmet, nehéz lenne megmagyarázni, hogy személyes lelkünk pedig miért nem. Így kell ennek lennie minden mással is, ami él.

S nemde ez a belül lakozó szerelem nem más, mint az a daimón, mely, amint mondják, együtt jár minden lényvel, a minden egyes természetben uralkodó szeretet? Ez oltja belé ugyanis minden egyes Lélekbe a rá jellemző vágyat; minden egyedi Lélek saját természete szerint vonzódik, létrehozza a saját Erősát, saját méltósága és Lényének minősége alapján.

Ahogy az egész-Lélek tartalmazza az egyetemes szerelmet, úgy az egyéni Léleknek is mind helyt kell adnia az egyéni szerelemnek. És ahogy az egyéni Lélek sincs elválasztva az egész-Lélektől, hanem az magába foglalja, olyannyira, hogy az összes egyéni lélek egyetlen Lelket alkot, úgy az egyéni elkülönült szerelem is az egész-szerelemhez tartozik. Másrésztől viszont, az egyéni szerelem együtt van az egyéni Lélekkel, ahogy az a másik,

magasabb szerelem együtt van az egész-Lélekkel, s a mindenségben belüli szerelem a mindenséggel, s teljesen áthatja azt, úgyhogy az egy szerelem sokká válik, a világegyetem bármely pontjában mutatván meg magát, ahol csak akarja, úgyhogy saját részeiben ölt alakot, és láthatóvá válik, ha úgy akarja.

Ugyanígy több Aphroditét is kell elképzelnünk a világegyetemben, daimónok keletkeznek benne szerelemmel, melyek mind az Egész (Egy) Aphroditéből áradnak ki, az egyedi Aphroditék sora, melyek az elsőől függenek, és mindegyik a saját egyéni szerelme kíséretében, ha ugyan a Lélek a szerelem anyja, és Aphrodité egyet jelent a Lélekkel, a szerelem pedig a jóra törekvő Lélek tevékenysége.

Ennélfogva, ha ez a szerelem minden Lelket a Jó természetéhez vezet, a fönti [Lélekhez tartozó Erós] isten kellene, hogy legyen, mely a Lelket folytonosan a Jóhoz kapcsolja, a keveredett Léleké pedig daimón.

5. De milyen a természete ennek a daimónnak - s a daimónoknak általában?

Erről (a természetről) a *Lakomában* is szó van, a többiéről és maga Erós természetéről is: a szerelem Peniától, a Hiánytól és Porostól, a Bőségtől fogant meg, aki pedig Métisnek, a Leleményességnek a fia - Aphrodité születésének napján.

Az a feltételezés, mely szerint Platónnál ez az Erós a világegyetem, és nem a világegyetemen belül magából sarjadt Erósa (vagyis szerelme), több szempontból is ellentmond e nézetének.

Egyrészt, a világegyetemet úgy írja le, mint egy boldog istent, amely önmagának elegendő, viszont elismeri, hogy ez a szerelem

sem nem isten, sem önmagának nem elegendő, hanem szüntelenül hiányt szenved.

Másrészt, hogyha ez a Kozmosz testből és lélekből tevődik össze; Aphrodité azonban Platón számára a világegyetem Lelke, akkor Aphrodité szükségképpen Erós leglényegesebb alkotórésze kellene, hogy legyen! Vagy ha a világ maga a világ lelke, ahogyan az ember az ember lelke, akkor Aphrodité Erósszal azonos! És miért lenne ez az egy [ti. Erós] daimón létére egyenlő a világegyetemmel az összes többi kizárva, amelyek minden bizonnyal ugyanabból a szubsztanciából vannak? Valószínű, hogy a Kozmosz inkább a föntiek együttese.

Harmadrészt a szerelmet a gyönyörű gyermekek vezérének nevezi: érvényes ez a világegyetemre? A szerelem ezen ábrázolás szerint hajléktalan, ágya sincs, és mezítlábas; hogyan illenek ez a leírás a világegyetemre, nem hamis ez inkább, és nehezen hihető?

6. Akkor viszont mit kell gondolnunk a szerelemről, és „születéséről”, aszerint, amit erről mondtunk?

Nyilvánvalóan meg kell itt állapítanunk a Hiány (Penia) és a Bőség (Poros) értelmét, és meg kell mutatnunk, miképp helyénvaló ez a származtatás, s e kettőt kapcsolatba kell hoznunk a többi daimóonnal is, hogyha egyféle kell legyen a természete és a szubsztanciája a daimónoknak, hacsak nem pusztán a nevük azonos.

Ezért tehát meg kell értenünk, minek alapján különböztetjük meg az Isteneket a daimónoktól, és még ha gyakran a daimónokat is istenek neveivel illetjük, akkor is ez a kétféle rend eltérő természetű, és az egyiket ennek, a másikat annak kell neveznünk.

Tanításunk és meggyőződésünk az, hogy az Istenek változatlanok és nincsenek kitéve a külső hatásoknak, míg

tapasztalást és érzékelést tulajdonítunk a daimónoknak, melyek jöllehet örökkévaló Lények, és közvetlenül az Istenek után következnek, már egy lépéssel közelebb állnak hozzánk, és az isteni és az emberi nem között állnak.

De miféle folyamat révén veszítették el immunitásukat (érinthetetlenségüket)? Mi vezérelte őket természetükben lefelé, az alsóbb régiókba?

Sőt, még azt is szemügyre kell venni, hogy vajon az intellektuális birodalom a daimónok rendjének egyetlen tagját sem foglalja-e magába? S a Kozmoszban csak daimónok vannak, Istent pedig a szellemi világban lehet meghatározni? Vagy vannak itt istenek, s maga a Kozmosz is egy isten, a harmadik, ahogy mondani szokták, és a Holdig terjedők [a bolygóprincípiumok] szintén mind istenek?

Jobb, ha a szellemi világban egyáltalán nem beszélünk daimónokról. Ha viszont az autodaimónról van szó, ez is isten – és még a Holdig terjedő érzékelhető világegyetem látható erői is [a bolygóprincípiumok]; Istenek ezek is, másodlagosak, a szellemi világ istenei után következnek, harmóniában vannak velük, és azok tartják fenn őket, mint a fényét egy csillag.

Akkor hát mik ezek a daimónok?

A Lélek képviselői¹⁹⁴, amiket minden egyes Lélek létrehoz, amely a Kozmoszba belép.

És miért a Kozmoszba belépő Lélek hozza létre?

Mert a tiszta Lélek egy Istent hoz létre, és istennek nevezzük ennek a Léleknek az Erősát vagyis szerelmét.

194 Az itt álló n=fiő szó jelentései: 1. lábnyom, 2. nyom.

Nos, először is miért nem Erős vagyis szerelem minden egyes daimón? Továbbá miért nem mentesek ezek is az anyagtól (mint az Istenek)?

Vagy pedig szerelmek (Erősök) azok, amelyek a Léleknek a jóra és a szépre való törekvéséből születtek, és minden a Kozmoszon belüli Lélek létrehozta ezt a daimónt. A többi daimón pedig hasonlóképpen Lélekből, még hozzá a Mindenség Lelkéből született, csak más képességekkel. Ezek aszerint, ahogy a Mindenségnek szüksége van rájuk, a rendelkezésére állnak, és az egyedi dolgokat igazgatják az egész Világegyetem szándékának megfelelően. A Mindenség Lelke meg kellett, hogy feleljen a Világegyetemnek, s ezért kellett létrehoznia ezeket a daimónokat [vagyis szellem-erőket], melyek nem pusztán egy funkcióra, hanem minden feladatának ellátására alkalmasak.

Hanem miféle része lehet a daimónoknak az anyagban, és milyen anyagban?

Kétség kívül semmiféle testi anyagban, hisz ez az érzékelés rendjébe tartozó egyszerű élőlényekké tenné őket. S ha ezek mégis a levegő vagy a tűz testeivel ruháznák fel magukat, akkor természetüknek meg kellene változnia, hogy a testivel kapcsolatba kerülhessenek. Ugyanis a Tiszta egyáltalán nem keveredik közvetlenül testtel – bár sokan úgy hiszik, hogy a daimón szubsztanciája, amennyiben daimón, valamiféle levegőből vagy tűzből álló test lehet.

Azonban miért keveredne a testtel a daimónok egyik rendjének szubsztanciája, egy másiké pedig nem? Hisz valószínűleg nem abban rejlik ennek az oka, ami keveredik. Mi lehet hát az oka?

Kénytelenek vagyunk feltételezni, hogy van valamiféle anyag az Intellektuális rendben, és hogy azok a Lények, amelyek részesednek

ebben, ezáltal válnak képessé belépni a lentebbi, a testi anyagba.

7. A következők miatt mondja Platón Erós születésével kapcsolatban, hogy Poros, vagyis a Bőség megrészegült a nektártól, minthogy a bor még nem létezett: a szerelem még azelőtt született, hogy az érzékelhető világ létezni kezdett volna; Penia pedig részeseedett az intellegibilis természetben, és nem az intelligibilis képmásaiban, s nem is úgy, hogy az lejött és megmutatkozott. Ő abban a szférában tartózkodott, és szerelembe vegyült, így hát részint Formából, részint pedig abból a meghatározatlanságból hozza a világra Erós, a Szerelem valóját, ami a Lélekhez tartozik, mielőtt (a Lélek) elérné a Jót, azonban meghatározatlan és homályos képzete révén sejtí, hogy ez mi.

Az Értelem tehát megszületik valamiben, ami nem Értelem, hanem pusztán meghatározatlan törekvés egy még homályos létezőben: ezért sarja, a Szerelem nem tökéletes, önmagának nem elegendő, hanem hiányt szenved, minthogy a meghatározatlan törekvésből és az önmagának elegendő Értelemtől származik. Ez a sarj [Erós] egy Értelem-Princípium, de nem tisztán az, mivel magában hordoz egy meghatározatlan, nem racionális, határtalan vágyakozást - ez soha nem elégülhet ki (telhet be), amíg magában hordozza a meghatározatlannak a természetét. A Szerelem pedig a Lélektől függ, mivel belőle mint eredetéből keletkezett, azonban az Értelem-Princípium elemét foglalja magába, mely nem maradt meg önmagára való összpontosításában, hanem keveredett a meghatározatlannal, igaz, nem úgy, hogy Ő maga keveredett volna vele, hanem csupán az Ő kisugárzása. Ezért hát a Szerelem olyan az ember természete számára, mint egy elűzhetetlen bögöly, [egy ösztöke]; még ha eléri is a célját, akkor is újra nincstelen lesz [ég benne a hiány].

Nem telhet be soha, mert egy keveredett dologra ez soha nem lehet jellemző: az igazi beteljesülés csak annak számára elérhető

(lehetséges), ami a saját természetétől lesz teljes; ahol a sóvárgás egy vele járó hiánynak köszönhető, ott lehetséges a beteljesülés bizonyos adott pillanatokban, de ez nem tartós. Mert a szerelem számára a találékonyság is az elégtelenségéből fakad, a szerezni tudás [Düñö-öñéóóééüí] pedig az Értelem-természettől.

Ilyennek kell tartanunk a daimónok egész rendjét és származásukat. Ugyanis minden egyes daimón, amilyen helyre kerül, annak a megszerzésére képes, arra vágyakozik, és a tekintetben hasonló természetű Eróshoz, hogy ő sem teljes soha önmagában, viszont a rész szerint való dolgok közül törekszik mindig valamire, amit jónak vél.

Ezért az itteni jók is (a jó emberek) az Abszolút és Eredendő Jóra vágyakoznak és nem valamilyen meghatározott dologra.

Azok pedig, akik más daimónok irányítása alatt állnak, azokat más és más daimón vezérel; az abszolút Jó felé vezetőket pedig tétlenségre kárhóztatják, s egy másik daimón vezetése alatt tevékenykednek, melyet úgy választottak ki, hogy az összhangban legyen a bennük levő Lélek valamely részével. Azok, akik helytelen vágyakat táplálnak magukban, olyan természetek, akik a bennük levő összes Szerelem-Princípiumot helytelen szenvedélyeknek engedték át, éppúgy, mint amikor valaki a logikus gondolkodás veleszületett képességét később helytelen nézeteknek szolgáltatja ki.

Minden természetes Szerelem, vagyis mindazok, amelyek a Természet céljainak felelnek meg, rendjén valóak; egy alacsonyabb rendű lélekben alantasabbak értéküket és képességüket (lehetőségüket) illetően; a nagyszerűbb Lélekben magasabb rendűek; de mind hozzátartozik a Létezés (Létező) rendjéhez (ugyanabból a lényegből van). A Szerelemnek azok a formái, amelyek ellentétben állnak a természettel, a tévelygők szenvedélyei: ezek semmilyen értelemben nem Valós-Létezők, és lényegi

létállapotoknak sem tekinthetők. Még csak nem is a Lélektől születtek, hanem együtt léteznek azon rossz tulajdonságokkal, amelyeket a Lélek már korábban létrehozott alkatában és magatartásában.

Egyszóval, alighanem mindaz, ami igazán jó egy Lélekben, ami a természetet követve és a számára kijelölt rendben tevékenykedik, mindez valós Létező. Minden egyéb idegen, nem a Lélek tevékenysége, hanem pusztán valami, ami megtörténik vele. Éppúgy, mint ahogy a hamis elképzeléseknek sincs meg a valóságalapja úgy, ahogy a valóban igaz, az örökkévaló, a pontosan meghatározott esetében, melyben együtt van a megismerés, a megismerhető és a lét – és ez nem pusztán az Abszolútumban, hanem az egyedi létezőben (lényben) is, amely igazán a megismerhetővel és az Értelem-Princípiummal [ἴρῆ] foglalkozik, mely minden egyes emberben megnyilvánul.

S hogyha valamennyiünkben feltételeznünk kell a tiszta megismerés és a megismerhető létét – bár nem úgy, hogy az beolvadt a mi lényünkbe, s azzal együtt abszolút lenne – innen van meg bennünk az abszolútum iránti vágyódás (Erós). Ugyanis megismerések ezek is, még ha a rész szerint valóak közül levő valaminek a megismerése is, ami éppen az utunkba kerül¹⁹⁵, mint például az az ismeretünk, mely szerint a háromszög szögeinek összege két derékszöggel egyenlő, ugyanis az abszolút háromszög ilyen.

8. Azonban ki ez a Zeus, akinek a kertjébe, amint Platón mondja, Poros vagy a Bőség belépett? És mi ez a kert?

Ugyanis Aphrodité a Lélek volt számunkra, Porosról, a Bőségről pedig azt mondtuk, hogy a Világegyetem Értelem-Princípiuma: ki kell még fejtenünk, mit gondolunk Zeusról és a

195 Szó szerint: ἐὰν ὁ ἀποτύχῃ - „véletlenszerűen”.

kertjéről.

Nem vehetjük úgy, hogy Zeus a Lélekkel egyenlő, hiszen elfogadtuk, hogy ezt Aphrodité képviseli.

Ebben a kérdésben is Platónra kell támaszkodnunk, s ő a *Phaidros*-ban ezt az istent, Zeust, a legfőbb kormányzónak mondja – jóllehet másutt úgy hiszem, a harmadik helyre teszi – a *Philébos*-ban azonban világosabban beszél, amikor kijelenti, hogy Zeusban egyrészt királyi Lélek, másrészt királyi Intellektus (Értelem) lakozik.

Ha tehát Zeus hatalmas Értelem és Lélek, és az ősök közé soroljuk; a magasabbrendű dolgok közé tartozik, többek között azért, mert ősök, még hozzá királyi, és pedig ő irányít [mindent]: Zeus tehát az Értelem Princípiuma (az Intellektuális Princípium). Aphrodité, a leánya, aki belőle sarjadt és vele együtt lakozik, a Lélek lesz; neve: Aphrodité¹⁹⁶ a Lélek szépségét, ragyogását, ártatlanságát és derűjét jelöli.

S ha úgy vesszük, hogy a férfi Istenek képviselik az Intellektuális Erőket, az istennők pedig ezek lelkei – minden Intellektuális Princípiumhoz társul ugyanis Lélek – ilyenformán is Zeus Lelke lenne Aphrodité. Ezt az elképzelést azok a papok és teológusok is megerősítik, akik Aphroditét és Hérát egynek és azonosnak tekintik, és Aphrodité bolygóját Héra bolygójának nevezik.

9. Ez a *Poros*, a Bőség tehát az Értelem-Princípiuma mindannak, ami a szellemi világban és a legfőbb Intellektusban létezik; de mivel jobban kiáradt és mintegy kibontakozott, körbeveszi a Lelket, és a Lélekben van.

Ugyanis mindaz[al egyenlő], ami az Intellektusban összegyűlve nyugszik, és nem kívülről lép bele, azonban a „megmámorosodott

196 Etimológiai levezetés a *Qâñüò* – „bájós, csinos” szóból.

Poros” viszont önmagán kívül nyer megelégedést. Mit érthetünk tehát azon, ami ott eltelt nektárral, ha nem az Értelem-Princípiumot, mely az eredetből, egy magasabbrendű létállapotból egy alacsonyabba zuhan?⁹ A Lélekben tehát az Intellektusból (a Szellemből) származik ez az értelem(-princípium), s akkor áramlott be Zeus kertjébe, amikor úgymond Aphrodité született.

A kert a szépség helye, és a gazdagság tündöklése: minden kedvesség ragyogását Zeustól, az Értelem-Princípiumtól nyeri, minthogy mindez a szépség magának az Isteni Intellektusnak az Isteni Lélekre való kisugárzása, ami átjárja. Mit jelölhetne Zeus Kertje, ha nem az ő ékességeit, és tündöklésének fényét? És mik lehetnek ezek az isteni fények és szépségek, ha nem a belőle áramló szellemi princípiumok?

Mindent összevéve Poros ezekkel az Értelem-Princípiumokkal egyenlő, a szép dolgokban való bővelkedés és gazdagság, immár megnyilvánult módon; és ez a nektártól való megmámorosodás. Hisz mi más lehetne az istenek nektárja, mint ami az isten-természetet táplálja¹⁹⁷; s ez pedig az isteni Szellemből alászálló Értelem.

Az Intellektuális Princípium csordultig van önmagával, de nem mámorosodik meg ettől, hiszen nincs benne semmi idegen. Az Értelem-Princípium azonban a Szellem sarja, és a Szellem után következő lényeg, és már nem hozzá tartozik, hanem valami másban van, s ezért mondja Platón, hogy Zeus kertjében fekszik, méghozzá akkor, amikor, az elbeszélés szerint Aphrodité belép a létezés világába.

A mítoszoknak ugyanis, ha meg akarnak felelni céljuknak, szükségképpen be kell hozniuk az időbeni megkülönböztetést a tárgyukba, és sok mindent szét kell választaniuk egymástól, amik ugyan egységben léteznek, de különböznek rangjukban és

¹⁹⁷ Az eredetiben: ἐπιβαῖνιαιέ – „vendégül lát, ellát”

képességükben ezeket tárgyalva még az értekezésekben is a keletkezetlen dolgok létrejöttéről esik szó és megkülönböztetést tesznek ott, ahol minden együtt létezik. Úgy adják át a tudást, ahogy azt eszközeik lehetővé teszik, s azt már miránk hagyják, hogy összeszedjük a dolgokat, és egységben lássunk mindent.

Ez az összefoglalás pedig a következő: [ebben a mítoszban] az isteni Intelligenciával együtt lévő Lélek áll előttünk, mely éppen létrejön belőle, és eltöltekezik az isteni Ideákkal. S maga is szép lévén, szép dolgokkal díszíti fel magát, s eltelik a bőséggel (a tiszta felismeréssel¹⁹⁸), úgyhogy minden ragyogás és mindannak a képe megnyilvánul benne, ami szép. Az egész [Lélek] neve Aphrodité, a benne levő Értelme-Princípiumok pedig a Bőség és a tiszta felismerés (Poros) neve alatt vannak összefoglalva, mivel a fönti világ Nektárjának leáramlása táplálja. A Lélekben ragyogó ékességeket mondjuk Zeus kertjének, minthogy az Életben vannak jelen; és Poros olyan értelemben alszik ott, hogy ezektől telt és nehezült el. Minthogy az élet megnyilvánult, és örökké jelen van ezekben a létezőkben, ezért mondja a mítosz, hogy az istenek vendégeskednek, mert az isteneket illeti meg ez a boldogság. A Szerelem pedig [aki az istenek lakomáján született] így szükségszerűen öröktől fogva létezett, minthogy a Léleknek a magasabbrendű és a Jó iránti törekvéséből jött létre. Tehát amióta a Lélek létezik, a szerelem is létezik.

Mindazáltal ez a Szerelem kevert minőségű. Egyrésztől megvan benne a hiány, amennyiben el akar telni valamivel; másrésztől nem teljesen nélkülöző, amennyiben annak a hiányzó részét keresi, amiből már van neki. Hiszen valószínűleg soha nem törekedne a jóra az, ami teljes mértékben nélkülözi a jót.

Tehát abban az értelemben mondja a mítosz, hogy a Hiányból

198 Az itt használt ἄσθησις szó jelentései: 1. lehetőség, 2. bőség v. ben, jólét, 3. fil. világos/tiszta felismerés.

[Penia] és a Bőszégből [Poros] keletkezett, hogy a hiány, a vágyakozás és az értelmi princípiumokra való visszaemlékezés, melyek egyszerre összegződnek a Lélekben, létrehozzák azt a tevékenységet a jó felé, ami a Szerelem. Anyja a Hiány, mivel a vágyakozás a szűkölködő jellemzője; s ez a Hiány az Anyag, minthogy az Anyag a teljesen nincstelen, és a jóra való törekvés határtalansága; (ugyanis semmiféle alak sem Értelme nincs ebben a vágyakozóban), anyagibbá teszi a vágyakozót, éppen olyan mértékben, amennyire vágyakozik. Csak az önmagára irányuló lehet idea, ami megmarad önmagában. Az, ami befogadni vágyik, azzal, hogy befogadásra kész, anyagot szolgáltat az odaérkező [forma] számára.

Ennek következtében a Szerelem bizonyos fokig valamiféle anyagi dolog, és daimón is, mely a Lélekből jött létre; minthogy a Szerelem híján van a Jónak, azonban éppen születése révén vágyva törekszik rá.

BIBLIOGRÁFIA

I. PLÓTINOS

Szövegkiadások, fordítások

PLOTINOS, *Enneades*. Cum Marsilii Ficini interpret. castig. iterum ed. Friedrich Creuzer et G. Henricus Moser. Primum acc Porphyrii et Procli institutiones et Prisciani philosophi solutiones... ed. et annot. crit. instr. Friedrich Dübner. Parisiis 1855, Firmin Didot. XLVIII, 579 p.

PLOTIN, *Ennéades*. Texte établi et trad. Par Émile Bréhier. Paris, „Les Belles Lettres” 1.t. 1960 (3.ed.); 2.t. 1956 (2.ed.); 3.t. 1963.

PLOTINUS, *Enneads*, With an English transl. by Arthur Hilary Armstrong. In 6 vol. 1-2. vol. Cambridge, Mass., - London, 1966, Harvard Univers. Press - Heinemann (The Loeb classical library. 442.)

PLOTINI, *Opera*. Ediderunt Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer. Tomus I, Porphyrii *Vita Plotini*, *Enneades* I-III. Oxonii 1964, e typographeo Clarendoniano (Oxford Univ. Press).

PLOTINOS, *Enneadi*. Milano 2000, Bompiani, XXXIV, 1602 p. 18 t. olasz-görög szöveg; ford., bev., jegyz., bibl.: Giuseppe Faggin, iconografia: G. Reale, revisione, appendici e indici: R. Radice.

PLOTINOS, *Enneades* III, 5 (50). Bev., ford., komm., és jegyz.: Pierre Hadot, Paris 1990, Cerf, 291 p.

PLOTINOS, *Istenről és a hozzá vezető utakról*. (Szemelvények P. *Enneas*aiból. Görögből ford. Magyar Zoltánné, Techert Margit.) Bp. 1944, Officina. 120 p. (Officina könyvtár 66-67.)

PLOTINOS, *A szépről és a jóról*. Ford. [Magyary Zoltánné] Techert Margit Bp. 1925, Pfeifer, 159 p. (2. kiad. : 1998, Farkas Lőrinc Imre Kiadó, 253 p.)

PLÓTINOSZ, *Az Egyről, a szellemről és a lélekről*. Válogatott írások. Ford. és a jegyzeteket írta Horváth Judit és Perczel István. Budapest 1986 Európa Könyvkiadó, 464 p.

Plótinosról szóló művek

CILENTO, Vincenzo, *Saggi su Plotino*, Milano 1973, U. Mursia & C., 359 p.

ROBIN,L., *La théorie platonicienne de l'Amour*, Paris, 1908.

DODDS, E.R., *Pagan and Christian in an Age of Axiety*, Cambridge, 1965.

INGE, W.R., *The Philosophy of Plotinus*, vol. I-II. , London, New York, Toronto, 1948.

POTTIER, Edmond, *La vieillesse des dieux grecs*, in «*Melanges Bidez*». 729-747.o.

EBOROWICZ, W., *La contemplation selon Plotin*, Torino 1958.

RÉVILLE, J., *La religion à Rome sous les Sévères*, Paris 1886.

CUMONT, F., *La théologie solaire dans le paganisme*, 1913.

FESTUGIÈRE, A.-J., *La révélation d'Hermès Trismegiste. I, Les*

sciences occultes, Paris 1944.

BALADI, Naguib, *La pensée de Plotin*, Paris 1970.

TRUILLARD, Jean, *La purification plotinienne*, Paris 1955.

TRUILLARD, Jean, *Le neoplatonisme*, in «*Histoire de la Philosophie*» Paris 1969 I.

TRUILLARD, Jean, *La procession plotinienne*, Paris, 1955.

JOUKOVSKY, Françoise, *Le regard intérieur*, Paris 1982, Nizet, 253 p.

KUISMA, Oiva, *Art of experience*, Helsinki 2003, Soc. Scient. Fennica, 207 p.

DUFOUR, Richard, *Plotinus: a bibliography, 1950-2000*, Leiden 2001, Brill, 174 p.

ARNOU, René, *Il desiderio di Dio nella filosofia di Plotino*, Milano 1997, Vita e Pensiero, 272 p.

HADOT, Pierre, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris 1997, Gallimard, 227 p.

TROTTA, Alessandro, *Il problema del tempo in Plotino*, Milano 1997, Vita e pensiero, 342 p.

ANDOLFO, Matteo, *L'ipostasi della „Psyche” in Plotino: struttura e fondamenti*, introd. di Giovanni Reale, Milano 1996, Vita e pensiero, XXVII, 444 p.

GATTI, Maria Luisa: *Plotino e la metafisica della contemplazione*,

introd. di Giovanni Reale, Milano 1996, Vita e pensiero, 257 p.

BEIERWALTES, Werner, *Eternità e tempo: Plotino, Enneade III,7*, szöveg + bev. tanulmány, ford., kommentár: W. B. ; bev.: Giovanni Reale, Milano 1995, Vita e pensiero, 308 p.

BEIERWALTES, Werner, *Autoconoscenza ed esperienza dell'Unità: Plotino, Enneade V,3*, értelmező tanulm., szöveg és ford.:W. B.; bev.: Giovanni Reale, Milano 1995, Vita e pensiero, 285 p.

RIST, John, M., *Eros e Psyche: studi sulla filosofia di Platone, Plotino e Origene*, Milano 1995, Vita e Pensiero, 294 p.

LACROSSE, Joachim, *L'amour chez Plotin: éros hénologique, éros noétique, éros psychique*, Bruxelles 1994, Ousia, 142 p.

NARBONNE, Jean-Marc, *La métaphysique de Plotin*, Paris 1994, Vrin, 162 p.

PELLUX, Luigi, *L'assoluto nella dottrina di Plotino*, bev.: Adriano Bausola, 2. kiad., Milano 1994, Vita e Pensiero, XII, 229 p.

BEIERWALTES, Werner, *Un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno*. Bev.: Giovanni Reale, Milano 1993, Vita e pensiero, 108 p.

BLUMENTHAL, H.J., *Soul and intellect: studies in Plotinus and later Neoplatonism*. London 1993, Variorum, XII, 329 p.

AUBIN, Paul, *Plotin e le Christianisme: triade plotinienne et trinité chrétienne*, Paris 1992, Beauchesne, 238 p.

LAURENT, Jérôme, *Le fondements de la nature dans la pensée de*

Plotin: procession et participation, Paris 1992, Vrin, 253 p.

PRINI, Pietro, *Plotino e la fondazione dell'umanesimo interiore*. 3. kiad. Milano 1992, Vita e pensiero, 111 p.

HEISER, John H., *Logos and language in the philosophy of Plotinus*. Lewiston (N.Y.) 1998, The Edwin Mellen Press, IV, 107.

MAGRIS, Aldo, *Invito al pensiero di Plotino*, Milano 1986, Mursia, 206 p.

ATKINSON, Michael, *Plotinus, Enneads V, 1 on the three principal hypostases*. ford. és kommentár, Oxford 1985, Oxford Univ. Press. LXVI, 272 p.

BONANATE, Ugo, *Orme e enigma nella filosofia di Plotino*, Milano 1985, Angeli 229 p.

FRAISSE, Jean-Claude, *L'interiorité sans retrait: lectures de Plotin*. Paris 1985, Vrin, 200 p.

SLEEMAN, John Herbert, *Lexicon Plotinianum*, Leiden: Leuven 1980, Brill: Leuven Univ. Press, X, 1162 col.

TECHERT MARGIT, „Íráni vallásos elemek a plotinosi psyche fogalmában” in: *Egyetemes Philologiai Közlöny 1929/LIII*. (különlenyomat) 16 o.

MAGYARYNÉ TECHERT MARGIT, „A bölcs és a halál az ókorban” in: *Athenaeum 1940/2-3*. (különlenyomat) 7 o.

MAGYARYNÉ TECHERT MARGIT, *A hellén újplatonizmus története*, Budapest 1934, MTA, Az Akadémiai Filozófiai Könyvtára 8. 235 o.

PERCZEL István, „A «szerelmes értelem» és az «egy létezŐ». Egy elfelejtett plótinosi tanítás” in *Századvég* 1994/1. Budapest, 82-102. o.

BENE László, „Mozgás és idő Plótinósnál” in *Magyar Filozófiai Szemle*, 1998 Budapest.

BENE László, „Az idő struktúrája Plótinosz metafizikájában” in *Ókortudományi értesítő*, 1998 Budapest.

BENE László: „A törekvés fogalma Plótinosz pszichológiájában és metafizikájában” in: *Passim*, (2001) III. évf. 1. sz. 152-194. o.

SOHAJDA Ferenc, „A filozófia mint életforma” in *Café Babel*, 1994 Budapest.

PEKÁRY Tamás, „Plótinó és az arckép elvetése az ókorban” in *Specimen Nova* 1993.

SESZTOV, Lev, „Plótinó misztikus tapasztalatáról” ford. Patkós Éva, in *Gondolat* 1992.

MOLNÁR Tamás, „Rend és teremtés” in *Havi Magyar Fórum* 2000.

WOLTERS, A. M., „A survey of modern scholarly opinion on Plotinus and indian thought” in *Neoplatonism and Indian thought*, 193-308. o.

PÉPIN, J. „Plotin et les mythes”, *RPhL* (53), 1955, n. 37, 5-27. o.

Plótinus, *Enneades III, 5-ről* szóló írások

DILLON, J. M., „*Enneades III, 5*. Plotinus’ exegesis of the *Symposium* myth” in *Agon*(3) 1969, 24-44. o.

HARRINGTON, K. W., „Plotinus’ allegorical approach to Platonic myth in *Ennead III, 5* and its antecedents” in *Diotima* (3), 1975, 115-125.

WOLTERS, A. M., *Plotinus on eros: a detailed exegetical study of Enneads III, 5*, Amsterdam 1972.

WOLTERS, A. M., „Ficino and Plotinus” *Treatise On Eros*”, in *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, 189-197. o .

ZOUMPOS, A., „EÁíÜëâôá”, *Platon* (42), 1990, 85-92. (Három megjegyzés Plótinus 1, 7; és III, 5-tel kapcsolatban).

COULOBATISTRIS, L., „Mythe et religion. Une alliance de raison”, in *Kernos* (1), 1988, 111-112.o. (A mítosz struktúrája Plótinus III, 5, 9-ben) 24-27. o.

Plótinus, *Enneades I, 6-ról* szóló írások

ALEXANDRAKIS, A., „Plotinus’ aesthetic approach to the One”, *Philosophia* (27-28), 1997-98, 224-235. o.

BRETON, S., „Difficile néoplatonisme” in *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard*, 91-101. o.

COURCELLE, P., „Le visage de Philosophie” *REA* (70), 1968, 110-120. o.

EDWARDS, M. J., „Middle Platonisme on the Beautiful and the Good”, *Mnemosyne* (44, 1-2), 1991, 161- 167. o.

II. FICINO ÉS PLÓTINOS

WOLTERS, A. M., „The first draft of Ficino’s translation of Plotinus” in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, a cura di Carlo Garfagini, Firenze, Olschki 1988, vol. I, 305-329. o.

WOLTERS, A. M., „The Oracle in Ficino’s translation of the *Vita Plotini*” in *Öéëïóöbá: Festschrift für Martin Sicherl zum 75. Geburtstag: von Textkritik bis Humanismusforschung*, hrsg. Von D. Harlfinger, Stud. Zur Gesch. & Kultur des Altertums., N. F. 1, R. Monogr., 4, Paderborn, Schöningh, 1990, 237-251.

HADOT, P., „L’amour magicien. Aux origines de la notion de magia naturalis. Platon, Plotin, Marsile Ficin”, *Rphilos* (172), 1982, 283-292.

ZINTZEN, C., „Plotin und Ficino” in *Psukhe-Seele-anima*, 417-435. o.

BEIERWALTES, W., „Plotino e Ficino. L’autorelazione del pensiero”, *RFN* (84, 2-3), 1992, 293-324. o.

WESTRA, L., „Love and beauty in Ficino and Plotinus” in *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, 175-187. o.

RIST, J. M., „Plotino, Ficino e noi stessi: alcuni riflessi etici [ford. E. Peroli] *RFN* (86, 3), 1994, 448-467. o.

BEIERWALTES, W., „Plotins Erbe”, *MH* (45, 2), 1988, 75-97. o.

ZINTZEN, C., „Ut deus efficiatur: der Aufstieg der Seele bei Plotin und Ficino”, in *Religio Graeco-Romana. Festschrift für Walter Pötscher*, hrsg. Von J. Dalfen, G. Petersmann & F. F. Schwarz, Grazer Beiträge Suppl. Bd., 5, Horn, Berger, 1993, 263-269. o.

MOJSISCH, B., „Platon, Plotin, Ficino. 'Wichtigste Gattungen' - eine Theorie aus Platons *Sophistes*” in *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam K. Michalski (1890-1947)*, Bochumer Studien zur Philosophie, 10, Amsterdam, Verlag B. R. Grüner, 1988, 19-38. o.

CILENTO, V., „Glosse di Egidio da Viterbo alla traduzione ficiniana delle *Enneadi* in un incunabolo del 1492”, in *Studi di bibliografia e di storia in onore di Tammaro de Marinis, I-IV*, Città del Vaticano, Bibl. apost. Vat., 1964, I, 281-296. o.

III. MARSILIO FICINO

Szövegkiadások, fordítások

FICINO, M., *Commentarium Marsilii Ficini Florentini in convivium Platonis, de amore*, Société d'édition «Les Belles Lettres», Paris, 1956.

FICINO, M., *A szerelemről. Kommentár Platón A lakoma című művéhez*, ford. és az utószót írta: Imregh Monika, Arcticus Kiadó, 2001 Budapest, 144 o.

FICINO, M., *El libro dell'amore*, a cura di Sandra Niccoli, Firenze 1987, Olschki, LX, 232 o. Studi e testi/Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento; 16.

FICINO, M., *Platonikus írások*, előszó és jegyz. Elisabeth Blum, Paul Richard Blum és Thomas Leinkauf. Szent István Társulat, 2003 Budapest, 230 o.

FICINO, M., *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, übers. von Karl Paul Hasse; hrsg. und eingel. von Paul Richard Blum. Hamburg 1994, Meiner, XLIV, 411 o.

FICINO, M., *Marsilio Ficino and the Phaedran charioteer*, introd., texts, transl. by Michael J. B. Allen, Berkeley 1981, Univ. of Calif. Press, VIII, 274 o.

FICINO, M., *Lettere*, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze 1990, Olschki, 1. *Epistolarum familiarum*, a cura di Sebastiano Gentile, CCXCV, 322 o.

FICINO, M., *The Philebus commentary*, a critical ed. and transl. by Michael J. B. Allen, Berkeley (California) 1979, Univ. of California Press, 560 o.

Ficinóról szóló művek

Marsilio Ficino e il ritorno di Platone: studi e documenti, a cura di Carlo Garfagini 1-2, Firenze 1986, Olschki X, 719 o, Studi e testi 15, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento. Convegno Internazionale di Studi nel 500: Anniversario della Traduzione di Platone 1984 Napoli, Firenze, Figline Valdarno.

ALLEN, M. J. B., *The platonism of Marsilio Ficino: a study of his Phaedrus commentary, its sources and genesis*, Berkeley (California) 1983, Univ. of California Press, XV, 284 o.

ALLEN, M. J. B., *Icastes: Marsilio Ficino's interpretation of Plato's Sophist: five studies and a critical edition with translation*, Berkeley (California) 1989, Univ. of California Press, X, 317 o.

ALLEN, M. J. B., *Synoptic art: Marsilio Ficino on the history of Platonic interpretation*, Firenze 1998, Olschki, XIV. 236 o.

ALLEN, M. J. B., *Nuptial arithmetic: Marsilio Ficino's commentary on the fatal number in Book VIII of Plato's Republic*, Berkeley (California) 1994, Univ. of California Press, X, 291 o.

ALLEN, M. J. B., „The second Ficino-Pico controversy: Parmenides poetry, eristic and the One” in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone: studi e documenti*, a cura di Carlo Garfagini 1-2, Firenze 1986, Olschki

Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto, a cura di Sebastiano Gentile, Carlos Gilly, Biblioteca Medicea Laurenziana, Bibl. Philosophica Hermetica, Firenze 2001, Centro Di (2. kiad.) Az 1999 okt. 2-2000 jan. 8 közötti kiállítás katalógusa és a konferencia anyaga.

IV. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA

Pico művei

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, Firenze 1942, a cura di Eugenio Garin.

Magyarul megjelent

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, *Heptaplus avagy a teremtés hat napjának hétszeres magyarázata*, Budapest 2002, Arcticus Kiadó, ford. és utószó: Imregh Monika, 120 o.

A róla szóló művek

DI NAPOLI, Giovanni, *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Roma 1965.

JACOBELLI, Jader, *Pico della Mirandola*, E. Garin előszavával, Milano 1986.

DE LUBAC, Henri, *L' alba incompiuta del Rinascimento, Pico della Mirandola*, Milano 1977.

REINHARDT, Heinrich, *Freiheit zu Gott: der Grundgedanke des Systematikers Giovanni Pico della Mirandola, 1463-1494*, Weinheim 1989.

KIBRE, Pearl, *The library of Giovanni Pico della Mirandola*, New York, 1936.

GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA: *Convegno Internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994): Mirandola, 4-8 ottobre*, a cura di Carlo Carfagini, 1997.

EULER, Walter Andreas, *„Pia philosophia” et „docta religio”:* *Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola*, München 1996.