Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar

DOKTORI DISSZERTÁCIÓ

MOLNÁR DÁVID

FUROR EST CUM CANTAT: MARSILIO FICINO ÉS A MÁTYÁS-KORI MAGYARORSZÁG „SZERELMES” PLATONIKUSAI

Irodalomtudományi Doktori Iskola
A doktori iskola vezetője: Dr. Kállay Géza
A magyar és európai reneszánsz program
A program vezetője: Dr. Horváth Iván

A bizottság tagjai:

A bizottság elnöke:	**Dr. Boros Gábor Dsc, egyetemi tanár**
Hivatalosan felkért bírálók:	**Dr. Ács Pál DSc**
	Dr. Jankovits László PhD
A bizottság további tagjai:	**Dr. Szegedi Eszter PhD, titkár**
	Dr. Falvay Dávid PhD
	Dr. Csehy Zoltán PhD (póttag)
	Dr. Orlovszky Géza CSc (póttag)
Témavezető:	**Dr. Horváth Iván DSc**

Budapest, 2014

Tartalomjegyzék

Bevezetés **5**

I. Amor circuli **11**

1. Kozmogóniai szerelemfogalom **14**
1. A *káosz* fogalmának története **17**
A χάος szó eredete 18
Tér, hely 19
Meghatározhatatlanság, végtelenség 21
Sötétség 22
Végtelen potencialitás mint rendetlenség 23
A káosz mint zűrzavar 25
A káosz fogalomtörténetének összegzése 32
2. A ficinói *három teremtett káosz* lehetséges forrásai **33**
3. A *káoszból rendet teremtő szeretet* lehetséges forrásai **36**

2. A kozmológiai szerelemfogalom **41**
Generatív erő 42
Szümpathikus erő 44
1. A *koszmosz* ontológiai szintjei **46**
Ficino hexadikus ontológiai modellje 46
2. A *materia prima* fogalmának története: a *felfoghatatlan*tól a *szajhá*ig **56**
3. Az anyagi test létszintjei **71**
4. A természet **73**
5. A minőség **77**

3. A misztikus szerelemfogalom **79**
1. Az alászállás, vagyis a szépség szakasza **83**
1.1. A szépség teste és lelke **83**
1.2. *Materia preparata* **93**
Az arányosság mint előkészítettség: a szépség teste 93
Az arányosság megjelenésének három fázisa 98
A gratia harmóniája 104
A szépség mint nescio quid 107
A ficinói nescio quid 112
2. A szemlélődés, vagyis a szerelem szakasza **116**
2.1. A világi szépség érzékelése **117**
2.2. A szerelem fajtái **120**
Égi és földi szerelem: valóság és látszat 120
Kölcsönös és viszonzatlan szerelem 124
2.3. Retorika és mágia **133**
2.4. Ficino *fantáziá*ja **135**
3.3. A visszafordulás, vagyis a gyönyör szakasza **143**

4. *Furor est cum cantat*: az elragadtatás *ars poeticá*ja **147**
A ficinói furor 147
A „részeg” költők égi szférái 151
A költőkben felcsendülő világrend 157
A költői lélek behangolása és melankóliája 168
Költészet és filozófia: az ihletett tudás „vakuja” 174
Az ihletett tudás lefordítása: a filozófiai és retorikai imitáció 178
Bölcs részegség 182
A költői furor és a költészet szimbólumai 188

II. Apprime platonici? **198**

1. Janus Pannonius **199**
1.1. *Ad animam suam* **222**
1.2 *De Marsilio Ficino* **236**
1.3 *De Monade et Dyade, numeris* **241**
1.4 *De littera Pythagorae* **250**
1.5. A *furor*-fogalom Janus Pannoniusnál **254**

2. Mátyás király budai udvara **261**

3. Báthori Miklós **270**

4. Petrus Pannonius (Váradi Péter) **288**

5. Ioannes Pannonius **299**

6. Nicolaus de Mirabilibus (Csoda Miklós) **319**

7. A *Constantinus és Victoria* udvari dráma Leone Ebreo-idézetéről **320**

Lezárás **332**

Felhasznált irodalom **336**

Rövidítések jegyzéke:

Convivium = Marsile FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, ed. Raymond MARCEL, Paris, Les belles lettres, 1978.

DELLA TORRE = DELLA TORRE, Arnaldo, *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, Firenze, Tipografia G. Garnesecchi e Figli, 1902.

Enneades = PLOTINUS, *Plotini opera: Enneades*, ed. Paul HENRY, Hans-Rudolf SCHWYZER, Leiden, Brill, I–III, 1973.

FICINO = Marsilio FICINO, *Opera omnia*, Basileae, Ex officina Henric Petrina, I–II, 1576.

JANKOVITS = JANKOVITS László, *Accessus ad Janum: A műértelmezés hagyományai Janus Pannonius költészetében*, Budapest, Balassi, 2002.

KIRK–RAVEN–SCHOFIELD = G. S. KIRK, J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *A preszókratikus filozófusok*, ford. CZISZTER Kálmán, STEIGER Kornél, Bp., Atlantisz, 1998.

KRISTELLER = *Supplementum ficinianum*, ed. Paulus Oskarius KRISTELLER, Florentiae, Olschki, I–II, 1973.

Lakoma = Marsilio FICINO, *A szerelemről: Kommentár Platón* A Lakoma *című művéhez*, ford. IMREGH Monika, Budapest, Arcticus, 2001 (Libri operis magni).

Letters = Marsilio FICINO, *The Letters of Marsilio Ficino*, London, Shepheard-Walwyn, I–VIII, 1975–2009.

MACROBIUS = MACROBIUS, *Macrobius*, ed. Franciscus EYSSENHARDT, Leipzig, Teubner, 1868.

PLATO = PLATO, *Omnia divini Platonis opera*, tr. Marsilius FICINUS, Basileae, In officina Frobeniana, 1546.

PLATÓN = PLATÓN, *Platón összes művei*, Budapest, Európa, I–III, 1984 (Bibliotheca classica).

PLÓTINOSZ = PLÓTINOSZ, *Az Egyről, a szellemről és a lélekről*, ford., jegyz. HORVÁTH Judit és PERCZEL István, Budapest, Európa, 1986 (Az ókori irodalom kiskönyvtára).

Theologia = FICINO, Marsilio, *Platonic Theology*, tr. Michael J. B. ALLEN (I–VI), John WARDEN (I–III), lat. text ed. James HANKINS, William BOWEN, Harvard University Press, Cambridge – London, I–VI, 2001–2006.

Bevezetés

Doktori értekezésem Ficino 1469. augusztus 9-ei, Janus Pannoniusnak szóló leveléből született, amelyben Janust nem csak *kiváltképpen platonikus*nak, hanem a *legszerelmesebb*nek is nevezi. Ezt a levelet a később sok kiadást megért *Lakoma-kommentár*jához csatolta, amely Európa több országában nagy hatással volt nem csak a filozófiai traktátusirodalomra, hanem más irodalmi műfajokra is.[1] Mivel Ficino közeli barátja, Giovanni Cavalcanti után Janus Pannonius volt a második, akinek ezt a művet a megírása után alig egy hónappal elküldte, ezért feltételeztem, hogy az európai irodalom mintájára Magyarországon is fellelhetők ennek a platonizáló irodalomnak a nyomai. Azonban végül Aeneas Sylvius Piccolomini keserűségében kellett osztoznom, aki 1442-ben III. Frigyes titkáraként a száműzött Ovidiusnak érezve magát így panaszkodott: „Ausztriában esztelenség Rómát keresni, akárcsak a magyaroknál Platón nyomára akadni."[2]

A dolgozatot a téma Ianus-arcúsága miatt végül két fő részre osztottam: egy átfogó filozófiai és egy irodalomtörténeti részre. Irodalomtörténetünkben – ha már Piccolomini a *vestigare* igét használta – néhány platonikus nyom mégis csak fellelhető. A múlt század elején Huszti József részletesen összegyűjtötte és elemezte a XV. század második feléhez, a főként Mátyás budai udvarához köthető platonista törekvéseknek nyomokban fennmaradt adatait. Szerinte a XV. század Magyarországának reneszánsz platonizmusa két fő korszakra osztható: az egyik Janus Pannoniushoz köthető, a másik pedig Janus halála után az akkoriban firenzei nagykövetként a budai udvarban tevékenykedő Francesco Bandinihez. A kiindulópont vagy inkább a platonizmus szikráját fellobbantó gyúanyag természetesen Huszti szerint is Ficino *Lakoma-kommentár*ja volt: „Mindent összevetve az olasz renaissance egyik legfontosabb, igazán lelkéből lelkedzett alkotása jutott át Olaszországból, tudtommal minden más országot megelőzve Magyarországba kifejezetten avval a célzattal, hogy itt a platonizmusnak – Janus Pannonius hathatós segítségével – mentől több lelket nyerjen meg."[3] Lényegében Huszti könyvét foglalja össze röviden és egészíti ki Kulcsár Péter a XV. század második felének magyarországi platonizmusával kapcsolatban.[4]

---

[1] Festugière egész listát állít össze Ficino hatásáról csak a XVI. századi olasz és francia irodalomra. Jean FESTUGIÈRE, *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature francaise au XVIe siècle*, Paris, Libraire Philosophique J. Vrin, 1941.

[2] Idézi Klaniczay Tibor: „In Austria vero dementis est querere Romam, aut Platonem apud Hungaros vestigare." KLANICZAY Tibor, *A kereszteshad eszméje és a Mátyás-mítosz*, ItK, 1975, 2.

[3] HUSZTI József, *Platonista törekvések Mátyás király udvarában*, Pécs, Dunántúl, 1925 (Minerva – könyvtár, I), 29.

[4] KULCSÁR Péter, *Az újplatonizmus Magyarországon*, ItK, 1983, 41–47.

Ezenkívül Pajorin Klára a felújított platonista hagyományok keretében Magyarországon is szinte divattá vált *szümposzionok*kal kapcsolatban gyűjtötte össze az adatokat.[5]

A szóba jöhető, fennmaradt források számát tekintve – főleg Ficino leveleskönyve miatt – a XV. század második fele egy viszonylag gazdag korszak, azonban ez sem kényeztet el minket semmi kézzelfogható platonizmussal, inkább csak a nyomaival és a lehetőségeivel találkozunk. A magyar nyelvű szövegekben viszont még *Plato* nevével is aligalig találkozunk a XVI–XVII. században is, jóllehet ekkorra már több magyar könyvtárban is szép számmal akadnak platonistának nevezhető munkák Ficinón és Ficino Platón fordításain kívül is. Viszont ugyanebből a korszakból Sudár Balázs hívta fel a figyelmet a törökök Magyarországon élő mesebeli Platón alakjára, amely a jövőben még sok felfedeznivalóval kecsegtethet.[6]

A szakirodalom is jó ideje inkább a szerelmi költészetben kereste a platonizmust, amely viszont a XVI. századra óhatatlanul összefolyt a petrarkizmussal. Ha általánosságban nézzük a gazdag petrarkista irodalmat, akkor kétségtelenül kijelenthető, hogy az több szempontból is platonista, azonban sok esetben ez annyira torzult, vulgarizálódott és felhígult platonizmus, hogy a felszínes közhelyeken kívül nehéz lenne többet találni bennük. Ugyanakkor az is igaz, hogy sok olyan – főként itáliai – udvari és szerelmi traktátus született, amelyben a petrarkizmus mellett tényleg jól körülhatárolhatóan feltűnnek Platón akár szöveghelyekkel is behatárolható gondolatai, azonban még árnyaltabbá teszi ezt a képet az, hogy ez sok esetben kéz a kézben jár a skolasztikus arisztoteliánus filozófiával, főként Arisztotelész etikaelméleti fejtegetéseivel. Ez olyannyira igaz, hogy még a *doctor platonicus* Ficinónál is bőven találkozunk nem csak Arisztotelész, de még Aquinói Tamás filozófiai gondolataival is, márpedig Ficino platonizmusa – Pietro Bembón keresztül – nem csak a filozofikusabb szerelmi traktátusokra hatott erősen, hanem a petrarkista udvari költészetre is. Ezért a XVI. századi platonizmust sem valami homogén gondolati tömbként kell elképzelnünk, amely sziklaszilárdan mered ki a filozófiai és irodalmi művekből, hanem egy sokkal árnyaltabb – hol szürkébb, hol színesebb – skolasztikus, arisztoteliánus, vagy akár skolasztikus gondolatokkal is keveredő platonizmusnak. Ennek a gondolati hibridnek viszont annyira sajátja a szinkretizmus, hogy talán épp ez adja legjellegzetesebb filozófiai keretét még akár a XV–XVI. századi petrarkizmusnak is.

---

[5] PAJORIN Klára, *Bonfini Symposionja*, ItK, 1981, 511–534. PAJORIN Klára, *Humanista symposionrendezvények. I simposi degli umanisti*, in *Uralkodók és corvinák. Potentates and Corvinas, az Országos Széchényi Könyvtár jubileumi kiállítása*, szerk. KARSAY Orsolya, Bp., OSzK, 2002, 111–121.

[6] SUDÁR Balázs, *Platón Pécsett: Egy hódoltsági legenda nyomában*, Pécsi Szemle, 10, 2007, 14–27.

A magyar irodalomtörténetben ennek a „platonizmusnak” a legjobb példája Balassi Bálint, akit alapvetően a költeményeiben fellelhető petrarkista elemek determináltak egy olyan kilátástalan értelmezési pályára, amelybe a szakirodalom inkább belemagyarázni igyekezett a platonizmust, mintsem megtalálni. Véleményem szerint épp emiatt kapcsolódik ide az az érdekes vita is, amely a *Verses Katalin-legenda* neoplatonizmusa körül bontakozott ki Thienemann Tivadar és Horváth Cyrill között, és amelyről – meggyőzően elemezve – Horváth Cyrill végül a következőképpen ír: „Sehogy sem fér a fejembe, hogy a Katalin-legenda Plató felmagasztalása és platonikus szellemű alkotás.”[7] Érdekes, hogy a múlt század húszas éveiben próbáltak mindenkiben minél több platonizmust találni, így aztán a legelső halvány feltételezés Balassi platonizmusával kapcsolatban is 1921-ből származik. Egy olasz nyelvű tanulmányában Eckhardt Sándor Balassiban „a platonikus szerelem első visszhangját” látta (*la prima eco dell’amore platonico sul suolo ungherese*), amelyet azonban nem fejt ki részletesebben.[8] Talán Zolnai Bélában is még ez a halovány visszhang csengett 1928-ban, amikor megírta – nem túl meggyőző – tanulmányát Balassi platonizmusáról, amely szerint Balassi volt az, aki „a plátói spiritualizmust megszólaltatta magyar lirai nyelven”.[9] Egy platonikus filozófia- és irodalomtörténet teszi ki a tanulmány felét, viszont Balassihoz csak homályos általánosságokat köt. A tanulmányon az érződik inkább, hogy mindenáron platonistát faragjon Balassiból, ezért a trubadúrköltészetet, a petrarkizmust, de még a kereszténységet is platonizmusnak veszi, anélkül, hogy ezeknek a különbségeit tisztázná. Azonban még ez sem lenne olyan nagy baj, ha meggyőző szöveghelyekkel alá tudná támasztani. Zolnai tanulmányából a legjobb esetben is csak valami sápadt petrarkizmus olvasható ki. Waldapfel József 1937-es tanulmányában viszont még a közvetlen Petrarca-hatásban sem biztos, habár azért tagadni sem meri azt.[10] Klaniczay Tibor 1960-ban nem sokat foglalkozik Balassi platonizmusával és inkább sokkal meggyőzőbb petrarkizmusát emeli ki.[11] 1966-os tanulmányában Barlay Ö. Szabolcs hívta fel a figyelmet a Dionigi Atanagi-féle versgyűjteményre, amely talán hatott Balassira és habár több olyan platonistának számító szerző is szerepel benne, mint például Ficino közeli barátja Giovanni Cavalcanti, (aki *Lakoma-kommentár*jának is az egyik szereplője) azonban ő

[7] THIENEMANN Tivadar, *A szabadgondolkodás első nyomai a magyar középkorban*, Minerva, 1922, 223–240. HORVÁTH Cyrill, *A verses Katalin-legenda, a szabadgondolkodás és a neoplatonizmus*, ItK, 1933, 193–198.

[8] ECKHARDT Sándor, *Valentino Balassi e Petrarca*, Corvina, 1921, 59–71.

[9] ZOLNAI Béla, Balassi és a platonizmus, Budapest, Dunántúl Egyetemi Nyomdája, 1928 (Minerva-könyvtár, 14).

[10] WALDAPFEL József, *Balassi, Credulus és az olasz irodalom*, ItK, 1937, 144–154.

[11] KLANICZAY Tibor, *A szerelem költője*, UŐ., *Reneszánsz és barokk: Tanulmányok a régi magyar irodalomról*, Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1961, 189–212.

sem kockáztatta meg, hogy Balassit platonistának nevezze.[12] Aztán Bán Imre 1976-os *Balassi Bálint platonizmusa* című tanulmányában inkább kikerüli a kérdést, amikor rögtön az elején kihangsúlyozza, hogy nem Balassi és a platonizmus viszonyáról akar írni, hanem Balassi „egyéni platonizmusáról".[13] A tanulmány nagy részét itt is a platonizmus történetének az összefoglalója teszi ki, míg a felhozott kevés szövegérv nem túl meggyőző. Például a *Cupidónak való könyörgés* című versben a *dicsőítető fén* kifejezésben a platonikus, ficinói *splendor divinus*t találja meg, amelynek – feltételezése szerint – Pietro Bembo *Gli Asolani*ja volt a forrása. A Balassi platonizmusa körüli tanácstalanságra jól rávilágít az is, hogy míg Bán Imre ebben a versben Bembo és Petrarca hatását látja, addig ugyanebből egy 1968-as tanulmányában Komlovszki Tibor a középkori himnuszok és az olasz pásztoridillek – ehhez még csak érintőlegesen sem kapcsolható – hatását olvassa ki.[14] Aztán Horváth Iván 1982-ben felrúgja ezt az egész petrarkista–platonista vonalat és inkább trubadúrjellegűnek kiáltja ki Balassi költészetét (ami persze szintén nem zár ki egy általános jellegű platonizmust).[15] Végül Tóth Tünde foglalja össze Balassi petrarkizmusa és így a platonizmusa körüli vitákat, amely platonizmusnak a „hanyadkézből-valóságába" viszont egyáltalán nem kíván belebonyolódni.[16]

E kihívás nagyságától én magam is megfutamodtam, ezért vizsgálódásomat Ficino magyar kortársaira szűkítettem, főként azokra, akikkel levelezett, és akiknek felajánlotta valamelyik művét: a négy legfontosabb szerző így Janus Pannonius, Báthori Miklós, Váradi Péter és a rejtélyes Ioannes Pannonius lett. Azonban ezeken kívül érintettem még Mátyás királyt és pár rövid bekezdés erejéig – ebben a sorban némiképp kakukktojás – Nicolaus de Mirabilibust is. Sajnos a szempontomból ígéretesnek tűnő Garázda Pétertől semmi sem maradt fent, viszont Ficino fent említett Janusnak küldött levele és V. Kovács Sándor tanulmánya óta tudható, hogy Ficinót személyesen is ismerte és Firenze tudós *litteratus* köreinek is elismert tagja volt.[17] A Janusszal kapcsolatban felvetett – Huszti József óta tulajdonképpen tényként kezelt – platonizmus sokkal kézzelfoghatóbb, mint Balassi esetében. Janus platonizmusával kapcsolatban már Horváth János is felhívja a figyel-

---

[12] BARLAY Ö. Szabolcs, *Adatok a petrarkizmus magyarországi történetéhez*, ItK, 1966, 183–190.

[13] BÁN Imre, *Balassi Bálint platonizmusa*, UŐ., *Eszmék és stílusok*, Bp., Akadémiai kiadó, 1976, 122–139.

[14] KOMLOVSZKI Tibor, *A Balassi-vers jellegéhez*, ItK, 1968, 633–643. Komlovszki Tibor egy másik tanulmányában már a reneszánszkori arány- és harmóniaelméletek mintájára egyenesen Fibonacci-számsorokat lát Balassi némelyik versébe. Teljesen tarthatatlan és igazolhatatlanok ezek az állításai, de ezeknek a cáfolata nem tartozik ennek az írásnak a keretei közé. KOMLOVSZKI Tibor, *Balassi és a reneszánsz arány-szemlélet*, ItK, 1976, 567–583.

[15] HORVÁTH Iván, *Balassi költészete történeti poétikai megközelítésben*, Bp., Akadémiai Kiadó, 1982.

[16] TÓTH Tünde, Balassi és a neolatin szerelmi költészet, Gépeskönyv, Bp., 1999.

[17] V. KOVÁCS Sándor, *Garázda Péter*, ItK, 1957.

met Macrobiusra, majd János István Macrobiuson kívül is részletesen kitér Janus verseinek platonista motívumaira, azonban 1981-es tanulmányában Kocziszky Éva vizsgálja meg közelebbről is az *Ad animam suam* platonizmusát. Ugyanezt egészíti ki János István 1990-es tanulmányában, majd Bollók János – Janus költészetének asztrológiai szimbolikáján keresztül – a vers asztrológiai utalásaival.[18] Végül az *Ad animam suam* platonizmusának legrészletesebb és legmeggyőzőbb összefoglalását Jankovits László *Accessus ad Janum* című könyvében találjuk meg.[19]

Mivel nem szerettem volna belekeveredni a Balassi-féle platonizmushoz hasonló értelmezéskísérletekbe, ezért igyekeztem elkerülni azt, hogy a fent nevezett szerzők bármelyikét is platonistának tüntessem fel. Ha csak tehettem, a szövegekre koncentráltam, melyekből Janus esetében rögtön kitűnt, hogy a verseiben tetten érhető platonista motívumok sokkal inkább Ficino háta mögül érkeztek, mintsem Ficino közvetítésével. És habár nagy valószínűséggel beleolvasott Janus a *Lakoma-kommentár*ba, és ezek alapján talán egy ígéretes platonizmus is kisarjadhatott volna Janusból, azonban vele együtt – úgy tűnik – túl korán meg is halt. Ioannes Pannonius a másik szerző, akitől egy levél maradt fent Ficinónak címezve, valamint Ficino erre írt válasza. Báthori Miklós és Váradi Péter pedig azért lehet érdekes, mert egy-egy rövidebb művét ajánlotta nekik Ficino. Mivel Báthoritól nem maradt fent semmi, Váraditól pedig csak a börtönévei után írt levelei, ezért velük kapcsolatban is Ficino szövegét vizsgáltam meg, abból a feltételezésből kiindulva, hogy talán nem teljesen véletlenszerűen ajánlotta fel ezeket a műveket nekik.

Habár a *Constantinus és Victoria* című udvari dráma jócskán elüt a fentiektől, mégis kitértem rá egy fejezet erejéig, mert igaz, hogy nehezen lehetne platonikusnak nevezni, azonban ez az egyetlen olyan munka, amelyben egyértelmű szövegátvételt találunk – a Ficino hatását erőteljesen magán viselő – Leone Ebreo nagy sikerű szerelmi traktátusából. Ludányi Mária erre a szakaszra – több Petrarca szonettel egyetemben – már 1979-ben felhívta a figyelmet.[20]

---

[18] HORVÁTH János, *Janus Pannonius ismeretlen versei a Sevillai-kódexben*, ItK, 1974, 599. JÁNOS István, *Neoplatonista motívumok Janus Pannonius itáliai költeményeiben*, ItK, 1980, 1–14. KOCZISZKY Éva, *Janus Pannonius: Ad animam suam*, Irodalomtörténeti Közlemények, 1981, 192–209. JÁNOS István, *Vízió az égi túlvilágról: Janus Pannonius, Ad animam suam*, Uő., *Egyén és világegész*, Nyíregyháza – Oros, Kiss János Nyomdája, 2012, 44–58. BOLLÓK János, *Asztrális misztika és asztrológia Janus Pannonius költészetében*, Budapest, Argumentum, 2003, 99–110.

[19] JANKOVITS László, *Accessus ad Janum: A műértelmezés hagyományai Janus Pannonius költészetében*, Budapest, Balassi, 2002, 141–227.

[20] LUDÁNYI Mária, *A szerelem-kép alakulása a XVI. század végi és XVII. század eleji magyar irodalomban*, ItK, 1979, 359–370.

A Ficino-levélben található „legszerelmesebb Janus” kifejezés és a *Lakoma-kommentár* szerelmi témája miatt értekezésem első felében a ficinói szerelemtan összefoglalására vállalkoztam, amit végül egy platonikus poetica-elméleti fejezettel zártam. A költészettani fejezet szervesen illeszkedik Ficino szerelemtanához, sőt – bizonyos értelemben – annak alapját képezi. Ficino a filozófiai *amor* fogalmát az általános értelménél sokkal tágabban használja, ezért – az emberi szerelemmel csak érintőlegesen foglalkozva – inkább a *szerelem* működési modelljét leíró *amor circulus* fogalomból és annak három legáltalánosabb megnyilvánulásából indultam ki. Az *amor*t egyszer *szerelem*nek, egyszer *szeretet*nek fordítottam, mert nehéz akármelyiket is általános érvényességűnek tekintenem.

Az *amor circulus* érvényesül a költői ihletettségben is, amely viszont a szerelmi ihletettséggel rokon, és mivel az Istennel való egyesítésre törekszik mindkettő, ezért az *amor circulus* harmadik aspektusát sok szempontból akár poétikai szerelemnek is nevezhetnénk a *misztikus* helyett. A kozmogóniai szerelemfogalom kapcsán külön kitértem Ficino egy érdekes gondolatára is, amely szerint Isten legelőször a három ontológiai létszint káoszát teremtette meg. Ennek a *három teremtett káosz*nak a nyomát próbáltam megtalálni a fogalom jelentéstörténetének a feltérképezésével, amely során arra a meglepő felfedezésre jutottam, hogy a máig közhasználatban lévő *rendetlenség* értelmű káosz nagy valószínűséggel nem csak, hogy nem görög eredetű, de még csak nem is filozófiai, hanem inkább költői fogalom. A kozmológiai szerelemfogalom kapcsán felvázoltam a kozmosz ontológiai szintjeit és ezen belül is különös figyelmet szenteltem az anyag szintjének, amely szorosan összefügg az emberi szerelmet kiváltó testi szépséggel. Végül a misztikus szerelemfogalmat vizsgáltam meg, amelynek a körét három szakaszra osztja Ficino: a szépség, a szerelem és a gyönyör szakaszára. Így hát külön is kitértem, mit jelent pontosan a *szépség* bonyolult fogalma Ficinónál, majd ennek a szépségnek a felfedezését lehetővé tévő *szemlélődés*, amely szerelemhez vezet, és végül a gyönyörben véget érő elragadtatás szakasza, amelyet összekötöttem a működésében sok ponton közös költészettannal.

A Janusra vonatkozó *legszerelmesebb* kifejezés így természetesen nem a szerelmi életére vonatkozik, hanem olyasvalakire, akit a leginkább képes elragadni a *furor*, és aki így a legközelebb kerülve az isteni dolgokhoz a legigazabb tudás birtoklójává és tanítójává is válik. A *legszerelmesebb* azt jelenti, hogy a múzsák és az isteni dolgok befogadására a *legnyitottabb*, vagy ahogy Ficino mondaná: a *legpuhább lelkű*.

I.

Amor circuli

Ficino legrészletesebben *Lakoma-kommentár*jában foglalkozik a *szerelem* fogalmával. Legtömörebb definíciója szerint „a szerelem a szépség utáni vágyakozás” *(desiderium pulchritudinis)*.[21] Ha beszélhetünk ficinói világképről, akkor annak talán legfontosabb központi fogalma a mindent átszövő és összekötő *amor* és ennek az *amor*nak a dinamikus megnyilvánulását több szinten is leíró *amor circulus*, amelyet a teremtett világ egyfajta metafizikai hajtóerejeként, „motorjaként” képzelhetünk el.[22] Ficino gyakran nyúl a körmetaforához. Ezért nem csak a világ ontológiai struktúráját próbálja koncentrikus körök rendszerével szemléletesen magyarázni, hanem magát az *amor*t is – mint erőt és mozgást – körként szemlélteti. Ha az egész univerzumot élőlénynek tekintjük, akkor ebben a tökéletesen gömb alakú makrokozmoszban a ficinói *amor*nak a dinamikus körmozgását a kozmosz „vérkeringéseként” kell elképzelnünk.[23]

Az *amor* legáltalánosabb értelemben véve olyan vonzerő *(vis)*, amely a részek egyesítésére, egységesítésére törekszik. Az emberi szerelem, a mágnesesség vagy a gravitáció is ilyen erő. A teremtett világban a *vis amatoriá*nak három fő megnyilvánulásával találkozhatunk:

1. Kozmogóniai *amor*: teremtő erő, amely a káoszból kozmoszt alkot.

2. Kozmológiai *amor*: fenntartó erő, amely nem hagyja, hogy a kozmosz visszazuhanjon a káoszba.

3. Misztikus *amor*: felszabadító erő, amely a világot és azon belül az emberi lelkeket visszavezetheti Istenhez. Az *amor mysticus* azért különösen érdekes, mert a valóságra *(alétheia)* nyit ablakot és a világ (újra)értelmezését, leírását (újraírását) teszi lehetővé.

---

[21] „Cum amorem dicimus, pulchritudinis desiderium intelligite.” *Convivium*, 142 (1.4). Ugyanezt lásd még a Cavalcantinak szóló levélben (FICINO, 632, 3) és *Lüszisz-argumentum*ában mint *desiderium pulchri* (PLATO, 119). Ezt kiegészíti a *Lakoma-kommentár* egy későbbi helyén és *Ión-argumentum*ában (*Argumentum Marsilii Ficini Florentini in Platonis Ionem de furore poetico ad Laurentium Medicem*. Marsilio FICINO, *Commentaries on Plato: Phaedrus and Ion*, ed., tr. Michael J. B. ALLEN, Cambridge–London, Harvard University Press, 2008, 194–207. Ugyanez: PLATO, 167.): a szerelem az Isteni szépségre és jóságra való vágyakozás. „Hoc celestis illa Venus per amorem, id est, divine pulchritudinis desiderium bonique ardorem explet.” *Convivium*, 119, (7.14).

[22] Lásd ehhez *Appendix commentariorum in Timaeum Platonis*. FICINO, 1479 (80).

[23] Lásd Platón, *Timaiosz* (33b–34b).

Az első két erő teljesen öntudatlanul, ösztönösen működik, míg a harmadik erő, ha nem is eleve öntudatos, de legalább lehetőséget nyújt az öntudatra ébredéshez, mert ezen keresztül lesz képes az egyén meghaladni a világot és kilépni belőle. Képletesen szólva, míg az első kettő befelé tartó centrifugális erő, addig a harmadik kifelé tartó centripetális, amely kiszakít és kirepít a világból. Persze ez csak lehetőség és az ilyen értelemben vett öntudatraébredés nem automatikusan bekövetkező folyamat. Az egyéni választás felelősségén van a hangsúly, amely ebben az esetben azért lehet különösen izgalmas, mert a szabad akarat nem morális válaszút elé kerül, hanem esztétikai válaszút elé. Leegyszerűsítve: az emberi léleknek nem a jó és a rossz között kell választania, hanem a szép és a csúf között.

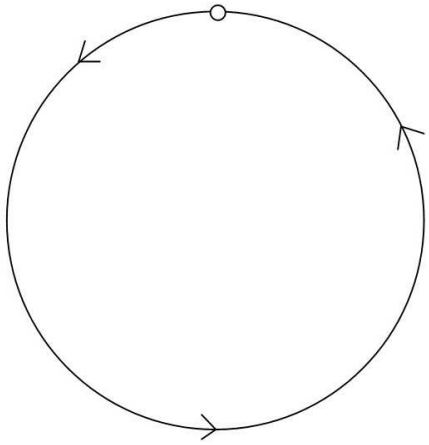
Habár Ficinónál is minden formával bíró létező szép (sőt a szépség a feltétele egyáltalán az anyagi formák megjelenésének), a létezők formájuk, vagyis szépségük szerint is hierarchizáltak, ezért minden egyes ítéletünkkel, amikor az egyik létezőt szebbnek ítéljük egy másik létezőnél, akkor ezzel az Istentől való távolságát is megítéljük. Amikor Ficino ráébred valaminek a szépségére, akkor ebben a szépségben Istent látja visszatükröződni: minél nagyobb a szépség, annál tisztábban tükröződik vissza benne Isten. Ezért nevezhető morális választásnak az esztétikai ítélet, mert testet öltése előtt a Léthé vizébe alábukó lélek szemei elől ekkor lebben fel a feledés fátyla és ekkor döbben rá, hogy mennyi mindent felejtett el, amikor elfordulva Istentől az anyagi világba alászállt. Az emberi lélek a szépség megpillantásával, Isten felé fordulva el is indul feléje, mert Ficino szerint az emberi léleknek nem is lehet más célja, mint visszatalálni Istenhez. Tehát minden egyes helyes esztétikai ítéletünk egy-egy lépéssel közelebb visz minket eredetünkhöz, vagyis Istenhez. (Ehhez azt is hozzá kell tennünk, hogy Ficino szerint egy szépséggel bíró dolgot képtelenség csúfnak vagyis rossznak ítélni. A *kalokagathia* eszménye szerint nem lehet valami egyszerre rossz és szép, vagy egyszerre jó és csúf, tehát minden egyes esztétikai ítéletünk során a szép választásával a jót választjuk, pontosabban fogalmazva: a szebb választásával, a jobbat választjuk.)

Ahhoz, hogy pontosabb képet kapjunk a szépség eredetéről és a szépség iránt fellobbanó vágyról, sorravesszük a fent említett három szerelmi erő köreinek jellegzetességeit, hasonlóságait és különbségeit.

1. Kozmogóniai szerelemfogalom

Isten az általa teremtett világgal és annak minden részével való kapcsolatát köralakban kell elképzelnünk és így mindhárom, fent említett szerelmi erőt egyfajta körmozgásként is leírhatjuk. A kozmogóniai értelemben vett *amor circulus* olyan egyszeri, a teremtéskor lezajlott körmozgás, amelyben a teremtett világ még kaotikus ontológiai szintjei az Isteni szépség „horgára akadva" öntudatlanul megindultak Isten felé. Ennek a kozmogónikus körnek a kiindulópontja az Isteni szépség (ez Isten magábanvaló, oszthatatlan és tökéletes létezését jelenti), amely felé már az épp megteremtett káoszban is jelenlévő öntudatlan szeretet ragadja magával az egész világot. Ebben a megfoghatatlan „első pillanatban" csillantak fel és emelkedtek ki a káoszból a teremtett világ első formái és ebben a leküzdhetetlen távolsága miatt talán örökre lezáratlan körben tükröződik a legjobban – minden ontológiai szintjével együtt – az egész teremtett világ iránya és célja.

A kozmogóniai *amor* köre:



A kozmogóniai-kör tehát befejezetlen kör, amelyben a teremtett világ ontológiai szintjei folyamatosan Isten felé tartanak, hogy tökéletesedve egyre hasonlóbbá váljanak hozzá. (Az emberi mikrokozmosz részei is ezt az utat járják be ennek a makrokozmikus körnek a tükörképeként. Az emberi szellem és lélek is csak Isten felé fordulva, Isten felé törekedve tökéletesedhet.) *Lakoma-kommentár*jában Ficino *a platonicis* megemlít egy érdekes kozmogóniát, amely szerint Isten a világ megteremtésének legelső mozzanataként három káoszt teremtett, amellyel a teremtés tulajdonképpen be is fejeződött, mert ezekből a káoszokból a teremtett világ három ontológiai szintje (szellemi, lelki, anyagi) már automatikusan rendeződött kozmosszá. (Valahogy úgy, mintha pillangó helyett csak a bábot te-

remtené meg, amelynek formátlan masszája szép lassan, egy rejtélyes erő által színes pillangóvá szerveződne.) Ezt olvashatjuk Ficinónál:[24]

> Chaos Platonici informem mundum vocant, mundum vero formatum chaos. Tres apud eos mundi sunt, tria itidem chaos erunt. Primum omnium est deus, universorum auctor, quod ipsum bonum dicimus... Mens angelica primus mundus est a deo factus. Secundus, universi corporis anima. Tertius, tota hec quam cernimus machina. In his utique mundis tribus, tria et chaos considerantur. Principio deus mentis illius creat substantiam, quam etiam essentiam nominamus. Hec in primo illo creationis sue momento informis est et obscura. Quoniam vero a deo nata est, ad deum sui principium ingenito quodam appetitu convertitur. Conversa in deum, ipsius radio illustratur. Radii illius fulgore ille suus appetitus accenditur. Accensus appetitus deo totus inheret. Inherendo formatur.
>
> (Káosznak a platonikusok az alaktalan világot mondják, világnak pedig a megformált káoszt. Szerintük három világ létezik, káosznak is éppúgy háromnak kell lennie. Az első közülük az Isten, a világegyetem alkotója, akit mi a magábanlevő jónak mondunk… Az angyali értelem az első világ, amelyet 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 szubsztanciáját (állagát) teremti meg, amit esszenciának (lényegnek) 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.)[25]

De kik lehetnek ezek a platonikusok? És vajon ezeknél a platonikusoknál a káosz tényleg formátlan világot jelentett-e? Ezzel kapcsolatban a források kutatása és a fogalom jelentésváltozásainak feltérképezése közben csak érintőlegesen találkoztam platonikusokkal, azonban arra a meglepő következtetésre jutottam, hogy a káosz máig érvényben lévő *rendetlenség* értelme közvetlenül még csak nem is görög, hanem római eredetű.

A fent idézett, ficinói *káosz*-értelmezésnek végül három fő lehetséges forrását tudtam elkülöníteni: a káosz fogalmának kora keresztény értelmezését, Plótinosz hüposztásziszelméletét, és az orphikus iratok kései neoplatonikus kommentárjait.

---

[24] *Convivium*, 139 (1.3).
[25] *Lakoma*, 9.

Ficino *káosza*inak megértéséhez, amelyek a *kozmogóniai szerelem* legelső, lefelé tartó szakaszaiként jelennek meg nála, először a *káosz* jelentése körüli általános bizonytalanságokat veszem sorra.

A fejezet első részében a *káosz* fogalomtörténetének felvázolásával csak azt bizonyítom, hogy – habár Ficino a *prisca theologia* eszméje miatt a *platonici* kifejezésen bárkit érthetett volna – se Platónnál, se Arisztotelésznél, se Plótinosznál, vagy az utána következő kései neoplatonisták szövegeiben, de még a görög irodalomban sem találkozunk a káosz szó szerinti *zűrzavar, rendetlenség* jelentésével. A *platonikusként* aposztrofált filozófusok még a bizánci korban sem nevezik a káoszt *alaktalan világ*nak.

A fejezet második részében a szöveghelyek bemutatásával azt igyekszem bebizonyítani, hogy a káosz máig érvényben lévő *rendetlenség* jelentése még csak nem is filozófiai kifejezés, hanem inkább költői *inventio*, amelyet aztán a korai keresztény szerzők terjesztettek el *Genezis-kommentár*jaikon keresztül és így vált később a filozófiai és teológiai irodalom bevett közhelyévé.

A fejezet harmadik részében a három teremtett létszint „formai tökéletesedésének" utolsó mozzanatára, az *odafordulás*ra szeretnék kitérni és azokra a lehetséges platonikus szöveghelyekre, amelyekben Ficino későbbi teremtés-értelmezésének nyomaira bukkanhatunk.

1.1. A *káosz* fogalmának története

A görög χάος kifejezés sem az alapjelentése szerint, sem pedig a későbbi antik szóhasználatban nem jelent *rendetlenség*et. Azonban az is igaz, hogy a szó eredeti jelentése mégis egy jól körülhatárolható utat jár be a *tér, hely, meghatározhatatlanság, végtelenség, végtelen potencialitás* fogalmain keresztül a későbbi *zűrzavar* jelentésig. Megpróbálom a szó jelentésváltozásainak egymásra épülő, logikusan összefüggő rendszerét szöveghelyekkel is alátámasztani.

A mai értelemben vett *káosz* fogalmunk jelentését sokkal inkább köszönhetjük költőknek, mint filozófusoknak. Az biztos, hogy Platón és Arisztotelész még nem használják *rendetlenség* vagy *rendezetlenség* értelemben, és csak Hésziodoszt idézve, vagy Hésziodoszra utalva említik meg a káoszt.[26] Modern *káosz* fogalmunk együtt születik meg a *Theogonia* (116–122) *Khaosz*ával:

> *Elsőnek jött létre Khaosz, majd Gaia követte,*
> *szélesmellű Föld, mindennek biztos alapja*
> *- isteneké is, kik hófödte olümposzi csúcson*
> *laknak, s kik lent mélyen a Tartarosz éji ködében -*
> *és Erosz, az, ki a legszebb mind a haláltalanok közt,*
> *elbágyasztja a testet, az istenek és a halandók*
> *keblében leigázza a józanságot, a bölcs észt.*[27]

A hésziodoszi *Khaosz* különböző értelmezéseiben van egy közös pont: a szógyök alapjelentése miatt valami *nyílás*ra, *hasadék*ra utal. Kerényi Károly egyszerűen „tátongónak”, „üres tátongásnak”, egy későbbi szerző pedig „kiterjedés nélküli, inkább kvalitatív, mint kvantitatív térnek”, valamiféle „semminek” nevezi, amely előfeltétele Gaiának, az ősmátrixnak. Kirk, Raven és Schofield amellett érvel, hogy ez a *Khaosz* minden későbbi, absztraktabb kozmológiai és metafizikai jelentést nélkülöz. Az eredeti jelentésében csak az biztos, hogy valami *eget és földet elválasztó sötét nyílás*ról van szó.[28]

---

[26] PLATÓN, *Lakoma* (178b). ARISZTOTELÉSZ, *Metaphysica* (984b), (1072a), (1091b); *Physica* (208b). Ehhez lásd Jerry S. CLEGG, *Plato’s Vision of Chaos*, The Classical Quarterly, 26/1, 1976, 52–61. John DILLON, *Cosmic Gods and Primordial Chaos in Hellenistic and Roman Philosophy: The Context of Philo’s Interpretation of Plato’s Timaeus and the Book of Genesis*, in *The Creation of Heaven and Earth*, ed. George H. VAN KOOTEN, Leiden – Boston, Brill, 2005, 97–107.

[27] TRENCSÉNYI-WALDAPFEL Imre fordítása.

[28] KERÉNYI Károly, *Görög mitológia*, ford. KERÉNYI Grácia, Bp., Gondolat, 1977, 20–21. John BUSSANICH, *A Theoretical Interpretation of Hesiod's Chaos*, Classical Philology, 78/3, 1983, 214. Ennek részletes elemzését lásd KIRK–RAVEN–SCHOFIELD, 75–83. A hésziodoszi *Khaosz* hagyományos, összegyűj-

De később, a hagyományos értelmezések fogalmai, amelyekkel a káoszt megpróbálták körülírni (*felfoghatatlan, mindent befogadó, határtalan* stb.), nagyrészt illenek a *materia primá*ra is. Ezért aztán a kommentátorok egy része azonosítja a káoszt az anyaggal, míg a másik része valami megfoghatatlan, ám hasonló tulajdonságokkal rendelkező entitásként kezeli.

A χάος szó eredete

A görög szó az indoeurópai √χα- gyökből származik. Ebből olyan kifejezések képződtek, amelyek összefüggésbe hozhatók valami „buborékszerű" térrel, hasadékkal, üreggel. Így a *káoss*zal rokon szavak sokféle jelentésében is az a közös, hogy mindig utalnak a *nyílás* alapjelentésre. Ezért például a χαίνω, χάσκω szavak a *megnyílik, szétnyílik* értelmen kívül *ásít, tátott szájjal bámul*, vagy *szélesre nyitott szájjal*, tehát *hangosan beszél* jelentéssel is bír. A χάσμα kifejezés *szakadék*ot, *nyitott száj*at, vagy *ajtónyílás*t is jelenthet. A *kha-* gyök a χανδάνω *tartalmaz, magában foglal* jelentésében szintén valami befogadó tér, behatárolható űrre utal. Ugyanez a szógyök a *likacsos, szivacsos* jelentésű χαῦνος szóban apró terekre, az anyag valami lyukszerű, részleges hiányára, a tér buborékszerűségére mutat rá.[29]

Coomaraswamy részletesen foglalkozik az ősgyöknek egy még érdekesebb absztrakt jelentésével, a *nullá*val, amely viszont közel áll a *semmi*hez.[30] Ez egyszerre jelent *nullá*t és *teret* is, ami teljesen magától értetődő, ha a nulla írásjegyére gondolunk, amelynél jobban semmivel sem lehetne ábrázolni a teret: **0** (vagy **O)**.[31] Kérdéses, hogy ez a térszerű és üres káosz hogyan viszonyul a semmihez. A *nulla* fogalma vajon analóg az *üres tér* fogalmával? A semmivel „megtöltött" absztrakt tér nem lehet *a semmi*, ha a *tér* fogalma még kongó ürességében is valami *kiterjedés*sel bíró űr. Ugyanígy nem határozható meg a *semmi* fogalma a *nullá*val sem.

---

tött értelmezéseihez lásd még *Scholia vetera in Hesiodi theogoniam*, ed. Lambertus di GREGORIO, Milano, Società editrice Vita e pensiero, 1975, (115–123).

[29] Pierre CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1968, 1246. Monier MONIER-WILLIAMS, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1872, 271.

[30] Ananda K. COOMARASWAMY, *Kha and Other Words Denoting 'Zero', in Connection with the Indian Metaphysics of Space*, Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London, 7/3, 1934, 487–497.

[31] Lásd a *kha*ból származó, *tér* jelentésű *ākāśa* (आकाश) kifejezést. Coomaraswamy szerint (COOMARASWAMY 1934, 491–493) azért használták a *tér* különböző kifejezéseinek „verbális szimbólumát a nullára", mert a kiterjedés nélküli tér a semminek tűnő nullára vagy origóra hasonlít. Ebből jött létre a kiterjedéssel bíró tér, vagyis a hely. Ezért hívja ezt a *kiterjedés mátrixá*nak, vagy egy másik helyen a *pont anyjá*nak. Emiatt idézi a *Védák*ból, hogy „minden létező az *ākāśá*ból emelkedik ki és az *ākāśá*ba tér vissza." Ahogy tehát a tér a kiterjedés mátrixa, ugyanúgy a nulla minden szám mátrixa: 0 = x – x. Ebben az értelemben pedig minden létező *ex nihilo* jön létre.

Ha Isten teremtő szavára a semmiből minden lehet, akkor ebben az értelemben a *semmi* fogalma a *végtelen potencialitás*sal rokon, mert aktuálisan semmilyen létezőként nem tud megmutatkozni, míg potencialitásában mindenként. Ha viszont a görög filozófia *ex nihilo nihil fit* tételét nézzük, akkor a semmi potencialitásában sem végtelen, hanem semmi.[32] Ebben pedig az az érdekes, hogy a *káosz*nak már az antikvitásban is az egyik jelentése mégis épp ez a *végtelen potencialitás* lesz (lásd később). És ez a végtelen potencialitás hordozza magában az *abszolút rendetlenség*et is, amely felé a káosz jelentése végül eltolódik. Így jutunk el a térbeli káosztól a végtelen potencialitás káoszán keresztül a mindent befogadó *materia primá*ig, aztán az abszolút rendetlenségig, zűrzavarig. Ekkor a *végtelenségig befogadni képes vákuum* helyett az *elemek egymást nem találó szabálytalan kavargásá*ra helyeződik a hangsúly, amely mindkét esetben valami *kialakulatlanság*ra utal.

Tér, hely

A *káosz* fogalom Hésziodosz utáni legkorábbi előfordulása Arisztophanész *Madarak* című komédiájában található (693–700), amely az orphikus kozmogónia egyik változata. A szöveg alapján csupán annyi mondható el erről a Káoszról, hogy éjsötét (νύχιος).[33] (Egyébként ez az orphikus kozmogónia legkorábbi maradványa, aztán majd csak a IV–VI. század közötti kései újplatonisták allegorizáló értelmezéseire támaszkodhatunk. Ezek alapján akár *hasadék*, *nyílás* értelme is lehet, de semmi biztosat nem tudunk.)

Platón csak Hésziodoszt idézve említi a káoszt és nincs róla különösebb mondanivalója. Nem kapcsolja össze saját kozmogóniájával, és még csak nem is utal a későbbi platonikusok által – ezzel kapcsolatban – előszeretettel idézett *khórá*ra, amit gyakran a *materia prima* egyik elnevezéseként kommentálnak. (Ami egyáltalán nem meglepő, hiszen a két szó ugyanarra a gyökre vezethető vissza.)

Arisztotelész is valamiféle térként (χώρα) határozza meg a *Physicá*ban a „legelső káoszt”, azonban nem az elvont platóni *hüpodokhé*, vagyis a későbbi *materia prima* érte-

[32] Se a görögök, se a rómaiak nem ismerték a *nulla* fogalmát. Indiában jelent meg a VII. században és Európában – arab közvetítéssel – majd csak a XIII. században bukkan fel, de az absztrakt nulla széles körű elterjedése egészen a XVII. századig váratott magára. Azonban például a *mindentől való megfosztottság* fogalma már korábban is létezett és ez sokkal inkább tükrözi az x – x = 0 matematikai műveletet, mint a *semmi* fogalmát.

[33] „Először Khaosz volt és Éj és fekete Erebosz és széles Tartarosz, / és sem Gé, sem Aér, sem Uranosz nem volt; Erebosz határtalan keblében / a feketeszárnyú Éj először egy szél-tojást szült, / amelyből az idők beteltével előugrott a vágyébresztő (vágyott?) Erósz, / arany szárnyaktól ragyogó háttal, szélsebes örvényekhez hasonlón. / A széles Tartaroszban a szárnyas, éjsötét Khaosszal szerelembe vegyülve / ő keltette ki a fajtánkat és vezette fel először a fényre. / Nem létezett a halandók neme azelőtt, hogy Erósz mindent összevegyített.” KIRK–RAVEN–SCHOFIELD 1998, 62–63.

lemben, hanem konkrét *locus*ként: „mert mindennek kell, hogy helye legyen valahol” (που καὶ ἐν τόπῳ).[34]

A sztoikus hagyomány viszont a *khaosz* kifejezést a χύσις-ből *(folyás, kiöntés)* eredeztette, és így valami térben szétfolyó princípiummal, általában a víz elemi princípiumával azonosították.[35]

Arisztotelész nyomán a sztoikus Khrüszipposz is *mindent befogadni képes hely*nek (τὸν χωρητικὸν τῶν ὅλων τόπον) nevezi. Érdekes itt a χωρητικός jelző, amely a *khóra* származéka. Mintha „tériesítené”, térrel töltené ki a helyet, és így valami *minden teret befogadni képes hely*ről beszélne. Ez a „tériesítés” a hosszúság (μῆκος), mélység (βάθος) és szélesség (πλάτος) kijelölését jelentené. Tehát Khrüszipposznál a káosz olyan elvonatkoztatott alap *(hüpokeimenon)*, amely a sokkal későbbi *x–y–z koordinátájú tér* fogalmához hasonlóan szab mindennek helyet, és így az egész kozmoszt, vagyis a renddel felékesített világot egyben tartja (ὁ σύμπας κόσμος ἐδύνατο συστῆναι).[36]

Plutarkhosznál is találkozhatunk ezzel az egyszerre térként és helyként való meghatározással: „[Hésziodosz] úgy véli, hogy a káosz valami mindennek alapul szolgáló tér és hely.”[37]

Habár Plótinosz csak egyetlen egyszer használja a *khaosz* kifejezést, mégis meg kell említenünk eredetisége miatt, mert valami absztrakt, feltételezett, vagyis *fantázia szülte tér*ként határozza meg. Az elvonatkoztatott káosz nála a fantázia szüleménye:[38]

---

[34] ARISZTOTELÉSZ, *Physica* (208b27–33). Szimplikiosz *Physica-kommentár*jában részletesen kifejti a térbeli káoszt mint a testektől megfosztott tér üres helyét (lásd 38. lábj.).

[35] Lásd kitioni Zénónnál és szüroszi Phereküdésznél (KIRK–RAVEN–SCHOFIELD 1998, 75). Valamint: PLUTARCHUS, *Aquane an ignis sit utilior*, in *Plutarchi moralia*, ed. C. HUBERT. Leipzig, Teubner, VI/1, 1954, (955E2–E11). PHILÓN, *De aeternitate mundi*, ed. Leopold COHN, Siegfried REITER, in *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Berlin, Reimer, VI, 1915, (17.1–19.1). Ehhez hasonló az a késő-bizánci sztoikus eredetű meghatározás is, amellyel a hésziodoszi szkholionokban találkozhatunk. Ez a *káosz*t szintén a χέω *(szétömlik, szétterjed)* igéből származtatja, de nem valami *elömlő folyadék*ként, hanem annak analógiájára *az ég és föld közt elömlő üres hely*ként (κενὸς τόπος) definiálja. GREGORIO 1975, (116c2.1–2).

[36] CHRYSIPPUS, *Fragmenta logica et physica*, in *Stoicorum veterum fragmenta*, ed. Ioannes ab ARNIM, Stuttgart, B. G. Teubner, I–II, 1964, 162 (501.23–31). Ugyanez a τόπος χωρητικός kifejezés olvasható Sextus Empiricusnál, aki a káoszt szintén az Arisztotelész-Khrüszipposz értelmezési tengelyen úgy határozza meg, mint *azt a befogadni képes helyet, amelyben a létrejövők létez[het]nek* (τὸν τόπον ἀπὸ τοῦ χωρητικὸν αὐτὸν εἶναι τῶν ἐν αὐτῷ γινομένων). SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrhoniarum institutionum*, in *Sexti Empirici opera graece et latine*, ed. Iohannes Albertus FABRICIUS, Lipsiae, Sumptu librariae Kuehnianae, I–II, 1840, 255–256 (3.16).

[37] PLUTARCHUS, *De Iside et Osiride*, ed. W. SIEVEKING, in *Plutarchi moralia*, Leipzig, Teubner, II/3, 1935, (374C5–6).

[38] PLÓTINOSZ, 307 (6.8.11).

Úgy tűnik, azzal a nehézséggel kellett szembenéznünk mindannyiunknak, valahányan csak ezzel a természettel [az Eggyel] foglalkoztunk, hogy először feltételeztünk egy helyet, vagy teret (πρῶτον μὲν τίθεσθαι χώραν καὶ τόπον) – mint valami káoszt, azután, amikor már meg volt a hely, betöltöttük ezt a képzelet szülte vagy képzeletbeli teret (ἐν τῇ φαντασίᾳ γεγονότα ἢ ὄντα τόπον) ennek természetével, és ha már bevittük erre a helyre, valami olyasfélét kérdezünk, hogy honnan és mi módon került ide.

Aztán Szimplikiosz Arisztotelész-kommentárjában a *vákuum* fogalma felé tolja el a *káosz* fogalmát, amikor azt „a testektől megfosztott tér üres helyeként" (τὸ κενὸν τόπος ἐστὶν ἐστερημένος σώματος) írja le. Ezért ezt a hésziodoszi legelső teret – mint értelemmel felfogható káoszt – minden létező test feltételeként határozza meg.[39]

Meghatározhatatlanság, végtelenség

Damaszkiosz az értelem számára „felfoghatatlan és egységes természetként" (ἀκατάληπτος καὶ ἡνωμένη φύσις) interpretálja a hésziodoszi *Khaosz*t. Nem a térszerűségére helyezi a hangsúlyt, hanem a meghatározhatatlanságára, ez pedig a platóni *befogadó* értelmet erősíti.[40]

A *meghatározhatatlan káosz* képzete szorosan összefügg a határtalan és végtelen térbeli káosszal. A XI. századi *Etymologicum Gudianum* Χάος címszava még mindig a hagyományosnak tekinthető *föld és ég közötti üres hely*ről ír, és még itt sem utal semmi a *rendetlenség* jelentésre. A címszó végén egyértelműsíti a jelentést: „a káosz hatalmas és határtalan térség" (δηλοῖ δὲ τὸ χαὸς τὸ μέγα καὶ ἀπέραντον χώρημα). A két meghatározás ellentmondásos, mert az üres hely *toposz* kifejezése mint valami körülírható és lehatárolható terület ellentmond a végtelenség fogalmának. Habár a káoszt már korábban is összefüggésbe hozták a *tér* és a *végtelenség* fogalmával, a *káosz mint végtelen tér* csak ebben a viszonylag kései lexikonban fordul elő.[41]

---

[39] SIMPLICIUS, *In Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria*, in *Commentaria in Aristotelem graeca*, ed. Hermannus DIELS, Berlin, Reimer, IX, 1882, (527.15–528.26), (620.13–15).

[40] DAMASCIUS, *De principiis*, in *Damascii successoris dubitationes et solutiones*, ed. Charles-Émile RUELLE, Paris, C. Klincksieck, Bibliopolam, 1889, (319.16–320.3). Valami rejtett *arkhé*ra is utalhat, de valószínűbb a platóni olvasat (*Timaiosz*, 50b, 51a–c). Ennek az olvasatnak *káosz*ként való meghatározását lásd a hésziodoszi szkholionokban: Χάος γένετ': Πλάτων πανδεχῆ φύσιν *(mindent befogadó természet)* λέγει. GREGORIO 1975, (116c1–2).

[41] *Etymologicum Gudianum*, in *Etymologicum Graecae linguae Gudianum et alia grammaticorum scripta e codicibus manuscriptis nunc primum edita*, ed. F.W. STURZ, Leipzig, Weigel, 1818, 562.

Cornford téved, amikor azt állítja,[42] hogy a káoszt sosem nevezték *végtelen*nek, mert – igaz, viszonylag későn – az ἄπειρον χάος *(végtelen káosz)* kifejezéssel mint *végtelen potencialitás*sal az orphikus teremtéstörténet Proklosz és Damaszkiosz kommentárjaiban találkozhatunk.[43] Mindketten a platonikus értelemben vett *materia primá*hoz közeli fogalomként gondolják el és az orphikus αἰθήρ fogalmával állítják szembe. *Timaiosz-kommentár*jában Proklosz az Időből megszülető *aithér*t és *káosz*t a platonikus *Egyből származó kettős ok*kal (διττὰ αἰτία), a *véges*sel (πέρας) és a *végtelen*nel (ἀπειρία) azonosítja. E kettő princípium keverékéből születik meg minden: a végtelen, vagyis határtalan lehetőségek káoszából a véges, vagyis aktualitásában behatárolt konkrét létező.[44]

Damaszkiosz szinonimákat is ad mindkettőre. Az *aithér*re a μονὰς, a πέρας *(határ)*, a πατὴρ *(atya)* és a ὕπαρξις *(valóság)* fogalmakat. A *káosz*ra az ἀόριστος δυὰς *(meghatározatlan kettősség)*, az ἄπειρον és a δύναμις *(potencialitás)* fogalmakat.[45]

Sötétség

A káosz a végtelenség fogalmán keresztül kapcsolódik a *feketeség, (éj)sötétség* fogalmához. Egy sötét tér olyan homogén, fény nélkül alaktalan masszának tűnő közeget alkot, amelyben bármi előfordulhat, bármi elképzelhető. A *sötétség* olyan, mindent egybemosó fogalom, amely fekete masszaként tesz mindent megismerhetetlenné és így meghatározhatatlanná. Minél kevesebb a fény, annál több a meghatározhatatlanság benne. Így aztán egyenesen arányos a megvilágító fény erejével az aktualizálható lehetőségek csökkenése. A káosz mindent beborító és elleplező sötétsége így kapcsolódik össze a meghatározhatatlanságon keresztül a potencialitással. Minél nehezebb valamit meghatározni, annál több lehetőséget kap a képzelet.[46] Az abszolút meghatározhatatlanság végtelen potencialitással jár, márpedig a mitológiai Káosz megszületésekor még semmi fény sincs a világban, amely megvilágítaná, meghatározná, és így legalább leszűkítené a lehetőségeket. Az abszolút

[42] F. M. CORNFORD, *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, University Press, 1952, 194.

[43] PROCLUS, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. Ernst DIEHL, Leipzig, Teubner, I, 1903, (1.385.17–23). UŐ., *In Platonis Parmenidem*, ed. Victor COUSIN, Paris, Durand, 1864, (1120.27–33). DAMASCIUS 1889, (1.91.7–1.91.14), (1.100–101), (1.308), (1.318).

[44] PROCLUS 1903, (1.385.17–23).

[45] DAMASCIUS 1889, (1.91.7–1.91.14).

[46] Ezzel kapcsolatban lásd fentebb Plótinoszt, aki a fantáziával kapcsolja össze a káosz absztrakt terét.

sötétségben, ebben a mindent elnyelő masszában bármi lehetséges, mert bármit takarhat, és bármi húzódhat mögötte.[47]

Nemcsak Hésziodosznál és a fennmaradt orphikus töredékek között központi kozmogóniai fogalom a *sötét Éj* (Νύξ μέλαινα), hanem már Homérosznál is. Hésziodosznál az Éj Káosz gyermeke. Arisztophanész pedig a fentebb idézett szövegben említi meg az *éjsötét Káosz*t (Χάος νύχιον). Hésziodoszt kommentálva azt írja Iamblikhosz, hogy a sötétségtől megfosztva – a sötétséget mintegy kivezetve a világból – alakult ki a mindenség. Seneca *vak káosz*ról *(chaos caecum)* ír, mert olyan feneketlenül sötét a világ, hogy vak és süket az egész mindenség.[48]

Az orphikus kozmogónia rendteremtő princípiuma pedig az az elsőszülött istenség, akit Phanésznak hívnak. Phanész neve a φα- gyökből származik és az ebből képzett szavaknak mindig *fény* alapjelentése van. Tehát Phanész az, aki világosságot hozott és fénnyel árasztva el a sötétséget, feltárta az addig rejtett világot. Platonikus szemmel nézve a láthatatlant láthatóvá, a megfoghatatlant megfoghatóvá tette, és a meghatározhatatlan így vált meghatározhatóvá, vagyis a végtelen lehetőségek halmazából valami konkrét aktualitás körvonalazódott ebben a fényben.[49]

Végtelen potencialitás mint rendetlenség

Több mint meglepő, hogy a *rendetlenség* jelentésű *káosz*zal egyáltalán nem találkozunk görög szövegekben egészen az i. sz. II. századig, és habár a *káosz* eredeti jelentései már rég feledésbe merültek, manapság mégis kizárólag *rendetlenség, zűrzavar* jelentését ismerjük.

A káosz *rendetlenség* értelmét a négy elem tanához szokták kötni,[50] azonban véleményem szerint ebben nagyobb szerepet játszott Arisztotelész aktualitás-potencialitás elmélete. Ahogy fentebb már láthattuk, a *végtelenség* mint a *határtalanság*hoz és a *meghatá-*

---

[47] A *De docta ignorantiá*ban (3.10.241) Nicolaus Cusanus egyenesen a *puszta potencialitás sötét káoszá*ról *(chaos tenebrosum merae possibilitatis)* ír.

[48] SENECA, *Medea* (741), *Hercules oetaeus* (1134), *Octavia* (391). SILIUS ITALICUS, *Punica* (11.453).

[49] ARISZTOPHANÉSZ, *Madarak* (698). HÉSZIODOSZ, *Theogonia* (123–125). Orpheusszal kapcsolatban idézi Damaszkiosz Eudémoszt: DAMASCIUS 1889, (1.319). IAMBLICHUS, *Theologoumena arithmeticae*, ed. Victorius de FALCO, Leipzig, Teubner, 1922, (5.16–19). KERÉNYI 1977, 20. ORPHEUS, *Orphicorum fragmenta*, ed. Otto KERN, Berolini, Apud Weidmannos, 1922. ORPHEUS, *Argonautica*, in *Les argonautiques d'ORPHÉE*, ed. Georges DOTTIN, Paris, Les Belles Lettres, 1930, (12–17). Plótinosz a testet öltő lelket a sötétségben világító fényhez hasonlítja (ἔλλαμψις εἰς τὸ σκότος), (2.9.12). A bibliai teremtéstörténet elején is sötétség borította a mélységeket és csak a fény megteremtése után „készült el" a mindenség.

[50] Kirk–Raven–Schofield szerint a káosz zűrzavaros, alaktalan anyagként való elgondolása sztoikus eredetű lehet, de nem indokolja, miért (Kirk–Raven–Schofield 1998, 75). A fennmaradt sztoikus szövegekben nincs ennek nyoma (lásd 35. lábj.).

*rozhatatlanság*hoz kapcsolódó fogalom rokon a *rendetlenség*gel. A végtelen potencialitás aktualitásában pedig nem más, mint abszolút rendetlenség.[51]

Eredetileg semmi sem utal arra, hogy a négy elem a *rendetlenség* értelmében kaotikusan létezett volna, amíg a vonzás és taszítás különböző törvényei alapján formákat létrehozva rendezetté nem vált. A négy elem tanának az atyja Empedoklész: ő még *gyökér*nek (ῥίζωμα) nevezte az elemeket és allegorizáló nyelvezete miatt egyáltalán nem világos, mire is gondolt pontosan. Arisztotelész határozta meg és dolgozta ki aztán a négy anyagi elem tanát és Theophrasztosz azonosította az elemeket Empedoklész *négy gyöker*ével. Empedoklész a kozmosz keletkezése kapcsán *Egység*ről és *Sokaság*ról írt. A világ úgy alakul ki, hogy a dolgok sokból egyetlenné növekszenek, és egy idő múlva az egy sokasággá enyészik, amelyből egy másik világ alakul majd ki.[52] Ehhez egyértelműen hozzárendelhető a későbbi értelmezések rendetlenség–rendezettség kettőse, azonban explicite itt még nem jelenik meg.

Az *egy*el szembeni *sokaság*, vagy *kettősség* káoszként való meghatározása később összefonódik a *végtelen potencialitás* értelemmel. Egy olyan állapot, amiből bármi lehet, és amelyben még semminek sincs semmiféle körvonala, az a rendetlenség képzetét kelti. Jól mutatja a probléma bonyolultságát, hogy a *rendetlenség* értelmében vett káoszt az *Egység*re és a *Sokaság*ra is alkalmazták. Mindkettőnek megvan a maga logikája.

Az elemtan mentén elképzelt kozmogóniák értelemszerűen a *Sokaság*hoz rendelték a káoszt, amelyben a négy elem mindenféle számtani arányok és mérték nélkül összevissza létezett. Így az *Egység* a megregulázott és számokba fojtott elemek rendezett, harmonikus együtt-létezésében jelenik meg.

Egy másik elgondolás szerint – amelyet Cornford „ión kozmogóniáknak” nevez[53] – viszont épp az *Egység* az, amelyikkel a káosz rokonítható: itt az Egység olyan egybefüggő, tagolatlan massza, amelyikbe rendet csak a *Sokaság* teremthet. Megfelelő számtani és harmóniaelméleti szabályok alapján itt a *Sokaság* hasítja ki és választja szét egymástól a különböző formákban megjelenő létezők tömegét. Ez utóbbi közel áll a *materia prima* mindent magába fogadó, tagolatlan egységéhez mint végtelen potencialitáshoz.[54]

---

[51] Ficino egy helyen így fogalmazza ezt meg: *a zűrzavar és káosz a potencialitáson keresztül uralkodnak (per potentiam confusio regnat et chaos). Theologia* (15.11.5).

[52] Empedoklész: „Mert először mindennek négy gyökerét halld: / ragyogó Zeusz, életet hozó Héra és Aidóneusz, / meg Nésztisz, aki könnyeivel árasztja a halandó forrást.” KIRK–RAVEN–SCHOFIELD 1998, 415–419. ARISZTOTELÉSZ, *Metaphysica* (985a31–33).

[53] CORNFORD 1952, 187–201.

[54] Az előbbihez lásd PROCLUS 1903, (1.176.10–22), az utóbbihoz pedig DAMASCIUS 1889, (1.306.21–29).

A káosz mint zűrzavar

Ha Platónnal kapcsolatban a *káoszt* keressük, akkor a legegyértelműbb hely a *Timaiosz*. Platón fejtegetéseit Ficino (velünk együtt) már *káos*znak olvasta és *Timaiosz-kommentár*jában ez alapján fűzött hozzá magyarázatokat is,[55] azonban Platón nem használja a *Timaiosz*ban (és ezzel kapcsolatban sehol máshol) a *khaosz* kifejezést. Az alábbi idézetből több következtetés is levonható, amelyek közül a legfontosabb természetesen az, hogy a démiurgosz már készen kapta a világot. Ficino szerint ebből persze még nem következik, hogy nem ő volt korábban a káosz megteremtője is, azonban Platónnál nem találunk erre utalást sehol.

> Mondjuk el tehát, mi okból formálta meg a keletkezést (γένεσις) s ezt a mindenséget az alkotó. Jó ő, a jósággal pedig nem fér össze soha semmi irigység (φθόνος) semmi tekintetben: ennek híjával lévén azt akarta, hogy minden a lehető leghasonlóbb legyen őhozzá. A keletkezésnek és a világnak ezt a forrását, mint a legjogosultabbat, bárki bízvást elfogadhatja értelmes emberektől. Az isten ugyanis azt akarta, hogy minden lehetőleg jó, hitvány pedig semmi sem legyen, ezért, minthogy mindent, ami csak látható volt, úgy vett át, hogy nem volt nyugalomban, hanem mozgott szabálytalanul [disszonáns, diszharmonikus] (πλημμελῶς) és rendezetlenül (ἀτάκτως), rendbe hozta rendetlenségéből (ἀταξία), mert azt gondolta: mindenképpen különb a rend. 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 (ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὁρατῶν) 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 (συνετεκταίνομαι) a mindenséget, hogy oly művet alkosson (ἀπεργάζομαι), mely természeténél fogva a lehető legszebb és legjobb. Így tehát valószínű okoskodás alapján azt kell állítani, hogy ez a világ valóban lelkes és eszes élőlénnyé lett az Isteni gondviselés (θεοῦ πρόνοια) folytán.[56]

Platón szerint tehát a démiurgosz jósága semmiféle rosszakarattal, irigységgel (φθόνος) nem párosulhat, ezért mindent önnön jóságához hasonlóan a lehető legjobbá kívánt tenni, még ha nem is teremtéssel, hanem csak a világ rendetlenségének a felszámolásával. A démiurgosz nem teremtő, hanem csak rendező elv. A fenti idézetből három fontos következtetést vonhatunk le a világ keletkezésével kapcsolatban:

---

[55] FICINO, 1443–1444 (14).
[56] Platón, *Timaiosz* (29d–30c). PLATÓN, III, 327–328. Ehhez lásd még UŐ., *Timaiosz* (52d–53c).

1) A démiurgoszon kívül már eleve adott volt egy világ, amit a démiurgosz csak *átvett* és elrendezett.

2) A *természettől fogva látható dolgok* egy része már a démiurgosz beavatkozása előtt is rendezett volt, mivel értelemmel (νοῦς) bírt. Ezt az állítást kétféleképpen érthetjük:
   a) A *természettől fogva látható dolgok közül* kifejezés miatt érthetjük úgy, hogy az eleve adott univerzum istenen kívül eső részének is voltak értelmes, rendezett részei, amikhez isten hozzáegyengette a többi rendetlen részt. Ekkor nem az egész világot „hangolta fel", hanem csak a rendetlen részeket. Ez egyfajta isteni rendcsinálás, amely során a démiurgosz az eleve adott univerzumnak a része kellett, hogy legyen.
   b) Platón viszont azt is írja, hogy a démiurgosz mindent önmagához hasonlóvá kívánt formálni. Az eleve adott univerzum istenen kívül eső része teljességgel értelem nélküli, tehát rendetlen volt. Így tehát a démiurgosz a *természettől fogva látható dolgok* közé értette önmagát is. Ezért jutott arra a következtetésre, hogy a világ legszebb és legjobb része a lélekkel és értelemmel bíró önmaga. Ebben az esetben a mintát a démiurgosz csak önmagában találhatta meg, és a világot csak a saját képéhez igazíthatta, saját magához hangolhatta fel, vagyis harmóniát és nyugalmat teremtett. A démiurgosz az adott világnak része ugyan, de értelemmel bíró léte meg is különbözteti tőle, és emiatt az értelmet nélkülöző világon kívül is esik.

3) A *keletkezés* „megalkotása" is a démiurgosznak köszönhető. A rendetlenség egyensúlyának megbontásával a szépség és rend fenntartását szolgálja, mivel a világban folyamatosan újra és újra fel kell építeni, meg kell alkotni, meg kell „szülni" ezt a rendet. A *keletkezés* megalkotása valójában a világban lévő értelem rendként való megjelenése. A szépség pedig nem más, mint harmonikus rend.

Platónnal kapcsolatban még Calcidius *Timaiosz*ában sem találkozunk a *khaosz* kifejezéssel. Érdekes, hogy a korábbi latin szerzők is sokszor hivatkoznak a görög *khaosz* szóra (vagy akár konkrétan Hésziodoszra), amikor ezt a jelentést társítják hozzá, jóllehet sem Hésziodosznál, sem pedig más korai, görög szövegekben nem találkozunk ezzel a jelentéssel. Később is csak szórványosan bukkan fel görög szövegekben és nem ez az általános

értelme. Még a X. századi, bizánci *Szuda-lexikon*ban, vagy – a már említett – XI. századi *Etymologicum Gudianum*ban sem bukkan fel a *rendetlenség* jelentés. Ezért feltételezhető, hogy a latin nyelvű Genezis-kommentárok nem hagytak különösebben mély nyomokat a görög fogalom bizánci értelmezésében. Mindkét említett forrás csak a görög költészetből hoz fel példákat.[57]

Az első görög nyelvű szöveg, amely a káoszt formátlannak nevezi, Pszeudo-Lukianosz II. század körül íródott *Amores*e. Erószról beszél, aki a „láthatatlan és szétfolyó formátlanságból" (ἐξ ἀφανοῦς καὶ κεχυμένης ἀμορφίας) megformálta a mindenséget. Itt a *kekhümenész* kifejezés a már említett sztoikus etimológiára utal, amely a *kiömleni* (χέεσθαι) szóból származtatja a *káosz*t.[58]

A szintén viszonylag kései (II–IV. sz.) *Corpus Hermeticum* káosza a fent már említett sötét és egységes orphikus káoszra utal vissza. Itt az istenek közt első Monarkhosz tett rendet. A szöveg szerint a káosz olyan *sötétségbe burkolt egység* volt, amelyben úgy tett rendet ez a démiurgosz-szerű istenség, hogy részeit *kozmikusan* (κοσμικῶς) elválasztotta egymástól, így állítva szembe egymással a sötétségbe burkolt egységes *khaosz*t, valamint a részekre osztott és a részeket egymástól megkülönböztető *koszmosz*t.[59]

Ha megpróbáljuk megtalálni a hagyományos, antik káosz-értelmezések jelentéseltolódását a *rendetlenség*, *zűrzavar* értelem felé, akkor a fennmaradt szövegek alapján úgy tűnik, mindenképp valahol a korai keresztény szerzők latin nyelvű Genezis-kommentárjai körül kell keresgélnünk. Körülbelül a III. századtól kezdve egyre több szerző művében szerepel a káosz ebben a *zűrzavar* és *formátlanság* értelemben, míg végül a XII–XIII. századtól szinte csak ez marad meg. Aquinói Tamás például már a legnagyobb természetességgel olvassa az Arisztotelész-szövegekben felbukkanó káoszt *rendetlenség*nek. (Igaz,

---

[57] *Suidae lexicon*, ed. Ada ADLER, Leipzig, Teubner, 1928–1935 (Lexicographi Graeci) (chi, 83). *Gudianum*, 1818, 562.

[58] PSEUDO-LUCIANUS, *Amores*, ed. M. D. MACLEOD, in *Lucian*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, I–VIII, 1967, VIII, 198–201 (32). Ezzel kapcsolatban érdemes megemlíteni Bübloszi Philóntól a föníciai Szankhuniathón történeti munkájának a fordítását is. Igaz, művéből csak töredékek maradtak fent Euszebiosz *Praeparatio evangelicá*jából. A homályos és sokat vitatott kozmogóniai töredékben szereplő χάος θολερόν kifejezést szokták valami zavaros folyadékként, iszapos, sáros vízként mint őselemként értelmezni. Ez az értelmezés is sztoikus alapokon nyugszik. Ha helyesen interpretálják ezt a részt, akkor a Philón fordításban szereplő zűrzavaros káosz talán korábbi valamivel, mint az *Amores*. Ehhez lásd: Albert I. BAUMGARTEN, *The Phoenician History of Philo of Byblos*, Leiden, Brill, 1981. A fenti értelmezést alátámaszthatja Augustinus későbbi Genezis-kommentárja, ahol a föld és ég megteremtésénél a vizet *formátlan anyag*ként olvassa. AUGUSTINUS, *De Genesi contra Manichaeos*, in *Patrologia Latina*, 34, ed. J-P. MIGNE, Paris, 1841, 177–178 (1.5.9).

[59] εἶπε καὶ εὐθέως κοσμικῶς τῆς ἔτι μελαίνης ἑνώσεως διάστασις ἐγένετο, HERMÈS TRISMÉGISTE, *Fragmenta*, in *Corpus Hermeticum*, ed. A.D. NOCK, A.-J. FESTUGIÈRE, Paris, Les Belles Lettres, III–IV, 1954, IV, (fr. 23, 50.13–14).

annyiban következetes, hogy megtartja az eredeti *tér*, *hely* értelmet is, amikor a testek befogadására szolgáló zűrzavarként írja le.)[60]

Az sem lehet véletlen, hogy ezek a korai Genezis-kommentárok sokszor költőkre utalnak, amikor a káoszt *zavaros*nak és *formátlan*nak nevezik,[61] de könnyű megtalálni az orphikus és ión kozmogóniák, valamint a bibliai Genezis-történet közti hasonlóságokat is.[62]

A IV. századra, Lactantius és Augustinus után szinte általános érvényűvé válik a káosz *confusio* jelentése. Ők is költőkre hivatkoznak. Lactantius a *Divinae institutiones*ben a *költők tévedése*ire utalva, úgy említi meg Hésziodoszt, mint aki rosszul teszi, hogy *Theogoniá*jában nem istennel, hanem a Káosszal kezdi a mindenség kezdetéről szóló művét, és azt is a szemére veti, hogy nem tisztázza, ez a Káosz vajon folyamatosan létezett, vagy volt-e valami kezdete. Lactantius Hésziodosz *káosz*át már szinte magától értetődően definiálja úgy, ahogy Hésziodosz sosem gondolta volna, vagyis „rendezetlen és nyers anyag rendetlen tömegeként" *(rudis inordinataeque materiae confusa congeries).*[63]

A *creatio ex nihilo*-tanának amúgy nem mond ellent Hésziodosz kozmogóniája, hiszen azt írja a *Theogoniá*ban, hogy „először a Káosz jött létre" (πρώτιστα Χάος γένετ') és nem azt, hogy eleve volt a Káosz. Így ezt a későbbi keresztény-kommentárok úgy értelmezték, hogy Isten előbb megteremtette a káoszt a semmiből, aztán ezt a káoszt rendezte kozmosszá.[64] Hésziodosz nyilvánvalóan nem gondolt a semmiből teremtésre, azonban a

---

[60] AQUINÓI TAMÁS, *In libros Physicorum* (lib.4, lec.1, n.9): „quaedam confusio et receptaculum corporum".

[61] A későbbi, XII. századi Hugo Rothomagensis például nem hivatkozik költőkre, viszont a káoszt a római költők után *vak*nak (caeca) nevezi, és szinte szóról-szóra idézi Ovidiust *(molem indigestam, rudemque materiam)*: „Hoc si tamen dici potest, haec ubi omnia confusa, caeca, insensibilia, quidam dixerunt chaos, vocaverunt ylen, molem scilicet indigestam, rudemque materiam". HUGO ROTHOMAGENSIS, *Tractatus in hexameron*, in *Patrologia latina*, 192, ed. J-P. MIGNE, Paris, 1853, 1254 (16B).

[62] CORNFORD 1952, 199–200.

[63] „Potuit Hesiodus, qui deorum generationem unius libri opere complexus est. Sed tamen nihil dedit, non a Deo conditore sumens exordium, sed a chao, quod est rudis inordinataeque materiae confusa congeries: cum explanare ante debuerit, chaos ipsum unde, quando, quomodo esse, aut constare coepisset. Nimirum sicut ab aliquo artifice disposita, ordinata, effecta sunt omnia: sic ipsam materiam fictam esse ab aliquo necesse est." LACTANTIUS, *Divinae institutiones et epitome divinarum institutionum*, in *L. Caeli Firmiani Lactanti opera omnia*, ed. S. BRANDT, G. LAUBMANN, Vindobonae, F. Tempsky, 1890 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, XIX) 14 (1.5.8–9), 132 (2.8.8–9).

[64] Érdekes kivétellel találkozhatunk Nicolaus Cusanusnál, aki a *De li non aliud*ban a káoszról mint *intelligibilis semmi*ről ír, amikor azt magyarázza, hogy a semmi, vagy a káosz messzebb van a[z aktuális] víztől, mint a[z aktuális] víz vagy aktuális halmazállapotai a vízzé-válás-lehetőségétől. (Ha ismerte a sztoikus káosz-etimológiát, akkor példájában talán nem véletlenül említette a vizet.) Itt mintha különbséget tenne a materia prima és a káosz között, pedig a káoszt abszolút potencialitása miatt máshol *hyle*-nek is nevezi. De keresztény szemszögből nézve az abszolút potencialitás – legalábbis a Teremtés kivételes pillanatában – akár a Semmi is lehet, hiszen abból bármi létrehozható. „Certum est quod si cessaret frigus, cessaret et glacies, quae iam Romae videtur multiplicata; verum propterea aqua prior glacie non cessaret; cessante vero ente cessaret et glacies et aqua, ita quod actu non esset; et tamen materia seu possibilitas essendi aquam non cessaret. Quae quidem possibilitas essendi aquam una dici possibilitas potest. Cessante vero uno et glacies et

genet ige használata jó fogódzót adott a későbbi értelmezéseknek, mert ez alapján nem egy eleve, vagy akár öröktől fogva létező káosszal kellett számolniuk. Ha így lett volna – érvelnek a modern kommentárok – akkor más igét használ a költő, például az ἦν-t *(volt)*.[65]

Augustinus szintén költőket emleget, akik szerinte a káoszt „valami faj, minőség, kiterjedés, szám, tömeg, rend és megkülönböztethetőség nélküli zűrzavarnak" írják le. A káosz tehát „minden minőséget teljesen nélkülöző valami, amit a görög tanítók ἄποιον-nak hívnak". Ebben a meghatározásában sokkal több az arisztoteliánus, mint a költői elem. A *görög tanító* is valószínűleg Arisztotelészre, vagy valamelyik peripatetikus tanítványára utal, hiszen a τὸ ποιόν szakkifejezés az egyik arisztotelészi kategóriára: a *milyenség*re, vagyis a minőségre vonatkozik. A káosszal kapcsolatban ezért adja Augustinus a *görög tanítók* szájába a fosztóképzővel ellátott *apoion*, vagyis *minőségtelen* kifejezést. Augustinus levelének további érdekessége, hogy ezt a káoszt megkülönbözteti a „sötétség birodalmától" *(terra tenebrarum)*, mert ezt a manicheusok felosztják, rendezik és szélességet, határt, valamint ötféle természetet rendelnek hozzá.[66] Biztos, hogy Augustinus tisztában volt a költők – fent említett – káoszának hagyományos *sötétség* jelentésével is, de számára már nem ez az elsődleges jelentése, hanem a *zűrzavar*, ezért is állítja szembe a manicheus káosszal.

---

aqua et essendi aquam cessaret possibilitas. At non cessaret omne intelligibile, quod posset ad essendi aquam possibilitatem necessitari per omnipotentiam, puta ipsum intelligibile nihil vel chaos non cessaret, quod quidem ab aqua distantius est, quam ipsa essendi aquam possibilitas, quae, quamvis remotissima confusissimaque, omnipotentiae tamen necessitatur oboedire." CUSA, Nicholas of, *Nicholas of Cusa on God as not-other: a translation and an Appraisal of De li non aliud*, tr. Jasper HOPKINS, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1979, 52–53 (7.23).

[65] Erre alapoz az az érdekes, IX. századi etimológia is, amellyel Sedulius Scotusnál találkozunk. SEDULIUS SCOTUS, *In Donati artem maiorem*, ed. Bengt LÖFSTEDT, Turnholti, Brepols, 1977 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 40), (2.208). Szerinte a latin *chaos* szó a *kezdetben* jelentéssel függ össze. A káosszal kapcsolatban adottnak veszi a *confusió*t és így a szót a latin *inchoo (elkezd)* kifejezésből eredezteti. Így az *in chao (káoszban)* jelentése *in principio (kezdetben)* lesz nála, tehát: *kezdetben rendetlenség volt*. „Chaos confusio elementorum quae fuit in primordio antequam elementa discernerentur ab inuicem unde et ponitur pro principio et confusione unde factum est uerbum inchoo inchoas id est incipio quasi in chao id est in principio." De sokkal később Ficino is utal erre az etimológiára, amikor azt írja, hogy „amit a régi teológusok ősi káosznak hívtak, azt mi a formák kezdetének *(incohatio formarum)* nevezzük". *Theologia* (10.7.2).

[66] „Quis igitur ista ordinavit? quis distribuit atque distinxit quis numerum, qualitates, formas, vitam dedit? Haec enim omnia per se ipsa bona sunt, nec invenitur unde cuique naturae nisi ab omnium bonorum Deo auctore tribuantur. Non enim sicut chaos describere, vel quo modo insinuare etiam poetae solent informem quandam materiem sine specie, sine qualitate, sine mensuris, sine numero et pondere, sine ordine ac distinctione confusum nescio quid atque omnino expers omni qualitate, - unde illud quidam doctores graeci ἄποιον vocant - non ergo sic isti hanc quam vocant terram tenebrarum insinuare conantur, sed omnino aliter longe que diverse atque contrarie latus lateri adiungunt atque conliniant: naturas quinque numerant, distingunt, ordinant, qualitatibus propriis enuntiant nec eas desertas infecundas que esse permittunt, sed suis inhabitatoribus conplent eis que ipsis formas congruas et suis habitationibus adcommodatas adtribuunt et quod antecellit omnibus, vitam." AUGUSTINUS, *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti*, in *Patrologia Latina*, 42, ed. J-P. MIGNE, Paris, 1841, 194–195 (XXIX, 32).

Milyen költőkre gondolhatott Augustinus? A káosznak ez az újfajta értelmezése annyira elterjedt, hogy a legváltozatosabb helyeket is így olvasták újra. Az egyik legjobb példa erre Vergilius. Az V. századra Servius már Vergilius *Chaos*át (*Aeneis*, 6.265) is *elemek zűrzavará*nak olvassa, pedig Vergilius költeményében szó sincs még ilyesmiről:[67] „A káosz pedig az elemek zűrzavara. A dolgok kezdeteit idézi meg, amikor az elemek összevissza voltak." (*Et chaos elementorum confusio. invocat autem rerum primordia, quae in elementorum fuerunt confusione.*)

Viszont a legkorábbi szöveg, amelyben zűrzavaros káosszal találkozhatunk, tényleg költői szöveg és nem is görög, hanem latin, méghozzá Ovidius *Metamorphose*se. Úgy tűnik, hogy Hésziodosz költői kozmogóniájának káoszát egy másik költő gyúrja át a mai értelemben vett káosszá. Először az ő költeményében olvashatunk az „ión kozmogónia" káoszának *rendetlenség*éről és valamiért később is inkább a latin nyelvű szövegekre jellemző ez a káoszértelmezés, mint a görögökre. Így ír Ovidius:

Ante mare et terras et quod tegit omnia caelum
unus erat toto naturae vultus in orbe,
quem dixere chaos: rudis indigestaque moles
nec quicquam nisi pondus iners congestaque eodem
non bene iunctarum discordia semina rerum.

(Tenger s föld, s mindent takaró égboltnak előtte / mind e világ kerekén egyarcú volt az egész nagy / természet: *chaos*, így hívták: csak nyers kusza halmaz; / csak tunya súly: egymásra sodort, s még összse nem illő / magvai nem jól összetapadt elemek tömegének.)[68]

Ovidius káoszában a világ csupán részletek és részek nélküli *egyarcú, kidolgozatlan és rendezetlen tömeg*, valami *tehetetlen és formátlan súly*. Az *unus vultus (egy-arcú)* kifejezés a *materia prima* képzetét kelti, amelyben még minden egynemű, tagolatlan és egyforma, de amelyből végtelen képlékenysége, vagyis potencialitása miatt bármi lehet.[69]

---

[67] SERVIUS, *Aeneidos librorum commentarii*, in *SERVII Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, ed. Georgius THILO, Lipsiae, B. G. Teubneri, 1881, II, 46 (VI. 265). Vergiliusnál viszont csak ennyi olvasható: *Et Chaos et Phlegethon, loca nocte tacentia late*. LAKATOS István fordításában: „És te, Chaos! s Phlegethon, te! Ti néma vidékek az éjben!". VERGILIUS, *Aeneis*, ford., jegyz. LAKATOS István, Bp., Európa, 1962, 111.

[68] OVIDIUS, *Átváltozások*, ford. DEVECSERI Gábor, Bp., Magyar Helikon, 1964, 7 (1.5–9).

[69] Ficino is valószínűleg Ovidiusra gondolt, amikor Alexandriai Philón teremtésről írott művével kapcsolatban azt írja *Timaiosz-kommentár*jában, hogy „most nem térek ki a költők káoszára" *(mitto in praesentia poeticum chaos)*. Ovidius *egyarcú, egységében kaotikus* világával szemben Philónt idézi, aki a káosz, vagyis szubsztancia természetét nem egységesnek, hanem rendetlen változatosságként és sokaságként határozta meg: *natura inordinata, informis, inanimata, omnino varia, incongrua, inconcinna, inconstans*. FICINO, 1443

A *rudis indigestaque moles* kifejezésben a *rudis* valami nyersre, faragatlanra és megmunkálatlanra utal. *Rudis* lehet egy szobrász előtt a kőtömb, mielőtt vésőjével hozzáfogna valamilyen formát adni neki.[70] Az *indigesta moles* kifejezés pedig Ovidius zseniális költői játékára utal, mert az *indigestus* abban az *egységes* értelemben rendezetlen, ahogy Ovidius káosza is felbontatlan és egységes. Tehát *indigestus* a megemésztetlen étel olyan tömbje, amely nem bomlott még darabokra. A *rudis* és *indigesta* szavak együtteséből az következik, hogy a kaotikus világot még részekre kell osztani, és a részeknek formát is kell adni. Kevés lenne, ha a világot a démiurgosz csupán felbontaná, megemésztené.

Ráadásul Ovidius nyilván tisztában volt a *khaosz* szó eredeti jelentésével és így még érdekesebb az *emésztetlenség* képe, hiszen a görög *khaosz* – és a vele rokon szavak, pl. *khaszma* – az általánosabb *hasadék*, *nyílás* jelentésen keresztül a *száj nyílásá*t, *szájüreg*et, vagy *tátott száj*at is jelenthet.[71] Használhatta volna akár az *informis* kifejezést is, de akkor elveszett volna ez az eredeti, hésziodoszi jelentést is felidéző, szájüreghez kapcsolódó kép.

De Ovidius tovább játszik a szavakkal: a *pondus iners* kifejezésben az *iners* egyszerre utal vissza az emésztésre és a művészi megmunkálásra. Például a *stomachus iners* szóösszetétel *nem-emésztő gyomrot* jelent, és így a *pondus iners* a lenyelt étel tehetetlen, nyomasztó súlyának képzetét kelti az olvasóban, miközben a költő az *Ars amatoriá*ban ugyanezt a kifejezést használja Mürón még ki nem faragott szobrának alapanyagára is.[72]

A *Metamorphoses* elejének kozmogóniai leírásában egyértelműen felismerhető Arisztotelész elem- és minőségtana, de a minőségpárok kombinációiból keletkező elemek közti harc, a vonzás és taszítás elmélete már sokkal inkább Empedoklészre utal. Ennyiben

---

(12). Philón még nem nevezi ezt a teremtés utáni ősállapotot *káosz*nak, csak egyszerűen olyan létezőnek (οὐσία), amelyik „önmagában rendezetlen, minőség nélküli (ἄποιος), lélektelen és egyenetlen volt, telve különnéműséggel (ἑτεροιότητος), belső meghasonlással és viszálykodással.” PHILON, *De opificio mundi*, in *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, ed. Leopold COHN, Berlin, Reimer, I–IV, 1896, I, 6 (22).

[70] A már említett XII–XIV. századi bizánci scholium-gyűjtemény egyik helye a platóni kozmoszt már arisztoteliánus fogalmakkal köti össze a káosszal. Ezek szerint a káosz tulajdonképpen a *hülé*, amely pedig nem más, mint *valami minőségtelen és formátlan kozmosz* (ὁ κόσμος τις ἄποιος, ἀσχημάτιστος), amelynek Isten mint szobrász (ἀνδριαντοποιός) ad formát. GREGORIO 1975, (117b).

[71] Ugyanebben az értelemben játszik a szóval Valerius Flaccus is az *Argonauticá*ban (1.827–831), ahol a tartaroszi mélységekben elterülő óriási szájú Káosz az egész anyagi és süllyedő világot képes lenyelni és megenni: „Cardine sub nostro rebusque abscisa supernis / Tartarei sedet aula patris. non illa ruenti / accessura polo, victam si volvere molem / ingenti placet ore Chaos, quod pondere fessam / materiem lapsumque queat consumere mundum.”

[72] „Quae nunc nomen habent operosi signa Myronis / Pondus iners quondam duraque massa fuit.” Bede Anna fordításában: „Nézd a nemes vonalú szobrot, Myron keze művét, / Nemrég nyers kőtömb volt, faragatlan anyag.” OVIDIUS, *A szerelem művészete*, ford. BEDE Anna, Bp., Európa, 1982, 62 (3.219–220). Nem sokkal Ovidius után, a *formátlan*, vagyis *megformálatlan káosz*zal *(chaos deforme)* Seneca *Thyestes* című drámájában is találkozhatunk, azonban nála nincs kozmogóniai tartalma. Az összeomlás romjainak mindent elsöprő formátlan káoszára utal: „Sed quidquid id est, utinam nox sit! / trepidant, trepidant pectora magno / percussa metu, / ne fatali cuncta ruina / quassata labent iterumque deos / hominesque premat deforme chaos.” SENECA, *Thyestes*, (827–831).

igazuk lehet azoknak, akik szerint a káosz *zűrzavar* jelentése a négy elem tanából nőtte ki magát.[73]

A káosz fogalomtörténetének összegzése

A káosz fogalmának négy, egymással összefüggő alapjelentését különítettem el, hogy megtaláljam a három teremtett káoszra vonatkozó elmélet platonikus gyökereit. Ha visszatekintünk, akkor azt látjuk, hogy ezek a jelentések részben már a későbbi *rendetlenség* felé mutatnak, azonban szó szerint sem a görög filozófiai, sem a görög irodalmi hagyomány nem hozta összefüggésbe a költők mitikus Káoszával. A fogalom jelentéstörténetén keresztül mégis tisztán körvonalazódott az az út, amelyen a káosz jelentése eljutott a *rendetlenség*ig. A szó eredeti *tér* alapjelentéséből indultam ki, amelyre később rárakódott a *meghatározhatatlanság* jelentés is. A *meghatározhatatlanság mint határtalanság* fogalmából következett a *végtelen potencialitás* értelem, amely viszont már az utolsó lépés a *formátlanság mint rendetlenség* jelentés felé.

Ezt az utolsó lépést azonban nem a filozófia tette meg, hanem az irodalom. A kezdeti, görög filozófiai szövegekben való kutatás eredménytelensége végül a költészet irányába terelte a kutakodást. Azonban ez sem a görög, hanem – meglepő módon – a későbbi, latin nyelvű költészet átolvasásakor hozott némi – szerény sikernek is elkönyvelhető – részeredményt. Költőnk tehát nem görög, hanem római volt. Nem is akárki, hanem Ovidius, akinek életműve habár töretlen népszerűségnek örvend azóta is, azonban valószínűleg még ez sem lett volna elég, hogy ilyen karriert fusson be a káosz *zűrzavar* jelentése.

Ebben a legfontosabb szerepet a nagy hatású, korai, latin nyelvű keresztény kommentátorok játszották, akik közül a tárgy szempontjából két legfontosabb szerző Lactantius és Augustinus volt. A latin nyelvű középkori források sokkal részletesebb átfésülésén túl további kutatásokat igényelnének a görög nyelvű egyházatyák szövegei is, amelyek tartogathatnak még meglepetéseket, azonban ez alapvetően nem módosíthatja az Ovidiusra vonatkozó megállapításokat, hiszen költőnk 17–18 körül halt meg.

---

[73] Ovidius talán még olvashatta Empedoklész műveit, de Lucretius *De rerum naturá*jából biztos ismerte. Ovidiusnál még két helyen fordul elő ebben az értelemben a *káosz*, az egyik a *Fasti* (5.11–18), a másik pedig az *Epistulae ex Ponto* (4.8.57–58): *Sic Chaos ex illa naturae mole prioris / digestum partes scimus habere suas*. Ovidius kozmogóniájához lásd még WHEELER, Stephen M., *Imago Mundi: Another View of the Creation in Ovid's Metamorphoses*, The American Journal of Philology, 116/1, 1995, 95–121; MCKIM, Richard, *Myth against Philosophy in Ovid's Account of Creation*, The Classical Journal, 80/2, 1984–1985, 97–108.

1.2. A ficinói *három teremtett káosz* lehetséges forrásai

A nagy kitérő után válik csak igazán nyilvánvalóvá, hogy Ficino *platonici* kifejezése mely szerzőkre utalhat. A görög filozófusok közül szó szerint senkinél sem olvashatta azt, hogy *a káosz alaktalan világ*, és hogy *a világ megformált káosz*. Ezek a „platonikusok" csak latin szerzők lehettek.[74] A legvalószínűbb Augustinus és a XV. századi humanisták által oly nagyra becsült Lactantius. Ficino mindkét szerző műveit jól ismerte. A másik lehetőség Ovidius, akit Ficino annyira tisztelt, hogy *Ión-kommentárjá*ban Euterpé múzsát az ő nevéhez rendelte hozzá.[75]

Görög források között találhatunk halvány utalásokat arra, hogy az alaktalan, kaotikus világból hármat teremtett a teremtő. Ezzel kapcsolatban három olyan *platonici* szerzőt említek, akiktől meríthetett Ficino: Plótinoszt, Prokloszt és Damaszkioszt.[76] Azonban ők sem írnak szó szerint a „három teremtett káoszról", ez csupán Ficino csúsztatása, ugyanis a szövegből nem derül ki egyértelműen, hogy ki az, aki szerint három káosszal is számolhatunk. A „tres apud eos mundi sunt, tria itidem chaos erunt" mondatból nem olvashatjuk ki biztosan azt, hogy *apud platonicos* létezik a három káosz is. Az „in his utique mundis tribus, tria et chaos considerantur" mondatból is csak az derül ki, hogy ha három világ van, akkor három káosz is kell, hogy legyen. Azonban úgy látszik, ez csak Ficino szerint kell, hogy így legyen. Ez sokkal inkább a saját elmélete, mint bármelyik ismert platonikusé.

Ficino itt tulajdonképpen a plótinoszi emanáció-tan és a keresztény semmiből-teremtés-tana közti sajátos szintézisre törekszik. Plótinoszból indul ki, akinek három *hüposztaszisz*a egyértelműen megfeleltethető a hagyományos *mens*, *anima* és *materia* létszintjeinek. Ebben a platonikus világképben az anyagi világ öröktől fogva létezik, igaz, rendetlen állapotban.

Platónnál a démiurgosz tett rendet ebben, míg Plótinosznál az Egy túlcsordulása (ὑπερρέω) az a folyamat, amely során rend jön létre a világban. Az anyagi világ nála is örök és formátlanságában független az Egytől. Az Egy emanációjából (διέξοδος) jött létre

---

[74] Allen hívja fel a figyelmet arra, hogy Ficino a *platonici* kifejezést sokszor a kései platonistákra érti, ráadásul *katolikus platonisták* és *ariánus platonisták* között is különbséget tesz, sőt van, hogy a *platonici* kifejezést *ariánusok* értelemben használja. Michael J. B. ALLEN, *Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of the Trinity*, Renaissance Quarterly, 37/4, 1984, 555–584, főleg: 565, 570.

[75] FICINO 2008, 206–207 (9).

[76] Ficino ha nem is fordította le Proklosz és Damaszkiosz ezen műveit, ismerhette őket. Máig nagyon sok XVI. század előtti Proklosz kézirat maradt fent Firenzében, és habár Damaszkiosz nem volt annyira ismert, tőle is maradtak fent kéziratok. Lásd: Laurenziana, *Plut.85.08*, *Plut.86.05*; Riccardiana, *Ricc.24*.

a szellemi világ (*nusz*), a szellemi világ túlcsordulásából a világlélek, azonban a világlélek túlcsordulásából nem jött létre az anyagi világ, mert az már eleve létezett. Ez az anyagi világ pedig nem lehetett más, mint a materia prima világa.

Az eredendő Egyen és a tőle lehető legtávolabb lévő anyagon kívül nincs más az első emanáció előtt, és mivel a plótinoszi emanációk során a létrejövő világok az Egy felé fordulva válnak aktuálissá, ebből az következik, hogy a *túlcsordulás* után először még tökéletlenek, sőt teljesen rendezetlenek, ahogy az anyagi világ már eleve, minden emanáció nélkül is az. Ha ez így van, akkor a *túlcsordult Egy* az értelem világának először csak puszta potencialitását – vagy más szóval *hüléjét* – hozta létre. Ez a *szellemi materia* ölt aztán formát és rendeződik az Egy felé fordulva.

A *szellemi materia* végtelen potencialitása úgy tud aktuális szellemi *hüposztászis*szá válni, hogy a kiáradás után valamiképp magában hordozza ebben az üres potencialitásában is az Egyet, vagyis az Egy mintáját. Amikor ezen az úton kiteljesedik a szellemi *hüposztászisz*, akkor ez a létszint is túlcsordul, és ugyanez játszódik le a világlélek szintjén is. Először csak a világlélek végtelen potencialitású, formátlan matériája jön létre és a szellemi világ mintája alapján, a szellemi világon keresztül az Egy felé fordulva kezd el aktualizálódni.[77]

És itt jön az igazi ontológiai választóvonal, mert a világlélek emanációjából nem jöhet létre az anyagi világ. A világlélek emanációja nem más, mint a lélekrészeknek az anyagi világba való alászállása. Ez nagyon fontos, mert ez tartja fent a világot, e nélkül az anyagi világ újból összeroppanna és belefolyna a *materia prima* eredendő, „egyarcú” masszájába. A lelkeket Plótinosz szerint a vakmerőségük (τόλμα) vezeti az anyagba. Minél vakmerőbb, annál inkább hátat fordít a szellemi világnak (és így az Egynek) és ebben az elfordulásban el is felejti eredetét. Azok a lélekrészek, amelyek az anyagba zuhanva teljesen elfelejtették, honnan jöttek, létrehozzák az élettelen dolgokat (pl. köveket, sziklákat). Ennél messzebb nem is juthatna a felejtésben, hiszen ott már a semmi lenne. És ki tudja, mi történne akkor a lélekkel?

Azok a lélekrészek, amelyek nem voltak annyira feledékenyek, a növények világát hozzák létre, és így tovább hierarchikusan egészen az emberig. Az emberi testet azok a lélekrészek hozták létre, amelyek nem merészkedtek vakmerő feledékenységükben olyan messzire az Egytől.

[77] *Enneades* (5.1–5.2), főleg: (5.2.1).

A másik nagy különbség a létszintek között, hogy az Egy és a szellem *hüposztásziszá*nak emanációja csak egyszer történt meg, míg a világlélek folyamatosan „csordogál”, hogy fennmaradhasson a kozmosz.[78]

Ficino az *Enneades* mintájára gondolta el a három teremtett káoszt. Az értelem szubsztanciája a legelső teremtett világ, amely „teremtésének első pillanatában alaktalan és sötét”. Ez az első pillanat káosza után kezd el alakot ölteni. Az anyagi világ *materia primá*ja is éppígy teremtett. A káoszt pedig a *materia prima* értelmében vett végtelen potencialitás rendetlensége miatt nevezi *káos*znak. Így Plótinosz három *hüposztásziszá*t is formátlannak, vagyis kaotikusnak mondja. Plótinosznál nincs teremtés. Az Egy „kihelyezte magát önmagán kívülre”, mintha valaki a sötét szobában a lámpát felkapcsolva árnyékot vetne a falra, és hagyta hadd alakuljon ki ebből egy világ. A *hüposztásziszok* pedig túlcsordulva eljutottak az öröktől fogva létező, formátlan anyagi világig.

Nagy különbség, hogy Ficino szerint az Isten szép sorjában teremtette meg a három világot a semmiből. Vagyis háromszor teremtett Isten a semmiből! Másképp nem tudta a semmiből-teremtést összeegyeztetni Plótinosz kozmogóniai elméletével. Ficinónál a teremtés sokkal élesebb lépcsőfokaival találkozunk, mint Plótinosznál.

Ezen analógia alapján az anyagi világ is túlcsordul, csak nem tud valamilyen alsóbb létszint felé elfolyni (hiszen ott már csak a Semmi van), ezért folyamatosan önnön magába ömlik vissza. Ezzel a testi sokasodással, vagyis szaporodással marad fent az anyagi formákon keresztül az anyagi világ. Az anyagot végül is ez készíti elő *(materia preparata)* a megfelelő formák befogadására.

Ezenkívül találhatunk halvány, szó szerinti párhuzamokat Ficino három teremtett káosza és az orphikus őstojás, valamint Hésziodosz már említett neoplatonikus kommentárjai között is. A legfontosabb Proklosz *Parmenidész-kommentár*ja. (Értelmileg és szövegszerűen is talán ez áll legközelebb Ficino három káoszához.) Az orphikus *aithér* és *káosz* kapcsán a káoszt nevezi meg minden határtalan forrásaként (πηγὴ πάσης ἀπειρίας): a szellemi, az intellektuális, a lelki, a testi és anyagi dolgok (νοητῆς, νοερᾶς, ψυχικῆς, σωματικῆς, ὑλικῆς) határtalanságának forrásaként. Ezen a helyen a *határtalanság*ot ismét a *végtelen potencialitás* értelmében használja és így a szellemi, intellektuális, lelki, testi és anyagi létezők megnyilvánulási formáinak végtelen lehetőségeként, vagyis *a szellemi, intellektuális, lelki, testi és anyagi létezők káosza*ként érti.[79]

---

[78] *Enneades* (3.8.9).
[79] PROCLUS 1864, (1120).

Ehhez hasonló egy másik Proklosz szöveghely is, amely szerint az orphikus kozmogónia [világ]tojása (Ὀρφικὸν ὠόν) az első olyan létező (τὸ πρῶτον ὄν), amely egyszerre foglalja magában a végest és végtelent is, ezért az *Aithér*nek (mint behatároltnak) és a *Khaos*znak (mint határtalannak) az utódja (ἔγγονον). Ezt az orphikus tojást Platón létezőjével (Πλάτωνος ὂν) azonosítja, ami a Minta, vagyis az ideák világa.[80] Ebből viszont az következik, hogy a platóni ideák világa is valamiképp a káoszból jött létre.[81] Proklosz az *Állam-kommentár*jában a νοητὸν χάσμα kifejezés szinonimájaként használja a νοητὸν χάος-t, de ez arra az égi hasadékra utal, amelyen keresztül a halál után a testből kilépő igazságos lelkek útnak indulhatnak felfelé.

Damaszkiosz pedig azt írja a *De principiis*ben, hogy úgy tűnik neki, Hésziodosz „a szellem megfoghatatlan és teljesen egységes természetét (τὴν ἀκατάληπτον τοῦ νοητοῦ καὶ ἡνωμένην παντελῶς φύσιν) nevezte *Khaos*znak”.[82] Itt megint a megbontatlan, formátlan *egység*en van a hangsúly, vagyis a formákat öltés végtelen lehetőségein. Ez ennyiben rokonítható – ha csak a szavak szintjén is – Ficino *értelmi káosz*ával, azonban a *zűrzavar* helyett itt még mindig inkább a platóni *khóra* értelemmel találkozunk.[83]

1.3. A *káoszból rendet teremtő szeretet* lehetséges forrásai

Ficino azért használja a kaotikus világra a *rendezettség* értelmét is magában hordozó *koszmosz* latin megfelelőjét a *mundus*t, mert kozmológiájában elképzelhetetlen lenne egy olyan – önmagát ki nem teljesítő – teremtett világ, amely eleve rendetlenségre lenne ítélve. A káosz csak az első lépés a rend kibontakozásának útján. Mivel a *mundus* szó eleve valami *formával ékesített*et, *rendezett*et jelent, ezért a *mundus informis* mint formátlan kozmosz kifejezés önmagában is ellentmondásos. Ez valójában *formával még nem bíró világ*ot

[80] PROCLUS 1903, (1.428). Lásd PLATÓN, *Timiaosz* (52a–e).

[81] Proklosz az *Állam-kommentár*jában a νοητὸν χάσμα kifejezés szinonimájaként használja a νοητὸν χάος-t, de ez arra az égi hasadékra utal, amelyen keresztül a halál után a testből kilépő igazságos lelkek útnak indulhatnak felfelé. PROCLUS, *In Platonis rem publicam commentarii*, ed. Wilhelm KROLL, Leipzig, Teubner, 1901, (2.137–138).

[82] DAMASCIUS 1889, (1.319–320).

[83] A Ficino által is emlegetett Akuszilaosznál a hésziodoszi Káosz értelmezésének egy másik, habár sok pontban hasonló változatával találkozhatunk. A Káosz mint legelső princípium mellett megemlíti a hím Ereboszt és a női Éjszakát. Itt az Éjszaka lesz határtalan, és az Erebosz behatárolt. A női Éjszakában nem nehéz felfedezni a *határtalan, mindent elnyelő befogadó*t, amelyet szintén elgondolhatunk a platóni *khóra*, vagyis *materia prima* értelmében. Ezeknek a keverékéből jött Aithér, Erósz és Métisz, amelyeket Damaszkiosz a három szellemi hüposztásziznak (τρεῖς νοητὰς ὑποστάσεις) nevez. DAMASCIUS 1889, (1.320).

jelent. Olyan világkezdeményt, amelyről elképzelhetetlen, hogy forma nélkül, rendetlenségben maradjon. Ez egyszerűen a teremtés értelmetlenségével, vagy a semmiből teremtő Isten eszméjének elutasításával volna egyenlő.

Ha feltételezzük a puszta, önmagát nem tökéletesíthető káosz *in actu* létezését, akkor azt vagy az isteni teremtés céljaként gondolhatjuk el, vagy már eleve létezett Isten közbeavatkozása előtt is, amely így Istent puszta kézművessé, artifexszé degradálná. Keresztényként Ficino mindkét lehetőséget elutasította. Az előbbi Isten jóságát és tökéletességét vonná kétségbe, míg az utóbbi a semmiből teremteni képes Isten mindenhatóságát.

Ficinónál az önmagát tökéletesíteni képes káosz mozgatórugója nem más, mint Isten hátrahagyott halvány lenyomata, egyfajta ösztön *(instinctus)*, amely a kaotikus világokat magával ragadva, teremtőjük felé fordítja (*conversio*) őket. Amikor ez az aprócska fény mindhárom alaktalan és sötét világban Isten felé fordul és magával ragadja *(rapit)* a körülötte lévő világokat is, mindhárom világba világosság, fény ömlik *(infusio)* és ezek a világok elkezdenek közelíteni (*appropinquatio*) Isten felé. Ebben a végtelen közeledésben, mozgásban nyernek a világok formát, válnak szét különböző részekké és rendeződnek kozmosszá.[84]

Tehát minden káosznak a legmélyén ott fénylik Isten lenyomata, amely egyetlen szikra fellobbanásával lángra gyúl, és Isten egyre világosabb és egyre jobban körvonalazódó, vagyis formát öltő tükörképeként közelebb, és közelebb kerül eredetéhez. Ez az erő: a szeretet *(amor)*, amely olyan, mint egy lassan kipattanó és virágot bontó rügy.

Az, ami a kaotikus világokat arra ösztönzi Ficinónál, hogy visszaforduljanak eredetük felé, az az eggyel fölöttük lévő létszintből áradó fény, amely a saját létszintjükön lévő lenyomatban tükröződik vissza. Ez a lenyomat a minta árnyéka, és ezt minden teremtett világba elültette Isten, ahogy Plótinosznál is minden létszint kap belőle valamit az emanáció során. Ficino a kaotikus világok visszafordulását Isten felé *szeretet*nek nevezi.

---

[84] E világok közül csak az értelem világa nem mozog. Az értelmi káosz a visszafordulás aktusával teljesíti ki önmagát, amikor az Isteni fény beömlésével – mivel Isten az örökkévalóság fölött áll – megszületik maga az örökkévalóság és benne az örökkévaló és változatlan ideák. A formával bíró, tehát a káoszból kozmosszá szerveződött értelem ideákkal bíró értelmet jelent. Az értelem világának az ideák a *formái*. A *mens angelica* az ideák sokaságával egyenlő, változatlan és örökkévaló. Az angyali értelem világa a léthierarchia alatta lévő két szintjének a feltétele, mivel a közvetlenül utána következő lélek világa az értelemből részesülve nyeri el a formáját, míg az erre következő anyagi világban az örökkévaló ideák mintájára a lélek közvetítésével alakítja ki Isten a rá irányuló értelemben a teremtendő dolgok természetét, és egyáltalán mindazt, amit a teremtett testeken érzékelünk. *Convivium* (1.3), (6.16), (7.13). A *Phaidrosz-kommentár*jában Amort olyan erőhöz *(potentia vitalis et effectiva)* hasonlítja, amely eleve az intelligibilis formák felé *(ad formas intelligibiles)* törekszik. FICINO 2008, 112–113 (3.12).

Ficino ebben Isten eszközét *(dei ipsius instrumentum)* látja, olyan alakító erőt *(virtus formatrix)*, amely passzivitásában lehetővé teszi, hogy formákat fogadjon be *(preparatio formabilis)*. Ezt az erőt Isten már a teremtéskor elhelyezte a káoszban.[85]

Már Hérakleitosznál és Empedoklésznél is megtalálható a Szeretet, és a Viszály princípiuma, amelyek miatt bármilyen egység (legyen az akár az egész világ) homogén masszája részekre bomlik és formákká alakul. A szeretet miatt bizonyos elemek és részek vonzódnak egymáshoz, míg más részek a gyűlölet miatt eltávolodnak egymástól, és így rendeződnek mozgásukban különböző létezőkké.[86] Tehát a káoszból rendet létrehozó szeretet (Erósz), vagy fény gondolata a preszókratikus filozófusoktól kezdve, az orphikus kozmogóniákon és a római költészeten, valamint a neoplatonikus szerzők jelentős részén keresztül egészen Aquinói Tamásig húzódik.[87]

Mégis számunkra Plótinosz a legfontosabb szerző, akitől Ficino közvetlenül átvehette azt a gondolatot, hogy az alaktalan világok Teremtőjük felé fordulva *(conversio)* tökéletesednek, vagyis alakot öltenek.[88] Ráadásul Plótinosz ezt a szeretetet külön hüposztásziznak fogja fel és „a Létezőből (vagyis az Egyből) eredő Létezőnek (οὐσία ἐξ οὐσίας)" nevezi.[89] A szeretet így olyan átjárónak tűnik, amelyik a többi három hüposztásziszt hídként köti össze egymással és az Eggyel is. Ficino *káoszai*val kapcsolatban a következőket olvashatjuk Plótinosznál:[90]

> Mármost hogyan eredhet minden az egyszerű Egyből, amelynek azonosságában semmilyen sokféleség (ποικιλία), semmiféle megkettőződés (διπλόη) nem jelenik meg? Éppen azért születhet minden Belőle, mert semmi sincsen Őbenne, és hogy a létező létezhessék (τὸ ὂν ᾖ), Ő nem létező (οὐκ ὄν), hanem a létező szülője (γεννητής). Ez az első „születés" (γέννησις): tökéletességében – minthogy semmit sem keres, semmije sincs és semmire sincs szüksége – „túlcsordult" (ὑπερερρύη), és a benne levő fölösleg megalkotta a „mást" (τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο). Ez pedig, miután lét-

[85] *Theologia* (10.7.2). Ficino az *Enneades* 2.4.2 részéhez írt kommentárjában is utal arra, hogy volt valami a matéria káoszában, ami Isten felé fordította *(rediturus a Deo)* és formát adott neki *(reformatus)*. *In Plotinum Philosophum ex Platonici familia nati*, FICINO 1642 (2).

[86] KIRK–RAVEN–SCHOFIELD, 281–290, 415–421. Lásd még Ovidius *Metamorphoses*ének *discors concordia* kifejezését (433).

[87] A teljesség igénye nélkül: PSEUDO-LUCIANUS, *Amores* (32.5–6), PETRUS LOMBARDUS, *Sententiarum quatuor libri* (lib.2, dist.2, cap.5), (http://www.franciscan-archive.org). AQUINÓI TAMÁS, *Sententia Metaphysicae* (lib.1, lec.5, n.10), (lib.3, lec.11, n.10–13); *De caelo et mundo* (lib.2, lec.24, n.3); *Super II Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura* (cap.4, lec.2). (http://www.corpusthomisticum.org).

[88] Ezzel kapcsolatban lásd: IMREGH Monika, *Plótinos hatása a XV. századi reneszánsz filozófusok: Marsilio Ficino és Giovanni Pico della Mirandola műveiben*, (Doktori disszertáció), Bp., 2005, 35–48; PERCZEL István, *A „szerelmes értelem" és az „egy létező". Egy elfelejtett plótinoszi tanítás*, Századvég (Új folyam), 1994/1, 82–102.

[89] *Enneades* (3.5.3).

[90] PLÓTINOSZ, 241 (5.2.1).

rejött, Feléje fordult (ἐπεστράφη) és eltelt (ἐπληρώθη) Vele, attól fogva az Egyre tekint (βλέπον), és ez a szellem. Állandóan az Egy felé fordul és ez tette létezővé, állandóan az Egyet tartja szem előtt, és ez tette szellemmé. Mivel pedig azért fordul állandóan az egy felé, hogy lássa Őt, egyszerre szellem és létező.

Az 5.9.4-ben pedig még egyértelműbben fogalmaz, amikor az *anyag*ot is felemlegeti:[91]

Az első princípiumokat úgy kell felvennünk, hogy azok valóságosan létezők (ἐνεργείᾳ), másra nem szorulók (ἀπροσδεᾶ) és tökéletesek (τέλεια) 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 [a *hülé*], először is alkotójához fordul, hogy alakot öltsön (ἔμμορφον).

Egy másik helyen pedig a *szellemi anyag* (νοητὴ ὕλη) természetéről így ír:[92]

Az anyag kezdete ugyanis a másság és az első mozgás. Ezért is nevezhették a mozgást másságnak (ἑτερότης), minthogy a mozgás és a másság egyszerre születtek. Az Elsőből eredő mozgás és másság azonban meghatározatlan, és Őreá van szükségük, hogy általa meghatározást nyerjenek. Meghatározást pedig akkor nyernek, ha Feléje fordulnak (ἐπιστρέφω). Azelőtt az anyag is meghatározatlan; nem egyéb, mint „az, ami más” (τὸ ἕτερον), és még nem jó, mivel Az még nem világította meg. Hiszen ha a fény Őtőle jön, annak, ami a fényt magába fogadja, mielőtt befogadná, egyáltalán nem lehet fénye, hanem csak úgy fogadhatja be a fényt, ha az más, mint ő maga, ha egyszer máshonnan kapja.

De a plótinoszi gondolatnak a gyökereit megtalálhatjuk a már említett orphikus kozmogónia fényhozó Erószában, Phanészban is, aki az őstojásból lépett elő és az addig rejtve maradt világot megmutatta, világosságra tárta. Plótinosz nem utal erre, de a későbbi platonikus kommentárok igen.

A korábban már említett Damaszkiosz szöveg egy neoplatonikus allegóriával úgy folytatódik, hogy a hésziodoszi Káosz után létrejövő szellemi princípium három fázisaként (τὸ τριπλοῦν νοητόν) határozza meg a Földet (Damaszkiosz itt nem az eredeti szöveg *Gaia* szavát használja), Tartaroszt és Erószt. Vagyis először létrejött a végtelen lehetőségek szellemi káosza és aztán ez három fázisban lett aktuális szellemi világgá. A Föld a

[91] TECHERT Margit fordítását felhasználva. PLOTINOS, *A szépről és a jóról*, ford. TECHERT Margit, Farkas Lőrinc Imre, 1998, 66 (5.9.4). Lásd még *Enneades* (5.4.2), (5.3.11).

[92] *Enneades* (2.4.5).

káosz utáni *első stabil* (πρώτη παγεῖσα), *valóságos állapotot* (οὐσιῶδες καταστήμα) jelentené, amely kiindulópontja lehetett bármiféle mozgásnak. A Tartarosz jelentené azt az *átmeneti állapot*ot, amelyben a végtelen potencialitás mozdulatlan egysége után megindul valamiféle mozgás, amelynek során differenciálódik (εἰς διάκρισιν παρακεκινημένου) a formát öltő szellem. Erósz pedig az a fellobbanó szeretet, amely végül odafordítja a szellemet (ἐπιστροφή) Teremtője felé.[93]

A *De principiis* kicsit korábbi részében Damaszkiosz szintén a visszafordulás fázisával magyarázza a rend létrejöttét.[94] Az orphikus kozmogónia mitikus nevei itt is előkerülnek. Azt írja, hogy „a kaotikus határtalanból és az egység megkülönböztethetetlenségéből" (χαώδης ἀπειρία καὶ ἡνωμένου ἀδιάκριτος) a magasba való visszafordulás rakja össze (σύμπηξις) a mindenséget.

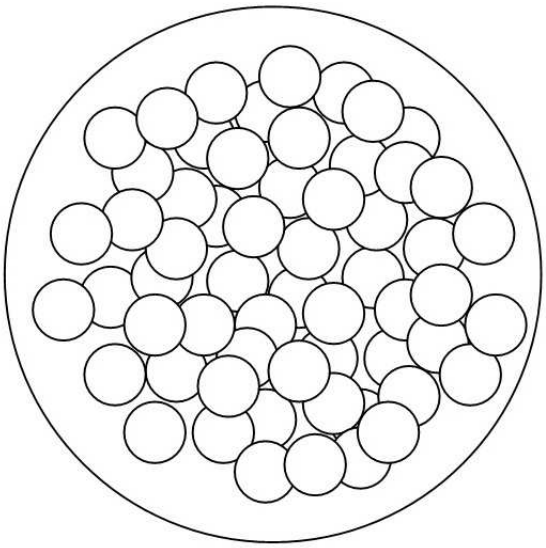
[93] DAMASCIUS 1889, (1.319–321). Ugyanitt idézi Damaszkiosz Akuszilaoszt is, aki – legalábbis olvasata szerint – Erószt a három szellemi *hüposztászisz* középső tagjaként említi, aki így az Aithér és Métisz közötti összekötő.

[94] DAMASCIUS 1889, (1.306). Egy korábbi helyen – szintén az orphikus kozmogónia kifejezéseivel – azt írja, hogy a végtelen fordul vissza a véges felé (ὡς ἐπιστραφεῖσαν ἀπειρίαν εἰς τὸ πέρας), vagyis a káosz az aithér felé és ekkor nyer formát a világ. DAMASCIUS 1889, (1.288–289). (Lásd még *Uo.*, 1.312–314.) Ehhez lásd még PROCLUS, *In Platonis Cratylum commentaria*, ed. Girgio PASQUALI, Leipzig, Teubner, 1908, (115).

2. A kozmológiai szerelemfogalom

A kozmológiai szeretet minden dolog létrehozója és fenntartója: *generatív* és *szümpathikus* erő.[95] A *khaosz*ból, összebékítve egymással az elemeket *koszmosz*t szervez és a világ részei közötti kapocsként fenntartja a rendet a világban. Ez a fajta szerelem mindenben fellelhető: megtalálható a bolygók és a négy elem között, a zene hangjai között, a növények, állatok és emberek között. A négy elem összhangjából, egymás iránti mértékletes szeretetéből adódik a levegő kellemes hőmérséklete, a vizek nyugalma, a föld termékenysége és az élőlények egészsége. Ez az erő ad újból és újból alakot a formájukban felbomló, folyamatosan pusztuló létezőknek. A létező dolgokat pedig az egymás iránt érzett rejtélyes vonzalmuk szerint csoportokba szervezi vagy eltávolítja egymástól.

A kozmológiai *amor circulus*t az Isteni szépség – mint kiindulópontba záruló kör – kerületén belüli végtelen kis *szerelmi körök* örvénylő halmazaként lehet elképzelni. Ezek a belső körök folyamatos bugyborékoló kavargásban és öntudatlan mozgásban vannak, amellyel az egész világ rendjét tartják fent és megakadályozzák, hogy a kozmosz a teremtés utáni pillanatok káoszába süllyedjen vissza.



[95] Areopagitész ebben az értelemben beszél *természeti szeretet*ről (ἔρως φυσικός). DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, a cura di Piero SCAZZOSO, Enzo BELLINI, tr. Enzo BELLINI, Milano, Bompiani, 2009, 426–427 (4.713 A–B). *Lakoma-kommentár*jában Ficino szó szerint idézi: *amor naturalis*. *Convivium* (3.1).

Generatív erő

A kozmológiai *amor* egyik aspektusa a generatív erő, így aztán a testi szerelem sem pusztán öncélú élvezkedés, hanem „önmagunk kiterjesztésének és tökéletesítésének a vágya”.[96] Valamennyire az isteni teremtés tökéletlen és halovány mása, hiszen Isten is már eleve saját abszolút tökéletességét akarta önmagán kívülre kiterjeszteni és a szétterjedés e vágyától (*amor propagandi*) vezérelve teremtette meg a mindenséget. Ficino korábban már idézett szerelemdefiníciója szerint a szépség utáni vágyakozásunk valójában együttjár a szépség fenntartásának a vágyával is. Enélkül a vágy nélkül és a vele járó szaporodóképesség nélkül az anyagi világ formátlan, alaktalan, kaotikus masszává esne szét. Ezért egy helyen úgy fogalmaz, hogy az *amor* nem más, mint a világ részeinek (amibe az emberek is beletartoznak) az a vágya, hogy saját szépségüket, vagyis tökéletességüket szétterjesszék a világban.[97]

A teremtett világ minden részét önmaga sokasításának és propagálásának ez a vágya hajtja. A természetben például a *propaganda* vágya miatt szórják szét magvaikat a füvek, virágok és fák, hogy önmagukhoz hasonlókat hozzanak létre és ugyanígy az állatokat és az embereket is ez a vágy csábítja utódok nemzésére. Sőt emiatt szórják szét a csillagok is fényüket a különböző elemekre, hogy azokon visszatükröződve, saját képmásukra apró csillagok születhessenek. Plótinosz így ír erről:[98]

> Hiszen amikor az állatok nemzenek, őket is a bennük rejtőző gondolatok (λόγοι) mozgatják, és a nemzés nem egyéb, mint a szemlélődés működése (ἐνέργεια θεωρίας) és a vajúdó vágy (ὠδίς), hogy létrejöjjön végre a sok forma és a sok szemlélhető dolog, hogy minden megteljék értelemmel, és mintegy örökké tartson a szemlélődés. Valamit létrehozni ugyanis annyi, mint formát alkotni, és ez nem más, mint mindent betölteni szemlélődéssel. A hibák pedig, akár a keletkező dolgokban, akár a cselekedetekben azt jelentik, hogy a szemlélő eltért attól, amit szemlélnie kellene. A mesterember is akkor rossz mesterember, ha nem szépek a formák, amelyeket létrehoz. Végül a szerelmesek is olyanok, hogy formát (εἶδος) látnak, és afelé igyekeznek.

Plótinosznál a szemlélődés vágya ébreszti fel a szaporodás vágyát, mert a formák örök szemlélését csak a formák folyamatos szaporítása tarthatja fent a nemzés által. Egy másik helyen úgy fogalmaz, hogy a testek szüntelen pusztulásával és átalakulásával csak az isteni akarat képes szembeszállni, újból és újból formát adva az anyagnak.[99] Az Egy

---

[96] *Uo.* (3.2).
[97] *Uo.*: „Cupiditas perfectionis proprie propagande amor quidam est.”
[98] *Enneades* (3.8.7).
[99] *Uo.* (2.1.1).

ideájukban, vagyis fajukban őrzi meg a létezőket és nem individualitásukban.[100] Ez a halhatatlanság illúziója.

Platón ezért mondatja Diotimával, hogy Erósz nem a szépség iránti vágy, hanem a szépségben való nemzés és szülés vágya (τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ), mert ez az, ami a halandóban örökéletű és halhatatlan.[101] Így kóstolhatunk bele és őrizhetjük meg a halandó dolgokban az örök életet.

Az anyagban testekként tükröződő létezők a vágy és a szerelem összekötő ereje által részesülnek egymásból. Mivel minden egyes létező Isten árnyéka vagy tükörképe, ezért a létezők egymás iránti vágya Isten iránti vágy is és így egymáson mint sokaságon keresztül kapcsolódnak az Egyhez is. A létezők egymás felé fordulása nem más, mint Isten felé fordulás *(episztrophé)*, vagy másképp: az Isten felé fordulás árnyképe. Tehát a világban fellobbanó és beteljesülő minden szerelem ἱερὸς γάμος (szent nász) is egyben. Ez mozgat és ez tölt meg lélekkel mindent.

---

[100] A szaporodás képessége és az örökkévalóságtól való megfosztottság közötti kapcsolat általános antik toposz. Galénosz egyik művében *(De usu partium corporis humani)* a démiurgosz fortélyáról ír. Mivel az anyagi világ romlandó, a megalkotott halhatatlan mű, a δημιούργημα csak a vágy (ἐπιθυμία) cselvetése folytán maradhat fent. Hiszen a világ halandó és folyamatosan enyésző részei miért akarnának további halandó és pusztuló részeket létrehozni? A világot vezérlő *logosz* először mozgásba hozza azokat a szerveket, amelyek a megtermékenyítést szolgálják, aztán létrehozza a gyönyörre való képességet, és végül a lélekben jelentkező vágyat, amely nem más, mint e szervek használatának vágya. Így sikerült a démiurgosznak megkerülnie a halált és az egyének pusztulásán keresztül mégis csak fenntartania valahogy az individuumokat a fajon keresztül. Sikerült elérnie, hogy a célok ismerete nélkül is működésbe léphessen ez a vágy, és így még azok a természet bölcsességéhez fel nem érő tudatlanok, vagy csak túl fiatalok is öntudatlanul működtessék és fenntartsák nemi vágyaikkal a világot. Az emberi vágyak és szerelmek így találkoznak azzal a kozmológiai erővel, amely megőrzi a rendet a kozmoszban. GALENUS, *De usu partium libri XVII*, ed. Georgius HELMREICH, Leipzig, Teubner, I–II, 1907–1909, I, 195–257 (3.267–4.351).

[101] Platón, *Lakoma* (206e–207a). Kicsit később így folytatja Diotima: „A halandó természet igyekszik lehetőség szerint örökre megmaradni és halhatatlan lenni. Erre pedig csak így képes, szaporodással, mert így mindig újabb, másik lényt hagy hátra a régi helyett. Hiszen ugyanez a helyzet az egyedekkel is: amíg él és úgy emlegetjük, mint aki mindig ugyanaz – például az embert is ugyanannak tartják gyermekkorától öregségéig, pedig semmi sem marad benne ugyanaz, mégis egyformán hívják, holott folyton újjászületik, s valami mindig elpusztul benne, a hajában, a húsában, csontjaiban, vérében és egész testében. És nemcsak a testtel van így, hanem a lélekkel is: a tulajdonságok, szokások, vélemények, vágyak, örömök, bánatok, félelmek, mindez senkiben sem marad mindig ugyanaz, hanem egyes sajátságok megszületnek, mások elpusztulnak. S ami még ennél is sokkal furcsább: nemcsak hogy ismereteink is folyton keletkeznek és pusztulnak, és nem maradunk soha ugyanazok ismereteinkben sem, hanem minden egyes ismeret is elszenvedi ugyanezt. … Mert így őrződik és marad meg minden, ami halandó: nem úgy, hogy mindig teljesen ugyanaz marad, mint az Isteni, hanem hogy a távozó öregebb egy másikat, újat hagy maga helyett, amely olyan, mint ő volt. Ez annak a módja, Szókratész, hogy a halandó részt kapjon a halhatatlanságból, a test is és minden egyéb.” PLATÓN, *A lakoma*, ford. TELEGDI Zsigmond, HORVÁTH Judit, Budapest, Atlantisz, 2005 (A kútnál), 76–77 (207d–208b).

Szümpathikus erő

A kozmológiai *amor* másik aspektusa a szümpathikus erő, amely az „együtt-érzés” (συμπάθεια), vagyis a világ részei közötti *kölcsönös szeretet* erejével tartja fent a világ egységét, mozgását és összhangját.[102]

Mivel az univerzum minden egyes része leginkább önmagát (saját formáját) akarja terjeszteni, ezért a világban a szeretet és gyűlölet ereje szabja meg a részeknek a határait úgy, hogy bizonyos részek más részeket gyűlölve, nem engedik őket továbbterjedni. Így a részek egymás iránti vonzódása és taszítása miatt kialakul egy olyan egyensúlyi állapot, amelyben a látható univerzum behatárolt formákra bomolva körvonalazódik és egymásba folyamatosan átalakulva, fenn is marad.[103] A világ lelke és teste egészként sokkal tökéletesebb a részeinél, az élőlények lelkeinél és testeinél. A részek alá vannak rendelve az egésznek és habár ezek a részek látszólag sokszor káros hatással vannak egymásra, az egész szempontjából ez mégis jótékony hatású. Plótinosz így fogalmazza ezt meg:

> Egyik a másiknak árthat a maga haszna kedvéért, sőt táplálékává is teheti amiatt, hogy egyszerre rokon is vele és különbözik is tőle; miközben mindegyik önmaga felé igyekszik, magához veszi a másikból azt, ami rokon övele, ami pedig idegen tőle, azt önmaga iránti jóságból eltünteti. Mindegyik a maga dolgát végzi, és ezzel mindazokat segíti, amelyek képesek hasznot húzni az ő tevékenységéből, amelyik viszont képtelen megmaradni e működés nyomása alatt, azt elpusztítja vagy megsebzi, amiképpen a futótűz felperzseli azt, ami az útjába esik, vagy amiképpen a nagyobb állatok rohanás közben félresöprik vagy el is tapossák a kisebbeket. Mindezek keletkezése és pusztulása, jobbá vagy roszszabbá válása az egyetlen lény akadályt nem ismerő és természet szerint zajló életét teljesíti be. Hiszen lehetetlen, hogy mindegyik úgy éljen, mintha egyedül volna, és lehetetlen, hogy őbennük legyen a cél, vagy hogy rész létükre őrájuk legyen tekintettel a mindenség élete, nem pedig arra, aminek a részei. Mivel pedig különbözőek, nem lehetséges, hogy mindegyik örökké birtokolja azt, amije van, ha egyszer egyetlen élethez tartoznak valamennyien, és nem lehetséges, hogy bármi is teljesen változatlan maradjon, ha egyszer a mindenségnek változatlanul kell maradnia és változatlan megmaradása éppen a változásban valósul meg.[104]

---

[102] Ezen alapulnak az ún. analógiavarázslatok: a szeretet és gyűlölet szimpátiahatásait úgy próbálták előidézni, hogy egyszerűen valamelyik létezőt *pathosz*ba hozták, és így egy másik, a makrokozmikus háló miatt vele összefüggésben lévő létezőben ezzel analóg *pathosz*t hoztak létre. A korabeli orvoslás, az asztrológia, a mágia (ezen belül a szerelmi mágia is) a *szümpatheia* elvén működik. Lásd *Enneades* 4.4.40–44.

[103] Ezzel kapcsolatban lásd: EMPEDOKLÉSZ, *fr.17, fr.22* (KIRK–RAVEN–SCHOFIELD, 416–417, 443.), vagy HÉRAKLEITOSZ, *fr.51* (KIRK–RAVEN–SCHOFIELD, 286–288). Ficinónál viszont csak a szeretet ereje létezik. Ezért érvel úgy, hogy a farkas sem gyűlöletből eszi meg a bárányt, hanem erre az önmaga iránti szeretet viszi rá.

[104] TECHERT Margit fordítása. PLOTINOS 1998, 188–189 (4.4.32).

És Platón szerint a *nyomorult emberparány* is csupán része ennek az egésznek:

> Aki a mindenségről gondoskodik, mindent az egésznek a jóléte és tökéletessége kedvéért rakott össze szép rendbe, s e nagy egésznek minden része is lehetőleg azt cselekszi és szenvedi, ami őt megilleti… Ezek közül egy rész a tied is, szerencsétlen (σχέτλιος), s ez, bármennyire parány is, az egészre vonatkozik és ahhoz igazodik. Előtted azonban rejtve van, hogy minden keletkezés ama nagy egész kedvéért történik, hogy a mindenség életének alapjául szolgáló lényeg virágozzék; tehát nem teérted van a mindenség, hanem te vagy őérette.[105]

A világmindenség „együtt-érez" (συμπαθεῖν) önmagával, vagyis a hasonlók természetüknél fogva összhangban vannak egymással és a különbözők természetüknél fogva ellentétben állnak, disszonánsak egymással. Plótinosz ebben az erőben látja az összes lélek egységének is a bizonyítékát: ha valaki más szenvedését látjuk, azért szenvedünk mi magunk is, mert a világ lelkei egy univerzális, mindent átható, egész lélek, az *anima mundi* részeiként össze vannak kötve egymással.[106]

Iamblikhosz a *De mysteriis*ben azt írja a *koszmosz*ban mindent átjáró és mindent összekötő fénnyel kapcsolatban, hogy ez valójában az egész Ég és a Kozmosz folyamatosan ismétlődő körmozgásának (ἐγκύκλιος περιφορά) az imitációja, amelyben a világ önmagával egyesülve, az elemeket folytonosan örvénylő körmozgásban vezetve, minden dolgot összefog, és folytonos harmóniában mindent fenntart (μίαν τε συνέχειαν καὶ ὁμολογίαν τῶν ὅλων πρὸς ὅλα ἀπεργάζεται).[107]

Ficinónál pedig ezt olvashatjuk a *Theologia platonicá*ban:[108]

> Quid eas corporibus alligat? Ut Plato vult, amor, id est vitae exuberantis affectus ad proxima sibi vivificanda proclivior. Diversis autem animarum rationalium speciebus proximae sunt diversae corporum species. Hinc fieri vult, ut aliae rationales animae cum aliis corporibus conspiraverint, aliae cum sphaeris, aliae cum sideribus, cum aliis aliae, denique aliae cum corporibus hominum. Atque ex certis quibusdam seminum intimorum dispositionibus a providentia constitutis aliae humanae animae aliis humanis corporibus regendis magis conveniunt. Et, ut summatim dicam, cuiusque animae

---

[105] KÖVENDI Dénes fordítása. *(Törvénye)* PLATÓN, III, 912, (903b–c).

[106] *Enneades* (4.9.3), (4.4.35). Ficino azt írja a *De vitá*ban, hogy India bölcsei is tanúsíthatják, hogy a világot ez a vonzás tartja össze. A világ olyan, egyszerre hímnemű és nőnemű élőlény, amelynek a részeit a kölcsönös szeretet járja át és köti össze. „Quo quidem attractu secum ipso devinciri mundum testantur sapientes Indi, dicentes mundum esse animal passim masculum simul atque feminam, mutuoque membrorum suorum amore ubique coire secum, atque ita constare." FICINO, Marsilio, *Three Books on Life*, crit. ed., tr. Carol V. KASKE, John R. CLARK, Tempe, Arizona, 1998 (Medieval & Renaissance Texts & Studies), 33–36 (3.26).

[107] JAMBLIQUE, *Les mystères d'Égypte (De mysteriis)*, ed. Édouard des PLACES, Paris, Les Belles Lettres, 1966 (1.9).

[108] *Theologia* (13.4.3).

rationalis vis illa vivifica, quoniam ad tertiam essentiam pertinet, aequam vim habet ad corpora quaelibet, sed per amatorium quendam instinctum corporibus aliis aliae sese movendis accommodant, conferente ad hoc videlicet temperatione divina, et uno quodam instinctu cessante, vis illa vivifica evadit libera, ut novo affecta instinctu corpus aliud quodammodo regat et moveat.

(A testeket milyen erő *[vis]* köti össze? Platón szerint a szerelem, vagyis az élet túláradó szenvedélye, hogy életet adjon a hozzá leghasonlóbb [testnek]. De a különböző fajtájú lelkek különböző fajtájú testekhez állnak a legközelebb. Ezért szerinte más és más lelkek más és más testekhez illenek: némelyek a szférákhoz, némelyek a csillagokhoz, némelyek egyéb testekhez, és végül némelyek az emberi testekhez. És a gondviselés által elrendezett belső magok bizonyos rendje miatt valamely emberi lelkekhez jobban illik bizonyos emberi testek irányítása. Tehát röviden: minden lélek éltető ereje olyan erő, amely – mivel a harmadik esszenciára is kiterjed – bármelyik testhez egyformán illik. Azonban valamiféle szerelmi ösztön miatt a különböző lelkek magukat más és más testek mozgatásának szentelik, amelyet az isteni temperálás irányít.[109] Ha viszont ez a különös ösztön megszűnik, akkor az éltető erő felszabadul és új ösztönt követve valamiképp más testet irányít és mozgat.)

2.1. A *koszmosz* ontológiai szintjei

Ficino hexadikus ontológiai modellje

Ficino a világot alapvetően három teremtett létszintre osztja: a szellem *(mens angelica)*, a lélek *(anima rationalis)* és az anyag *(materia)* világára, azonban az anyagi világnak is három szintjét különíti el: a természet *(natura)*, a test *(corpus* mint formával bíró anyag) és az anyag (*materia prima* mint minden formától megfosztott hipotetikus anyag) szintjét. Ezt Michael J. B. Allen „hexadikus ontológiai hierarchiának" nevezi,[110] amelyben az Istentől legtávolabbra eső létszint: a formátlan anyag.

[109] A *szümpatheia* legjobb példája a zenei összhangzattan, ezért is használja Ficino a *temperatio divina* kifejezést. Ez a szümpathikus erő nyilvánul meg akkor is, amikor a megpengetett húr, vagy megkondított harang továbbadja a rezgését, és ha méretükben megfelelően arányosak, akkor a közelükben lévő húrt, vagy harangot is megszólaltatják. Amikor Polübiosz elbeszéli a görög Amprakia városának ostromát, akkor a συμπάθεια kifejezést *együttrezgés* értelemben használja. Elmondása szerint a rómaiak alagutat próbáltak ásni a városfal alá, ezért a védők vékony rézedényeket helyeztek egymás mellé a földre. Hiába próbáltak halkan mozogni és ásni az ostromlók, a rézedények átvették a rezgést és megszólaltak. POLYBIUS, *Historiae*, ed. Theodor BÜTTNER-WOBST, Leipzig, Teubner, I–IV, 1889–1905, (21.28.8–10).

[110] Michael J. B. ALLEN, *The Soul as Rhapsode: Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's "Ion"*, in *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation*, ed. John W. O'MALLEY, Thomas M. IZBICKI, Gerald CHRISTIANSON, Leiden – New York – Köln, E. J. Brill, 1993, 134–135. Ugyanakkor meg kell jegyezni, hogy a *Theologia platonica* első könyveiben öt szféráról ír Ficino: Isten, angyal, lélek, minőség és test. Ficino nem mindig következetes, ezért néha *pentadikus ontológiai rendszer*ről beszélhetünk. Ezzel kapcsolatban lásd Michael J. B. ALLEN, *The Absent Angel in Ficino's Philosophy*, Journal of the History of Ideas, 36/2, 1975, 224–225. Allen ugyanebben a mélyreható tanulmányában részletesen elemzi a ficinói *mens angelica* „quasi-Plotinian" ontológiai szintjét is, amely szerinte a bibliai, az areopagitai és a középkori sko-

*Lakoma-kommentár*jában Ficino a világot körként elképzelve felvázolja az univerzum leegyszerűsített geometriai modelljét. Ebben a világ olyan kör, amelynek középpontja a matematikai pontként elgondolható Isten, vagyis az Egy. Ettől a középponttól egyre tágulló koncentrikus körökben rajzolódik ki a másik öt ontológiai szint: az értelem, a lélek, a természet, a test és az anyag köre. Ficino úgy biztosítja Isten jelenlétét ezekben a világokban, hogy a kör sugarának egyeneseivel összeköti a köríveket. Az ilyen egyenesek oszthatók ugyan, de a körívnek csupán egyetlen pontjával érintkezhetnek. A pont pedig mozdulatlanságával és oszthatatlan egységével magát Istent jelképezi.

> A kör középpontja egyetlen, oszthatatlan, mozdulatlan pont. Belőle több, részekre osztható egyenes a középpont körül mint egy sarokpont körül forog. A középpontnak pedig az a természete, hogy jóllehet egyetlen, oszthatatlan és mozdulatlan, mégis mindenütt megtalálható több, sőt valamennyi részekre osztható és elmozdítható egyenesben. Az egyenes ugyanis pontokból áll. Minthogy pedig semmi sem érintkezhet a tőle eltérővel, a körívtől a középpontig húzott egyenesek az efféle középső pontot mind csakis egy saját pontjukkal érinthetik, mely egyetlen, egy részből álló, és mozdulatlan. Ki tagadhatná, hogy isten méltán neveztetik minden dolog középpontjának, amikor mindenben jelen van, teljesen egységes és mozdulatlan?[111]

Ez a kétdimenziós modell háromdimenzióként is elképzelhető. Egy bizonyos Francesco Capponinak írt 1457-es levelében Ficino – Hermészre hivatkozva – nem körről, hanem gömbről beszél.[112] Az isteni szubsztanciát „kerületnek” nevezi és a rajta kívül lévő teremtett világgal veleszületett és részeinek befogadóképességétől függő tökéletessége(ke)t nevezi középpontnak. Az előbbit vonalhoz hasonlítja, az utóbbit ponthoz. Minden vonal végtelen számú lehatárolt és véges pontból áll.[113] A kerület mint vonal akármennyire is közelíti meg a véges pontot, végtelen távolságra marad tőle. Az univerzum minden tökéletességét magában foglalja, de nem minden isteni tökéletesség foglaltatik magában az univerzumban. A pont tehát a világban jelenlévő Isten metaforája. (A kerület vonala nem csak lehatárolja a világmindenséget, de a teremtett dolgok minden tökéletességét – mint vonal a pontokat – magában is foglalja. Viszont a pont nem foglalhat magában semmilyen vonalat.) A végtelen isteni szubsztancia csak ilyen végtelenül kicsi pontként képes megjelenni a

---

lasztikus angyalfogalom, valamint a plótinoszi ontológiai rendszer, vagyis a *nusz* ontológiai szintjének a módosulásából jött létre. *Uo.*, 219–240. A platonikus–neoplatonikus és a ficinói ontológiai szintek tömör összefoglalását lásd még: ALLEN (*Trinity*) 1984.

[111] *Lakoma*, 17–19 (2.3).

[112] *Marsilio Ficino di dio et anima ad Francesco Capponi*, KRISTELLER, vol.2, 128–158.

[113] Az anyag végtelen befogadóképessége miatt – ugyanebben az értelemben – az Isteni természetet *végtelenül végesnek* nevezi: „Hinc divina natura ab Orpheo ἀτελής τε τελευτή, id est ’infinitus finis’, cognominatur.” *Theologia* (2.5.4).

teremtett világban. A levél egy másik helyén azt írja, hogy ez a pont azért középpont, mert ott van mindenben és ez maga a minden(ség). Ami ezen kívül van, az a mindenség befogadóképességén túli határvonal, vagyis a teremtett világ körének kerülete.[114]

Ez a világmodell Ficinót nem csak a panteizmus gyanújába keveri, de olyan térelméleti, ontológiai paradoxonokkal is bír, amelyek az érzékszerveinkkel felfogható teremtett anyagi világ lényegét érintik. Az egyik paradoxont nevezzük térparadoxonnak, a másikat határparadoxonnak. (Habár az elsőből következik valamiképp a második is.)

A *térparadoxon* a világ térbeli kiterjedéséből és Isten pontszerűségéből következik. Az anyagi világ állandóan mozgásban lévő, térbeli kiterjedésében részekre osztható körében is pontszerű marad a világban jelenlévő Isten. Ez azt jelenti, hogy az oszthatatlan matematikai pont egyszerre van jelen a tér egészében, és így a végtelen kiterjedésű teret Isten egyetlen, végtelenül kicsi matematikai pontként képes teljes egészében kitölteni. A világnak tehát akármelyik tetszőleges pontja, sőt akár egyszerre az összes lehetséges pontja is a világ közepe lesz. Így pedig Isten mindenhol egyszerre lesz jelenlévő középpont.

A *határparadoxon* az anyag érdekes ontológiai státuszából következik. Abból, hogy a semmivel „érintkezik". A létezés határát húzza meg. Az univerzum köre minden létszintjével együtt abban az értelemben végtelen kiterjedésű, hogy rajta kívül már nincs semmi. Ott van vége, ahol a Semmi, a léttől való tökéletes megfosztottság, a nem-lét kezdődik. A fenti modellben az anyagi világot a középponttól legtávolabbra eső kör jelenti. Ennek a körívnek a belső oldala a teremtett világ egészét, magát a létet foglalja magában, míg a köríven kívül a Semmi található. És ahogy Istentől, az isteni középponttól „kiterjedésében végtelen távolság" választja el, úgy a Semmitől – a kiterjedés fogalmával ellentétesen – egy tovább már nem osztható végtelenül vékony, vagyis matematikai pont szélességű vonal választja el. Ez a Lét és a Semmi közt *(inter esse et nihil)*[115] húzódó határterület a *materia*, vagy inkább a *materia prima* területe.[116] Tehát ennek a körívnek vonalon kívül

[114] „La substantia di Dio è nominata da Mercurio circumferentia, la perfectione concessa et insita da lui nell'altre cose è detta centro. Ogni linea come dimostrano e matematici, puncti infiniti in se contiene. …tutta la perfectione dell'universo è in lui, ma non tutta la sua è nello universo. E tutta la perfectione del mondo è una particola della divina, et è tanta quella di Dio che rimane fuori della capacità delle creature, che tutta quella che è in esse, è uno puncto a rispecto di quella che rimane nel solo Iddio. Sicché la circumferentia di Dio non è in loco, perché sarebbe compreso tutto dalle cose nate, ma bene tanto di sua virtù quanto è uno centro, e nel tutto anche è il tutto. …Onde quello di Dio che è in tutto e il tutto, è centro; quello che resta fuori della capacità del tutto, è circumferentia." KRISTELLER, vol.2, 139–141.

[115] *Theologia* (10.3.3). Itt Ficino Platónra hivatkozik. Azt is megemlíti, hogy a *materia prima* található legközelebb a semmihez *(materia prima a primo esse distat longissime atque est proxima nihilo)*.

[116] Sokszor Ficino sem használja következetesen a *materia* kifejezést. Néha magára a *materia primá*ra vonatkoztatja, néha pedig a már formával bíró anyagi világra, vagyis a testek világára érti.

eső része a Semmi, a vonalon belül maradó része a formával bíró anyagi világ, és a körív vonala a *materia prima* lét és nem-lét közötti sávja.[117]

Azonban a *Theologia platonicá*ban ugyanezt a modellt – miközben vissza is utal a *Lakoma-kommentár*ra – egy érdekes résszel ki is egészíti: Isten ennek a körnek egyszerre a közepe és a kerülete is.[118] Ezzel a fent vázolt határparadoxont annyiban módosítja, hogy ezek szerint nem a *materia prima*, hanem maga Isten választja el a teremtett világot a Semmitől, hiszen ki is mondja, a teremtett világ nem nyúlhat túl Istenen, ezért a teremtett világ területét Isten mint a mindenség kerülete határolja le. Szó szerint azt írja, hogy „olyan kerület, amely a világ kerületét zárja körbe" (*quia circumferentia est quae mundi ambit circumferentiam*). Úgy tűnik tehát, hogy a *materia prima* körívét is körbezárja. Így választja el Isten kerülete a Létet a Semmitől.

> Ut est centrum quidem, est in omnibus; ut circumferentia vero, est extra omnia. In omnibus, inquam, non inclusus, quia est et circumferentia; extra omnia quoque non exclusus, quia est et centrum. Quid ergo deus est? Ut ita dixerim, circulus spiritalis, cuius centrum est ubique circumferentia nusquam.[119]

> (Mint középpont benne van a mindenségben; azonban mint kerület, kívül áll a mindenségen. Mondom, benne van a mindenségben, de mégsem foglaltatik benne, mivel [annak] a kerülete is; kívül áll a mindenségen, de még sincs kizárva belőle, mert közben a középpontja is. Akkor mi tehát isten?

---

[117] Ez az elmélet azért is érdekes, mert a végtelen-véges teremtett világ paradoxonát (a Semmivel határos akár véges, akár végtelen nagyságú univerzumhoz mindig hozzá tudunk képzelni egy lépést, amely vagy kitolja a határokat vagy értelmezhetetlenül, „fél lábbal" a Létezésből a Semmibe lép) egy másik paradoxonnal lehet csak feloldani. A végtelenül osztható határsáv olyan vonal, amelyhez már nem toldozhatunk semmit sem. Ficinóhoz hasonlóan Plótinoszt is foglalkoztatja ez a gondolat: „Ami egy állapot befogadására kész, az maga nem állapot, hanem hiány, és ami a határ befogadására vár, az nem a lehatárolt dolog, sem nem a határ, hanem valami határtalan, illetve végtelen, és éppen annak a mértékében kész a határ befogadására, amilyen mértékben végtelen. De hogyhogy nem szünteti meg az anyag határtalan természetét az, hogy határ járul hozzá, ha egyszer ez a határtalan nem járulékosan határtalan? Ha mennyisége szerint volna végtelen, megszüntetné. Mivel azonban nem így van, éppen ellenkezőleg, ez a határral való egyesülés őrzi meg őt a létben, hiszen azt valósítja meg és teljesíti be őbenne, amire született, ugyanúgy, mint amikor a bevetetlen földbe elvetik a magot." PLÓTINOSZ, 62 (2.4.16).

[118] *Theologia* (18.3.13). Ennek legkorábbi előfordulása Plótinosznál: „A lélek tehát nem valahol van, hanem abban, ami sehol sincs. Ilyenformán pedig mindenütt ott van." (Οὐδαμοῦ οὖν οὖσα, ἀλλ' ἐν τῷ ὃ μηδαμοῦ, καὶ πανταχοῦ οὕτως ἐστίν.) PLÓTINOSZ, 243 (5.2.2). Ezt Wind a *kerület és a középpont Istenben való felcserélhetőség*ének nevezi. (Ficino *Lakomá*ban említett körének sugaraira is érvényes ez a felcserélhetőség.) Azt is hozzáteszi, hogy Cusanus a végtelen kör középpontját és kerületét az átmérőjével is felcserélhetőnek tartja (*De docta ignorantia*, 1.21). Ehhez lásd Edgar WIND, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, London, Faber and Faber Limited, 1968, 227.

[119] *Theologia* (18.3.12–13). Raymond Marcel megemlíti, hogy Ficino ezt a definíciót Hermész Triszmegisztosznak tulajdonítja, és valószínűleg Alanus de Insulis *Regula de sacra theologiá*jából (7.447) vette át. A másik lehetséges forrásra Marcel mellett Wind is utal. Arról a Hermész Triszmegisztosznak tulajdonított könyvről van szó, amely a *Liber xxiv philosophorum* címet viseli és 1200 körül íródott. Szóba jöhet még Vincentius Bellovacensis *Speculum naturalé*ja (1.4) és Nicolaus Cusanus: *De docta ignorantia* (1.12, 3.11), *De ludo globi* (2). *Theologia*, VI, 24. lábjegyzet, 303–304.

Mondhatnánk, hogy olyan spirituális kör, amelynek középpontja ott van mindenhol, és kerülete sehol.)

Ami az egész teremtett univerzumra érvényes, az érvényes az anyagi világra is. Az anyagi világ geometrikus köre nem csak részhalmaza, hanem halványabb tükörképe is a Mindenség körének. Ficino a lélek testet öltésével kapcsolatban is felhozza ezt a geometriai analógiát. Ebben Isten helyett a lélek lesz a pont, a világ helyett pedig a test lesz a kör. Ha egy kör tetszőleges sugarának bármelyik pontját vesszük, akkor az nem lesz jelen a többi sugárban. A középpont viszont minden sugárban egyformán jelen lesz. A körnek egyetlen olyan pontja van, ahonnan egy hipotetikus szemlélő a kör sugarainak és kerületének összes pontját egyformán látja. Erre azért hívja fel a figyelmet Ficino, mert ezt a nézőpontot nem tologathatjuk el más pontba. (Például a kör kerületének tetszőleges pontjáról más és más „kilátásunk" nyílna a körkerület többi pontjára.)[120]

Ficino ezért kel ki oly hevesen *Timaiosz-kommentár*jában azon *rosszindulatú esztelenségek* ellen, amelyeket *némely arisztoteliánus* állít, akik a materia prima értelmében vett anyagot „matematikai pontként" határozzák meg.[121] Ezen *peripatetikusok* szerint a matematikai pont épp a megfoghatatlansága és tovább nem osztható végtelen aprósága miatt válik majdnem semmivé, épphogy létezővé. A pont nem lehet egyszerre Istennek és Istentől a legtávolabbra eső létszintnek, a *materia primá*nak is a megfelelője.

Egy másik helyen a teremtett világ egészének háromféle egységével cáfolja ezt az állítást.[122] Itt *triplex* mindenségről *(omne)*, vagy teljességről *(totum)* beszél és azt írja, hogy a teremtett világban háromféleképpen lehet egységes *(unitas)* valami: szubsztanciájában, térben és időben. A térbeli egység a kiterjedés nélküli pont, az időbeli egység pedig az időbeli pont, vagyis a jelen. Az angyal mindhárom értelemben egységes, a lélek csak szubsztanciájában és térben, az anyag pedig csak szubsztanciájában. Ezzel azt mondja, hogy a lélek a térben matematikai pontként gondolható el, de az anyag (vagyis a *materia prima*) térben már nem egységes, csak szubsztanciájában, így pedig nem is lehet pontszerű.

Cáfolatként Platón anyag-definícióit is felsorolja Ficino, amelyek kizárják az anyag pontként való meghatározását. Latin fordításában: *species invisibilis (láthatatlan fajta), sinus informis omniumque capax formarum (minden formára fogékony alaktalan üreg*

---

[120] *Theologia* (3.2.4).

[121] Biztos, hogy nem Arisztotelészre vonatkozik, mert Arisztotelész cáfolja azt a gondolatot, hogy a *hülé* (a *materia prima* értelmében) matematikai pontot és vonalat jelentene. A fentiek szerint ugyanis minden test felépíthető és meghatározható pontokból és vonalakból mint alapanyagból. ARISTOTELES, *De generatione et corruptione*, ed. Charles MUGLER, Paris, Les Belles Lettres, 1966, (320b14–17).

[122] *Theologia* (4.2.2).

[mint űr]), *natura (természet), potentia (lehetőség), mater mundi (világ anyja), nutrix formarum (formák dajkája), subiectum (alávetett), receptaculum (befogadó), locus (tér).*[123]

Azért fontos Ficino számára a *materia* kiterjedése, mert habár a formák befogadása előtt még egységes, de nem oszthatatlan, nem lehatárolhatatlan. Ha kiterjedés nélküli pont lenne, akkor túlságosan közel kerülne e modell pontszerű Istenéhez, és ezért határozhatjuk meg inkább végtelen vékonyságú vonalként.

Ez azonban egy újabb problémát vet fel: hogyan lehet Isten jelen a *materia primá*ban? Ez egy különösen ellentmondásos pont, hiszen így létezik valami, ami túlnyúlik az Isten által teremtett világ határán. Mintha kibújna a teremtés törvényei alól. Ha a fenti modellben az isteniből való részesülést a kör középpontjából húzott vonal jelenti, akkor ez a vonal nem metszheti a legszélső körívet, vagyis nem lehet jelen a már korábban kifejtett pontszerűségében. Csak érintheti, de sosem metszheti.

Ezek alapján logikus lenne feltételezni, hogy a *materia prima* a teremtés előtt is létezett. De ezt Ficino nyilvánvalóan nem fogadhatta el. *Timaiosz-kommentár*jában megpróbál ellenérvet találni erre az antik kozmogóniák *ex nihilo nihil fit*-argumentumára, amely szerint – ahogy már szó volt róla – az anyagi világ mindig is létezett és a démiurgosz nem a Semmiből teremtette meg, hanem csak *koszmos*szá rendezte azt.

> Denique ex eo, quod materia propriam sibi vendicat informitatem, argumentare unitatem sibi pariter vendicare. Si enim informis, ergo & instincta. Si ita, ergo & unum. At ex eadem informitate, non sibi vendicat esse, sed per ipsam potius cadit abesse. Cum igitur unum, atque ens, non aeque materiae

---

[123] *In Timaeum commentarium:* „Adduxit in medium multa materiae nomina, scilicet speciem invisibilem [ἀνόρατον εἶδός]. Sinum informem [ἄμορφον] omniumque capacem formarum [πανδεχές (51a)], Naturam [φύσις (50b)], potentiam [δύναμις (50b)], Matrem mundi [μήτηρ γεγονότος (51a), πάσης γενέσεως μήτηρ (49a)], Nutricem formarum [τιθήνη γενέσεως (49a, 52d)], Subiectum [ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται (50c)], Receptaculum [ὑποδοχή (49a, 51a), δεχόμενον (50d)], Locum [χώρα (52a–b)]." FICINO, 1464 (40). És Timaiosz fordításában: PLATO, 714–715. Esetleg a *species invisibilis* lehetne a „peripatetikusok matematikai pontja", azonban Platón eredeti szövegrésze alapján (ἀλλ' ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές) ez inkább *species invisibilisque informis* (valami láthatatlan, alaktalan, mindent befogadó fajta) értelmű. Tehát nem két külön meghatározásról van szó. A *natura* itt nem *természet* értelemben szerepel, hanem inkább *eredet, származás* értelemben, mint amiből minden születik, ered, növekszik (*nascor, natum;* φύω). Azért *potentia*, mert egyáltalán nem lép ki a lehetőségeiből (οὐκ ἐξίσταται δυνάμεως), csupán lehetőség marad, és ezért mindig mindent befogadhat. A *subiectum* tömör kifejezése az eredetinek (KÖVENDI Dénes fordításában: „természete szerint azért terül el, hogy befogadja a lenyomatát mindennek"). A κεῖμαι ([ὑπο]κείμενον) és ἐκμαγεῖον szóból vonta össze Ficino. Így az anyagra vonatkoztatott *subiectum* kifejezés *mindennek alávetett, minden alatt elterülő* értelmű. Az ἐκμαγεῖον azért érdekes és homályos szó, mert egymással ellentétes jelentésekkel is bír. Platónnál – akár ugyanazon a szöveghelyen – egyszerre jelenthet *mintát*, *kép*et, *lenyomat*ot (PLATÓN, *Theaitétosz*, 194d–e, *Törvények*, 800b, 801d), és azt a valamit, amiben a lenyomat megjelenik, például *viasztábl*át is (κήρινον ἐκμαγεῖον) (*Theaitétosz*, 191c, 196a–b). A fenti *Timaiosz* részben egyértelműen ez utóbbit jelenti. Arisztotelész ὕλη értelemben használja, FERGE Gábor *képlékeny anyag*nak fordítja. ARISTOTELÉS 1992, (987b–988a). (Lásd még az ehhez fűzött jegyzetet *Uo.*, 577.)

congruant, eadem inter se esse non possunt. Est autem unum superius ente, quoniam latius sese fundit: praesertim cum privationi insuper cui non convenit ens, tamen conveniat unum. Ex hoc rursus argumentamur materiam a summo tantum principio verum posse produci.[124]

(Így végül az anyag formátlanságot követelve magának, hasonlóképp érvelve, egységet is követel. Mert ha formátlan, akkor [a formák felvételére] ösztökélt. Ha viszont így van, akkor egy. Azonban formátlansága miatt nem követelhet magának létet, hanem önmagától a nem-létbe zuhan. És mivel az egy és a lét nem felelnek meg egyszerre az anyagnak, ezért nem tudnak [egymással] létezni. De az egy fölötte áll a létezésnek, mivel szélesebb alap, és főképp mivel a létezéshez nem kapcsolható a [mindentől való] megfosztottság, addig az egyhez igen. Ebből ismét arra következtetünk, hogy az anyagot csak a legfőbb princípium hozhatja elő [létre].)

Ezen a ponton Ficino dogmatikusan ragaszkodik a teremtett ősanyag keresztény koncepciójához. Ezzel viszont megkérdőjelezi saját alaptanát az univerzum léthierarchiájáról. Azt állítja a fenti idézetben, hogy

a) ha az anyag nem bír formával, akkor nem létező (mivel a platonista és skolasztikus ontológia szerint is csak azt nevezhetjük létezőnek, ami részesült valamiképp a formákból);

b) ha az anyag nem bír formával, akkor nem különíthetők el benne részek sem, tehát [egységesen] *egy*;

c) az anyag tehát valami *egy* és valami nem létező.

Ezután viszont homályossá válik az érvelése: az *egy* attól válik számára általánosabb, a létezés fölött álló alappá, hogy lényegéhez tartozik a mindentől való megfosztottság, mivel csak így maradhat oszthatatlanul egységes. A létezést ő is attribútumként kezeli. A teremtett világ úgy részesül a létből, ahogy pl. a színekből. Ficino fénytermészetű ontológiájában a színek, vonalak, formák hasonlóképp viselkednek, mint maga a létezés. Az isteni eredetű fény világít rá, fedi fel, vagy inkább alkotja meg a színek, formák világát és ugyanez a fény ad körvonalat a léten keresztül a létezésnek is.[125] Azt állítja, hogy a létezés nem bírja el, ha mindentől – vagyis minden formától – megfosztják, mert akkor a lehatároló

[124] FICINO, 1464 (40).

[125] Egy piros asztalnak például mindenféle tulajdonsága közül csak az egyik tulajdonsága a létezés, emellett ez az asztal piros is, valamilyen formával bír stb. Természetesen általánosabb fogalomnak érezzük a *létezés*t, mint a *piros*at, mint ahogy a *piros*hoz képest általánosabb fogalom a *színes* is, azonban Ficino itteni érve alapján nemhogy nem a legáltalánosabb fogalom, de mintha még a *formák* is fölötte állnának.

formák elvesztésével önmagát is elveszíti, tehát a formákból való részesülés valamiképp megelőzi a létezést. Az *egy* viszont csak úgy maradhat oszthatatlanul egységes, ha mindentől megfosztatott, még a *tulajdonság*ként felfogott létezéstől is, mert még a létezés se határolhatja le az *egy*et. Ha pedig a létezés Istentől ered, az *egy* pedig magában foglalja a létezést is, akkor az *egy*séges ősanyag is Isten teremtménye.

Ennél az érvelésnél több logikai, rendszerelméleti önellentmondást is felfedezhetünk:

1. Nem a létet (létezést?), hanem az abszolút privációt veszi a legáltalánosabb nemfogalomnak. A mindentől való megfosztottság viszont inkább jelenti a Semmit, mint a(z) [(valamiképp) nem-létező] *egy*et.

2. Ha forma szükséges ahhoz, hogy valamivel kapcsolatban létezésről beszélhessünk, akkor bármely forma, és így bármely tulajdonság is általánosabb fogalom lenne, mint a létezés. Hogyan előzheti meg a formák létezése (amely maga is létezést kíván, hogy lehessen) magát a Létet?

3. Azzal, ahogy érvelésében az *egy* fogalmára építve határozza meg az anyagot, felborítja a teremtett világ hierarchiáját. Így a *materia prima* nemhogy a legtávolabbra kerülne Istentől, hanem szinte azonossá válik vele.

4. De a teremtésre nézve sem következik mindebből az, amit Ficino szeretne. Sőt, miközben ezzel a hivatalos egyházi álláspontot próbálja képviselni, még veszélyesebb területekre téved.
   a) Vagy logikai hibával van dolgunk, hiszen ha a létezők körei teremtettek is, abból még nem következik, hogy az anyagi létezők világát is magában foglaló létezőn-túli általánosabb kör, vagyis az [egységében] *egy* is teremtett lenne.
   b) Vagy súlyos teológiai következtetésekre juthatunk: a „teremtett *egy*" érve felvetheti azt a kérdést, hogy vajon Isten (mint egységes és oszthatatlan Egy) is teremtett-e?

A fenti ellentmondások egy részét fel tudjuk oldani, ha a skolasztikus ontológia fogalmain keresztül újra átgondoljuk Ficino mondatait.[126] Az *esse* és *ens* skolasztikus meg-

[126] Kristeller 1944-es tanulmánya óta (Paul Oskar KRISTELLER, *The Scholastic Backround of Marsilio Ficino*, Traditio 2, 1944, 257–318) általánosan elfogadott Ficino skolasztikus műveltsége. Azonban sokszor

különböztetésével különválaszthatjuk egymástól a Létet és a létező(séget). Ficino gondolatmenete a következő: míg minden anyagi létezőnek *(ens)* részesülnie kell a Létből *(esse)*, addig az anyagi *egy(ség)*nek csak az Egyből kell részesülnie. A Létből forma nélkül nem részesülhet az anyag, azonban ezzel ellentétben az Egyből csak forma nélkül részesülhet az anyag.[127] Minden anyagi létező formával bír és ez az *előkészítettség* teszi lehetővé, hogy a Létből ezen a formán, mintegy csatornán keresztül belefolyjon az anyagba a létezőség. Tehát a forma nem a Létet *(esse)* előzi meg, hanem csak a létezőséget *(ens)*, a konkrét, formával rendelkező létezőt, mert a létező mindig valamiképpen létező. Nincs olyan része az anyagi világnak, amelyik általános, minden mástól megfosztott puszta létezés lenne. Ebben az értelemben valóban megelőzi a létezést, mert általánosabb a forma. Isten maga a Teljesség, vagyis a Lét és az Egy is. Természetesen az anyag nem részesülhet ebből a Teljességből (ahogy a teremtett világ egyetlen köre sem), csak némely aspektusából.

A lenti ábrán megpróbáljuk szemléltetni, hogy az anyag Istennek vagy a Lét, vagy az Egy aspektusából részesülhet csak, de mindkettőből semmiképpen sem. Ezért is céloz Ficino arra, hogy az anyagban az *egy* és a létező *(ens)* nem lehetnek egyszerre jelen (*Cum igitur unum, atque ens, non aeque materiae congruant*).[128] A formák lehetőségével előké-

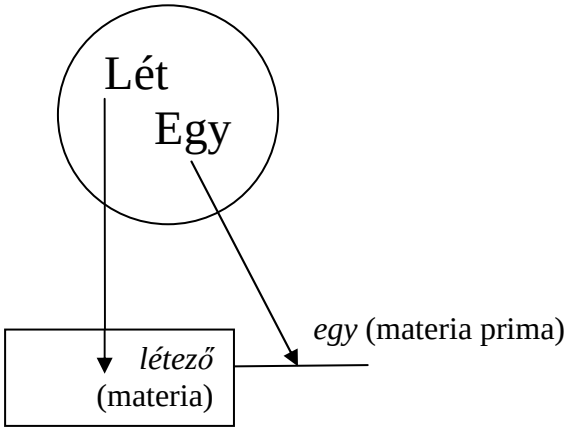
---

törekszik arra, hogy elkerülje a skolasztikus terminológia használatát, még akkor is, ha nyilvánvalóan skolasztikus elméletet fejt ki. Talán a fenti szövegében is tudatosan kerüli az *ens* és *esse* hagyományos használatát. (Ehhez lásd Allen és Hankins előszavát a *Theologia platonicá*hoz: *Theologia*, I, vii–xvii.) Azonban hozzá kell tennünk, hogy *Philebosz-kommentár*jában, ha nem is ebben az értelemben, de azt írja, hogy a lét a forma után következik *(Esse vero formam sequitur).* Marsilio FICINO, *The 'Philebus' Commentary*, ed., tr. Michael J. B. ALLEN, Tempe, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2000, 285 (1.30). Ficino skolasztikus műveltségéhez további adalékok: Ardis B. COLLINS, *The Secular is Sacred: Platonism and Thomism in Marsilio Ficino's Platonic Theology*, The Hague, Nijhoff, 1974. Brian P. COPENHAVER, *Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the De vita of Marsilio Ficino*, Renaissance Quarterly, 37/4, 1984, 523–554. James HANKINS, *Marsilio Ficino as a Critic of Scholasticism*, Vivens Homo, 5/2, 1994, 325–334. Samuel Jones HOUGH, *An Early Record of Marsilio Ficino*, Renaissance Quarterly, 30/3, 1977, 301–304. Paul Oskar KRISTELLER, *Florentine Platonism and Its Relations with Humanism and Scholasticism*, Church History, 8/3, 1939, 201–211. ŰŐ, *Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance*, in *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanistic Strains*, New York, Harper & Brothers, 1961, 92–120. James G. SNYDER, *Matter and Method in Marsilio Ficino's „Platonic Theology"*, UMI, 2008, 9–54.

[127] Arisztotelész ezzel kapcsolatban hasonló véleményen van, annak ellenére, hogy az említett platonikus részesüléssel nem ért egyet. Elutasítja azt az álláspontot, amely szerint a testeknek lenne egy egységes (μία ὕλη), oszthatatlan anyaguk (ahogy a materia primát értjük) és egy ettől külön léttel bíró (χωριστή) osztható anyaguk. A szövegből úgy tűnik, másfajta létet tételez fel ennek az *egységes anyag*nak. Az érzékelhető testek anyaga csak a négy elemből összetett érzékelhetőségében létezik. Az elemek pedig ennek a *materia primának* a legegyszerűbb megjelenési formái. Definíció szerint (τῷ λόγῳ) a megjelenő test és az anyag különböznek egymástól (*nem egyek*), azonban kvantitásában (τῷ ἀριθμῷ) egy és ugyanaz. ARISTOTELES 1966, (329a5–27), (320b12–14).

[128] Érdemes ezzel összevetni Platón szavait a *Timaiosz*ból: „… hogy a képmásnak ezért csakugyan valami másban kell létrejönnie, hogy valahogyan mégis belekapaszkodjék a létezésbe [οὐσίας ἁμωσγέπως ἀντεχομένην], mert különben egyáltalán semmi sem volna ő; ellenben a valóban létezőnek segítője az alapos és igaz indokolás, mely szerint, amíg csak létezik az »egyik« és a »másik«, nem lehetséges az, hogy bármelyikük a másikban keletkezzék s így ugyanaz a dolog egy és kettő legyen egyszerre." KÖVENDI Dénes fordítása: PLATÓN, III, 355 (52c–d). Ficino így fordította ezt a részt latinra: „… sed ea semper alterius fertur

szített anyag *létezőség*et biztosít a *materia primá*nak, míg az Egyből részesült előkészítetlen anyag csupán *egység*et. Az ábrán ezért is próbáltuk egy vonallal jelölni a *materia primá*t. Ez a vonal a fenti modell értelmében egy matematikai pont *(egy)* szélességű egyenes.



Attól, hogy a *materia prima* a Létből a létezésen keresztül nem részesül, még a Létből mint legáltalánosabb, mindent átfogó princípiumból az *egység*en keresztül mégiscsak részesül valamiképp. Így kapcsolódhat érintőlegesen Isten még a *materia primá*hoz is. Isten a teremtett világ minden más részét számtalan aspektusával járja át (a fentebb vázolt ficinói modell szerint: metszi), azonban a *materia prima* egyetemlegesen meg van fosztva mindentől. Egyetlen aspektusa marad meg, amely – ha a lehető leghalványabban is – de visszatükrözi Istent: az *egy(ség).*[129]

Összefoglalva tehát: a fenti négy ellentmondást feloldhatjuk az *ens* és *esse* megkülönböztetésével. Így az első pontban a *mindentől való megfosztottság* azért nem a Semmi, mert nem minden léttől *(esse)*, hanem minden létezéstől *(ens)* való megfosztottságként kell

---

simulacrum, non iniuria convenit ut in alio quodam sit, atque ita *quodammodo essentiae fiat particeps*, aliter vero esse nullo modo possit. Ei autem quod vere est, vera haec & exquisita ratio suffragatur, docens quod dum res ita se habet, ut hoc quidem aliud sit, & illud aliud, neutrum in neutro unquam factum unum simul idem & duo fient." PLATO, 715 (29–33). Ehhez lásd még ARISZTOTELÉSZ, *Metaphysica* (987b–988a).

[129] Egy másik helyen megtalálhatjuk a közvetett bizonyítását is annak, hogy a *materia prima* Isten teremtménye. Azt írja Ficino, hogy ez az anyag minden testi természetnek a *fundamentum*a. A *materia prima* mintájára *sustentaculum primum*nak nevezi. Romolhatatlan, mert nem bontható fel részekre (*Theologia*, 5.4.7). Az sem lehetséges, hogy valami vele ellentéteset befogadva megszűnjön, mivel minden mennyiséget és minőséget (az ellentét is minőség) megelőz létében. Ilyen értelemben nincs ellentéte sem. Ha létezne valami erő, ami elpusztíthatná, akkor az egész világ szerkezete *(omnis mundi machina)* összeomlana. Ez az erő vagy semmivé tenné, vagy valami mássá alakítaná át. Mindkettőhöz Isten ereje kellene. Ha valamivé alakítaná át, akkor az egységet kellene sokasággá alakítania. Ez érv arra, hogy a teremtett világ ezen létszintjén nem lehetséges az egységből sokaságot csinálni úgy, hogy megszűnjön az *alap*, amiből a *sokaság*, vagyis a *minőség* és *mennyiség* kialakulna. Az egység az, amit se teremteni, se megszüntetni nem tud más csak valami Isteni erő. *Theologia* (5.4.7–11).

érteni. A második pontban szintén nem a létet, hanem csak a létezést előzi meg a forma. A harmadik pontban szintén nem az Egyről, hanem az *egy*ről van szó. A materia prima ontológiai státusza azért is annyira bizonytalan, mert az arisztotelészi aktualitás értelmében is Istentől a legtávolabbra került, azonban – végtelen passzivitása és befogadóképessége miatt – ugyanakkor potenciálisan a legközelebb is lehet Istenhez. A *negyedik b)* pontban pedig ugyanígy nem a „teremtett Egyről", hanem a „teremtett *egy*ről" van szó, ebből következően pedig kizárhatjuk a *negyedik a)* pontban felvetett logikai hibát is.

2.2. A *materia prima* fogalmának története: a *felfoghatatlan*tól a *szajhá*ig

Ficino most tárgyalt, furcsa geometriai hasonlatán kívül mit is jelent pontosan a *materia prima*? A 15–16. században általánosan használt *materia prima* fogalom kialakulásának története a meghatározhatatlanságához köthető metaforák és körülírások története. Ha leegyszerűsítjük, akkor az általánosan elterjedt arisztotelészi ὕλη fogalom tulajdonképpen a formával bíró, aktualitásában megjelenő *materiá*ra vonatkozik, míg a *Timaios*zban körülírt anyagfogalomnak inkább az üres, puszta potencialitásként létező *materia prima* a jelentése.[130]

A legkorábbi hasonló értelmű kifejezéssel – valószínűleg – Anaximandrosznál találkozunk: τὸ ἄπειρον *(végtelen)*.[131] Ezt a *végtelen* jelentésű kifejezést általában – jobb híján – mégis *meghatározatlan*ként (mint amit nem lehet határok közé kényszeríteni) fordítják. Ez a bizonytalanság is a fogalom homályosságára utal. Olyan *határvonal, korlát, meghatározás nélküli* princípiumról van szó, amely alapvetően – a *határtalan* értelmében – *végtelen* jelentésű. Cornford szerint az ilyen kifejezésekkel elsősorban nem a *dolog kiterjedés*ének mérhetetlenségére, hanem a fajtájára szokás utalni, ezért így finomítja a jelentését: „ami belsőleg határolatlan, belső megkülönböztetések nélküli".

Az alábbi Arisztotelész idézetben érdekes a *test* (mint *corpus*) kifejezés használata. Ha a négy elemet elvesszük belőle, akkor ezt a *test*et határtalan masszának, vagyis egyfajta *materia primá*nak is elgondolhatnánk:

[130] Később Plótinosz, Iamblikhosz és Proklosz is az arisztotelészi *hülé*t használja az anyagra, azonban a platóni *métér (anya)* értelmében.

[131] Azért csak valószínűleg, mert nem biztos, hogy a τὸ ἄπειρον-nal kapcsolatos Arisztotelész szövegek Anaximandroszra utalnak. KIRK–RAVEN–SCHOFIELD, 171–173. Az anaximandroszi fogalomról lásd még: *Uo.*, 165–185.

Csakhogy a végtelen test (ἄπειρον σῶμα) sem egy, sem egyszerű nem lehet, sem egyszerű értelemben véve, sem úgy, ahogy némelyek mondják, mint valami az elemeken kívüli, amiből azok keletkeznek. Ezt a valamit ugyanis azért teszik meg némelyek a végtelennek, és nem pedig a levegőt vagy a vizet, nehogy az utóbbiak végtelenségétől a többi [elem] elpusztuljon. Az elemeknek ugyanis egymással ellentétes tulajdonságaik vannak, például a levegő hideg, a víz nedves, a tűz pedig meleg, s ha közülük az egyik végtelen lenne, a többi már elpusztult volna. De azt mondják, a végtelen egy másik *(dolog, mint az elemek)*, és azok belőle keletkeznek.[132]

A *Metaphysiká*ban pedig Anaxagoraszról olvashatjuk azt, hogy „neki elvekként az 'egyet' (ἕν) (mert ez egyszerű és keveretlen) és a 'másikat' (θάτερον) kellett volna állítania, azaz úgy, ahogyan mi feltételezzük a határozatlant (ἀόριστον), mielőtt határozott lesz és nem részesedik valami formában".[133] Az Arisztotelész-szövegek alapján az anaximandroszi és anaxagoraszi *határozatlan* (az előbbinek a *végtelenség* mellékjelentése miatt) egy kicsit más értelmű.

Magának a fogalomnak a körülírásával még Platón is küszködik később. Habár felvázol egy olyan ontológiai modellt, amelyben helyet kap az *anyag* is, a meghatározhatatlansága miatt *megragadhatatlan*nak (δυσαλωτότατον), *értelemmel felfoghatatlan*nak, csak az „érzékelésen túli következtetés [okoskodás] valami fattyúhajtásával megérinthetőnek" (αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ) nevezi.[134]

Platón a Timaioszban foglalkozik legrészletesebben az „anyaggal".[135] A világot három fajtára (γένος), ontológiai szintre osztja fel. Az egyik a *keletkező szint*je, a másik „az, amiben [a keletkező] keletkezik", és a harmadik „az a minta, amely alapján a keletkező keletkezik". A világ három része így lesz megszülető *Gyermek* (ἔκγονον), szülő *Anya* (μήτηρ), és megtermékenyítő *Apa* (πατήρ).

---

[132] *Uo.*, 176–177.

[133] ARISTOTELÉS 1992, (989b17–19).

[134] *Timaiosz* (50b), (52b).

[135] „Jelenleg tehát három fajt kell fölvenni: egyrészt a keletkezőt; másrészt, amiben keletkezik; végül, a minta, aminek hasonlóságára születik a keletkező. És egészen megfelelően hasonlíthatjuk a befogadót anyához; a mintát atyához; a kettőjük közötti természetet a szülötthöz…" PLATÓN, III, 352 (*Timaiosz* 50c–d). „A világon háromfajta dolog van: egyik az, melynek formája változatlan, mentes a keletkezéstől és elmúlástól, sem önmagába nem fogad be sehonnan semmi mást, sem önmaga semmi másba be nem lép, láthatatlan és egyáltalán érzékelhetetlen: ő az, aminek szemléletére a belátás van rendelve; a második az elsővel azonos nevű és hozzá hasonló, érzékelhető, keletkező, folytonos mozgásban van, valamely helyen születik, s onnan ismét el is tűnik, az érzékeléssel együttjáró vélekedés számára hozzáférhető; végül harmadik fajta minden egyes esetben: a tér, maga romlástól ment, helyet ad mindeneknek, amik csak keletkeznek, őhozzá magához csak az érzékeléstől elvonatkoztatva, az okoskodásnak bizonyos fattyúhajtása segítségével lehet eljutni; s így alig lehet róla valami megbízható tudomásunk." *Uo.*, 354–355, (52a–b).

A *Gyermek* a *keletkezés* (γένεσις), vagyis a *keletkező* (τὸ γιγνόμενον) világa, a minket körülvevő, érzékszerveinkkel érzékelhető, folyamatosan változó, végtelen számú formákkal ékesített anyagi világ. Az *Apa* és *Anya* keveréke, valami *köztes lét*tel (ὁ μεταξύ) bíró szülött.

Az *Anya* az, „amiben [a keletkező] keletkezik" (τὸ ἐν ᾧ γίγνεται). Benne, vagy talán inkább vele mutatkoznak meg a formák. Ezért hívja a végtelen számú formák befogadására képes határtalant *Befogadó*nak (δεχόμενον, πανδεχές vagy ὑποδοχή), amely végtelen potencialitást jelent.[136] Olyan, mint valami üres tér vagy hely (χώρα).[137] Van, hogy *Más*nak (θατερον, «ἄλλο», «ἄλλα») nevezi,[138] vagy *Dajká*nak (τιθήνη), mert nem megszüli, hanem csak befogadja a formákat.[139]

Az *Apa* maga a *Létező* (το ὄν). Olyan minta (ἀφομοιούμενον), amely csak a *Befogadó* segítségével mutatkozhat meg a keletkezőben. Más szavakkal: a keletkezés világa az *Apa* világának megnyilvánulása a *Befogad*ó, vagyis az *Anya* világában. A keletkezés világa az *Apa* hasonlóságára születik meg (φύεται). A *Más*sal szembeállítva ez az *Azonos* (ταὐτόν) világa.[140]

---

[136] Cornford felhívja a figyelmet arra, hogy a Befogadó nem valami olyan, amelyből (ἐξ οὗ) keletkeznek a dolgok, hanem olyan, amelyben (ἐν ᾧ) megjelennek a minőségek, tulajdonságok. Olyan, mint a tükör, amelyben tükörképek mozognak, suhannak el. Francis MacDonald CORNFORD, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, Indianapolis–Cambridge, Hackett Publishing Company, 1997, 181. Ficino majd ugyanebben az értelemben használja a *materia universalis* kifejezést: olyan, mint az agyag, amely bármilyen forma közömbös befogadója *(susceptaculum indifferens)*. Alá van vetve az egyetemes kézművesnek *(artifex universalis)* és a természetnek. *Theologia* (5.4.2).

[137] Ficino *Kritiasz-argumentum*ában érdekes részt fedezhetünk fel, amelyből kiderül, hogy a *khórá*n nem érthetünk teret, mert az a tér egyik összetevője. Azt írja, hogy a világlélek nagyon hasonlít a világ univerzális teréhez *(spatium)*: egységes és mozdulatlan, amelynek két összetevője van: a *materia prima* és a kiterjedés *(dimensio)*. „Animam vero mundi esse animalem rationalemque mundum magisque multiplicem: atque proxime adesse universo mundi spatio continuo prorsus atque immobili, ex materia prima & dimensione constanti." PLATO, 735. Cornford értelmezése szerint űr sem lehet, mert az űr teljesen különbözne a benne megjelenő dolgoktól. (Úgy, ahogy a semmitől is különbözik a valami.) Ezért a *khórá*t inkább valamiféle térfelülethez hasonlítja: olyan tükörfelülethez, amely a visszatükröződő képmások megjelenítő tere. CORNFORD 1997, 200.

[138] *Timaiosz* (35a–37b). Lásd ehhez: *Enneades* (2.4.13), (2.4.16.26), (5.1.4).

[139] „Minden keletkezés dajkája (πάσης γενέσεως τιθήνη)." *Uo.*, 350, (49a–b). „Őt mindig ugyanannak kell mondani, ugyanis egyáltalán nem lépi túl lényegét és hatásának körét: befogad mindent mindörökké (δέχεταί τὰ πάντα ἀεὶ), viszont ő maga soha semmilyen alakot, mely a belépők bármelyikéhez hasonló volna, sehol és semmiképpen nem ölt fel: természete szerint azért terül el (κεῖται), hogy befogadja a lenyomatát mindennek; mozgásba jön és alakokra tagolódik (διασχηματιζόμενον-nak *díszít*, *feldíszít* értelme is van) a belé lépők folytán s őáltaluk mutatkozik egyszer ilyennek, másszor olyannak – ezek a be- és kilépő dolgok pedig – valami alig magyarázható, csodálatos módon – az örök Létezők utánzatai, lenyomatai (τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα, τυπωθέντα)." *Uo.*, 352, (50c).

[140] Az indoeurópai nyelvek anyagfogalma mind a latin *materia* mintájára keletkezett, amely etimológiailag a *mater*ből, vagyis „anyából" származik. Annak ellenére, hogy Platón μήτηρ kifejezése háttérbe szorult a görög filozófiai nyelvhasználatban és semmilyen képzett alakjával sem találkozunk, ami *anyag*ot jelentene, a nyugati filozófiatörténet a latin nyelv térnyerésével mégis csak ezt az *anyaság*ot hangsúlyozta ki

Magára az *anyag*ra Arisztotelész használja először a ὕλη kifejezést. A későbbi, elterjedt latin *materia prima* kifejezés is a görög πρώτη ὕλη szó szerinti fordítása. Arisztotelésznél még találkozhatunk a πρώτη ὕλη értelmében vett ἐσχάτη ὕλη *(végső anyag)* kifejezéssel is.[141] Azonban Arisztotelésznél a πρώτη ὕλη sokszor egyszerűen *alapanyag* értelmű, míg filozófiai kontextusban inkább valami *minimális formával bíró anyag*ot jelent a *teljesen formátlan anyag* helyett.[142] A *Physicá*ban is ezt a relatív *alapanyag* értelmű *hülé* fogalmat erősíti, amikor azt állítja, hogy mindennek csak valamihez képest van anyaga és így minden formához neki megfelelő anyag jár: ἔτι τῶν πρός τι ἡ ὕλη· ἄλλῳ γὰρ εἴδει ἄλλη ὕλη.[143]

Ez illeszkedik is a *hülé* eredeti jelentéséhez, amely még Platónnál is olyan *megmunkálható faanyag*ra utal, amit például a hajóépítésnél használnak az ácsok, olyasmit, amely eszközökkel és szerszámokkal (φάρμακον και ὄργανον) megmunkálható (pl. *Philébosz*, 54c, *Timaiosz*, 69a). Az *alapanyag* értelméhez kapcsolódik az élő *fa, bokor* (pl. *Államférfi*, 272a), *erdő* (pl. *Törvények*, 4.704c, *Kritiász*, 107c, 111c) jelentés is.

Arisztotelész úgy gondolja, hogy az anyagot nem lehet ugyan megragadni, azonban ha minden változás előfeltételének tekintjük, akkor – ahogy Platón szerint is – valahogy következtethetünk rá. Ross úgy fogalmaz, hogy „a négyféleképpen változni képes dolgot úgy tekinti [Arisztotelész], mintha az az anyag négy rétegébe volna beleágyazva, mégpedig a »hely anyagába«, amely a helyváltoztatáshoz szükséges, aztán a minőségváltoztatás anyagába, a méretváltoztatás, végül a keletkezés és a pusztulás anyagába."[144] Ilyenkor Arisztotelész mintha kibúvót keresne és nyelvi síkra terelné a kérdést: az számít *anyag*nak, amiből valami készül, felépül, vagy készülhet, felépülhet. Amiről azt mondhatjuk, hogy „ebből és ebből" elkészíthető.[145] E logika mentén továbbhaladva pedig úgy is fogalmazha-

---

a latin alakkal. A görög *hülé*t következetesen az *anya*-gyökerű *materiá*val fordítják és a *hülé* mintájára csak nagyon ritkán találkozunk a latinban a *silva* fordítással. Alois WALDE, *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1910, 469. Viszonylag későn (1789–90), a nyelvújítás során alkották meg latin mintára az *anya* főnévből a magyar *anyag* szavunkat is. A *-g* képzőt az *agyag* mintájára toldották hozzá. Azonban Comenius már 1673-ban is ebben az értelemben fordítja a latin *materiá*t: *anyai dolog*nak. Az etimológiai szótár talán téved, amikor azt állítja, hogy Comenius szóösszetételének semmi köze az *anyag*hoz. *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*, szerk. BENKŐ Loránd, Bp., Akadémiai, I–III, 1967, I, 160.

[141] ARISTOTELÉS 1992, (1045b18). Az arisztotelészi *materia primával* kapcsolatban lásd H. M. ROBINSON, *Prime Matter in Aristotle*, Phronesis, 19 (1974), 168–188.

[142] ARISTOTELÉS 1992, (1044a18), (1049a25). Az 1044a18-ban FERGE Gábor a πρώτη ὕλη-t *első rés*znek fordítja.

[143] ARISTOTELES, *Physica*, ed. William David ROSS, Oxford, Clarendon Press, 1950, (194b9).

[144] Sir David ROSS, *Arisztotelész*, ford. STEIGER Kornél, Bp., Osiris, 1996, 217.

[145] „Mert az 'amiről' (τὸ καθ᾽οὑ) vagy az alapulszolgáló (ὑποκείμενον) azáltal különbözik, hogy van bizonyos 'ez' (τόδε τι), vagy nincs, így például a tulajdonságok számára az alapulszolgáló az ember, vagy a

tunk, hogy minden olyan létezőnek van anyaga, amelynek a létezése nem szükségszerű, vagyis akár létezhet is, meg nem is:

> A természetes keletkezések azok, amiknek a keletkezése a természetükből adódik; azt, amiből keletkeznek (τὸ δ' ἐξ οὗ γίγνεται), anyagnak nevezzük, azt, ami által keletkeznek, valaminek, ami természeténél fogva létező (ὄντα), és az a valami, amivé lesz, például ember, vagy növény, vagy valami más ilyesmi, az az, amit leginkább létezőségnek (οὐσία) nevezünk – mindannak azonban, ami akár természet, akár mesterség által keletkezik, van anyaga, mert közülük minden egyes képes lenni is, meg nem lenni is (εἶναι καὶ μὴ εἶναι), és ez a [képesség] mindegyikükben az anyag…[146]

A kulcsszó az *ellentét*: minden test csak érzékelhető ellentéteiben létezik. Tehát a testek alatt húzódó anyag is csak ezekben a megmutatkozó ellentétekben létezik. Ahogy a létezésére vonatkozó lehetőség a legtágabb fogalmi kontradiktóriusságot foglalja magában, úgy a *hideg–meleg*, *könnyű–nehéz* stb. fogalmak szűkebb fogalmi ellentétre vonatkoznak.

Ezért Arisztotelész azt is állítja, hogy azok a gondolkodók (valószínűleg Anaximandroszra utal), akik ezt az alapelvet (ἀρχή) mint anyagot *apeiron*ként írják le, tévednek, hiszen ennek az egyik alapelve épp az a meghatározhatóság, amely az aktuális test valamelyik lehetőségeiben ellentétes tulajdonságában jelenik meg. (Például egy aktualitásában hidegként megjelenő kődarabot jól körülírhatóan meghatároz az az ellentétes lehetőség, hogy felforrósodhat. Tehát minden létezőt pontosan meg lehet határozni az ellentétes minőségek aktualizálható lehetőségeiként.)

Ez a *meghatározható ellentét* az egyik olyan alapelv a három közül, amelyen keresztül Arisztotelész szerint megmutatkozik az anyag mint *alapulszolgáló* (ὑποκείμενον):[147]

1) Az első alapelv az, amely potenciálisan érzékelhetővé teszi a testet (δυνάμει σῶμα αἰσθητὸν).

2) A második alapelv az ellentét (ἐναντίωσις).

---

test, vagy a lélek, míg a tulajdonság a muzikális, vagy a fehér. …Ahol tehát így áll a dolog, ott a végső <az ’amiről> egy létezőség (τὸ ἔσχατον οὐσία); ahol azonban nem így, hanem a kijelentett dolog bizonyos forma és bizonyos ’ez’, ott a végső <’amiről’> egy anyag (τὸ ἔσχατον ὕλη), illetve anyagi létezőség (οὐσία ὑλική). És joggal történik, ha az »abból-való« dolgot az anyaga vagy a tulajdonságai szerint nevezzük el; mert mindkettő meghatározatlan (ἀόριστος).”ARISTOTELÉS 1992, (1049a28–1049b2). Ehhez lásd még *Uo.* jegyzetek, 735–738.

[146] ARISTOTELÉS 1992, (1032a12–22). Ehhez lásd: *Theologia* (5.12.3).

[147] Azért Arisztotelész itt sem állítja, hogy ő meghatározná az anyagot. A fenti *apeiron*t nem mint anyagot, hanem mint alapelvet utasítja el.

3) A harmadik alapelv pedig a négy elem, amely úgy rendeződik, hogy az anyag megmutatkozhasson.[148]

Plótinosz is a görög filozófiai szóhasználatban addigra már elterjedt arisztotelészi ὕλη-t használja az *anyag*ra. De meghatározni ő sem tudja: „az anyag pedig, mivel nem forma, lehet egyéb, mint a megnyilvánulás alapjául szolgáló meghatározatlanság (τὸ ὑποκείμενον ἀόριστον)”.[149] Egy kicsit később pedig azt írja, hogy: „minél kevésbé meghatározott egy dolog, annál inkább mondható végtelennek”, vagyis minél meghatározhatatlanabb formájú, annál több „végtelenebb” formát képes magába fogadni.[150]

Amikor a *materia primá*t *meghatározhatatlan*ként definiálják, akkor a létezésmódjára is rákérdeznek. Nem véletlen, hogy némely leírásban a platonikusok még a létezést is megvonják tőle. Plótinosz például *nem-létező*ként, *a léttől idegen*ként, *másként létező*ként írja körül az anyagot. Az anyag tehát – minden más ontológiai szinthez képest – valami *kevésbé létező*t jelent. Az *Enneades* második könyvében így ír az anyagról:[151]

> Az úgynevezett anyag (λεγομένη ὕλη) a dolgok [megnyilvánulásának] valami alapja (ὑποκείμενον τι) vagy a formák befogadására szolgáló (ὑποδοχὴ εἰδῶν) valóság – ezt a meghatározást adják mindazok, akik eljutottak az anyag fogalmához, és idáig nincs is köztük eltérés. Hogy azután mi ez az alapul szolgáló természet, mi módon fogadja be, amit befogad, és mi az, amit befogad, ezekben a kérdésekben már eltérnek a vélemények.

Az *Enneades* 2.4.16 végén még ezt is olvashatjuk: „Az itteni anyag viszont a létező után következik, így hát ő maga nem létező, hanem valami más, ráadás a létező szépségéhez.” (Ἐνταῦθα δὲ τὸ πρὸ αὐτῆς ὄν. Οὐκ ὂν ἄρα αὐτή, ἕτερον ὄν, πρὸς τῷ καλῷ τοῦ ὄντος.)[152]

Ficino is többször megpróbálja körülírni a *materia primá*t, amelynek még a létezése is önellentmondásos. Olyan mindenütt megtalálható valaminek *(aliquid)* írja le, amely csak Istenen keresztül maradhat fent úgy, hogy Isten ebből dolgokat hoz létre *(creatio)*. Létezéséről azért is nehéz írni, mert olyan, mint az elröppenő idő, mint a pontszerű jelen, amelyet

---

[148] ARISTOTELES 1966, (329a33–36).
[149] PLÓTINOSZ, 47 (2.4.6). Ficino *non terminatum*mal fordítja. PLOTINUS, *Opera*, tr. Marsilius FICINUS, Fiorenza, Antonio di Bartolommeo Miscomini, 1492, 126.
[150] PLÓTINOSZ, 61 (2.4.15).
[151] *Uo.*, 41 (2.4.1).
[152] *Uo.*, 63 (2.4.16).

a múlt és a jövő végtelen kiterjedésű satuja fog közre. Csak a valamivé válás és változás végtelen folyamatában lehetne megragadni. Abban a pillanatban, amikor az egyik dolog átváltozik valami mássá. Amikor az egyik dolog már nem az, ami *(Azonos)*, de még nem is az a másik *(Más)*, amivé átalakulna. Hogy hol a határa az épp elmúlónak és a belőle épp keletkezőnek, azt szintén lehetetlen meghúzni. És ebből adódik az a kérdés is, hogy van-e egyáltalán létezése a *materia primá*nak önmagában, ha csak a folyamatos átalakulás és változás élteti?

> Est autem ubique aliquid quod per solum deum modo quodam creationis potest subsistere. Id vero est materia prima in corporibus, essentia in spiritibus.
>
> (De van valami mindenütt jelenlévő, amely csak istenen keresztül, valamiféle teremtés által képes fennmaradni. Ez pedig a *materia prima* a testekben, és az esszencia a szellemekben.)[153]

Ezen a szöveghelyen talán épp a *materia prima* Semmihez közelítő ontológiai státusza miatt használja a *teremtés* kifejezést Ficino. Olyan határterülete ez a létezésnek, amelyben Isten mintha folyamatosan a (majdnem) semmiből teremtené elő az anyagi testek egymásba folyó végtelenjét. De a testek és elemek nem úgy alakulnak át egymásba, hogy előbb elenyésznek a semmibe és aztán *ex nihilo* születnek meg újra. Mert ha ez így lenne – érvel Ficino – akkor maga a természet is gonosz lenne. Azonban a természet nem képes valamit semmivé tenni és a semmiből valamit létrehozni. A *materia prima* mint alap a Teremtés pillanatában keletkezett, azonban a létezésnek csak az „előszobája". Határvonal, vagy halvány átmenet a Semmi és a Létező között. Ezért nevezi Ficino *materia latens*nek *(rejtett anyag)* is, amelyet csak a folyamatos változásoktól és átalakulásoktól elvonatkoztatva tudunk megragadni.[154]

Ráadásul az anyagi dolgok hierarchizáltak is. Minél jobban megközelíti valami a *materia primá*t, az *anyagok anyagá*t *(materia materiarum)*, vagyis minél közelebb kerül a semmihez, annál *anyagabb (magis materia)*, tökéletesebb, igazibb és tisztább anyag. Így hát a különböző formákból részesült anyagi testek a *materia primá*tól és a Léttől *(primum esse)* eltérő távolságokra kerülnek.[155]

Általánosságban véve a platonikus ontológia egymásnak alárendelt létszintjein az *anyag* mindig valami passzív, *befogadó alap*ot jelent. Az Istentől legtávolabbra eső érzéki

---

[153] *Theologia* (2.6.1).
[154] *Theologia* (5.4.3–4).
[155] „Quo magis materia quaevis ad materiam primam accedit, eo potior materia sit, id est verior puriorque materia… Materia enim prima materiarum materia est." *Theologia* (10.3.1), (10.3.3).

világ anyagának végtelen passzivitása teszi lehetővé, hogy természete határain belül bármit magába fogadjon. Ha mindent magába fogadhat, akkor semmiféle tulajdonsággal, formával nem bírhat, ebben az értelemben szükséges, hogy *egy* legyen. Csak ebben az arctalan és differenciálatlan egységben maradhat puszta lehetőség.[156]

Épp e *befogadó* értelem miatt gondolja úgy Plótinosz, hogy az anyagra nem elég jó a platóni *métér (anya)* szó, hiszen az anya nem csak „alapanyaga" az utódoknak.[157] Megfoganva, a gyermek formáját, vagyis a testét is felépíti, de mivel csak a forma képes létrehozni valamit, és az anyagi természet terméketlen (ἄγονος), ezért Plótinosz inkább a másik platóni kifejezést, a *dajka* jelentésű *tithénét* (vagy a *befogadó* jelentésű *hüpodokhét*) használná az anyagra, mert ennek nincs nemzőereje (οὐδὲν γὰρ αὕτη γεννᾷ).[158] A dajka az anyatejjel csak táplálékot és nem formát ad a gyermeknek.

Ez – úgy tűnik – régi filozófiai toposz. Arisztotelész ezzel kapcsolatban Anaxagoraszt említi meg a *De generatione animalium*ban.[159] A nőstény csak a helyet (τόπος) biztosítja a magzatnak, míg a hím adja a magot: a nőstény így olyan „üres tér", amelyben a hím magjából épülhetnek fel a formák és minőségek. Így az aktív férfierő mintegy feldíszíti, „bebútorozza" a teret.

Korábban Aiszkhülosz *Eumeniszek* című drámájában is találkozunk valami hasonló értelmű dajka-metaforával, amellyel Apollón Oresztész anyagyilkosságának nagyságát, mint „csupán" dajkagyilkosságot próbálja kissebbíteni:

> Akit szülöttnek hívnak, annak anyja nem szülője, csak dajkája [τροφός] ő az új magnak: az adja, ki nemzi, s mint idegen idegennek [ξένῳ ξένη], ő a sarjat őrzi, hogyha isten engedi.[160]

---

[156] *Theologia* (15.11.3).

[157] *Enneades* (3.6.13).

[158] *Uo.* (3.6.19).

[159] Azt is megemlíti, hogy a jobb heréből hímnemű utód, míg a bal heréből nőnemű utód származik. És ugyanígy a méh jobb oldalán növekszik a hím, a bal oldalán pedig a nőstény magzat. ARISTOTELES, *De generatione animalium*, ed. Hendrik Joan DROSSAART LULOFS, Oxford, Clarendon Press, 1965, (763b30–764a1).

[160] DEVECSERI Gábor fordításának felhasználásával. AISZKHÜLOSZ, *Aiszkhülosz drámái*, Bp., Európa, 1996, 328 (*Eumeniszek*, 658–661). Ugyanez az érve Euripidész *Oresztész*ben (551–556) is a főhősnek, vagyis az anya valójában csak dajka (τροφός). Diodorus Siculus az egyiptomiakra hivatkozik, akik szerint az anya csak táplálékot és teret ad a magzatnak: DIODORUS SICULUS, *Bibliotheca historica*, ed. Imm. BEKKER & Ludovicus DINDORF, Lipsiae, Teubner I–V, 1888–1906, I, 135–136 (1.80.3–5). Ezzel kapcsolatban lásd CORNFORD 1997, 185–188.

Amikor tehát Plótinosz *meddő*nek nevezi a Mindenség Anyját (μήτηρ πάντων), akkor arra utal, hogy az anyag csak részben rendelkezik női tulajdonságokkal, nem teljes értékű nő, hiszen épp az *anyaság* hiányzik belőle. Nőisége csak a befogadás értelmében érvényesül, azonban képtelen megfoganni: ὅσον ὑποδέξασθαι, ὅσον δὲ γεννᾶν οὐκέτι.[161] Az anyag tehát nem rendelkezik sem teljes értékű nőiséggel (θῆλυς), sem pedig nemző erővel. Ezért az anyag meddő és kasztrált is egyszerre: terméketlen (ἄγονον). Ezért használja Plótinosz a *levág* (ἀποτέμνω) igét, amikor az anyag kapcsán a nemző erőtől való teljes megfosztottságról, vagyis: a férfiséghez (ἄρρην) tartozó nemző erő kivágásáról mint kasztrációról, csonkításról beszél.

Plótinosz régi bölcsekre is hivatkozik, akik bizonyos misztériumokba való beavatással, a maguk homályos és titokzatos módján, szimbólumokkal fejezték ki ugyanezt: ősi Hermész alakkal, akinek merevedő nemi szerve felfelé, az egek felé mutat, mintegy a Szellemi princípium (νοητὸς λόγος) felé, utalva arra, hogy az érzéki dolgoknak a létrehozása mindig a Szellemi princípium alapján történik, és a körülötte álló, nemzőerejüktől megfosztott kasztráltakkal, akik az örökké mozdulatlan anyag meddőségére utalnak.[162]

Miért pont Hermészre esett a választás? Leginkább azért, mert közvetítő istenség. Átjárása van az égi és földi világ közt. Ráadásul eredetileg – Priaposzhoz hasonlóan – fallikus istenség is. A fenti plótinoszi képben Hermésznek olyan generatív ereje van, amely még össze is köti őt a fenti világgal. Hermész saját teremtő erejével a Mindenség Atyjára mutat: felfelé, ahonnan a lelkek alászállnak, és ahova a lelkek majd vissza is szállhatnak. Ezért közvetítő és hírvivő isten. Kerényi úgy fogalmaz: „Hírnök és követ a lelkek birodalma és a megszületettek között”. Ágaskodó phallosza útmutató és irányadó. A ficinói *amor circulus* értelmében lelket önt a testekbe, levezeti őket az anyagba, és aztán vissza is vezeti őket az égbe. Ő az „első léleköntő” és az „örök lélekvezető”.[163]

Ezzel kapcsolatban érdemes utalni Iamblikhoszra is, aki szerint – valószínűleg ugyanennek a rítusnak az alapján – a felfelé álló phalloszok (vagy azoknak képei?) a koz-

---

[161] *Enneades* (3.6.19).

[162] *Uo.* (3.6.19). Itt Plótinosz valószínűleg a szamothrakéi misztériumokra utal. Ezzel kapcsolatban lásd KERÉNYI Károly, *Hermész, a lélekvezető*, Bp., Európa, 1984, 78–97.

[163] Kerényi itt megemlít egy feketealakos attikai vázaképet is, ahol egy szakállas *ithüphallikus* férfialak kettős fuvolán játszik, és négy ondócsepp hullik egy nagy, verdeső pillangó nyomában. A pillangóra, akárcsak a lélekre ugyanazt a kifejezést használja a görög: ψυχή. Ráadásul a φάλλαινα kifejezésnek – amely a *phallosz* szóból képzett nőnemű alak – *éjjeli lepke* jelentése is van. A plótinoszi kép alapján továbbgondolva Hermész ágaskodó férfierejéből ondócseppek gyanánt szabadulnak ki a lelkek, és amennyiben mindezt felfelé, a Mindenség Atyja felé irányítva képzeljük el, a lelkeket ezzel az aktussal Hermész a felsőbb világ felé vissza is vezeti. Ebben a képben így kapcsolódik össze Hermésszel egyrészt a születés és a halál, másrészt a teremtőerővel rendelkező *noétosz logosz* és a megváltó erejű lélekvezetés is. *Uo.*, 85, 90.

mosz nemző erejének (γενεσιουργία) a szimbólumai (σύνθημα). Az ehhez kapcsolódó rítusok során a képek felszentelése is azért történik tavasszal, mert az egész világ ekkor kapja az istenektől azt a nemző erőt, amellyel minden létrehozható.[164]

Az *anya* és *dajka* mellé egy másik metafora is társul a befogadó anyag fogalmához: a *szajha*. A végtelen potencialitású anyag ugyanis válogatás nélkül képes bármit magába fogadni. Platón ugyan nem nevezi így az anyagot, de Plótinosz már céloz rá, amikor a földi szerelemről, Aphrodité Pandémoszról ír.[165] Ennek annyiban van köze az *anyag*hoz, hogy a testi szerelem megszemélyesítőjévé válik később.

Plótinosz az Aphrodité körüli mitológiai történet allegorizálásában Aphroditéra mint lélekre tekint, akinek atyja Zeusz: a szellem, és így Aphrodité Zeusz lelke. Ezt sajátságos etimológiával is alátámasztja, ami szerint Aphrodité neve a görög ἁβρόν szóból származik, amelynek jelentése: *bájos, csinos.*[166] Ez pedig a lélek szépségére, ragyogására és finomságára utalna. Ezzel szemben viszont a Közönséges Aphrodité mindenről megfeledkezve eldurvult és csúffá vált. A sokaságnak odavetve magát: elkurvult.[167]

Ficino – nyilván Plótinosz után – szinte ugyanezt írja Vénuszról a *De vitá*ban. Mindig fiatalnak néz ki és úgy öltözködik, mint egy prostituált. Ő maga is mindig új, szereti az új dolgokat és utálja a régieket.[168] Nem éri be egy férfivel. Szereti a sokaságot. Ahogy a *dialektikusok mondják*: a *species* helyett inkább az *individuum*ot részesíti előnyben.[169] Egy másik helyen pedig azt a sikamlós megjegyzést teszi, hogy a *materia* olyan, amelyik a minőségeknek mindig *kinyitja (kitárja) az ölét*.[170]

---

[164] *De mysteriis* (1.11).

[165] „Ha a lélek odafönt időzik, az égi Erósz lakozik benne, idelent azonban közönségessé válik. Odafönt ő az égi Aphrodité, idelent azonban közönségessé válik, mintegy szajha (ἑταίρα) lesz belőle.” PLÓTINOSZ, 345 (6.9.9).

[166] *Enneades* (3.5.8).

[167] Kerényi szerint a *hetairá*k is közülük valónak gondolták Aphroditét. Erre utal az *Aphrodité Hetaira* és az *Aphrodité Porné* név is. KERÉNYI, 1977, 57.

[168] Ezzel kapcsolatban lásd a 322. lábj.

[169] „Verum ut parumper ad Venerem redeamus, si quando vidistis Venerem, iuvenilem admodum vidistis et quasi meretriciis fucis et ornatibus expolitam. Haec ergo, quae nova semper est, nova semper affectat, odit vetera. Facta destruit, unde construat facienda. Haec rursum, si dictu fas est, quasi meretrix non uno quovis est contenta viro, vulgus amat et, ut dialectice loquar, speciei passim potius quam individuo suffragatur.” FICINO 1998, 210–211 (2.15.38–43).

[170] „Ergo materia per extensionem quantitatis sibi familiarem et ad multa communem qualitatibus huiusmodi pandit sinum.” (Az anyag tehát kiterjedt mennyiségén keresztül, amely számára oly otthonos és sok másban is közös, kitárja az ölét az ilyen minőségeknek.) *Theologia* (10.5.1).

A *befogadás* értelmű ὑποδοχή alak is a δέχομαι alakkal van összefüggésben. Ezzel az igével fogadják be például a száműzöttet.[171] Az égi világról megfeledkező lelket száműzetésében így fogadja be a test. Az anyag azonban magába is zárja és rabul ejti a feledékeny lelkeket. Platónnál a fenti alak *vendégüllátás*t, *elszállásolás*t is jelent. Az anyag – mint valami elhagyatott helyen lévő szállás – éppígy fogadja be, látja vendégül, aztán bocsátja útjára az idegent, vagyis a tőle idegen formát.[172] A szajha mint anyag is csak vendégül látja magában, aztán el is ereszti a férfit mint formát.

A másik ilyen szó a πανδεχές *(mindent befogadó)*, amely szintén a δέχομαι-ból képzett melléknévi alak.[173] Az anyagra is tökéletesen alkalmazható, mert minden forma után vágyakozik és válogatás nélkül szeretné őket magába fogadni, hogy aztán továbberesztve, újabb formákkal egyesülhessen. Így hát a hiányzó formák folyamatos létrehozásának és a már birtokolt formák pusztulásának is ez a „szajhaság" az oka. Hiába szeretné az anyag minden egyes része az összes formát élvezni, egyszerre mégsem birtokolhatja azokat. De nem is elégíthető ki egyetlen formával, ezért a formák átfolynak egymásba, folyamatosan átalakulnak, hogy minden résznek jusson belőlük. Az anyagot „férfiéhsége" miatt *szajházzák* le, mert nem elégszik meg egyetlen férfival, hanem a világ összes férfija kellene neki.

E telhetetlen vágyakozásához kapcsolódik a πάντη εὐάγωγος *(mindenre könnyen kapható)* plótinoszi kifejezés is. Az anyag ugyanis képtelen megállapodni valaminél és mivel „mindenre kapható", vonzalmában egyik formától a másikig „bukdácsol".[174]

Plutarkhosz Platón *Lakomá*jának Poroszról *(Bőség)* és Peniáról *(Ínség)* szóló történetét értelmezve, Peniában az *anyag*ot látja, aki önmagában nem rendelkezik semmi jóval, csak ha Porosztól teherbe esik, ekkor viszont csak még jobban sóvárog utána és még többet akar belőle. Így Porosz a forma, és gyermekük a kozmosz, amely a platóni történet alapján Erósz világa. Elismeri az anyag felfokozott és mértéktelen vágyait, azonban nem szajházza le, hanem megvédi.[175] Szerinte inkább olyan jó feleséghez hasonlít, aki állandóan férje ölelésére vágyik, hogy mindent magába fogadhasson belőle:[176]

---

[171] PLATÓN, *Törvények* (955b). De Platón ugyanezt az igét használja a *Menexenosz*ban (237b–c) is, amikor a föld mint tápláló anya befogadja a halott testet. Ebben egyesül a tápláló anya, vagy dajka, a mindent befogadó anya és föld képével.

[172] PLATÓN, *Törvények* (919a), (949e), (950d), *Menón* (91a).

[173] PLATÓN, *Timaiosz* (51b), *Enneades* (3.6.10.9). Fordításában Ficino a Calcidius-féle fordítás hagyományos középkori kifejezését, a *receptaculum*ot (úgy, mint *omnium receptaculum*) és ennek mintájára az *omnium susceptaculum*ot, valamint az *omnium capax*-ot is használja.

[174] *Enneades* (2.4.11).

[175] Az anyagról lásd: PLUTARCHUS 1935, (372–376). (Ezen belül a Penia történet: 374C6–374E1.)

[176] *Uo.* (375A2–375A6). Lásd még PLATÓN, *Lakoma* (203b–203e), *Convivium* (6.7).

...καὶ γυναῖκα χρηστὴν ἔχουσαν ἄνδρα καὶ συνοῦσαν ὅμως ποθεῖν λέγομεν, οὕτως ἀεὶ γλιχομένην ἐκείνου καὶ περὶ ἐκεῖνον λιπαροῦσαν καὶ ἀναπιμπλαμένην τοῖς κυριωτάτοις μέρεσι καὶ καθαρωτάτοις.

(Olyan jó [használható, alkalmas] nő, aki szeretőjével [férjével] együtt él [közösül] és mégis elmondhatjuk, hogy sóvárog utána, így örökké kitart mellette és nagyon kívánja, hogy magába fogadhassa a legfelsőbb és legtisztább részeit.)

Örül, ha teherbe esik és szaporodhat, mert így megtöltekezik a forrásokkal, vagyis a mintákkal (γενέσεις). A keletkezés pedig nem más, mint a lét anyagi hasonmásának (εἰκών) a megjelenése, vagyis az anyagi lét, míg a keletkező a létező utánzata, imitációja (μίμημα), vagyis az anyagi létező.[177]

Plutarkhosz itt nem áll meg, az egyiptomi Ízisz, Ozirisz szerelmi történetnek is egy platonista olvasatát adja. Így lesz Ozirisz az eredet, vagyis az Atya (ἀρχή), Ízisz a befogadó (ὑποδοχή) és Hórusz az eredmény, vagyis a kozmosz (ἀποτέλεσμα).[178] A három istenséghez kapcsolódó egyiptomi nevekre is külön kitér. A Hóruszhoz rendelt *Min* nevet a ὁράω-ból eredezteti (ὁρώμενον) és így *látott*at jelent, ami a kozmosz érzékelhető, anyagi létére utal. Ízisszel kapcsolatban három nevet említ meg: *Muth, Athüri* és *Methüer*. Az első név jelentése *anya* lenne. A második név Hórusz *koszmosz* értelemben vett rendezett, vagyis evilági házára utalna (οἶκος κόσμιος). Itt Platón *khórá*jára hivatkozik. Szó szerint *a keletkezés terére és befogadójá*ra (χώρα γενέσεως καὶ δεξαμενή). A harmadik név szóösszetétel, amelyiknek az egyik fele a *telítettség*re (πλήρης), a másik fele pedig az *ok*ra (ἄιτιος) utalna, mert a kozmosz anyaga nem csak vágyakozik rájuk, de el is van telve, vagyis terhes a jósággal (ἀγαθός), tisztasággal (καθαρός) és rendezettséggel (κεκοσμημένος).[179] Kicsit lejjebb Platónra utalva összefüggésbe hozza az οὐσία és a

[177] εἰκὼν γάρ ἐστιν οὐσίας <ἡ> ἐν ὕλῃ γένεσις καὶ μίμημα τοῦ ὄντος τὸ γινόμενον. PLUTARCHUS 1935, (372F5–373A1).

[178] *Uo.* (374A3–A5). Ehhez lásd még: ἡ δὲ κρείττων καὶ θειοτέρα φύσις ἐκ τριῶν ἐστι, τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς ὕλης καὶ τοῦ ἐκ τούτων, ὃν κόσμον Ἕλληνες ὀνομάζουσιν. ὁ μὲν οὖν Πλάτων τὸ μὲν νοητὸν καὶ ἰδέαν καὶ παράδειγμα καὶ πατέρα, τὴν δ' ὕλην καὶ μητέρα καὶ τιθήνην ἕδραν τε καὶ χώραν γενέσεως, τὸ δ' ἐξ ἀμφοῖν ἔγγονον καὶ γένεσιν ὀνομάζειν εἴωθεν. (A természetnek három hatalmas és istenibb része van: a szellemi, az anyagi és az ezekből [lévő], amit a görögök kozmosznak hívnak. Platón ezért szokta a szellemit *ideá*nak, *mintá*nak és *atyá*nak, az anyagot *anyá*nak, *dajká*nak és a *keletkezés medré*nek, vagy *teré*nek, míg azt amelyik mindkettőből [áll], *gyermek*nek és *keletkezés*nek nevezni.) *Uo.* (373E5–F1).

[179] *Uo.* (374B1–B10).

ἵεσθαι *(mozgásba hoz)* szavakat is Ízisszel. Ebben az értelemben az anyagi princípium nem is annyira passzív, mert felkeltve a formában a vágyat maga iránt, „mozgásba is hozza” azt, hogy egyesülhessenek.[180]

Talán első pillantásra kilóg a sorból Leone Ebreo *Dialoghi d'amore*-ja, azonban a később még szóba kerülő *Constantinus és Victoria* című magyar udvari dráma miatt érdemes megemlíteni őt is, nem csak azért, mert hasonlóan vélekedik az anyagról, hanem azért is, mert az „anyaság” helyett inkább a „szajhaságot” teszi meg a mindenség egyik fő mozgatórugójának. (Habár az is igaz, hogy a magyar drámában a *materia prima*, sőt egyáltalán az *anyag* fogalma semmilyen értelemben nem bukkan fel.)

Tehát az anyagot Ebreo sem valami eredendően rossznak képzeli el, sőt Ficinóhoz hasonlóan a szublunáris világ feltételeként tekint rá. Olyan létezőként, amely épp a formák befogadásának örökös vágya miatt ítélhető jónak.

Miközben a dialógus Filonéja a kozmológiai és emberi szerelemről szóló okoskodásai álarcában több száz oldalon keresztül hiábavaló igyekezettel ostromolja szíve hölgyét, Sofiát, a legelképesztőbb retorikai és filozófiai képekkel hozakodik elő, hogy a ridegen távolságtartó hölgy olthatatlan intellektuális vágyainak szolgálatával elnyerje önnön testi vágyainak és – nem utolsósorban – bölcsességének méltó jutalmaként Sofia megbecsülését és testét is. Miután azonban a figyelmes Sofia a harmadik könyv utolsó oldalán logikus érvekkel egyszer s mindenkorra lerombolja a reményt, Filone – szolgálatait és örök hűségét felajánlva – inkább elbúcsúzik.

Azonban jóval korábban, még reménykedve Sofia kegyeinek elnyerésében, a könyv második dialógusában Filone a „parázna anyag” képével hozakodik elő. Miközben a négy elem egymásba való átalakulásáról, keveredéséről és egymás közti szeretetéről beszélgetnek, az *ex nihilo nihil fit* tétele alapján Filone arra a következtetésre jut, hogy kell lennie valami közös, befogadó alapnak. Ha ez nem így lenne, akkor pl. a víz eleme, miközben a tűz elemévé alakul át, először meg kellene, hogy semmisüljön, vagyis semmivé kellene, hogy váljon, hiszen a két elem közt nem lehet átmenet.[181] Ezzel a hagyományos és szemlé-

[180] Platón a *Kratülosz*ban (401c–d) a hétköznapi nyelvhasználattal érvel. Azt állítja, hogy nem véletlenül tesznek a mondatokba létigéket. Amikor azt mondják, hogy *van valami*, vagy *valami valamilyen*, akkor az ἔστιν *(van)* igét használják. Az ἔστιν pedig az οὐσία-ra utal, vagyis abból a nyelv szintjén is részesül. Az οὐσία különböző változatairól ír (ἐσσία, ὠσία). Szerinte, ami leginkább részesül a létezésből, annak még a nevében is hordoznia kell az οὐσία szóalakot és ezt ezért kapcsolja össze *Hesztia* istennő nevével. Plutarkhosz ezért az οὐσία egyik változataként említi meg az ἰσία-t, és így hozza összefüggésbe ʼΙσις nevével. PLUTARCHUS 1935, (375C3–D3).

[181] Lásd ehhez PLATÓN, *Timaiosz* (49c–50c), ARISZTOTELÉSZ, *Metaphysica* (983b), *Enneades* (2.4.6).

letes érvvel bizonyítja a *közös anyag* (*materia comune*) létezését, amelyet „a filozófusok materia primának neveznek, a még régebbiek pedig káosznak.”[182] Filone ezt a *közös anyag*ot pedig, hogy Sofia még jobban megérthesse a természetét, egy metaforikus levezetéssel *szajhá*nak nevezi. Azonban, mint láttuk, ezzel a filozófiatörténetben korántsincs egyedül Filone.

A *materia* mindent magábafogadó „szajhasága” egyáltalán nem pejoratív értelmű Ebreónál. Sőt, ez a szajhaság a leginkább dicséretreméltó tulajdonsága az anyagnak, az érzéki világ formáinak a „motorja”, amely az anyagi világ csodálatos sokszínűségét, vagyis szépségét biztosítja. A *szajhaság* fogalmát kozmológiai szintre helyezi Ebreo. Míg a platonikus hagyomány jórészt az *amor*t teszi felelőssé az érzéki világ szépségéért, és minden dolog létrehozójának és megőrzőjének kiáltja ki, addig Ebreo a szerelem helyett inkább a paráználkodásra helyezi a hangsúlyt. Az *amor* helyett a *coitus (coito)* a hajtóerő és így az anyagot a legnagyobb jóindulattal is csak valami „szerelmes, de parázna nőhöz” lehet hasonlítani. Az anyag így válik Ebreónál is telhetetlen étvágyú szajhává.[183]

Tehát a következőket olvashatjuk erről Leone Ebreónál:[184]

> Questa, come dice Platone, appetisce e ama tutte le forme de le cose generate, come la donna l'uomo. E, non saziando il suo amor, l'appetito e 'l desiderio la presenzia attual de l'una de le forme, s'innamora de l'altra che li manca, e, lassando quella, piglia questa: di maniera che, non potendo sostenere insieme tutte le forme in atto, le riceve tutte successivamente, l'una doppo l'altra. Ancor possiede, in molte parti sue, tutte le forme insieme; ma ognuna di quelle parti, volendo goder de l'amore di tutte le forme, bisogna loro successivamente di continuo trasmutarsi de l'una ne l'altra; ché l'una forma non basta a saziar il suo appetito e amore, il qual escede molto la satisfazione, che una sola forma di queste non può saziare questo suo insaziabile appetito. E, sì come essa è cagion della continua generazion di quelle forme che gli mancano, così essa stessa è cagion de la continua corruzion de le forme che possiede. Per la qual cosa alcun i la chiamano meretrice, per non aver unico né fermo amore ad uno; ma quando l'ha ad uno, desidera lassarlo per l'altro. Pur con quest'adultero amore s'adorna il mondo

[182] „Questa chiamano li filosofi materia prima; e li più antichi la chiamano caos, che in greco vuol dir confusione: perché tutte le cose, potenzialmente e generativamente, son in quella insieme e in confusione; e di quella si fanno tutte, ciascuna da per sé, diffusamente e successivamente.” Leone EBREO, *Dialoghi d'amore*, a c. di Santino CARAMELLA, Bari, Gius. Laterza e Figli, 1929, 76.

[183] Az „udvari szerelem” szintjén pedig ez a kép Filone ügyes retorikáját dicséri, amely egy lehetséges futó kalandot nemhogy felmentene, hanem egyenesen az egekig magasztalna. Ezek után, ha Sofia esetleg odaadná a testét Filonénak, akkor ebben semmi megvetnivaló sincs, mert ez csupán a kozmosz hétköznapi törvényeinek mikrokozmikus tükörképe lenne. Filone a második dialógus legelején is tett erre célzást és később is fog még tenni: Sofia érintésében akar élvezetet lelni. És habár Sofia megsértődik, de mégsem azért, amiért várnánk tőle, vagyis Filone szemtelensége miatt, hanem azért, mert Filone korábbi szerelem-definíciója szerint az élvezetes *(dilettabile)* szerelem a vágyott dolog – jelen esetben Sofia – megszerzésével könnyen átcsaphat unalomba, vagy akár utálatba is. És Sofia ennek a bekövetkező unalomnak a lehetőségén sértődik meg. *Uo.*, 47.

[184] *Uo.*, 76.

inferiore di tanta e così mirabil diversità di cose così bellamente formate. Sì che l'amor generativo di questa materia prima, e il desiderio suo sempre del nuovo marito che li manca, e la dilettazione che riceve del nuovo coito, è cagion de la generazion di tutte le cose generabili.

(Ahogy Platón mondja: ez [a materia prima] a keletkezett dolgok minden formáját kívánja és szereti épp úgy, ahogy a nő a férfit. Nem elegendő szerelmének, étvágyának és vágyának a formák közül aktuálisan jelenlévő, hanem beleszeret a többi, hiányzó formába is és elhagyva az egyiket, megszerzi a másikat. Úgy, hogy mivel egyszerre nem képes minden formát aktualitásában fenntartani, ezért szakadatlanul fogadja magába az összeset, egyiket a másik után. Az is lehetséges, hogy részeinek sokaságában minden formát egyszerre birtokol, azonban ha ezek a részek az összes forma szerelmét ki akarják élvezni, akkor folyamatosan vándorolniuk kell egyik formától a másikig, mivel egyetlen forma sem elegendő, hogy kielégítse az [anyag] étvágyát és szerelmét. Ezt a kielégíthetetlen étvágyat ezek közül a formák közül pusztán egyetlen egy nem képes kielégíteni. És ahogy ez az oka a még hiányzó formák folyamatos keletkezésének, épp úgy ez az oka a megszerzett formák folyamatos pusztulásának is. Ezért van az, hogy néhányan le is szajházzák [a materia primát], mert nem táplál se kizárólagos, se szilárd szerelmet egy valaki iránt, hanem ahogy megkap valakit, máris arra vágyik, hogy elhagyja egy másik miatt. De épp e parázna szerelem az, amely felékesíti az alsóbb világot a szépségesen megformált dolgok oly csodálatos sokféleségével. Így tehát minden létrehozható dolog keletkezésének az oka: a materia prima nemző szerelme, valamint az a vágya, hogy örökké olyan új férfit (férjet) szerezzen magának, akit még nem birtokol és végül az az élvezet, amelyet ez az új egyesülés (közösülés) okoz neki.)

2.3. Az anyagi test létszintjei

A *materia primá*tól annyiban különbözik az általánosságban *materia* kifejezéssel meghatározott létszint, hogy formával is rendelkezik és testekként jelenik meg. Ficino számára az érzéki Szépség megjelenése miatt fontos a formával „feldíszített" *materia prima*. A *Theologia platonica* egyik helyén a *materia primá*t – amit *meztelen*nek nevez *(materia nuda)* – úgy öltözteti fel minőségekkel és elemi formákkal, mint valami meztelen nőt.[185] Ficinóhoz hasonlóan – de egy árnyalattal mégis csak más értelemben – Plótinosz egyenesen *felékesített halottnak* (νεκρὸς κεκοσμημένος) nevezi az anyagi világot.[186]

Az anyagot többféleképpen és több hierarchikus szintre is felosztja Ficino. Azonban összefoglalva hét ontológiai szintet különböztethetünk meg. Ezt is feloszthatjuk még két részre: a formátlan létszintekre, és a lélek *(anima rationalis)* által átjárt, formával bíró létszintekre.

A forma nélküli szint legalsó része a végtelen potencialitással rendelkező absztrakt anyag: a *materia prima*. A második az absztrakt test szintje, amelyik furcsa mód a *materia primá*hoz csak kvantitást rendel. Ez valami elvont térbeli kiterjedést jelent, hiszen minőségek nélküli és teljesen érzékelhetetlen. Ez a kvantitatív kiterjedés *(extensio quantitatis)* azonban nyitva áll minden minőség előtt.[187]

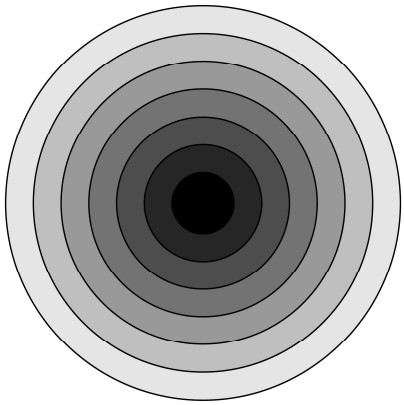
Innen kezdődnek a formával bíró anyagi szintek. A tökéletesebb forma mindig magában foglalja a tökéletlenebb formákat, „ahogy a négyzet is magában foglalja a háromszöget".[188] A harmadik szint tehát a természet által behatárolt potenciális minőségekkel is felruházott *materia prima*, vagyis a korlátozott potencialitású absztrakt test. A minőségek a lélekhez mint formához képest alacsonyabb rendű formák. Még csak potenciálisan jelentenek valamilyen testet, de már eleve meghatározzák az anyag testként való megjelenésének lehetséges formáit. Az aktuálissá váló, érzékelhető, de élettelen összetett testeknek *(corpus mixtum)* a formája már eggyel magasabb szintű forma. Az ötödik szint az érzékeléssel nem bíró élőlények, vagyis a növények formája *(vitalis)*. Aztán az érzékeléssel bíró állatok

[185] „Sit ergo oportet materia simplex. Haec utique materia simplex, quae subiecta est elementi formae, prima materia nominatur, quoniam ipse naturae artifex in corporibus fabricandis principio hanc materiam suscipit nudam, mox elementorum vestit qualitatibus atque formis." *Theologia* (10.3.2).
[186] *Enneades* (2.4.5).
[187] *Theologia* (1.2.1), (10.5.1).
[188] *Uo.* (15.4.1).

(sensualis), és végül az értelemmel is bíró emberek szintje *(intellectualis)* következik.[189] A hét anyagi létszint felsorolása a legalsó szinttől kezdve:

Materia prima	Végtelen potencialitású absztrakt anyag
Absztrakt test	Csak kvantitással rendelkező végtelen potencialitású absztrakt test
Potenciális test	A természet alapján meghatározott, potenciális minőségekkel rendelkező korlátozott potencialitású absztrakt test
Aktuális test	Aktuális minőségekkel rendelkező élettelen test
Növény	Érzékeléssel nem bíró élő test
Állat	Érzékeléssel bíró élő test
Ember	Értelemmel bíró élő test

Az alábbi ábra ugyanezeket a létszinteket próbálja megjeleníteni koncentrikus körök szerint: a legkülső, legvilágosabb, értelemmel bíró emberi létszinttől befelé, egyre sötétülő körökben jutunk el a fekete középpontig, a Semmiig. A *materia prima* az a megfoghatatlan, matematikai pont szélességű vonal, amely a Semmi feketéjét elválasztja az absztrakt test egy árnyalattal világosabb körétől. (A korábban már részletesen tárgyalt ficinói geometrikus modell szerint az ábrán csak a *materia primá*nak nincs köre. A *materia prima* csupán egy halvány körvonal.)



Az anyag hierarchikus körei

[189] *Uo.* (15.4.2).

2.4. A természet

Az anyagba rejtett minőségek és a természet csírái a ficinói esztétika egy érdekes részével is összefügg: a testetlen szépség, vagyis az anyag előkészítettségének elméletével, amelyet majd a következő (3.1.) fejezetben részletezek. Vajon pontosan mit is ért Ficino *természe*ten *(natura)* és *minőség*en, amelyek valamiképp átjárják az egész anyagi világot.[190]

A *természet*et Ficino tömören határozza meg: *a lélekbe helyezett teremtőképesség*.[191] Hexadikus ontológiájában a természetet a test és a lélek (vagy az anyag és a lélek) közé helyezte. A lélek alacsonyabb rendű részének a segítségével Isten eszköze, amellyel fenntarthatja az anyagi világot. Ez a világlélekre is érvényes, amelynek az irracionális része tartja fent az anyagban a csírákat mint az ideák leghalványabb nyomait.[192]

A természet olyan forma, amely ontológiai szinten megelőzi a minőségeket mint formákat és meghatározó feltétele a minőségeknek. Minden anyagi létezőnek van természete. Még a *materia primá*nak is. Ebben is elrejtette Isten a nyomát. Természete szerint mindent magába fogadó végtelen lehetőség. Semmi más nem rendelkezik ilyen természettel. És ontológiai státusza miatt bármilyen forma befogadásával meg is szűnik *materia prima* lenni. Onnantól kezdve már anyagi létező, amely természete szerint maga is a *materia prima* (ami bizonyos értelemben a semmi) felé húz.

Ficino azért írja a természetről, hogy bemocskolódott, mert az anyaghoz nagyon közel, az *anyag mélyé*re, vagy *méhé*be van elsüllyesztve. Isten már a teremtés pillanatában elrejtette az egész mindenségben a későbbi minőségeket megalapozó csírákat. Ezeket a formák csírázó magjainak *(formarum pullulantium semina)* is nevezi, amelyek ott szunnyadnak az anyag mélyén.[193] A csírák szükségszerűen ki fogják bontani azokat a formákat, amelyeket így eleve meghatároz a világlélek racionális része. Ezt Ficino *ratio seminariá*nak hívja, amelyet az isteni *mens* teremtő *igé*jéhez *(verbum)* hasonlít.[194]

---

[190] A ficinói *naturá*hoz lásd: *Theologia* (1.2), (6.8), (15.2). Ficino *természet* fogalmának összefoglalását lásd Hiroshi HIRAI, *Concepts of Seeds and Nature in the Work of Marsilio Ficino*, in *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, eds. Michael J. B. ALLEN, Valery REES, M. DAVIES, Leiden, Brill, 2002, 257–284.

[191] *Convivium* (2.3). Arisztotelésznél a természet tulajdonképpen olyan formával bíró anyag, amelyet elsődlegesen formaként határoz meg: *De partibus animalium* (640b20–641a33). ARISTOTE, *Les parties des animaux*, ed. Pierre LOUIS, Paris, Les Belles Lettres, 1956. Viszont elutasítja azt az álláspontot, amely szerint a természet potencialitásában létezik. Ezzel kapcsolatban: ROSS 1996, (91–94). A skolasztikus *natura naturata* kifejezés arra a teremtőerőre vonatkozik, amelyet Isten mint *natura naturans* kölcsönöz a teremtményeinek. Ehhez lásd még Paul Richard BLUM, *A természet mint személy. Adalékok a természet fogalmának történetéhez*, ford. R. FEHÉR Márta, MFSZ, 2001/4.

[192] FICINO, 1687 (2).

[193] *Theologia* (1.6.7).

[194] FICINO, 1687 (2), 1723.

Emiatt érvel Snyder amellett, hogy Ficinónak a szakirodalom (Kristeller vagy akár Pierre Hadot) által általánosan elfogadott skolasztikus *hülomorfizmus* képén finomítani kellene.[195] Épp azokra a részekre hívja fel a figyelmet, ahol Ficino az *anyag méhé*ről, vagy a *terhes anyag*ról ír.[196]

Ahogy már szóba is került, az arisztoteliánus, skolasztikus anyagfogalom (és ebben az értelemben Plótinosz is) az anyagot teljesen passzívnak, sőt rossznak fogja fel. Ezek a ficinói körülírások azonban inkább a platóni *Anyá*ra emlékeztetnek. Snyder szerint az anyag passzivitása a tét, hiszen az elrejtett természet és így a befogadható minőségek miatt az anyag ellenállása csak részleges. Az alaptétel szerint az anyagot csak valami külső erő, vagyis a forma mozgathatja, mert önmozgásra képtelen. Azonban az anyag minden esetben „előre be van programozva", vagyis az anyagnak természete van. Mozgását és viselkedését eleve meghatározza a „méhébe", vagy „keblébe" plántált erő. Még a *materia prima* is rendelkezik ilyennel. Ezért fordul – belétáplált programja szerint – minden forma felé. És épp emiatt a formákra irányuló szerelmi vágya miatt nem lehet rossz az anyag. Az anyag már eleve a teremtésétől kezdve jó, mert természete szerint megvan benne ez a vágy, amelyet Isten rejtett el benne.

Snyder így az anyag teljes passzivitását kérdőjelezi meg a ficinói metafizikában, hiszen így még a legmegfoghatatlanabb és legabsztraktabbnak tűnő anyagfogalomban is megtalálható ez a fajta aktivitás. Márpedig így értelmünk semmiféle „fattyúhajtásával" sem tudjuk az anyagot – még a minden formától megfosztott *materia primá*t sem – forma nélkül elgondolni. Ezzel pedig az anyag passzivitását így ugyanolyan határhelyzetbe sodorja, mint az anyag létezését. Amennyire kérdéses a létezése, annyira kérdéses a passzivitása is.

Snydernek igaza van annyiban, hogy hagyományosan maga a *természet* is egyszerre passzív és aktív is, márpedig a természet sokban meghatározza az anyag működését. A XVI. századra általánosan elterjedt kép a meztelen, tejtől duzzadó mellű *Natura*. Cesare Ripa *Iconologiá*jában (Arisztotelészre hivatkozva) egyrészt ezekben a tejtől dagadó keblekben, másrészt pedig a természetet szimbolizáló hölgy kezében tartott keselyűben látja a *Natura* aktivitását. Szerinte a tejtől duzzadó keblek a formát mint szoptatósdajkát szimbolizálják, aki a „forma táplálékával" tart fenn minden teremtett anyagi dolgot. A keselyűt pedig a táplálékra leginkább sóvárgó madárként örökké a forma iránti csillapíthatatlan ét-

[195] James G. SNYDER, *The Pregnancy of Matter: Marsilio Ficino on Natural Change "From Within" Matter*.

[196] Érdemes ezzel kapcsolatban megemlíteni az *anyag öle (gremium materiae)* kifejezést is. *Theologia* (10.5.1).

vágya mozgatja, hogy lépésről lépésre megszerezzen és elemésszen minden romlandó dolgot. Az alábbi illusztráción a *Természet*et láthatjuk, akinek olyannyira duzzadtak már a mellei, hogy folyik belőlük a tej:[197]

Natura (Ripa, *Iconologia*, 1645)

Ugyanennek a metaforának egy még szürreálisabb megjelenésével találkozunk a *Sokmellű Diana (Diana Multimammia)* alakjában, amely az epheszoszi Artemiszre utal és a XVI. századra a *Természet* szimbóluma lesz. Az antik irodalom nem tesz róla említést, azonban Vincenzo Cartari már azonosítja a természetet ezzel a Dianával és szerinte a humanisták azután fedezték fel maguknak, hogy X. Leó pápa idején (1513–1521) megtaláltak

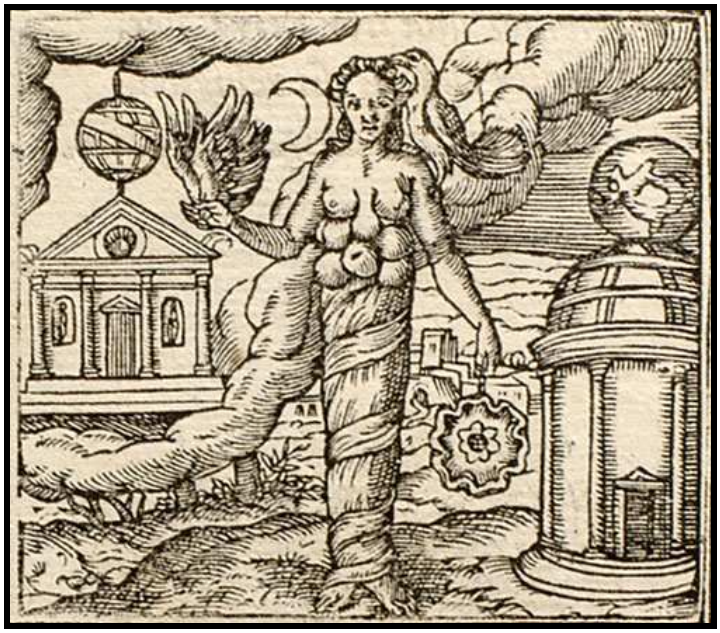
[197] „Donna ignuda, con le mammelle cariche di latte, & con un'avoltore in mano, come si vede in una Medaglia d'Adriano Imperatore, essendo la Natura, come diffinisce Aristotile nel 2. della Fisica, principio in quella cosa, ove ella si ritrova del moto, & della mutatione, per la quale si genera ogni cosa corruttibile. Si sarà donna, & ignuda, & dividendosi questo principio in iattivo, & passivo, l'attivo dimandorono con il nome di forma, & con nome di materia il passivo. L'attivo si nota con le mammelle piene di latte, perche la forma è che nutrisce, & sostenta tutte le cose create, come con le mammelle la donna nutrisce, & sostenta li fanciulli. L'Avoltore uccello avidissimo di preda, dimostra particolarmente l'altro principio dimandato materia, la quale per lo appetito della forma movendosi, & alterandosi strugge à poco à poco tutte le cose corruttibili." Cesare RIPA, *Iconologia*, Venetia, Cristoforo Tomasini, 1645, 431.

egy ilyen szobrot Rómában. Cartari szerint a fenti Ripa idézetben is említett Hadrianus-kori érmén is ez a sokmellű alak látható.[198]

Példaként következzen Zsámboky János egy izgalmas szimbóluma, amely a *Physicae ac Metaphysicae differentia (A fizika és metafizika különbsége)* címet viseli. Itt a *Természet* jobb keze sem üres: Isten templomának lenyomatát tartja a kezében. Homályos szavai szerint jobban szereti a természetet, mint a természeten túlit, vagyis inkább választja az anyagi világot, mint a magasabb régiókat:[199]

Utque solent τ'ἤθη vitam cumulare benigne,
Τοῖς μετὰ sic φυσικοῖς praefero ego φυσικὴν.

(Az éthoszok szokása az életet bőséggel tetézni, / így a *természeten túliak* helyett én a *természet*et választom.)



Diana Multimammia (Sambucus, *Emblemata*, 1564)

A természetfogalomnak egy másik érdekessége, hogy nem csupán teremtőképességként kell értenünk. A minőségekhez képest mindig általános nemfogalomként is viselkedik. Nem logikai–nyelvi kategória, mivel nem függ semmiféle kijelentés tartalmától. Ha úgy tetszik, akkor a nyelv mögött húzódó „valóság" logikai mintaképe. Így a nyelvi struk-

[198] Vincenzo CARTARI, *Le imagini con la spositione de i dei de gli antichi*, Venetia, Francesco Marcolini, 1556, 27v.

[199] Joannes SAMBUCUS, *Emblemata*, Antverpiae, Ex officina Christophori Plantini, 1564, 74–75.

túrák logikája tulajdonképpen a nyelven és minden érzékelhetőn túli „valóságnak” mint mintaképnek az árnyképe lesz csupán. Ez természetesen csak platonikus olvasatban érvényes, mivel feltételezi a nyelvi–érzékelhető árnyékvilágon kívüli valóságosabb világ meglétét. De platonikus olvasatban mindegy, milyen viszonyban vannak az árnyékok a külső világgal és így mindegy, hogy mi történik a barlang falán, mert az árnyékok érzékelhető tulajdonságai épp olyan logikai viszonyban vannak az árnyékok érzékelhető természetével, mint az árnyékok mintaképeinek megismerhetetlen tulajdonságai a mintaképek megismerhetetlen természetével. Vagyis a *natura* fogalom absztrakció abban az értelemben, hogy akármit is érzékeljünk egy dologból, annak a természetére csak ezen az érzékelésen keresztül következtethetünk, azonban ennek a kikövetkeztetett természetnek talán semmi köze sincs a létező „valóságos” természetéhez.

Ficino Arisztón példáját hozza fel, aki az anyag egy bizonyos részéből épül fel és Platón apjaként már magában foglalja Platón partikuláris anyagi formájának a csíráját, vagyis a lehetőségét. Arisztón Platón minőségekből összetett anyagi testén keresztül az individuális Platónt magában foglaló emberiség általános nemét, vagyis természetét is – akár akarja, akár nem – „létrehozza”. (Azonban nem abszolút értelemben, hanem csak az individuális minőségeken keresztül, amelyeket az ember eszméje magában foglal.)[200]

2.5. A minőség

Minden forma, amelyik szétoszolva megjelenik a testen, *qualitas (minőség).* A minőségek a forma legalacsonyabb fokán állnak és az anyaghoz vannak láncolva. Az anyag mint szubsztrátum nélkül nem jelennek meg. Minden minőség – vagyis bármely aktuálisan az anyagi testen megjelenő tulajdonság (hideg, nedves, fehér, sima stb.) – a négy alapelem (tűz, levegő, víz, föld) keveredésére vezethető vissza. Ezek a tulajdonságok mint formák

[200] „Igitur Ariston, quia non absolutus homo fuit, sed hic homo in tali materia constitutus, humanitatem ipsam non genuit absolutam, sed hominem hunc, Platonem scilicet, et in materia tali.” *Theologia* (5.13.5). Bármit állíthatunk bármiről. A dolgok *természete* nem függ össze a kijelentések igazságértékével. A dolgok „valóságos természete” mindig *genus proximum*ként foglalja magában a dolgok „valóságos minőségeit”. Ha azt állítjuk, hogy az „ember nevető állat”, akkor az ember természetéről állítottunk valamit. Ha azt állítjuk, hogy „Szókratész vidám”, akkor Szókratész minőségei által meghatározott tulajdonságáról beszélünk, amit Szókratész természete szab meg. Szókratész természetéhez képest Szókratész tulajdonságai csak árnyképek. De az ember természetéhez képest nem csak Szókratész tulajdonságai, hanem az ember tulajdonságai is árnyképek. A természet mindig általánosabb halmazt ír le. A természet legáltalánosabb halmaza pedig a *materia prima* természete. Ebben az értelemben a *materia prima* természetéhez mint mintához képest az anyagi világ minden egyes tulajdonsága árnyék csupán.

folyamatosan változnak és átalakulnak, eltűnnek és újraszületnek az anyagi testek örvényében.

Ficino a *minőség*et a test és a lélek foka közé helyezi és folyamatos változása miatt *időbeli mozgás*ként határozza meg, amelynek három összetevője van: esszencia *(essentia)*, erő *(virtus)*, tevékenység *(actio)*. Az esszencia valamely tulajdonság keletkezésben és pusztulásban megnyilvánuló mozgása. Az erő ennek a tulajdonságnak az intenzitása. A tevékenység pedig ennek a tulajdonságnak az átadása. (Például valaminek a melegsége esszenciálisan létrejön és aztán el is enyészik az időben. A melegség ereje, *virtus*a szerint növekszik és csökken, vagyis változik az időben. Ez a melegség idővel felmelegíthet más dolgokat is, vagyis átadhatja, *actió*ba léphet más testtel és ezen keresztül más minőségekkel is.)[201] Ficino ezért a folyamatosan változó anyagi testeket *Próteusz*hoz,[202] a minőségeket sebes *patakban árnyakként visszatükröződő fák*hoz hasonlítja, és Plótinoszra hivatkozva a materia primát *primum patiens*nek *(elsődleges elszenvedő)*, a kiterjedést és a minőségeket pedig az „elsődleges elszenvedő elsődleges elszenvedéseinek [állapotainak]" nevezi: *passiones primae primi patientis*.[203]

Ficino szerint az anyagba vetett minőség *megsántul, megnyomorodik (claudicat)*. Ami nem is csoda, mert születésekor az anyag „szétszóródik széltében és hosszában". Akárhányszor megpróbál a minőség csinálni valamit (rendet hozni), az anyag visszahúzza, mintegy megfertőzi azt. Valami magasabb létszintű forma kell ahhoz, hogy „legyőzze" az anyagot. Az *anima rationalis*, vagy *essentia tertia* az a *forma*, amely képes rendet *(ordo)* – vagyis életet – hozni az anyagba szétszóródott minőségekbe, és így magába az anyagba is.[204] Ficino ezzel összefüggésben a nap példáját említi meg, amelynek a sugarait fókuszálva, meggyújthatjuk a gyapjút. Vagyis a gyapjúban jelenlévő tűzcsírák *(semina)* aktualizálódnak a gyapjúban.[205]

---

[201] *Theologia* (1.1.1).

[202] *Uo.* (4.2.5).

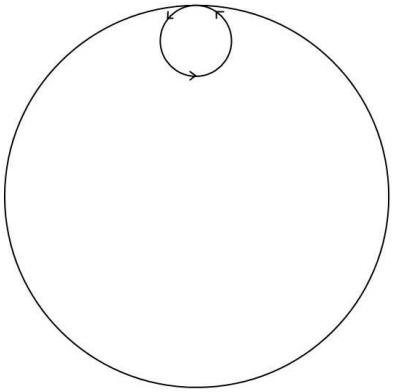
[203] *Uo.* (1.3.15), (3.1.1).

[204] *Uo.* (1.3.16). Mintha Ficino több helyen szinonimaként használná a *natura* és a *qualitas* kifejezéseket. Az egyik tömör megfogalmazásában: „az intelligencia a lélek minősége, a természet az anyag minősége". Ezek leginkább ott fordulnak elő, ahol az *anyag előkészítettségé*ről ír. *Uo.* (10.5.1); FICINO, 1450. Azonban a minőség aktuális állapotot jelöl és a forma befogadása az anyag már aktuális állapotában értelmezhetetlen. Például a jegesmedve természete szerint fehér. Ha viszont egy medve természete szerint potenciálisan fehér, akkor ezt a medvét „életre keltő" *anima rationalis* aktuálisan is fehérként, vagyis jegesmedveként jeleníti meg a medvét. Ebben az értelemben természete alapján előkészített a medve anyaga. (Ebből vajon az következik-e, hogy ha a medve anyaga természete szerint fehér, akkor aktuálisan, vagyis minőségében is már csak jegesmedveként jelenhet meg?)

[205] *Theologia* (1.3.16). Ehhez kapcsolódik egy másik érdekes hasonlata is, amelyben a természetet mint létszintet megint a meleggel, hőséggel hozza kapcsolatba. Itt a hierarchikus létszinteket a Naphoz mint Istenhez való viszonyukban határozza meg: Az első szint a Nap szubsztanciája, amely az egység *(unitas)*. A második a belső, szubsztanciális fénye *(lux substantialis et intima)*, amely a jóság *(bonitas)*. A harmadik a

3. A misztikus szerelemfogalom

A misztikus *amor circulus*t úgy kell elképzelnünk, mintha a világ körén belül egy „csobbanással” egyre táguló kör keletkezne, amely a külső, isteni kör felé tartva, végül beleolvadna ennek a kerületébe.[206] Ugyanezen analógia alapján az emberi szerelem körei minden másnál különlegesebbek: két egymásba cirkuláló és a külső kerületig folyamatosan táguló körökként kell elképzelnünk őket, amelyekben feloldódhatnak. (Az egymásban kölcsönösen meglátott szépség okán és az emiatt feltámadó szerelemben egymásra vannak utalva, hogy egymás hátán repüljenek saját szerelmi körük felfelé tartó ívén a gyönyörig, ahol megtalálhatják Istent.)



Az *amor*nak ez a köre *m*egszabadító erő, az öntudatra ébredés szakasza és a világban jelenlévő szépség felfedezése. A kozmológiai szeretet során a teremtett világ részei öntudatlanul, egy számukra felfoghatatlan vonzerő által mozdulnak el a szépség felé, viszont a misztikus szeretet szakaszában meghaladható ez a természeti erő. A szépség már tudatosan kereshető és tudatosan mozdulhatunk felé. A szépség természetes erejére ráébredve, nem csak öntudatlanul sodródhatunk felé, hanem célként meghatározva, tudatosan közeledhetünk is hozzá.

Két legfőbb megnyilvánulási formája ennek az emberi szerelem és minden, az *ars* értelmében vett tudatos emberi alkotás. Mindkét esetben működik a kozmológiai szeretet

---

fényből kiáradó világossága *(lumen)*, amely az isteni szellem *(mens divina)*. A negyedik a dolgokon és felületeken visszaverődő ragyogása *(splendor resultans)*, vagyis a világlélek *(anima corporei mundi)*. Az ötödik a ragyogásából keletkező hőség *(calor)*, amely a természet *(natura rerum)*, vagy a *csírázó világ (mundus seminarius)*. A hatodik szint pedig az anyagi világ dolgainak nemzése, létrehozása *(generatio)* a hő segítségével. FICINO, 1442.

[206] A hullám *(reflexa sinuosum)* és lélek metaforához lásd Ficino *Parmenidész-kommentár*ját. FICINO 1192 (84).

ereje is, azonban az embernek lehetősége van erre ráeszmélve, tudatosan alakítani és felhasználni célja elérése érdekében ezt a világgal eleve adott természeti szépséget.

Ficino számára azért olyan fontos az emberi szerelem, mert ebben lehet a legkönnyebben megragadni az öntudatlan természeti erő és a tudatos alakító erő közötti különbséget. Az ember lelkében fellobbanó szerelem is csak akkor válik misztikussá, ha a természeti szépség öntudatlan, generatív vonzerejéből fakadó testi egyesülés nem cél, hanem csak eszköz. Az öntudatra ébredés tehát azzal jár, hogy a természeti szépséget és a természeti vonzerőt meg akarja haladni, és az Isten által teremtett világ általános törvényeként tekintve rá, saját tudatos felemelkedéséhez eszközként használja. Ezért hiába is pillantja meg valaki a testi szépséget, ha nem úgy tekint rá, mint amit meg kell haladnia. Választás elé kerül az ember, a szerelmi *furor*tól megrészegülve vagy az állatok szintjére csúszik vissza, és öntudatlan szaporodáskényszerével elzárja maga elől a felfelé vezető utat, vagy pedig szerelmében csak ugródeszkaként használja a testi szépségben lelt gyönyört, amin keresztül aztán visszatalálhat Istenhez. Tudatosan felfelé tart, vagy öntudatlanul lefelé csúszik. A tudatos gyönyörben a szerelem tüze nem enyészik el *(nec extinguit)*, hanem kiteljesedik *(implet)*.

Az anyagi világ fennmaradásának záloga a lelkek folyamatos testet öltése.[207] Kiváltságos pozíciója miatt az emberi léleknek már az anyagi testtől való elszakadás, vagyis a halál előtt is lehetősége van arra, hogy visszataláljon Istenhez.

Az *amor circulus*nak ezen a szinten három szakasza és három neve van: szépség, szerelem és gyönyör. A cél a gyönyör, melyet a szépség miatt feltámadt szerelem segítségével érhetünk el. A szerelem a lélekben fogan és a szépségből születik, amely elcsábít, magához csal és magán keresztül a kör kiindulópontjáig, vagyis Istenig emel.

Dionüsziosz Areopagitészre hivatkozva *(De divinis nominibus)* a következőket írja Ficino az *amor circulus*ról:

> Ez az isteni szépség tehát mindenben szerelmet, azaz önmaga iránt vágyat *(desiderium)* ébresztett *(procreavit)*. Amiért is, ha isten magához vonzza a világot és a világ vonzódik hozzá, létezik egy foly-

[207] Itt megjegyzendő, hogy jobb híján mindig a lélek testet öltéséről, testbe jutásáról beszélünk, azonban ezt a tradicionális nyelvhasználat miatt tesszük, mert valójában nem a lélek van a testben, hanem pont fordítva: a test van a lélekben. Ha az általánosan elterjedt tükör példájával próbáljuk ezt megérteni, akkor a tükörben mint anyagban visszatükröződő arc csak azért jelenhet meg a tükörben, mert ez nincs sötétben. Kell, hogy legyen valami fényforrás, ami lehetővé teszi a tükröződést. Így veszi körül a lélek is a testeket. Tehát a testek vannak a fény közegébe vetve és nem a fény van a testek közé. Ficino szerint a lélek a test arányosságain is túlmutat, és a test amúgy sem lenne képes a lelket teljességében magába fogadni. Ebből is látszik, hogy *nem a lélek van a testben, hanem a test a lélekben*: „Et quoniam huiusmodi [rationalis] anima proportionem corporis superat, neque est in corpore, sed corpus in ipsa, corpus omnem ipsius virtutem non comprehendit.” *Theologia* (15.4.3).

tonos vonzás, mely istentől indul, áthalad a világon, és istenben ér véget, egy körhöz hasonlatosan, 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 *(pulchritudo)*; amennyiben áthaladva a világon, magával ragadja azt, szerelem *(amor)*; amennyiben alkotójához visszatérve művét vele egyesíti, gyönyör *(voluptas)*. A szerelem tehát a szépségből születve a gyönyörben ér véget. Ezt fogalmazza meg Hierotheos és Dionysios Areopagités nagyszerű himnusza, melyben e theológusok így énekeltek: *A szerelem egy folytonosan visszatérő kör, jó, mely a jóból a jóba tart*.[208]

Az emberi lélekben lángra lobbanó szerelem öt lépésben teljesedik be. Az emberi szerelem a kozmogóniai szerelem mikrokozmikus lenyomata.[209] Ugyanaz zajlik le mindegyik létszinten, azonban ahogy haladunk az anyagi világ felé, egyre több a közvetítő Isten és a világok között. Az emberi lélek a másik emberen keresztül mint Isten halvány árnyékán keresztül magát Istent szereti és magával Istennel szeretne egyesülni.

Ficino az értelem világának keletkezését az értelem káoszából így foglalja össze (ez persze mindhárom teremtett világra érvényes):[210]

Ám az ideák fogantatását – amit a teremtő Isten vitt végbe – mindenben megelőzte az Istenhez való közelítés *(appropinquatio)*, azt megelőzte vágyának fellobbanása *(appetitus incendium)*, azt a fénysugár behatolása *(infusio radii)*, azt vágyának első ráirányulása *(appetitus conversio)*, s ezt pedig a megformálatlan értelem esszenciája [vagyis materia primája]. A még megformálatlan esszenciáról pedig azt mondjuk, hogy az a káosz. Első ízben történő Isten felé fordulásáról azt, hogy a szeretet keletkezése *(ortus amoris)*. A fénysugár behatolásáról azt, hogy a szeretet táplálása *(pabulum amoris)*. Az ezt követő fellobbanást a szeretet gyarapodásának *(incrementum amoris)* mondjuk, a közeledést a szeretet szárnyalásának *(impetus amoris)*, a megformálódást a szeretet beteljesülésének *(perfectio amoris)*. Az összes formák és ideák összefüggését latinul *mundus*nak, görögül κόσμος-nak, azaz ékességnek ne-

---

[208] „Amor circulus est bonus a bono in bonum perpetuo revolutus." *Convivium* (2.2). Areopagitésznél: Ἐν ᾧ καὶ τὸ ἀτελεύτητον ἑαυτοῦ καὶ ἄναρχον ὁ θεῖος ἔρως ἐνδείκνυται διαφερόντως ὥσπερ τις ἀΐδιος κύκλος διὰ τἀγαθόν, ἐκ τἀγαθοῦ καὶ ἐν τἀγαθῷ καὶ εἰς τἀγαθὸν ἐν ἀπλανεῖ συνελίξει περιπορευόμενος καὶ ἐν ταὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ προϊὼν ἀεὶ καὶ μένων καὶ ἀποκαθιστάμενος. AREOPAGITA 2009, 426–427 (4.712 D). Hierotheosz Areopagitész állítólagos és titokzatos tanítója volt. Dionüsziosz két művet is tulajdonít neki, az egyik – ahonnan ez az idézet is származik – a *Szerelmi himnuszok* címet viselte. Ficino *Philébosz-kommentár*jában a következőket írja még az *amor circulus*ról: „Ideo amor circulus quidam est a bono manans, per pulchrum progrediens, in pulchri imagines currens, perque illas ad pulchrum conversus, et in bonum per pulchrum denique revolutus." FICINO 2000, 291 (1.30). Hasonló értelemben idézi *Parmenidész-kommentár*jában Boethiust is. FICINO, 1197 (2). Ehhez a körmozgáshoz lásd még: *Uo.*, 1176 (61). *Hippiasz-kommentár*, *Uo.*, 1271. *Timaiosz-kommentár Uo.*, 1444 (16), 1459 (33). *Philébosz-kommentár*, FICINO 2000, 108–111 (1.5). Ezzel kapcsolatban Ficino a *Philébosz-kommentár*jában idéz Platóntól (FICINO 2000, 291, 1.30): „Az Istenség, mint a régi mondás is tartja, minden dolog kezdetét, végét és közepét kezében tartva, egyenesen haladva végzi természetes körpályáját." *(Törvények 4.)* KÖVENDI Dénes fordítása. (PLATÓN, III, 613, 715e–716a).

[209] *Convivium* (7.10).

[210] *Uo.* (1.3).

vezzük. 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 sajátja, hogy a szépséghez tapadjon, s összekösse a formátlant a széppel.

De ez nemcsak a kozmikus teremtés szintjén érvényes, hanem az emberi szerelem kialakulásának a szintjén is, ahol megtalálható ugyanennek a lenyomata. A makrokozmikus világok megteremtésének mintájára az emberek is létrehozzák saját mikrokozmoszuk utánzatát a káoszból:

1. *A szerelem keletkezése*: a másik ember szépségének felfedezése és odafordulás e szépség felé. Ahogy a teremtés után az Isten által az anyagba rejtett ösztön miatt odafordul a még kaotikus világ Isten felé, úgy fordul az ember is a másik ember szépsége felé. (Amely nem más, mint Isten szépségének a tükörképe.)

2. *A szerelem táplálása*: a másik ember szépsége az a táplálék, amely főleg a szemeken keresztül ömlik be a lélekbe. A szépség mint forma fénytermészetű. A teremtéskor is fény járja át először az addig sötét és formátlan világot. Ahogy a fény formát ad a kaotikus világnak, úgy ad formát az ember mikrokozmikus szépsége a szerelmes vágynak. A szerelmes a lélekben megjelenő képet nem csak összehasonlítja a lélekben hozott ideális képpel, hanem ennek megfelelően alakít, farag is rajta.

3. *A szerelem növekedése*: a másik ember szépségének szemlélésétől a szerelem egyre csak növekszik és gyarapodik. Olyan, mintha a táplálással behatoló fényből egyre több és több lenne a lélekben, amitől végül maga a lélek is elkezd fényleni. A szerelem növekedése a lelket egyre erősebb fénybe borítja.

4. *A szerelem szárnyalása*: a szerelmes elindul szerelme felé. A másik ember szépségétől elválasztó távolság elviselhetetlensége hajtja felé. A kozmikus teremtés szintjén is, e közeledés során körvonalazódnak a formák, amelyek végül rendezetté teszik a világot. (Ezen a szinten tud elbukni a szerelmes és öntudatlan végrehajtójává válhat a természet akaratának. A másik testének megkaparintását nem tekintheti céljának.)

5. *A szerelem beteljesülése*: a testi egyesülés és megfogantatás után a káoszból mint *materia primá*ból új mikrokozmosz születik. Ez a gyermek pedig az örökkévalóság, vagy inkább a halhatatlan, teremtett világ halvány lenyomata lesz. Ebben a gyermekben lesz később tovább szemlélhető a szépség és e szépség miatt újra fellobbanhat majd a szerelem, hogy minden kezdődjön megint elölről.

Az emberi lélek nem csak a kölcsönös szerelem során ír le kört, hanem a testet öltése és a halála közti intervallumot kitöltő élete is felrajzol egy másik, tágasabb kört. A lélek Istentől aláereszkedve megmártózik az anyag iszapos tengerében, hogy aztán – jó esetben – e sártól megtisztulva visszatérjen eredetéhez: Istenhez. Az isteni gondviselés tökéletességét láthatjuk abban a kettősségben is, ahogy a léleknek úgy kell fenntartania a megformált kozmosz rendjét, hogy közben a testet öltés feltételeként el is kell felejtenie azt, ahonnan származik.[211]

3.1. Az alászállás, vagyis a szépség szakasza

3.1.1. A szépség teste és lelke

A kör lefelé tartó íve, amelyet ebben az esetben azért nevez Ficino *szépség*nek, mert a lélek így ruházza fel az anyagi világot formával, vagyis szépséggel.[212] Az anyag lelke az anyagi szépség, amely testi formákban mutatkozik meg. A kozmosz fennmaradásának ez a feltétele. Ha a lélek „vérkeringése” megszűnne, akkor a kozmosz visszazuhanna a sötét és formátlan káoszba.

Az anyagi világban megjelenő szépség másik feltétele viszont épp a lélek felejtése, amikor is a lélek átmenetileg elfelejti Istent, és teljesen átadja magát az anyagi világnak. Ez azért érdekes, mert az isteni gondviselés eleve számolt a lélek feledékenységével, amit

[211] A XVI. századra az *amor circulus* mint a neoplatonikus emanációtan szimbóluma, a három Grácia-ával is összekapcsolódott. A kor képzőművészeti alkotásain oly népszerű Gráciáknak külön ikonográfiai értelmezése volt a reneszánszban. Az emanációtan hagyományos újplatonikus sémáját látták az istennők e hármas alakjában: a kiáramlást, a megnyugvást és a visszafordulást. Ezzel kapcsolatban lásd: E. H. GOMBRICH, *Botticelli's Mythologies: A Study in the Neoplatonic Symbolism of His Circle*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 8, 1945, 7–60.

[212] A szépséggel kapcsolatban lásd *Convivium* (5.3), (5.5), (5.6).

Plótinosz *vakmerőség*nek (τόλμα),[213] Ficino pedig *elhanyagolás*nak *(praetermissus)* nevez.

Platón szerint nem „földi, hanem égi plánták” vagyunk. E felejtés nélkül a léleknek esze ágában sem lenne se megmerítkezni az anyagban, se bármiféle testet magára ölteni. A lélek ugyanis, ahogy egyre mélyebbre és mélyebbre hatol az anyagba és meg kell küzdenie az anyag ellenállásával, egyre távolabb kerül Istentől is, mintha elaludna, elkábulna, vagy az anyagtól megfertőződve legyengülne, elhalványodna.[214] Ficino a lélek és test kapcsolatát ezért is hasonlítja napsugaraktól megvilágított felhőhöz. A nap fénye önmagában a felhőben is ragyog ugyan, azonban a felhő szűrőjén keresztül ez a fény sápadtabbá *(pallor)* válik.[215]

Erre a képre is Plótinosz ihlette Ficinót. Plótinosz az *Enneades*ben a *lélek beömlése*, vagy a *lélek bezúdulása* kifejezést használja, amikor a világlélek élettel, vagyis formával tölti meg az anyagi létszinteket:

> Hogy a lélek mi módon ad életet a mindenségnek és az egyes lényeknek, a következőképpen értheti meg. Vegye szemügyre a nagy lelket (μεγάλη ψυχή) mint egy másik lélek, aki nem kicsiny, ha már méltóvá vált e nézésre azáltal, hogy megszabadult a káprázattól és mindattól, ami a többi lelket bűvöletben tartja, és most nyugodt állapotban van. De ne csupán a teste legyen nyugodt, amely körülveszi, ne csupán az ő teste háborgása csituljon el, hanem körös-körül minden: legyen nyugodt a tenger, nyugodt a föld, a levegő és maga az ég is, amely közülük a legjobb. És ekkor gondolja el ez a lélek, amint a mozdulatlan égboltba kívülről szinte beömlik (εἰσρέω), bezúdul (εἰσχέω) mindenünnen a lélek, és mindenünnen áthatja (εἶσειμι) és megvilágítja (εἰσλάμπω), amiképpen a sötét felhő is fényleni kezd a ráragyogó napsugártól, amely aranyos külszínt kölcsönöz neki. Ugyanígy a lélek is: behatolt az ég testébe, életet adott neki és halhatatlanságot, és fölébresztette mozdulatlanságából. Az pedig a lélek bölcs irányítása mellett örök mozgásba lendült és boldog élőlény lett. A lélek beléköltözésével méltóságot

[213] Plótinosz ezzel kapcsolatban kórushasonlatát hozza fel: „Örökké Körülötte vagyunk, de nem mindig tekintünk Őrá. Akár egy énekkar, amelyik a karvezető körül helyezkedik el ugyan, de ha kifelé figyel és nem őrá, hamisan énekel, ha viszont visszafordul a karvezető felé, szépen énekel, és ilyenkor valóban őt veszi körül. Ugyanígy vagyunk mi is, habár örökké Őt vesszük körül és Őkörülötte forgolódunk – hiszen ha egy pillanatra is nem így volna, teljesen felbomlanánk és már nem is volnánk –, mégsem figyelünk örökké Őrá. Amikor viszont Őt látjuk, akkor célunkhoz érünk és megpihenünk. Ilyenkor nem hamis az énekünk, és valóban Őkörülötte lejtjük az Isteni kartáncot.” PLÓTINOSZ, 343–344 (6.9.8).

[214] Allegorikusan a Léthé folyó vizéből kell innia a léleknek, mielőtt alászáll a testbe. Érdemes ezzel kapcsolatban megemlíteni a λήθη *(felejtés)* és az ἀλήθεια *(igazság)* szavak közötti kapcsolatra. Az *a* fosztóképző az *alétheia* elején a feledést, a felejtést negálja. A felejtés elhagyását, a feledésből való kiemelkedést jelenti: az *igazság* tehát a feledéssel ellentétes értelmű fogalom. És így kapcsolódik mindehhez az ἀναμνησις kifejezés és ezen keresztül Platón anamnészisz-tana is. Ez a kifejezés is fosztóképzőt visel az elején: αν/ἀμνησία és szintén egy *felejtés* értelmű szót negál. A görög a felejtésen keresztül fejezi ki az emlékezést: *nem-felejtés*. És ezen keresztül az igazságot, mint ami a felejtésen túl van, és vissza lehet rá emlékezni. Ez a fényhez teszi hasonlatossá magát az igazságot is (ἀλήθεια ἐκφανέστατα), amely a feledés szövetén át ugyanúgy kiragyoghat, mint az anyag tömegén keresztül a szépség.

[215] *Theologia* (13.4.3).

nyert, noha azelőtt halott test volt csupán, föld és víz, vagy inkább az anyag sötétsége, nem létező, az, amit gyűlölnek az Istenek.[216]

Platón pedig a *Kratülosz*ban ugyanebben az értelemben etimologizálja az *erósz* szót: „Az *erósz* meg olyan áradás (ῥοή), ami kívülről tör az emberbe, és nem sajátja, hanem a szemén keresztül közelíti meg. Erről a betörésről, *beömlésről* (ἐσρεῖν) régen ἔσρος-nak nevezték, mert *o*-t mondtak, *ó* helyett, most azonban *erósz*, mert az *o*-t *ó*-ra cserélték."[217]

Az anyagi világ megosztottsága miatt törvényszerű, hogy maga a lélek is „osztódik". Emiatt végül csak arra figyel, ami saját partikuláris testi formájának a fenntartásához szükséges, de ilyenkor valójában arról feledkezik meg, hogy ő maga is csak része a világléleknek. Azért kell a lelkeknek valamennyire önzőknek lenniük, hogy saját partikuláris formájukon keresztül egyáltalán fenn tudják tartani az anyagi világ formáit. Önzőségük nélkül nem tudnák megőrizni – akár más partikuláris testi formák érdekeivel, sőt létével is szembeszegülve – saját testi létüket. Ilyen értelemben tehát az anyagi világ szükségszerűen részekre osztja a világlelket is, amely átjárja az egész kozmoszt.[218]

Miközben a felejtés miatt úgy tűnik, hogy a lélek beéri önmagával, közben azért az anyagi világ megosztottsága miatt elégedetlenkedik is, mert az anyagi világból rá jutott résszel viszont nem éri be. Ezért kell felismernie a léleknek, hogy valójában az anyagi világ szépségét is ő hozza le magával és ezt a szépséget ő is tartja fent a világban. Ezen a szépségen keresztül pedig tudatosítania kell újra, hogy isteni eredetű ő maga is, és hogy ezen keresztül visszatalálhat eredetéhez.

Ficino a lélek alászállásával kapcsolatban a *lélek zuhanása (lapsus animae)* kifejezést is használja. Ezen a zuhanáson keresztül tölti meg az anyagi világot szépséggel a lélek. A lélek az örökkévalóság fölötti Egyből az örökkévaló sokaságba, az örökkévalóságból az időbe, az időből a helybe és végül az anyagba zuhan alá. Ezek a szintek a lélek felejtésén, vagy elhomályosulásán keresztül különítik el a világ részeit egymástól és meghatározzák a lélek tudatosodását, vagyis öntudatra ébredését is. Plótinosz azt írja, hogy a lelkek nem

[216] PLÓTINOSZ, 225 (5.1.2).
[217] SZABÓ Árpád fordítása. PLATÓN, I, 808, (420a–b).
[218] Úgy tűnik, Plótinosz szerint nem szükséges az anyagi világ fenntartása, mert a lélek vakmerőségében és alászállásában látja minden rossz kezdetét. *Enneades* (5.1.1). Egy másik helyen ezt írja a lelkekkel kapcsolatban: „...s az egésztől a részek felé fordulnak, magukban léteznek – mintegy elfáradva a mással való együttléttől – s midnegyik (lélek) a maga világába vonul vissza. Hogyha ezt hosszú időn át teszi, hogy ti. menekül az egésztől, az elkülönülés folytán elszakad tőle, s nem néz (többé) az értelmi világ felé, akkor maga is (csak) rész lesz, egyedül marad, elgyengül, mindenfélébe belekap, csak részletekre tekint és az egésztől elkülönülve, egyetlen dologra adja magát, s menekül az összes többitől." PLOTINOS 1998, 167 (4.8.4).

szakadtak el teljesen a szellemtől: „Nem a szellemmel együtt jöttek ide, hanem bár egészen a földig alászálltak, fejükkel az ég fölött támaszkodnak.”[219]

Szellemi létéhez a lélek a *természet,* a *vélemény,* az *értelem* és a *mens* lépcsősorán keresztül talál vissza. Ezek a fokozatok saját szellemi képességeinek a használatát, kihasználtságát is jelzik.

Ha a lélek teljesen „lekorlátozza” magát az *anyag*ra, akkor a *természet (natura)* szintjén ragad meg. Azok az anyagi létezők vannak ezen a legalacsonyabb fokon, amelyekben a lélek csak *természet*ként képes megnyilvánulni. Ez tulajdonképpen a lélek legbénultabb, legöntudatlanabb állapota. A lélek öntudatlanul csak mozgatni tudja az anyagot és öntudatlanul ad formát neki.

Az anyagból ki tud lépni az elvontabb *hely és tér* szintjére. Ezt a *vélemény (opinio)* fokának nevezi, mert itt a lélek már képes a vizsgált dolgokról véleményt alkotni. Ezen a fokon kezd a szellem öntudatra ébredni és tudatosan működni.

A helyből képes továbbemelkedni az *idő*be. Ezt az *értelem (ratio)* fokának nevezi, és itt a lélekkel bíró létező már képes diszkurzív gondolkodásra, következtetések levonására és képes az igazságot megközelíteni, ahogy darabokból, részleteiben próbálja azt összerakni.

Végül pedig elérhet a lélek a *szellem (mens)* szintjére is, ahol képes meghaladni a diszkurzív linearitást és az intuíció időtlen képszerűségében magát az igazságot ragadja meg. (A következő fokozat Istennel egyesíti a lelket.)[220]

Ha a lélek valamiképp távol tudná tartani magát az anyagtól, akkor az anyagi világ nem is létezne. Tehát a felejtés és emlékezés folyamatos körforgása tartja fent az anyagi világot. De mi lehet az oka a felejtésnek? A lélek miért nem tudja távoltartani magát az anyagtól és vajon mi hajtja ilyen messzire eredetétől? Végül is ez a kábulat miért jó a léleknek? Mintha a vakmerő és aztán feledékeny lelket az „anyag narkotikuma” hajtaná újra

[219] PLÓTINOSZ, 110–111 (4.3.12). Lásd ehhez: PLATÓN, *Timaiosz* (89e–90b).

[220] Ficino szavaival: „Maga az Egy, minden dolog mértéke és határa, híjával van a keveredettségnek és a sokaságnak. Az angyali értelem *(mens angelica)* ugyan az ideák sokaságával egyenlő, ámde változatlan és örökkévaló. A lélek gondolkodóképessége *(ratio animae)* változó a fogalmak és következtetések sokasága révén, azonban rendezett. A vélemény viszont rendezetlen és változó, képzetek sokasága, de mindazonáltal pontjaiban egyesített szubsztancia, mivel a lélek maga, melyben a vélemény lakozik, egyetlen szubsztancia, mely nem foglal el helyet. A természet, vagyis a lélekből fakadó táplálkozóképesség *(vis nutriendi)* és a lelki felépítés *(complexio animalis)* hasonlóképpen; csakhogy ezek a test pontjaiban vannak szétszóródva. A test viszont meghatározatlan számú részből és járulékokból álló sokaság, mely alávetett a mozgásnak; pontjaiban és részeiben megosztott szubsztancia.” *Uo.*, 117–118 (7.14).

és újra a test börtönébe. Arra azonban sem Plótinosz, sem pedig Ficino nem válaszol, hogy miért ilyen kíváncsi, vakmerő és feledékeny a lélek.

Amennyire igaz az, hogy a felejtés tartja fent a világot, éppúgy igaz az is, hogy a felejtésen túl az *anima mundi*ból kinyúló lélekrészek vakmerőségük és oktalanságuk alapján szervezik kozmosszá a Mindenséget. A világlélek valamiféle anyagba költözött nyúlványaként kell tehát felfognunk minden anyagi létező létét és minél messzebb merészkednek, annál inkább elfelejtik, honnan származnak és megfeledkezve önmagukról, erejüket és hatalmukat is elveszítve csupán vegetatív, vagy még alacsonyabb létszinteket képesek fenntartani. Idézzük újból Plótinoszt:

> Mármost amikor növénybe költözik a lélek, az, ami a növényben van, nem ő maga, hanem az egyik „része", éspedig a legoktalanabb és legvakmerőbb része (τολμηρότατον καὶ ἀφρονέστατον), amely egészen idáig merészkedett. Ha értelem nélküli lénybe költözik, akkor az érzékelőképesség lett rajta úrrá és az vezette őt oda. Végül, ha emberbe vagy egyáltalán értelmes lénybe, akkor szellemi eredetű mozgás vezette oda, hiszen a lélek saját szellemmel rendelkezik, és önmagától él benne a megismerés, valamint egyáltalán a mozgás szándéka.[221]

A világlélek részeként tehát minden egyes lélek „összekötő", a két világ közötti „hírvivő" és „szárnyas" létező.[222] A lélek különleges pozícióját az a szabadsága adja, amely csak az ő számára biztosított, és amely képes fenntartani a létezők és létszintjeik közötti átjárást: választhat az anyagi és a szellemi világ között. Ebből a szabadságból következik az egyéni lélek tudatos választásainak a lehetősége is. A szellemi világ legfelső szintjétől az érzékelhető anyag legmélyebb bugyráig csak neki van átjárása, sőt nem csak átjárása van, hanem a lélek *egybe is köt mindent (omnia connectit in unum)*. Ennélfogva maga a szellem *(mens)* is csak rajta keresztül ereszkedhet le az anyag létszintjéig és az anyagi létezők is csak a lelkeken keresztül emelkedhetnek fel.

Plótinosz ezért hívja a lelket *kétéltű*nek (ἀμφίβιος).[223] Idekapcsolódik Ficino leírása is, amely szerint a lélek kétféle fénnyel *(lumen)* rendelkezik: „a természetes, vagy veleszületett és az isteni, vagy beléoltott fénnyel" *(naturale alterum sive ingenitum, divinum alterum et infusum).*[224] A természetes fénnyel a lélek önmagát látja és mindazt, ami alatta van, vagyis az anyagi világot. Ha emellett a lélek teljesen elfordul a másik, az isteni fény-

[221] PLÓTINOSZ, 242 (5.2.2).
[222] *Theologia* (3.2.2). PLATÓN, *Phaidrosz* (249d). *Enneades* (4.8.7).
[223] *Uo.* (4.8.4.32).
[224] *Convivium* (4.4).

től, akkor elnehezülve a testbe száll alá és ott csak a nemzés, az érzékelés és a mozgás képességét gyakorolja.[225] Ez egyfajta bukás, és a lélek gőgjének az eredménye, mert a lélek elhitette magával, hogy elégséges lehet önmaga számára, és úgy gondolta, önmagán kívül nincs is másra szüksége.[226]

De Ficino a lelket az „isteni dolgok tükrének *(divinorum speculum)*, a halandók életének *(vita mortalium)*, a kettő közti kapocsnak *(connexio utrorum)*" is nevezi.[227] Definíciója szerint: „a lélek élet, amely diszkurzív módon ért meg, és időlegesen életet ad a testnek."[228]

A lélek három részének hagyományos megkülönböztetése is erre a kettősségre utal. A legfelső rész az intellektuális (racionális), a középső rész a szenzitív és a legalsó rész a vegetatív, vagy irracionális. A lélek felső részéből tudás születik, az alsó része életet ad. A legfelső rész az isteni dolgokon csüng *(haeret)*, a legalsó rész pedig betölti *(implet)* a halandó dolgokat.[229] Ez a legalsó irracionális lélekrész a leghalványabb. Ficino egy furcsa képpel a test és árnyék kapcsolatához úgy hasonlítja a racionális és irracionális lélekrészt, mintha a „racionális lélekrész testéről" és annak „irracionális árnyékáról" lenne szó.[230]

---

[225] Lásd *Enneades* (1.8.4), (1.8.14).

[226] Macrobius *újfajta részegség*nek nevezi ezt az állapotot. A lélek az „anyag italától" megrészegülve és eltompulva ölt testet. (Ezzel kapcsolatban lásd a 4. fejezetet.) „anima ergo cum trahitur ad corpus, in hac prima sui productione silvestrem tumultum id est ὕλην influentem sibi incipit experiri. et hoc est quod Plato notavit in Phaedone animam in corpus trahi nova ebrietate trepidantem, volens novum potum materialis alluvionis intellegi, quo delibuta et gravata deducitur… hac est autem ὕλη, quae omne corpus mundi quod ubicumque cernimus ideis impressa formavit. sed altissima et purissima pars eius, qua vel sustentantur divina vel constant, nectar vocatur et creditur esse potus deorum, inferior vero atque turbidior potus animarum. et hoc est quod veteres Lethaeum fluvium vocaverunt." MACROBIUS, *Somnium* Scipionis, in *Macrobius*, ed. Franciscus EYSSENHARDT, Leipzig, Teubner, 1868, 520–521 (1.12.7–8), (1.12.11–12). JANKOVITS László fordításában: „Amikor tehát a lélek a testbe vonul, kiterjedése során rögtön tapasztalni kezdi magán egy zavaros tömeg, azaz a *hylé* [anyag] befolyását. Ezt írja le a *Phaidón*ban [79c] Platón úgy, hogy a lélek egy újfajta részegségtől megzavarodva vonul a testbe; szerinte az anyag iszapjának eláradását kell érteni az újfajta italon, amely aláhúzza az általa eláztatott és elnehezült lelket… ez pedig a *hylé*, amely valamennyi testet, amelyet széles e világban szemlélünk, az ideák lenyomataként kialakította. A legmagasabb rendű és a legtisztább részét, amely által fennmarad vagy megmarad az, ami isteni, nektárnak nevezik, és az istenek italának tartják, az alsóbbrendű és zavarosabb részt viszont a lelkek italának. És ez utóbbi az, amit a régiek a Léthé folyamának hívtak." Ennek a vizétől kell lerészegedni és eltompulni annyira, hogy elfeledve mindent az anyagba ereszkedjen a lélek.

[227] Ficino szerint ezzel analóg az elemek szférája is, ahol a föld és a tűz elemét a víz és levegő eleme köti egybe. *Theologia* (3.2.2).

[228] „Vita et intellegens discurrendo et corpus vivificans tempore." *Uo.* (3.2.7), és még: (3.2.9).

[229] Plótinosz ezt a vízben álláshoz is hasonlítja: „Most azonban egy részünket a test tartja fogva, úgy, mint amikor valaki lábával vízben áll, de testének többi része kiemelkedik a vízből. Ugyanígy vagyunk mi is: azzal a részünkkel, amely nem merült el a testben, a test fölé emelkedünk, és ez a rész érintkezik önnön középpontunkon keresztül mindenek középpontjával – akárcsak a gömb felületére írható legnagyobb körök középpontjai az őket burkoló gömb középpontjával –, amelyben végre megtalálhatjuk nyugalmunkat." PLÓTINOSZ, 342–343 (6.9.8).

[230] „Tertia inquam essentia, quam etiam suo loco rationalem animam appellabimus, quam ita irrationalis anima comitatur, ut corpus umbra." *Theologia* (1.3.25).

A világlélek tehát mindent átjár ebben a teremtéssel felépített, *mundus*nak nevezett mikro-, és makrokozmoszok folyamatosan átalakuló, egymástól függő – és részeiben mégis teljes – rendszerében. A Föld maga is lélekkel bíró élőlény, amely makrokozmoszként viszonyul az emberi lények mikrokozmoszához, akik szintén részesültek a világlélekből, és a Földön keresztül a Föld lelkéből is. Az emberi lények pedig makrokozmoszként ölelik körül azokat a lelkes lényeket, amelyek mikrokozmoszként tanyáznak az emberi testen, vagy testben – újabb lényeknek és lelkeknek helyet biztosítva önmaguk makrokozmoszán – és miképp az emberek össze vannak kötve a Föld lelkével, éppúgy ezek a lények is összeköttetésben állnak az emberi lelkekkel. Ficino ezért nevezi a világot a *legtökéletesebb állat*nak *(animal perfectissimum)*, olyan élőlénynek, amely minden más állathoz képest a legegységesebb, vagyis a „legkerekebb".[231]

Még a látszólag élettelen részek is élnek, mert a Föld makrokozmoszának részeiként átjárja őket a Föld lelkén keresztül a világlélek.[232] Akárhogy is változzon a formájuk, valamilyen formával mindig bírnak. A hegyek és földek részeiként például a kristályok és kövek mindaddig élnek, amíg ki nem ássák őket. A kristályok, ha a földben vannak, úgy növekednek, mint a növények. Az emberek makrokozmoszának szintjén hasonló a helyzet. A haj és a köröm is csak addig növekszik, és csak addig tekinthető élőnek, amíg az élőlény részét alkotja.[233]

A négy elem folyamatos „temperálásából" épül fel a világ teste *(corpus mundi)*, és így válik „minden egyes lelkes lény kis teste a világ testének alkotóelemévé".[234] A lélek

---

[231] FICINO 1998, 250–251 (3.2.4–8). Ehhez lásd *Timaiosz* (30b–c): „Így tehát a valószínű okoskodás alapján azt kell állítani, hogy ez a világ valóban lelkes és eszes élőlénnyé (ζῷον ἔμψυχον ἔννουν) lett az Isteni gondviselés folytán". És *Uo.* (31a): „Az Isten tehát az elgondolhatók közül a legszebbhez és mindenben tökéleteshez hasonlót akarván létrehozni, egy látható élőlényt formált, mely magában foglal minden élőlényt, ahány csak a természet szerint vele születik". KÖVENDI Dénes fordítása in PLATÓN, III, 328.

[232] FICINO 1998, 244–245 (3.1.28–29). Ehhez lásd: PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, ed. André Jean FESTUGIÈRE, Paris, J. Vrin, I–V, 1966–1969, I, 38 (Prologue).

[233] A Zarathusztra neve alatt fennmaradt töredékek is foglalkoznak a körmökkel és hajakkal, amelyeket külön élőlényeknek, élősködő növényeknek tekintettek. A levágott hajak és körmök csak látszólag élettelenek. El kell őket szertartásosan temetni, mert a testtől elválasztva már a tisztátalanság lakhelyei. Ezzel kapcsolatban lásd Kurt SELIGMANN, *Mágia és okkultizmus az európai gondolkodásban*, ford. GRESKOVITS Endre, Bp., Gondolat, 1987, 24–26. Ficino is megemlíti a levágott körmöket és hajakat, mint olyan részeket, amelyek a lélektől elválasztva is képesek sokáig fennmaradni. *Theologia* (15.12.3). Zarathusztrában Ficino a *prisca theologia* legrégibb filozófusát látja, akinek a reneszánszban az *Oraculum chaldaicum*ot tulajdonították. Ficino birtokolt ebből egy görög kéziratot Pléthón és Pszellosz kommentárjaival. Ezzel kapcsolatban lásd Karl H. DANNENFELDT, *The Pseudo-Zoroastrian Oracles in the Renaissance*, Studies in the Renaissance, 1957/4, 7–30. Moshe IDEL, *Prisca Theologia in Marsilio Ficino and in some Jewish treatments*, in *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, ed. Michael J. B. ALLEN, Valery REES, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002, 137–158. Ilana KLUTSTEIN, *Marsile Ficin et les Oracles chaldaiques*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, Firenze, Leo S. Olschki, 1987, 331–338. Brigitte TAMBRUN, *Marsile Ficin et le Commentaire de Plethon sur les Oracles chaldaïques*, in *Accademia: revue de la Société Marsile Ficin*, I, 1999, 9–48.

[234] PLATÓN, *Timaiosz* (30d–31a). *Enneades* (4.4.32), (4.9).

nem csak életet ad, hanem ezen keresztül a felső, racionális részével, a *men*sszel létrehozza a fajok sokszínűségét is, amikor ez utóbbi a négy elemet összetett, de egységes keverékké hangolja a kövekben, fémekben és más anyagi dolgokban. (Ezeknek az összetételeknek a formái kiválóbbak az elemek formáinál, mert egyrészt az elemek saját formái valamiképp feloldódnak más formákban, másrészt csak az anyagba gyúrva képesek létezni és olyasmit hoznak létre, amelyhez az elemek formái és az anyag elrendezése, előkészítettsége nem lenne elegendő).[235]

Ebben az értelemben maga a lélek biztosítja az egységet *(unitas)*, amikor életet ad mindennek, és a *mens* osztja fel a világot, amikor diszkurzív kategóriák és alkategóriák, halmazok és alhalmazok, vagyis makro-, és mikrokozmoszok rendszerét összehangolva fajokat „épít fel".

A mindent átjáró világlélek az univerzum minden részét összekapcsolja, és így minden létező minden létezőn keresztül össze van kötve a Mindenséggel, vagyis bármilyen létszinten helyezkedjék is el, a tőle alacsonyabb és a tőle magasabb szinten elhelyezkedő létezők felé átjárása van a lelkeiken keresztül. Ez az összeköttetés teszi lehetővé a már említett *szümpatheiá*t is.[236]

A világlélek nem darabokban oszlik szét az anyagban, hanem valamiképp darabjaiban is egységes és osztatlan marad. Modern metaforával élve a testet öltött lélek „fraktális szerkezetéről" beszélhetünk. Ragyogásán keresztül úgy jelenik meg az anyagi testekben, ahogy egy arc tükröződik vissza egyszerre több tükörben. Mindegyikben egészként jelenik meg, de csak kicsiny tükörképként.[237] Ezzel kapcsolatban találkozunk Plótinosznál a *Dionüszosz tükre* (Διονύσου ἐν κατόπτρῳ) mitológiai hasonlattal: amikor az emberi lelkek megpillantották önnön képmásukat *Dionüszosz tükrében*, akkor felülről rávetették magukat

---

[235] „Congregat deinde mens quatuor elementa haec in unum eorumque temperationibus variis varias conficit lapidum species et metallorum atque similium quae mixta dicuntur. Quorum formae in hoc excellunt formas elementorum, quod in formas alias quodammodo praecipuas resolvuntur, neque in materia nisi diligentius elaborata fiunt, et aliquid operantur ad quod elementorum formae et dispositiones illae materiae non sufficiunt." *Theologia* (10.5.2), ehhez lásd még (10.5.1).

[236] Plótinosz ennek a bizonyítékát látja a fájdalom elszenvedésében is. A testrészek egyetlen élőlényt alkotnak, azonban a részek külön-külön fájnak önmagukban. Az ujjnak például nincs külön lelke, ha azonban megvágja az ember az ujját, akkor az ujj szenvedi el a fájdalmat. Ezt viszont az egész ember és – változó erősséggel – minden porcikája érzi. Épp ezért Plótinosz az isteni gondviselés elutasítóit szűklátókörűséggel vádolja, mert ahelyett, hogy az egész kozmoszt mint egységes élőlényt tekintenék, csak a „látszólag szerencsétlenül járt" partikuláris részeivel foglalkoznak. Ez olyan mintha az egész ember helyett annak például csak a hajával foglalkoznának. *Enneades* (3.2.3). Az egész univerzum működése is analóg Plótinosz példájával, és ebben a mikro-, makrokozmikus rendszerben ezért működhet a mágia is. A világlélek olyan átjáró, amely lehetővé teszi, hogy az univerzum bármely pontján kifejtett cselekvésnek irányított hatása lehessen egy másik pontján. Olyan, mint valami üregeket és réseket kitöltő víztömeg, amelynek ha egyik pontján rezgéseket keltünk, akkor az hullámokat gerjeszt mindenhol. De ezt a jelenséget nem csak a mágia, hanem a korabeli orvosi irodalom is *szümpatheiá*nak nevezi. *Enneades* (4.9).

[237] *Uo.* (1.1.8).

és ott termettek benne. A *Dionüszosz tükre* kifejezés arra a mitológiai történetre utal, amikor a még gyermek Dionüszoszt darabokra szaggatták a titánok és felfalták, mert annyira elmerült önnön tükörképének a csodálásában, hogy nem vette észre a reá leselkedő veszélyt. A lelkek éppígy járnak, amikor nem az „igazi világra" függesztik a tekintetüket, hanem annak csupán tükörképére, az anyagi árnyékvilágra. Belezuhannak ebbe a tükörbe és ott darabokra is szakadnak, mivel az anyagi világ megosztottsága miatt nem képesek egyben maradni. De a tükör-hasonlat azért is nagyon pontos, mert a darabokra tört tükör minden cserépszilánkjában ugyanúgy visszatükröződik az egész körülötte lévő világ. A tükörkép maga nem hullik darabokra, csak megsokszorozódik.[238]

És ezzel el is érkeztünk az anyagi szépséghez. Valójában ezt az anyagban formaként megcsillanó tükörképet látjuk szépnek. Ficino *Lakoma-kommentár*jában az egyik szereplő, Carlo Marsuppini ezért is látja az érzéki szépség testetlenségének metaforáját Platón Erószt dicsérő leírásában.[239]

Ez az anyagi szépség – és egyáltalán a forma – az összetett, de még élettelen testek szintjén bukkan fel (vagy emelkedik ki a *materia primá*ból). Az *amor circulus* lefelé tartó íve így hoz magával szépséget, vagyis formákat a világba.[240] Ficino – Platónra hivatkozva – a testek formáit a lélek legközelebbi rokonainak *(proxime natas)* nevezi.[241] A szépséget szemlélve ezekben, magát Istent látjuk. Ami szép, az feltűnik, felragyog, kiviláglik valamiből, valami mögül.[242] A fény ad alakot és körvonalat mindannak, ami a sötétségben rejtve maradna.[243] A szépségnek tehát olyan a tulajdonsága, mint a fénynek: nemcsak kivilág-

---

[238] A lelkek Plótinosznál nem zuhannak, hanem inkább elcsábulnak, mintha túl messzire nyújtóznának (ἐκτείνω). *Enneades* (4.3.15). Egy másik helyen pedig a *neuó* igét használja a lelkekre: „amikor a lélek lehajolt (νεύσασα), a sötétség, amelyet meglátott és megvilágított (κατέλαμψε), már létezett". PLOTINOS 1998, 233 (2.9.12).

[239] *Convivium* (5.1). PLATÓN, *Lakoma* (195a–196b).

[240] Ehhez kapcsolódik Avicenna és Al-Ghazáli elmélete is *(similis Platonicorum mysterio)*, melyet Ficino megemlít, majd cáfol a *Theologiá*ban: míg Isten a *mens angelicá*t egyetlen pillanat alatt ékesítette fel az összes formával, addig a természet segítségével az anyagi világot naponta *(quotidie)*, minden egyes pillanatban tölti fel folyamatosan formákkal. Hasonló ehhez az emberi elme is, amikor az anyagi testekről folyamatosan kapja a képeket az érzékelés és a fantázia segítségével, és ahogy az elme az *intelligentia divina* felé fordul, napról napra formálódik. *Theologia* (12.1.2), (18.3), és *Platonic Theology* 2004, IV, 342 (4. lábjegyzet).

[241] *Convivium* (2.4).

[242] A görög ἐκφαίνω igében jól látszik, hogy a szépség *kiviláglik, kiragyog* valamiből. Platón a *Phaidrosz*ban (250d) a szépet a *legragyogóbb*nak (ἐκφανέστατον) nevezi. Plótinosz a sötétség lélek általi megvilágításáról ír (ἔλλαμψις εἰς τὸ σκότος). *Enneades* (2.9.12).

[243] „A dolgok mélye (βάθος) nem más, mint az anyag, amely éppen ezért teljesen sötét (σκοτεινὴ πᾶσα), hiszen az értelem (λόγος) jelenti a fényt." PLÓTINOSZ, 44 (2.4.5). Plótinosz ebben az értelemben a *sötétség*nek két fajtáját különbözteti meg: az egyik *sötétség* a szellemi valóság mélyén, a másik pedig az érzékelhető valóság mélyén húzódik. Mindkettő mélységre úgy is utal, hogy „más anyaguk van".

lik az anyagból (sötétségből), hanem ezzel együtt meg is világítja azt, vagyis fényessé (formássá), láthatóvá teszi. Így végül önmagát megmutatva ad formát a világnak.

A ficinói esztétika alapján tulajdonképpen értelmetlen lenne feltenni azt a kérdést, hogy mi a szép, mivel minden formával bíró anyagi létező szép, és az anyagi világ szépségeinek csak fokozatai vannak. A forma befogadásával megmutatkozó anyag, akármilyen deformált is legyen, Ficino rendszerében szépnek számít: minél távolabb van valami Istentől, annál deformáltabb, tehát annál kevésbé szép, és minél közelebb van Istenhez, annál *formásabb*, tehát szebb. Viszont emellett a „figyelő emberi lélek" szerepe megnövekszik, mivel csak ő képes ítélkezni szép és kevésbé szép között. Testet öltésével ezt a képességet is magával hozta, de ezt is ugyanúgy elfelejtheti, mint minden mást.

A *studia humanitatis* az egyik eszköz arra, hogy ez az elhomályosult képességünk kitisztuljon. Végül is a szerelem fent felsorolt szakaszai ugyanazok, mert a szerelmet mindig a szépség lobbantja fel. Az első lépés ugyanúgy a szépség felismerése és megállapítása a *studia humanitatis* és a *contemplatio* során kicsiszolt *judicium* segítségével.

Az anyagi lét és az érzéki szépség tehát valójában ugyanaz. A létnek és a szépségnek is ugyanúgy egymást kiegészítő fokozatai vannak. Az élet az aktuális forma felbomlásával szűnik meg, hogy új formának, új életnek adjon helyet. A halál csak a forma felbomlásának „jelen" pillanatában lenne megragadható. Az anyagi formák átalakulásukban hol közelebb, hol távolabb kerülnek teremtőjükhöz, és így hol szebbek, hol csúfabbak, „élőbbek" és „holtabbak" lesznek. A halál felé közelítve – az aktuális forma deformálódásával – az élet a szépséggel kéz a kézben szökik vagy inkább szivárog el. Minden szép, amit átjár a világlélek *(anima mundi)* és a teremtett univerzumnak egyetlen olyan szeglete sincs, amelyben ne lenne jelen: lelkes lény az egész univerzum.[244]

[244] A korabeli (hivatalos) világkép szerint a teremtett *koszmosz* tizenkét részre osztható, amelyeknek mind külön lelke van. Az érzékelhető *szublunáris*, vagy földi szféra négy elemi részre osztható. Ezek az elemi szférák is hierarchizáltak. A legsúlyosabb elem, amely így a legtávolabbra süllyedt a szellemi világtól: a föld eleme. Aztán következik a víz, a levegő, és végül a szellemi világgal már határos: tűz. A föld és a víz elemének a területét oktalan és értelmes élőlények is lakják. A levegő, a tűz, és az azon is túllévő szférák területét már csak értelemmel felruházott lények lakják. A földi szférán túl húzódó égi szférákat belső és külső égi szférákra is felosztották. A belső égi szférák a Hold, a Merkúr, a Vénusz, a Nap, a Mars, a Jupiter és a Szaturnusz köre. A nyolcadik égi szféra az állócsillagok szférája: a Firmamentum. A külső égi szférát még három részre osztották. A Kristályszférára, amely 49 ezer évente tesz meg egy kört, és amelyre valamiképpen fel van függesztve az állócsillagok köre, majd következik a *primum mobile* köre, és végül a mennyek szférája.

A világban megjelenő szépséget – ami tehát mindig valami forma – Ficino a *világ képé*nek *(pictura mundi)* is nevezi.[245] A *pictura mundi* az *ars* értelmében vett mű(alkotás): *festmény*, amelyet az isteni fénysugár fest *(pingit)* az anyagba.

A *világ képe* Isten tükörképe, amely minden létszférában másként jelenik meg és az anyagi létszféra felé egyre jobban torzul. Ficino úgy fogalmaz, hogy az egész teremtett világ felosztása és rendje *(dispositio et ordo mundi)* nyilvánul meg ezen a torzuláson vagy homályon keresztül. Isten árnyképe *(umbra)* az angyalokban mintának *(exemplar)* és ideá-nak (*idea)*, a lelkekben értelemnek (*ratio)* és ismeretnek (*notio)*, a természetben csírának (*semen*), a földi anyagban pedig formának (*forma)* és képmásnak (*imago)* látszik. Az *ideá*-tól a *forma* felé haladva egyre torzabbak és homályosabbak lesznek a *tükörképek*, mert az eredeti isteni fény „kénytelen" a szintek saját létmódja szerint hozzájuk deformálódni. Ezek a szintek ugyanis képtelenek lennének magukba fogadni teljességében ezt a fényt. De még így halvány árnyékaként is őrzik magukban az istenit, amely „az értelmet az ideák rendjével felékesíti (*decorat*), a lelket a gondolkodással kiteljesíti (*complet*), a természetet a csírákkal fenntartja (*fulcit*) és az anyagot a formákkal feldíszíti (*exornat*)".

Azonban ezzel kapcsolatban van egy másik kérdés is, mégpedig az, hogy a lelkek vakmerőségükön túl mi alapján választanak maguknak anyagot. Miért nem egyforma az egész anyagi világ, vagyis miért különböznek olyannyira az anyagi világ részei egymástól, ha ugyanannak a világléleknek a nyúlványai adják a formákat? Másképp feltéve a kérdést: miért nem egyformán szépséges az egész anyagi világ, és hogy ennek a világnak bizonyos részei miért felelnek meg jobban a beömlő lélek „elvárásainak" és más részei miért határo-sak a csúfsággal, vagyis formátlansággal?

3.1.2. Materia preparata

Az arányosság mint előkészítettség: a szépség teste

A választ az *anyag előkészítettségének (materia preparata)* ficinói elmélete adja meg. Ficino a testen megjelenő szépséggel kapcsolatban a *materia praeparatán* kívül a *materia pacata* (lecsendesített, megbékéltetett anyag) és a *materia obediens* (engedelmes anyag) kifejezéseket is használja.[246]

---

[245] *Convivium* (5.4). Ficino itt is a platonikusokra hivatkozik. (Talán Plótinoszra gondol: *Enneades* 6.3.8.)

[246] *Convivium* (5.6).

Az előkészített anyag foncsorozott üvegfelülethez is hasonlítható, emiatt tudja visszaverni a fénysugarakat. Az üveglap a *materia prima*, a tükröződő réteg pedig a természet eszköze. Ez a tükör egy sötét szobában mintha nem is létezne. De ez a sötét anyag mint felület már magában hordozza a lehetőségét annak, hogy formát, vagyis tükörképet nyerjen. A beömlő fény aztán megvilágítja és visszaverődve a fényes felületről aktuálisan is tükörré teszi a korábban sötét anyagot.

Plótinosz – Ficinóhoz hasonlóan – ugyanúgy a megtört anyag értelmében ír *a testek szépségből való részesülésének képességé*ről mint *legyőzöttség*ről, mintha az anyagot a léleknek meg kellene szelidítenie vagy be kellene törnie:

> A testeket is, amelyeket így (ti. szépeknek) neveznek, a lélek alkotja. Ő ugyanis, mivel valami Isteni dolog és a szépségnek része, amihez csak ér (ἐφάπτω) s amit csak legyőz (κρατέω), széppé tesz – már amennyire ez azon dolgok számára lehetséges.[247]

Egy nagyon korai levelében, ugyanebben az értelemben ír Ficino az élőlények szeméről és a forrás vizéről is. Ugyanazt a napsugarat mindegyik szem felépítése miatt másként fogadja be. A forrás kifolyó vize pedig összevissza kanyarog, apad és csökken a felszín mélyedései és anyaga szerint.[248]

De az anyag előkészítettségével hozható összefüggésbe Ficino egy másik, sokkal izgalmasabb hasonlata is a kiejtett szó hangalakja és jelentése közti viszonyról. A kiejtett szó élőlény, amelynek a teste a nyelv által megtört *(fractus)* levegő, és lelke a jelentés. Az érzékelhetetlen *(insensibilis)* jelentés a szavak mélyén rejtőzik, és csak kiejtve, a megrezegtetett levegő testén keresztül válik érzékelhetővé. A nyelv a lélek eszköze, hogy a szóba rejtett jelentést mint formát érzékelhetővé, vagyis létezővé tegye. Az összevissza csapkodó nyelv értelmetlen hangokat hoz létre. Ezt kell behangolni, előkészíteni, hogy az adott jelentés létrejöhessen a kiejtett szóban.[249]

A *materia preparata* elmélete szerint nem a világlélek egymástól különböző részei adják az anyagi világ megjelenésének sokszínűségét, hanem valami olyan feltétel, amely mégis csak az anyaghoz köthető. Tehát nem is az a legfőbb kérdés, hogy a lélek hogyan és hova ömlik be, hanem az, hogy a látszólag egységes és végtelen potencialitású anyag a lélek befogadásával miért korlátozódik le aktualitásában és miért sokszorozódik egymástól különböző formák véges számú kavalkádjává? Mégis mi alapján dönti el a lélek, hogy a

[247] PLOTINOS 1998, (1.6.6).
[248] *Marsilio Ficino di dio et anima ad Francesco Capponi*. KRISTELLER, vol.2, 140, 141.
[249] *Theologia* (10.7.5).

végtelen potencialitású anyag melyik részét alakítja Platónná és melyik részét alakítja fügefává?[250]

Ficino szerint a *természet* és az *ars* is képes a dolgok potencialitását aktualizálni. Egy szobrász például olyan „előkészített" követ választ ki, amely valahogy tartalmazza potenciálisan az elkészítendő szobrot és ezt a szobrász „aktuálissá" dolgozza ki. Az ember is csak olyan maggal képes másik embert nemzeni, amely mag már tartalmazza valamiképp a megszületendő embert. Az az anyag, amelyből a természet és az *ars* képes létrehozni valamit, van, hogy nagyon engedelmes és alkalmas a létrehozandó mű megformálására, míg néha kevésbé engedelmes és kevésbé alkalmas. Így hát az anyagban lévő mű potencialitása is néha közelebb, néha távolabb kerül a befejezendő mű megvalósulásától (aktualitásától).[251]

Ezek alapján pedig nyugodtan kijelenthető, hogy az anyag némelyik része alkalmasabb Platón megalkotására, míg az anyag egy másik része inkább a fügefa megalkotására alkalmas. Persze a kérdés attól még megmarad: mi alapján választja ki a lélek, hogy melyik anyagrészt nemesíti Platónná, és melyiket inkább fügefává?

Úgy tűnik, az anyagnak vannak részei, amelyek alkalmasabbak *egy Platón* befogadására mint *egy fügefá*éra. Ezt pedig az anyag előkészítettsége határozza meg.

A ficinói tanok szerint a teremtett anyagi világnak egyetlen olyan zuga sincs, amelyet ne járna át egységesen a világlélek. Az átjárt részekből pedig előkészítettségük szerint aktualizálódnak a létrejövő formák. Ez persze csak úgy lehetséges, ha valamiképp a *materia primá*ban már eleve megvan minden forma potenciális csírája is. (De ennek az elrejtését – és úgy tűnik, felfogását is – Ficino Istenre bízza.)

---

[250] *Theologia* (5.8.1).

[251] „Praeterea tam ars quam natura quicquid agit, ex potentia quadam producit in actum. Sculptor ex lapide ita praeparato ad statuam, ut quodammodo habeat statuam in potentia, statuam actu fabricat; homo ex semine in cuius virtute homo est generat hominem. Materia illa ex qua ars et natura aliquid faciunt, interdum oboediens multum et apta ad opus existit, interdum ineptior, ita ut materiae potentia alias minus, alias magis distet ab actu operis fabricandi." *Uo.* (5.13.6). Nagyon fontos, hogy ne Pügmalion szobraként képzeljük ezt el. Nem arról van szó, hogy egy tökéletes arányokkal bíró, élethű forma kell ahhoz, hogy a lélek „automatikusan" élettel töltse azt meg. A lélek mindent átjár és megtölt és az anyagba rejtett potenciális „rügyek" virágoznak ki és válnak láthatóvá. Ahogy Pügmalion szobra is ott szunnyadt a formátlan márványtömb mélyén, amíg ki nem bontotta belőle a formát és bele nem szeretett a szobrász. Ezzel kapcsolatban lásd még Michelangelo 152. számú versét: „Sì come per levar, donna, si pone / in pietra alpestra e dura / una viva figura, / che là più cresce u' più la pietra scema; / tal alcun'opre buone, / per l'alma che pur trema, / cela il superchio della propria carne / co' l'inculta sua cruda e dura scorza." MICHELANGELO BUONARROTI, *Rime*, Milano, Fabbri Editori, 2001 (I grandi classici della letteratura italiana), 193. RÓNAY György fordításában: „Miként ott lappang, s feltámad a kőben / a kalapács alatt / egy-egy élő alak, / s úgy nő, ahogy fogy a kő többlete: / éppen így rejti, hölgyem, / aggódással tele / lelkünk szép műveit a test merő / fölöslegének nyers és durva kérge." MICHELANGELO BUONARROTI, *Michelangelo Buonarroti versei*, Budapest, Magyar Helikon, 1980, 72.

Ha most az egész teremtett univerzumot egy sziklához hasonlítjuk, akkor a sziklát átszövő repedések – a hajszálvékonyaktól egészen a nagyobb résekig és üregekig – az anyagi világot jelentenék. A világlélek beömlő, leszivárgó vízként járja át és tölti ki ezeket az üres tereket mint hiányokat. És ha ez így van, akkor az anyag már eleve, vagyis teremtésétől fogva egymástól különböző részekre oszlik, mert „be van csatornázva". A lélek pedig csak ezeken a csatornákon keresztül járhatja át az anyagot. Tehát a szikla metafora alapján az *anyag előkészítettsége* ezt a „becsatornázást" jelentené.

De ebből az következne, hogy az *egységes materia prima* mégsem annyira egységes? Hogyan lehet végtelen potencialitású, ha a világlélek beáradásával eleve meghatározott formákban képes csak megnyilvánulni? Úgy, hogy csak az idő végtelenségében válnak a meghatározott formák is végtelenné.[252]

Alapvetően persze minden érzéki szépség megjelenésének feltétele a teremtett világ mint κόσμος *(mundus)* létrejötte. A fentiek értelmében már magának a teremtett világ anyagának is *előkészített*nek kellett lennie. Az anyag előkészítettsége pedig valamiképp az *arányosság (proportio)* fogalmával függ össze. Ezek szerint az egész kozmosz és azon belül az egyes testek arányossága is olyan ideális arányrendszert tükröz, amely egy általánosabb nemfogalom alá rendezi az egyes testekhez illő ideális arányosságot. Az egyik arányrendszer például Platón emberi testének az arányait, míg egy másik arányrendszer a fügefa testi megjelenésének az arányait határozza meg. (Mindezt természetesen az ember és a fügefa ideális képe alapján.)

De mit is jelent pontosan a világ részeinek egymáshoz viszonyított arányosságában *(proportio)* megmutatkozó *rendezettség* és *ékesség*? Ez különösen fontos Ficinónál, mert

---

[252] Az egységes anyag mint *materia prima* végtelen potencialitású, vagyis – bizonyos megszorítások mellett – bármilyen formát visszatükrözhet. Ez háromféleképpen lehet aktualitásában is végtelen:

1) Időben véges, formák számában végtelen: egyszerre jelenik meg minden lehetséges és végtelen forma az anyagban.
2) Időben végtelen, formák számában véges: egyszerre csak véges számú anyagi forma jelenik meg, de ez az idő végtelenségében váltakozva végigfuthat minden lehetséges formán.
3) Időben végtelen, formák számában végtelen: végtelen számú anyagi forma az idők végtelenségéig váltakozik körbe-körbe.

Ez olyan mintha mozifilmtekercseket képzelnénk el, ahol a celluloid film lenne az anyag, a filmkockákon megjelenő kép pedig az anyagban megjelenő forma. Az első esetben olyan filmtekercset kell elképzelnünk, amelynek egyetlen kockájára az egész anyagi világ minden alakja minden látószögből ráfér. Ez egy végtelen mélységű állókép lenne. A második esetben olyan végtelen hosszúságú filmtekercsről lenne szó, amelynek minden filmkockáján csupán egyetlen alak látható egyetlen látószögből. Ez egy végtelen hosszúságú mozgó- és állóképekből felépülő mozifilm. A harmadik esetben olyan filmről lenne szó, amely az elsőtől csak annyiban térne el, hogy azt a végtelen mélységű állóképet végtelen hosszúságú képek sorára felfűzve, vagyis azt ismételve egy végtelen hosszúságú, egyetlen képkockából álló filmet látnánk. Mindegyik esetben végtelen potencialitású az üres filmtekercs. Bármi megjelenhet rajta a „beömlő fény" hatására. Azonban aktualitásában csak a második esetben lehet végtelen, mivel a másik két esetben a formák kioltják egymást a térben. Mintha ugyanazon a kockán, vagy tekercsen végtelen képet akarnánk előhívni. Ha ennél az analógiánál maradunk, akkor az anyag előkészítettsége a felvevőgép beállításait jelentené.

habár az arányosságból nem következik eleve szépség, azonban a szépség megmutatkozásának mégis csak feltétele ez a szunnyadó, normatív, isteni arányrendszer, amelyet a léleknek kell kibontania az anyag mélyéből.

Pügmalion szobráról egészen addig nem tudjuk eldönteni, hogy szép-e, amíg Aphrodité életre nem kelti. A legtökéletesebb arányok szerint kifaragott szobor sem szükségszerűen szép. A szobor akkor lesz szép, ha a lélek önmagát mintegy meghosszabbítva, eljut az anyagba és onnan bontja ki az *önnön keblébe vésett* minta tükörképeként ezt a szépséget mint életet. Ahhoz viszont, hogy ez sikerüljön, isteni kegy is szükséges, miként Aphrodité kegye a Pügmalion-történetben. Ez a kegy lesz végül az az adalék, amely szépséget varázsol az arányosságból.

Ficino így ír a szépség és arányosság kapcsolatáról:[253]

> Sokan vannak, akik úgy vélik, a szépség a test minden tagjának bizonyos elhelyezkedése, vagy hogy az ő szavaikkal éljünk, a szabályossága *(commensuratio)* és arányossága *(proportio)*[254] a színek bizonyos kedvességével *(colorum suavitas)* társulva. Mi az ő véleményüket nem fogadjuk el, minthogy a részek ilyetén elhelyezkedése csak az összetett dolgokban van meg, és így semmiféle egyszerű dolog nem lenne szép. Márpedig az egyszerű színeket, a fényeket, az önmagában szóló hangot, az arany ragyogását és az ezüst csillogását, a tudást és a lelket, melyek mind egyszerűek, szépnek nevezzük… Gyakran az is megesik, hogy bár megmarad a tagok arányossága és mérete, a test nem tetszik annyira, mint előtte. Továbbá ugyanaz ma a tested alakja, mint tavaly, a bája mégsem ugyanaz. Semmi sem öregszik lassabban, mint az alak, és semmi sem gyorsabban, mint a báj. Ebből világosan látható, hogy nem ugyanaz a szépség és az alak. És gyakran látjuk helyesebbnek a részek arányát és a tagok méretét az egyik testben, mint a másikban. Mégsem tudjuk, miért ítéltük az egyiket formásabbnak, miért szeretjük hevesebben. Ez elegendő figyelmeztetésnek látszik, hogy *másnak tartsuk a szépséget és másnak a részek elhelyezkedését*.

Ficino a fenti gondolatmenetet megint csak Plótinosztól vette át, aki a szépség *alaktalansága* mellett a rész–egész viszony relativitásával érvel.[255] Szerinte a sok részből ösz-

---

[253] *Lakoma* (5.3).

[254] A Plótinosztól (1.6.1) átvett görög σύμμετρος és μεμετρήμενος kifejezés egyenes fordítása valószínűleg Vitruvius *commensus* és *proportio* fogalmát követi. Falus Róbert az átvett *symmetros* latin terminusának alapjelentését is inkább a görög *szümmetrosz összemérhetőség* értelmével határozná meg. Falus szerint Vitruvius már eleve következetlenül és pongyolán használja ezeket a fogalmakat, mivel ezek elveszítették eredeti matematikai jelentésüket. Így viszont egyből érthetővé válik, hogy Ficino miért a *proportió*val fordítja a plótinoszi *memetrémenoszt (lemért, kimért, megmért)*. Falus elemzéséből kiderül, hogy Vitruvius a templomok arányaival kapcsolatban a *proportiones* kifejezést *pontos arányok*, és a *symmetriae (commensus)* kifejezést a görög [számszerű] *összemérhetőség*nél tágabb értelemben, a részeket és az egészt átfogó arányrendszerként használja. FALUS Róbert, *Az „arány" és „arányosság" görög terminológiája*, MFSZ, 1979, 71–93, UŐ, *Vitruvius modul-elméletének kritikai vizsgálata*, MFSZ, 1979, 316–340.

[255] *Enneades* (1.6.1–3).

szetett dolgok szépsége nem az egymással megfelelő szabályrendszerek szerint arányos összetételt alkotó részek matematikailag leírható sokasága. Ezekből az alkotórészekből akkor válik valami széppé, ha egy idea (εἶδος) hatására „egésszé szerveződve egyszerűvé, és egymással azonossá válva, eggyé lesznek" (εἰς μίαν συντέλειαν ἤγαγε καὶ ἓν τῇ ὁμολογίᾳ πεποίηκεν).[256] A részek és részletek, ha szépnek látjuk őket, egyből megbonthatatlan egészként és egységként jelennek meg előttünk.[257] Tehát az összetettségükben is szép dolgok valójában egyszerűségükben szépek. A szépség a sokaság felől inkább az egyszerűségre, vagyis az Egy felé törekszik. A szép ideája csak valami egységesnek, egésznek hajlandó átadni magát (εἰς ὅλον δίδοι). Szépségüket a részek egymáshoz való összhangjának egészéből, és a részek között fennálló arányrendszerek egységéből nyerik. Plótinosz számára teljesen nyilvánvaló, hogy a szépnek tűnő egész részei is szépek. Elképzelhetetlen lenne, hogy pusztán megfelelő arányok segítségével a csúf részekből mégis valami szép, egész jöjjön létre.

Azonban most térjünk vissza a Ficino által fentebb idézett meghatározáshoz, amelyben a szépség feltételét *arányosságként megjelenő rendezettségként* és *ékességként* kell látnunk. Mit ért Ficino *rendezettség*en és *ékesség*en? Ezzel kapcsolatban az anyag előkészítettségeként meghatározott arányosságnak is még három feltételét, vagy inkább összetevőjét, fázisát különíthetjük el.

Az arányosság megjelenésének három fázisa

Az *anyag előkészítettségé*n belül a *proportió*nak három fázisát különíti el Ficino. A *legelső fázis* az arányosság alapfeltétele. A természettel kapcsolatban (2.4.) már részletesebben is kitértem rá: az anyag *mélyére, méhébe rejtett csírák*ról van szó, amelyek a formák hierarchiájában a legalacsonyabb rendű potenciális formák. A *második fázis* erre épül: a csírák mint formák miatt az anyagban olyan késztetés, vágy támad, hogy a lélek felé forduljon, vagyis nyitott lesz a lélek irányába. A *harmadik fázis* pedig az anyagi létező tényleges megjelenésének közvetlen feltételeit határozza meg.

---

[256] *Uo.* (1.6.2).

[257] Az 1.6.1-ben az emberi arc szépségével érvel (amit majdnem ugyanígy Ficino is megtesz), és arra hivatkozik, hogy ugyanolyan arányosságok (συμμετρία) mellett ugyanaz az arc néha szépnek látszik, néha meg nem. Nem lenne-e jogos ilyenkor azt feltételeznünk, hogy a szép az arányosságon kívül valami más dolog, és ami arányos, az is csak valami más által lesz szép? Aztán ezzel kapcsolatban a ház példáját hozza még fel: „Olyan ez, mintha valami természet vagy művészet egyszer az egész háznak részeivel együtt, másszor pedig egyetlenegy kőnek adná a szépségét". PLOTINOS 1998, 14 (1.6.2). „A külvilágban levő ház a kövektől eltekintve, nem más, mint a belső idea, melyet ha a külső anyag tömege részekre oszt is, azért a sokféleségben mégis úgy jut kifejezésre, mint ami nem áll részekből." *Uo.*, 14 (1.6.3).

Az első fázis a természet fázisa. „Az elemek meghitt formáiról” beszél Ficino, amelyeket az „anyag öléből” mint puszta dimenziók nélküli kiterjedésből *az elemek meghitt minőségei* vezetnek ki.[258] Vagyis az anyag természete szerint fogadja be a lelkeket. Az anyagi létező formája mindig megelőzi az anyagi létező létezését.[259] Bármilyen anyagi létező csak „saját természete szerint” létezhet aktuálisan, ami azt jelenti, hogy az az anyagi forma, amiben megjelenhet és annak ideje, amíg fennmaradhat, eleve meghatározott. Az idő a forma egyik dimenziója. Az anyagi létezőnek pedig azt a természetét, amely létrejövendő formáját meghatározza, a teremtő helyezte el *(assignavit)* az anyag mélyébe. Ficino a *Timaiosz*ra utal, amikor azt írja, hogy az irracionális lélekrész felelős a testek földi életre való előkészítéséért (itt Ficino *vita irrationalis*ról ír).[260] Isten ezt a lélekrészt nem közvetlenül irányítja, hanem az égi istenek, vagyis a bolygók segítségével, amelyek követik a parancsait. Tehát a csírák, vagy magok olyan potencialitások, amelyeket az irracionális lélekrészen keresztül a szférák istenei szabnak meg, és végül az *anima rationalis* tölt meg aktualitással. Ezek az aktualitások csak valamilyen konkrét anyagi formában nyilvánulhatnak meg. Ez a megnyilvánulás vagy megjelenés viszont mindig választás kérdése: választás a potenciális csírák közt, vagyis hogy a lélek melyik potenciális létezőt töltse meg aktualitással.[261] Összefoglalva: az irracionális lélekrész által szétszórt potenciális csírák „mozgásba hozásával” végül az *anima rationalis* „hangolja fel” az anyag részeit. Ezt a temperálást tehát a potenciális csírák miatt így mégis csak az anyag előkészítettsége szabja meg. Ezen előkészítettség alapján fogja a lélek a neki leginkább testreszabott lehetőségekből kibontani a konkrét megjelenési formát.

---

[258] „Formae elementorum mixtorumque familiares per familiares etiam elementorum qualitates educuntur ex materiae gremio iam extenso - extenso, inquam, per dimensiones non terminatas.” *Theologia* (10.7.3). A *Theologia* egy másik helyén az elsődleges minőségeket is (meleg, hideg, nedves, száraz stb.) az anyag előkészítettségének nevezi. De ezeknek már a feltétele kell, hogy legyen az a „természetes hajlandóság”, amely az anyagot például sűrűvé teszi. Itt a fajok változatosságáról ír, amit meghatároznak az eleve „kódolt” minőségek az anyagban. *Uo.* (10.5.1). Lásd még *Uo.* (4.1.5–7), (12.1.2).

[259] „Per hanc naturam esse eam [forma] sequitur. Ergo esse eam sequitur per se – eam, inquam, materiae inhaerentem. Ita prius quodammodo sibi competit materiae infigi quam existere.” (Ezen a természeten keresztül követi a létezés a formát. Tehát a létezés magától követi a formát, a forma viszont – úgymond – az anyagon csüng. Így ez a forma az anyagba vésődve valahogy megelőzi a létezést.) *Uo.* (5.9.3–4).

[260] *Uo.* (18.3.7). Ezen a szöveghelyen Ficino *vita irrationalis*ról ír és valószínűleg a *Timaiosz*ra utal (41b–42b).

[261] *Theologia* (18.3.1–2), (10.7.3). A *Philébosz-kommentár*ban ennek mintha az ellenkezőjéről írna: Vannak olyan cselekvések és választások, amelyek magából a létezésből következnek. Például amikor az anyag már megfelelő a lélek számára (nem a *preparata*, hanem az *apta* kifejezést használja), akkor annak nincs többé választási lehetősége és életet kell adnia ennek az anyagnak. De itt Ficino valószínűleg a magzatra gondol, amibe már muszáj beömlenie a léleknek. „Quare est aliqua operatio et electio quae a solo esse, nulla alia operatione et electione interiecta, procedit. Etenim hominis anima licet multa per electionem agat corpori tamen sine electione ipso esse dat vitam. Et cum primum apta materia fit, illam mox sine electione sui ipsius vita vivificat.” FICINO 2000, 188–189 (1.18).

Ezzel kapcsolatban hangsúlyozza Ficino, hogy nem léphet be bármilyen lélek(rész) bármilyen anyagba. Minden formának megvan a hozzá illő anyaga és ezért is utasítja el a fajok közti lélekvándorlás elméletét. Azt még elfogadja ugyan, hogy a lélek terhes mindenféle élet csírájától és így képes lenne életet adni mindenféle életformának, azonban csak azzal a kikötéssel, hogy a lélekben ezeknek a csíráknak az emberi lélekkel összhangban kell lenniük. Ugyanúgy ezekből a csírákból rügyeznek ki az inkább más fajokkal összhangban lévő *(congruens)* hajlamok és külső megjelenések is, és emiatt az egyik fajból a másikba soha sem fordulhat elő lélekvándorlás. Itt Ficino nem teljesen következetes, ahogy általában a lélekvándorlással kapcsolatos nézetei sem teljesen tiszták.[262] A fentiek szerint ugyanis ugyanaz a lélek, amely az ember csírájából embert fakaszt, egy disznó csírájából csak disznótestet bonthat ki. A disznótest és az embertest ideális arányai tehát az anyag csíráiban ugyanúgy vannak elrejtve, márpedig ebből az következik, hogy vannak emberlelkek és disznólelkek is, amelyek az egyik csírához jobban, míg a másikhoz kevésbé passzolnak *(congruens)*. (De ez máris egy bonyolult kérdéssorozatot vet fel azzal kapcsolatban, hogy létezik-e egy fajnak lelke vagy, hogy az egyéni lelkek megszűnnek-e individualitásukban a halál után. Az sem világos, hogy milyen kapcsolatot kellene feltételeznünk a faj lelke és az egyén lelke közt talán az ideák analógiájára, hogy létezik-e ideája egy fajnak és egy individuumnak is.) Ficino – meglehetősen sántító – hasonlatokkal is él ezzel kapcsolatban: a lélek számára megfelelő test olyan, mint a forma számára megfelelő anyag, vagy a mesterség számára megfelelő eszköz, ezért nem képes bármelyik lélek bármilyen testbe behatolni. Ki merné tehát azt állítani, hogy a Hold formája megformálhatná a kő anyagát vagy a zene művészete alá lenne vetve a fazekas eszközeinek?[263]

A második fázis: az affekció vagy hajlam. Az igaz, hogy a természet rejtett csíráival Isten determinálja az anyag befogadóképességét, de ahhoz, hogy ezek a csírák ne csak szunnyadjanak az örökkévalóságig, hanem „szárba is szökjenek", az anyagba olyan ösztönt *(instinctus)*, vagy szikrát *(scintilla)* rejtett, amely a formák felé fordítja.[264] Ez az ösztön

[262] Kicsit sántít az érvelése. Ficino lélekvándorlással kapcsolatos nézeteiről részletesebben lásd a II.1.2. fejezetet.

[263] „Concedimus insuper animam esse vitarum omnium seminibus gravidam, ideoque posse earum omnium progressiones peragere, eo tamen pacto ut ea semina secundum humanae animae specieique modum in hac ipsa sint anima pullulentque ex illis affectus habitusque ceteris speciebus congrui, numquam tamen fiat Vera de specie in speciem transmigratio. Sive enim anima ita comparetur ad corpus, sicut forma propria ad propriam materiam comparatur, sive ut ars propria ad proprium instrumentum, non poterit anima quaelibet corpus quodlibet ingredi. Nam quis audeat dicere lunae formam lapidis formare materiam aut musicam artem figuli instrumenta subire?" *Theologia* (17.4.2).

[264] „In natura quoque per quam ad formas movetur materia, formarum semina delitescunt." *Uo.* (11.3.10). „…siquidem agentes causae non ob aliam rationem disponunt materiam, nisi ut eam forment

Isten egy „része”, a legbelsőbb, legegyszerűbb és legközvetlenebb ereje (*potentia intima, simplicissima, prestantissima)*: a szeretet *(amor)*, amely a dolgok egyesítésére *(unitas rerum)* törekszik. Ez teszi lehetővé, hogy az anyagban felébredjen a forma iránti vágyakozás (lásd 1. fejezet). [265]

A harmadik fázis: egy adott formával bíró test megjelenésének közvetlen feltétele. Ennek is három összetevőjét különíti el egymástól:

1) elrendezettség *(ordo)*, amely a részek egymástól való távolságait *(partium intervalla)* szabja meg,

2) mérték *(modus)*, amely a mennyiségre *(quantitas)* utal,

3) külalak *(species)*, amely a vonalak és színek *(lineamenta coloremque)* összességéből áll.

Ficino szavaival:[266]

Quid tandem est corporis pulchritudo? Actus, vivacitas et gratia quedam idee sue influxu in ipso refulgens. Fulgor huiusmodi in materiam non prius quam aptissime sit preparata descendit. His vero tribus, ordine, modo, spetie, constat viventis corporis preparatio. Ordo, partium intervalla, modus quantitatem, speties lineamenta coloremque significat.

(Végül is mi a test szépsége? Egyfajta tevékenység, élénkség és kellemesség, amely ideájának hatására kiragyog belőle. Ez a ragyogás nem száll le az anyagba, mielőtt az jól elő ne lenne készítve. Az élő test előkészítettsége pedig e három dologból áll: elrendezettség, mód és külalak. Az elrendezettség a részek egymástól való távolságát, a mérték a mennyiséget, a külalak a vonalakat és színeket jelenti.)

Fontos a fenti idézetben, hogy élő testekről van szó. Az élő testek pedig mindig összetettségükben szépek.[267] Az a kérdés, hogy pusztán megfelelő arányokból keletkezhet-e

---

quandoque dispositam.” *Uo.* (14.2.10). „Scintillarum huiusmodi presentia singula mundi corpora, pro captu nature, spetiosa videntur.” *Convivium* (2.7). Lásd még *Timaiosz-kommentár:* FICINO, 1442–1443 (11).

[265] *Convivium* (2.3), (1.3).

[266] *Lakoma,* 54 (5.6).

[267] „A több részből álló testek, mint a fák, az állatok és több hang együttese, a fenti három minőség mint összetevő alapján válnak alkalmassá a szépség befogadására és viselésére. Az egyszerűbb testek pedig mint a négy elem, a kövek és fémek, valamint a magukban álló hangok természetük valamiféle kiegyenlítettsége *(temperies)*, termékenysége *(fecunditas)* és tisztasága *(claritas)* révén készíttetnek elő ugyanerre.” *Lakoma,* 55 (5.6).

testi szépség, vagy pedig maguk az arányok is valami mögöttes szépségnek a megnyilvánulásai? A testi szépség oka vagy csupán okozata az arányosságnak?[268] Ez azért fontos kérdés, mert a szépnek a léthierarchiában elfoglalt helye a tét. Ha ugyanis az arányok meglétéből magától értetődően következik a szépség megjelenése, akkor az Arány megelőzné a Szépet.

A fent meghatározott három fogalom *(ordo, modus, species)* valójában zene-, és arányelméleti kifejezések, amelyek a szférák zenéjének misztikus összhangzattanában is megjelennek (lásd 4. fejezet). Így hát a világ részeinek disszonanciája és konszonanciája nem pusztán metafora, mivel Isten az egész univerzumot és azon belül az emberi testet is a zenei konszonancia arányaiban is megjelenő elv szerint teremtette önnön képére. A világ harmóniája mint zenei harmónia többé-kevésbé minden élőlény felépítésében is tükröződik.

A teremtett világ minden része egymással disszonáns, vagy konszonáns hangzatokban, harmóniákban felcsendülő húrokhoz hasonló, amelyek egy hatalmas lanton feszülnek és amelyet maga Isten hangolt fel. A világ részei, és így tükörképének az embernek a részei is a megfelelő arányok szerint felhangolt rezgő húrok felcsendülő hangjaihoz hasonlóan meghatározzák a részek egymáshoz való viszonyát is. Azon részek, amelyek konszonáns hangközöket és hangzatokat alkotnak szorosabb kapcsolatban állnak egymással, mint azokkal, amelyekkel disszonáns hangközöket és hangzatokat alkotnak. A világ részei ebben a végtelen szólamú harmóniában csendülnek föl, és a világ testén Isten ujjai mint valami gigantikus hangszeren egyetlen tökéletes akkordot fognak le, amelyet az emberi fül ugyan már képtelen meghallani, ha felzeng, de a világ részeit, miként magát az embert is ennek az akkordnak a rezgése tartja fenn és mozgatja.

Ezek alapján sokkal világosabbá válik Ficino meghatározása is. Az *ordo* egy adott egység mint egész részei közti távolságot jelenti. Ez megadja a részek egymáshoz és az egészhez viszonyított relatív helyzetét is:

[268] „Sunt autem nonnulli qui certam membrorum omnium positionem sive, ut eorum verbis utamur, commensurationem et proportionem cum quadam colorum suavitate esse pulchritudinem opinentur. Quorum nos opinionem proterea non admictimus..." „Sokan vannak, akik úgy vélik, a szépség a test minden tagjának bizonyos elhelyezkedése, vagy hogy az ő szavaikkal éljünk, a szabályossága és arányossága a színek bizonyos kedvességével társulva. Mi az ő véleményüket nem fogadjuk el…" *Lakoma,* 49 (5.3). Ezzel kapcsolatban lásd még *Enneades* (1.6.1–3), (6.7.22).

Kiváltképp szükséges ugyanis, hogy a test részei természetes helyükön legyenek, a maga helyén legyen a fül, a szem, az orr és egyebek, s a szemek egyenlő távolságra *(intervallum)* legyenek az orrhoz közel, s ugyanígy a fülek is egyenlő távolságra legyenek a szemektől.[269]

A hangokkal kapcsolatban a legmélyebb hangtól a legmagasabbig való emelkedést és a leereszkedést nevezi *ordó*nak. Ez valójában a diatonikus hangsor leírása. Egy adott hangnemen belül *(modus)* előforduló hangoknak a választható készletét és a lehetséges mozgásukat jelenti. A diatonikus skála egész- és félhangokból *(tonus, semitonus)* álló relatív hangsor, amelyeknek lefelé, vagy felfelé tartó mozgásukból alakítható ki a dallam. Itt a *modus* zenei értelemben azt a *quantitast* határozza meg, amely a hangok egymástól való távolságának és a hangok időbeli felcsendülésének „mennyiségeként" megszólaltatja a hangokat.

A *modus* a részeknek egymáshoz, vagy a részeknek az egészhez viszonyított relatív nagyságát határozza meg, de ezt Ficino – hogy elkerülje a *mennyiség* materiális jelentését – egy absztrakcióval pontosítja, amikor nem *quantitas*t, hanem *terminus quantitatis*t ért rajta. Ez egy adott egységnek, akár résznek, akár egésznek *matematikai vonalak és pontok által határolt felületé*t jelenti. Így kerüli el, hogy mérhető legyen. Ficino szerint a szépség szempontjából lényegtelen, mekkora egy test, ezért nem is lehet pusztán *quantitas*ként meghatározni. A részeknek és az egésznek a behatárolhatósága a lényeg. A részeknek nem a mértéke, az abszolút értelemben vett nagysága és súlya számít, hanem a részek absztrakcióval történő behatárolása és így a többi résztől való elválasztásának a meghatározása. Nagyságuknak, mennyiségüknek a „minőségét" írja le ezzel. A mennyiségnek itt csak egy absztrakt, relatív viszonyrendszerben van jelentősége.

A test megjelenésével kapcsolatos *modus* meghatározása sokkal érthetőbb, ha zeneelméleti kontextusból indulunk ki. Ebben az esetben *hangnem* és *dallam* jelentéssel bír. A korban a különböző *modusok* a diatonikus skála hangjaira épülő hangsorokat jelentik, amelyek így bizonyos keretek között meghatározzák a dallammozgásokat is: „A *modus* a terc, kvart, kvint és szext, valamint a fél- és egészhangú mozgásokból ered. (*Modus, debita per tertias, quartas et quintas, sextas voces, tonos item et semitonos progressio.*)[270]

---

[269] *Lakoma*, 54 (5.6).

[270] *Convivium* (5.6). Ezzel kapcsolatban érdemes megemlíteni Vitruviust, akinek építészeti munkáját Ficino is jól ismerte. Ebben ezt olvashatjuk: „Igitur intervalla tonorum et hemitoniorum et <diheseon> tetrachordorum in voce divisit natura finitque terminationes eorum mensuris intervallorum quantitate, modisque certis distantibus constituit qualitates…" GULYÁS Dénes fordításában: „A természet tehát beosztotta a tetrachordok egész-, fél- és <negyedhangjai> közti távolságot, valamint mennyiségük szerint kijelölte a hangközök kiterjedését, és hangnemeik bizonyos különbségei alapján minőségeket hozott létre." VITRUVIUS, *Tíz könyv az építészetről*, ford. GULYÁS Dénes, Bp., Képzőművészeti Kiadó, 1988, 148 (5.4.4).

A megfelelő *modus* és *ordo* együttese határozza meg az *arányok*at *(proportio)*, amelyek csak a *species*ben mint külső megjelenésben (itt nem *faj* értelemben szerepel) válnak érzékelhetővé. Az érzéki szép ekkor válik láthatóvá. A *species* tehát a konkrét megjelenés, vagyis a fények, árnyékok, vonalak és színek díszeiben pompázó külső: „A külalak a tisztán felcsendülő hang rezgése." (*Speties canora clare vocis intensio.*)[271]

A teremtett világra mint *species*re utal a görög κόσμος és latin *mundus* kifejezés is. A világ ékessége tehát nem más, mint a világ megfelelő arányok alapján való elrendezettsége. Ficino erre a *decor* és *ornamentum* kifejezéseket is használja. Számára a világ *dísz, ékesség* jelentése teljesen nyilvánvaló, mivel a latin *mundus*, és a görög κόσμος kifejezéseket *dísz, feldíszítés* értelemben is használták.[272] A *Suda* a κόσμος szinonimájaként az εὐπρέπεια kifejezést említi. Ez a szó szintén *ékesség, szépség* jelentéssel bír, de alapvetően *jól illik, jól illeszkedik* értelemben.[273]

A gratia harmóniája

Ahogy már szó volt róla, a testi szépséghez nem elég csupán az arányosság. Az arányosság feltétele mellé egy másik feltétel is szükséges, amelyet *gratiá*nak hívnak, és amit egyrészt kegyelemnek, másrészt pedig kellemnek kell fordítanunk. Valójában olyan kellem ez, amelyet az isteni kegyelem biztosít az anyagi formák számára.

---

[271] *Convivium*, 190 (5.6, 51v). Olasz fordításában Ficino a *risuonanza* kifejezést használja az *intensió*ra.

[272] Ficino így ír: „Az összes formák és ideák összefüggését latinul *mundus*nak, görögül κόσμος-nak, azaz *ékesség*nek *(ornamentum)* nevezzük." *Lakoma*, 10 (1.3). A görög κοσμέω kifejezés *rendbe rak, rendet tesz* jelentése *feldíszít, kicsinosít* értelmű is, és e jelentés különösen a női díszekre, ékszerekre, sminkre, cicomára vonatkozik. (A modern *kozmetika* kifejezésünk is ebből származik). Például Homérosz πᾶς κόσμος-ként utal az összes díszre és ékszerre, amelyet Héra Zeusz elcsábítása végett magára öltött (*Íliász*, 14.170–185): „És vágyébresztő testéről ambrosziával / mosta le végig a szennyet, utána bekente a síkos / Isteni, illatozó balzsammal, a nála levővel; / mely, ha csak egyet mozdult is, Zeusz ércküszöbénél, / illatot árasztott már végig a földön, az égen. / Ezzel kente be szép testét, azután haja fürtjét / fésüvel és kézzel fényes fonatokba befonta, / ambrosziásan omoltak alá örökéltü fejéről. / Öltött ambrosziás öltönyt, mit néki Athéné / szőtt míves gonddal, s beleszőtt sok szép szines ábrát: / keble köré kapcsolta arany csattokkal e leplet. / Százrojtos gyönyörű övet is vett Héra magára, / jólfúrt cimpájába pedig szép fülbevalót tett, / szép kicsiszolt háromköveset, sugaras ragyogásút. / És a fejét fátyolba takarta az Isteni asszony, / szép új fátyla fehér napként ontotta sugarát. / Fényes talpa alá gyönyörű sarukat kötözött fel." HOMÉROSZ, *Íliász; Odüsszeia; Homéroszi költemények*, ford. DEVECSERI Gábor, Budapest, Pantheon Kiadó, 1993, 246. Érdemes felfigyelnünk arra is, hogy retorikai eredetűek azok a későbbi irodalmi és filozófiai nőleírások (pl. blason költészet, szerelmi traktáusok), amelyekben a női test részeit listázzák és az ideális formájukat – vagy épp csúfságukat – próbálják meghatározni. Ezzel kapcsolatban lásd az *effictio (karakteriszmosz)* retorikai alakzatát.

[273] *Suidae lexicon* (kappa, 2147). Egy későbbi, XII. századi bizánci lexikon a καλλώπισμα *(dísz, díszítés)* kifejezést is szinonimaként említi. *Etymologicum magnum*, ed. Thomas GAISFORD, Oxford, Oxford University Press, 1848, 532.

Ficinót idézve: „a szépség valamiféle kellem, amely leginkább a részletek összhangjából születik.”[274] Vagy, ahogy egy másik helyen írja részletesebben:

> A szépség valamiféle eleven és szellemi *(spiritalis)* kellem *(gratia)*, mely Isten sugarának megvilágítása által először az angyalba ömlik *(infusus)*, innen az ember lelkébe, majd a testek alakjaiba s a hangokba, és a gondolkodás, a látás és a hallás révén rendíti meg és gyönyörködteti lelkünket, gyönyörködtetvén elragadja, s elragadván lángoló szerelemre lobbantja *(animos nostros movet atque delectat, delectando rapit, rapiendo ardenti inflammat amore)*.[275]

A teremtett anyagi világban Ficino szerint háromféle szépséggel találkozhat az ember, amelyekhez így a három Gráciát (görögül: *Kharisz*) rendeli hozzá. Ebben a mitológiai hasonlatban is az isteni szféra fontosságát hangsúlyozza ki, hiszen ezeknek az istennőknek a kegyelmétől függ a szépség „sorsa”, vagyis megmutatkozása. Ficino úgy fogalmaz, hogy ez a három Grácia az értelem és erény ragyogásából, az alakok és színek édességéből, valamint a természet és zene hangjaiból kelt *örömöt és vidámságot*.[276] Ezek szerint a szépség az valami örömmel és vidámsággal jár együtt.

Aglaia az értelemből fakadó kellem. *Thalia* az a testhez köthető báj, amely a megjelenésből, az alakok és színek édességéből árad, és amely „leginkább a fiatalság zsengeségében virágzik ki”. És végül *Euphroszüné* az az őszinte öröm, amely a zene hallgatásakor tölti el az emberi lelket.[277] Ahogy fentebb már említettem, Ficino szerint az emberi szépség az értelem, a test és a lélek szépségéből adódik össze. A három Grácia is mindig együtt

---

[274] „Pulchritudo autem gratia quedam est, que ut plurimum in concinnitate plurium maxime nascitur.” *Convivium* (1.4).

[275] *Lakoma*, 56 (5.6).

[276] Már Homérosz is Nauszikaa és két szolgálóleányának *Khariszoktól való szépségé*ről ír, amikor Odüsszeusz megpillantja őket a phaiákok földjén (Χαρίτων ἄπο κάλλος ἔχουσαι). (*Odüsszeia*, 6.18)

[277] Platón az εὐφροσύνη szó eredetét így magyarázza a *Kratülosz*ban (419d): “εὐφροσύνη” δὲ οὐδὲν προσδεῖται τοῦ διότι ῥηθῆναι· παντὶ γὰρ δῆλον ὅτι ἀπὸ τοῦ εὖ τοῖς πράγμασι τὴν ψυχὴν συμφέρεσθαι τοῦτο ἔλαβε τὸ ὄνομα, “εὐφεροσύνην” τό γε δίκαιον· ὅμως δὲ αὐτὸ καλοῦμεν “εὐφροσύνην”. SZABÓ Árpád fordításában (PLATÓN, I, 807–808): „Az εὐφροσύνη-t meg se kell magyarázni. Hiszen mindenki látja, hogy ez a név azt jelenti, hogy *a lelket a jó cselekmények magukkal viszik*; tehát voltaképpen εὐφεροσύνη-t kellene mondanunk, mégis ehelyett εὐφροσύνη-t mondunk.” Ficino a gráciákkal kapcsolatban Orpheusz 60. himnuszából idéz (*Convivium*, 5.2): ᾽Αγλαΐη Θαλίη τε καὶ Εὐφροσύνη πολύολβε. Ezt így fordítja latinra: „Splendor, viriditas, laetitiaque uberima.” (Ragyogás, Virulás és bőséges Öröm.) Az értelemhez a ragyogást, fényt kapcsolja. Plótinosz ebben az értelemben ír az *erény fényé*ről (ἀρετῆς φέγγος), amely „az alkonyi és hajnali csillagoknál is szebb” (PLOTINOS 1998, 16, 1.6.4). Aztán így folytatja Ficino: „Splendorem vocat gratiam illam et pulchritudinem animi que in veritatis et virtutis claritate consistit. Viriditatem vero, figure colorisque suavitatem. Hec enim summopere in iuventutis viriditate florescit. Letitiam denique sincerum illud et salubre et perpetuum, quod in musica melodia sentimus oblectamentum.” (Thália szépsége leginkább a fiatalságban virágzik ki, ezért kapcsolja a *florescit* igét a – többek között – *zöld* jelentésű *viriditas* kifejezéshez.)

jelenik meg, elválaszthatatlanok egymástól, ezért is nevezik őket egyszerűen *Hármak*nak (Τρίτται).[278]

Mindhárom „kellemes” szépség alapja az az összhang (*concinnitas*, συμφωνία), amely a részek egymáshoz való – fentebb vázolt – arányosságához társul. Ezt a *gratiá*t a szépség lelkének is nevezhetjük, mert életet lehel a részek arányosságába mint a szépség testébe.

Az összhang az egymáshoz megfelelő arányrendszer szerint viszonyuló és egymáshoz hasonló dolgok természetéből fakad. A tökéletes hasonlóság valójában teljes azonosságot jelent és a szépség e tökéletes összhang egyszerűségében mutatkozik meg. A szépség tehát nem az autonóm részek egymáshoz való arányos viszonya, hanem az Egésszé váló, az Egészben feloldódó részletek kellemes egysége. A kellem mint harmónia tölti meg élettel, és emeli magasabb egységbe a részek puszta elrendeződését.

Plótinosz a *gratia* hiányát egy halott arc, vagy egy távoli arc szépségéhez hasonlítja, amely hiába szép, ha a messzeségből nem látszik:[279]

> Olyan ez, mintha egy archoz közelednénk, amely ugyan szép, de az ember tekintetét nem tudja magára vonni, mivel a szépségen (szokásosan) elömlő báj (χάρις ἐπιθέυσα) még nem sugárzik (μὴ ἐμπρέπει) róla. Itt is azt kell mondanunk, hogy a szépség nem annyira a részek helyes arányában (συμμετρία) áll, mint inkább abban, ami ebből a helyes arányosságból kisugárzik (ἐπιλάμπει): szeretetreméltó (ἐράσμιον).[280] Miért van az, hogy egy élő arcon jobban ragyog a szépség, a megholtnál pedig csak nyomokban van meg, még akkor is, ha az arcról a hús és a részek aránya (συμμετρία) még nem tűnt el? A szobrok közül az életteljesebbek (ζωτικώτερα) a szebbek, s ha egy élőlényt egy szoborral hasonlítunk össze, az élő a szebb.

---

[278] Többféle genealógiájuk is létezik. Az egyik szerint *Hélios*znak és egy heszperisznek, *Aglé*nek a leányai, az orphikus genealógia szerint *Zeus*znak és az egyik hórának, *Eunomiá*nak a leányai. (Az αἴγλη kifejezés *csillogás*, *ragyogás*, *napfény* jelentésű.) Aiglé felelős a csillagok ragyogásáért és fényéért. Kerényi szerint a Heszperiszek már a nevük miatt is (ἑσπέρα) kapcsolatban állnak az estével, és a napnyugtával mint kapuval, mely az éjszakába nyílik. Éppígy Aiglé a csillagok ragyogó fényével (mint a kert aranyalmáival) kicsiny kapukat, ablakokat nyit az éjszakából a nappal felé. Ugyanerre ismerhetünk rá az orphikus genealógiában is, ahol Eunomiának a leányai. A hóráknak is van kapuőrző, az emberi és Isteni világ közti átjárót felügyelő szerepük (HOMÉROSZ, *Íliász*, 5.749–751). A testeken elömlő, a testekből sugárzó grácia is átjárót nyit az Isteni világ felé. Ehhez kapcsolódik az a *Scholia in Iliadem*ben (14.275–277) olvasható eredetmítosz is, amely szerint a gráciák Léthé leányai, vagyis az alvilág és a feledés folyójából születtek. *Scholia in Iliadem*, ed. Hartmut ERBSE, in *Scholia Graeca in Homeri Iliadem (scholia vetera)*, Berlin, De Gruyter, I–VII, 1969–1988. A gráciák hármasságával először Hésziodosznál találkozunk (*Theogonia*, 907–911). A költő *széparcúak*nak (καλλιπάρηος) és *szívesen látottak*nak (ἐρατεινή) nevezi őket, akiknek szemeiből elernyesztő szerelem pereg. Itt az εἴβω igét használja. A könnycseppek is ezzel az igével peregnek, csordogálnak, hullanak le cseppenként. (TRENCSÉNYI-WALDAPFEL pedig még szebbé teszi fordításában az eredeti képet: „Szempillájuk alól szerelem pereg olvatagon le / és minden pillantásuk szépséges igézet.”)

[279] PLOTINOS 1998, 179 (6.7.22).

[280] Latinra *venusta*sként fordítják.

A szépség mint nescio quid

Szépségnek tehát azt az erényből *(virtus)*, megjelenésből *(figura)* vagy hangokból *(vox)* áradó kellemet *(gratia)* nevezzük, amely az értelem, a látás vagy a hallás útján hívja magához *(ad se vocat)*[281] és ragadja el *(rapit)* az emberi lelket.[282] Azonban Ficino szerint nem minden *kellem* ragadja el a lelket, vagyis még a *gratia* meglétéből sem következik automatikusan a szépség megjelenése (vagy talán a szépség felismerése?).[283] Ez még mindig csak feltétel. Kell még egy összetevő a szépséghez, amely a *gratia kegyelem* jelentésével is összefüggő kiszámíthatatlanságot és isteni önkényt tükrözi.

De akkor mi lehet Ficino szerint a szépség, ha a részek arányosságából kibontakozó kellem még mindig csak feltétele a szépségnek, és nem következik belőle automatikusan, mert előbb Istennek „rá kell bólintania". Az igazi szépség tehát tényleg egyfajta isteni kegyelem, ajándék, amelyet nem lehet kikényszeríteni semmiféle geometriai és matematikai szabállyal. A szokásos tükör-képnél maradva, ezt olyan tükörként kell elképzelni, amely hiába van a legtökéletesebben elkészítve, ha nincs fény, akkor semmi sem látszik benne. Valakinek fényt kell gyújtania mellette.

Ha az arányosságban és *decorum*ban megmutatkozó kellem *elragadja a lelket*, akkor beszélhetünk szépségről. De az akár matematikailag is modellezhető arányokkal és harmóniával ellentétben nem lehet meghatározni, hogy miért ragadja el a *gratia* a lelket.

A XVI. századtól kezdve egyre gyakrabban találkozunk a művészeti és szerelmi tárgyú értekezésekben ezzel a latin *nescio quid*ből főnevesített kifejezéssel, amely valami megfoghatatlan, Isteni összetevőre utal. Igazán nagy karriert majd a XVII. századi francia közvetítés hoz a kifejezésnek: az *un je ne sais quoi* alak az olasz *un non so che* fordítása. Richard Scholar összefoglaló munkájában a kifejezés európai elterjedését a szifilisz terjedéséhez hasonlítja.[284] Nehéz megtalálni az eredetét, hiszen ez az egyik minden nyelvben meglévő legegyszerűbb kifejezés, vagyis: *nem tudom*.

---

[281] Ficino megemlíti azt a hagyományos etimológiát, amely szerint a κάλλος *(szépség)* szó a καλέω *(hív, magához hív)* igéből származik. A szépség vonzásáról, magához csalogatásáról beszél. *Convivium* (5.2).

[282] *Convivium* (5.2). Ezzel kapcsolatban lásd még a *Legitimus amoris terminus est consuetudo* című, Giovanni Cavalcantihoz írt levelét. FICINO, 631–632.

[283] Plótinosz erről így ír: „Ha pedig, a szép foglalkozásokra és beszédekre térve át, ők itt is a részarányosságot (συμμετρία) tartják a szépség okának, hát a szép foglalkozásokban, törvényekben, ismeretekben vagy tudományokban ugyan mit nevezhetünk annak? Mert mint szemléletek, hogy állhatnak ezek arányban (σύμμετρα) egymással? Ha valaki azt mondaná, hogy úgy, hogy összhangban (σύμφωνα) vannak egymással – hát a rosszban is lehet megegyezés (ὁμολογία) és összhang (συμφωνία). Így például azzal a nézettel, hogy a mértékletesség együgyűség, az a másik, hogy az igazságosság nemes korlátoltság, teljesen összhangban van, s megegyeznek egymással." PLOTINOS 1998, 12–13 (1.6.1).

[284] Richard SCHOLAR, *The Je-Ne-Sais-Quoi in Early Modern Europe: Encounters with a Certain Something*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2005, 27. Ugyanitt a *je-ne-sais-quoi* hat grammatikai formáját különíti el. *Uo.*, 33–39.

Ezzel kapcsolatban közhelyszerűen szoktak hivatkozni Petrarcára. Tatarkiewicz szerint „Petrarca egyszer észrevette, hogy a szépség valami *non so che*”, és aztán ez a petrarcai frázis gyökeresedett meg a XVII. századi esztétikai szókincsben.[285] Azonban felettébb kétséges, hogy ezt így Petrarcánál megtalálhatjuk. Tatarkiewicz valószínűleg Lodovico Dolce festészetről írott, 1557-es dialógusa alapján állítja ezt, ahol a két szereplő Raffaello és Michelangelo meztelen alakjainak szépségéről beszélget. Itt az egyik szereplő, Aretino tényleg hivatkozik Petrarcára, azonban egyrészt rosszul idézi, másrészt pedig a versből nem derül ki, hogy a költő ezt a szépséghez társítja-e. Petrarca nem tudja, mi az Laura szemében, amitől *egy pillanat alatt felderül az éjszaka és árnyékba borul a nappal*. Mindenesetre Dolce ezt a *non so che*-t *venustà*ként *(szeretetreméltóság)* határozza meg, amit a görög *kharisz* alapján rögtön pontosít is *gratia*ként.[286]

A fogalom történetét egyértelműen a *gratiá*hoz kapcsolja a hagyomány és a későbbi szakirodalom is. Plinius a *Természet históriájá*ban (35.79–80) a híres görög festőről, Apellészről azt írja, hogy nem volt nála nagyobb sem előtte, sem pedig utána. Hiába volt nagyon sok tehetséges festő, akik talán még túl is szárnyalták őt technikailag, azonban a festményeikből hiányzott a χάρις, amit latinul *venustas*nak, *venus*nak fordít. Quintilianus az *Institutio oratoriá*ban (12.10.6) a *venustas* helyett a *gratiá*t használja, amikor Pliniusra célozva azt írja, hogy *ingenio et gratia* tekintetében senki sem múlta felül Apellészt.[287] Dolce is ugyanerre a Plinius részre hivatkozik Apellésszel kapcsolatban, amikor Petrarcát idézi.[288]

Egy jó másfél évtizeddel Dolce előtt már találkozhatunk a szépséggel összefüggésben az *un non so che* kifejezéssel Agnolo Firenzuola, női szépségről szóló, 1541-ben meg-

---

[285] Władysław TATARKIEWICZ, *The Great Theory of Beauty and Its Decline*, The Journal of Aesthetics and Art Criticism, 31/2, 1972, 172.

[286] Lodovico DOLCE, *Dialogo della pittura di M. Lodovico Dolce, Intitolato l'Aretino*, Firenze, Per Michele Neftenus e Francesco Moücke, 1735, 264. Itt Petrarca 215. szonettjéből idéz: „E un non so che ne gli occhi, che in un punto / Po far chiara la notte, oscuro il die, / E'l mele amaro, & addolcir l'ascentio.” Azonban két kritikai kiadás alapján pont a leglényegesebb helyen nem egyezik a szöveg: „Et non so che nelli occhi”, vagyis hiányzik az „un”, tehát nem főnévként szerepel a kifejezés. (Francesco PETRARCA, *Rerum vulgarium fragmenta*, ed. Giuseppe SAVOCA, Firenze, Olschki, 2008; UŐ, *Rerum vulgarium fragmenta*, ed. Gianfranco CONTINI, Torino, Einaudi, 1964.) Viszont találkozunk egy hasonló petrarcai parafrázissal: „e un non so che negli occhi, che in un attimo / rischiara la notte, oscura il giorno, / e rende amaro il miele, e dolce l'assenzio”. (http://petrarch.uoregon.edu/) Sem a kritikai kiadás szövege, sem pedig a parafrázis szövege nem egyezik meg Dolce idézetével. Ha Petrarca a szépséggel kapcsolatban nem is használja, de találkozhatunk egyik barátjához, a grammatikus Zanobi da Stradához írt levelében azzal a kifejezéssel, hogy „unum nescio quid”. (*Levelek*, 13.9.) De Danténál is van hasonló alak: „un non sapeva che”. (*Purgatórium*, 2.23).

[287] Monk ezzel kapcsolatban idézi Carlo Roberto Datit, aki az 1667-es *Vite de' Pittori Antichi*ben megfordítja ezt a viszonyt, és a *venustà*t fordítja *graziá*nak: „quella vaghezza e venustà, la quale i Greci e noi Toscani chiamiamo Grazia.” Vasari ugyanezt Apellésszel kapcsolatban *leggiadriá*nak nevezi, amit „ők [toszkánok] és a görögök” *graziá*nak. Samuel Holt MONK, *A Grace Beyond the Reach of Art*, Journal of the History of Ideas, 5/2, 1944, 133.

[288] DOLCE 1753, 262.

jelent traktátusában. Ő azért is különösen érdekes, mert az egyik kharisz alapján határozza meg a *gratia* jelentését. Nyilvánvalóan Ficinótól vette át a *gratia* fogalmat, csak a ficinói *összhang*ot *(concinnitas)* Aglaia alapján *ragyogás*ként *(splendor)* értelmezte, amely „olyan rejtélyes arányosságból *(occulta proporzione)* és mértékből *(misura)* születik, amelyről nem szólnak a könyveink, és amelyet nem ismerünk, sőt még csak el sem tudunk képzelni." A *gratiá*t a szépség részének *(parte della bellezza)* tekinti, vagyis csupán egyik összetevőjének, de arra nem vállalkozik, hogy ennek a ragyogásnak az eredetét meghatározza, ezért csak annyit állít róla, hogy „egy nem tudni micsoda".[289]

A fogalom inkább olasz eredetű, mint latin.[290] A *nescio quid* kifejezésnek nincsen semmilyen toposz jellege, ami valami transzcendentálisra, *a meghatározhatatlan*ra utalna. A férfit magával ragadó vágy meghatározhatatlanságára találunk példát Ovidiusnál. Mintha a költő a női szépség egy szokásos körülírásán ironizálna, amikor a *Szerelmek* egyik részében (3.4.25–28) a férjes asszonyok szerelmére esküszik.

Quidquid servatur cupimus magis, ipsaque furem
cura vocat; pauci, quod sinit alter, amant.
nec facie placet illa sua, sed amore mariti;
nescio quid, quod te ceperit, esse putant.

(Bármi is legyen, jobban kívánjuk, ha szemmel tartják, ahogy a tolvajt is / csábítja, ami féltett. Kevesen szeretik azt, amit más megenged. / Benne [a nőben] sem az alakja tetszik, hanem férje szerelme. / Lehet valami ott, ami elragadott téged, gondolják.)[291]

Ovidius szerint a hölgynek nem az alakja, az arca tetszik, hanem valami más.[292] Azt nem árulja el, honnan származik ez a valami, de úgy érvel, hogy ha már valakinek tetszik – jelen esetben a férjnek – akkor biztos van benne valami *(nescio quid)*, ami miatt tényleg érdemes, hogy másnak is tetszen. Ovidius – mint annyiszor – most is finom gúnnyal, ám mégis szellemesen ironizál a kérdésen. A szerelem forrása tehát annyiban *metafizikai*,

[289] Ficino Aglaia nevét a *splendor* (olaszul: *splendore*) szóval fordította, és ezért kapcsolja Firenzuola a *gratiá*t ehhez a khárizhoz. (Ficino a testi szépséget Thaliához köti.) Agnolo FIRENZUOLA, *Delle bellezze delle donne*, in *Opere scelte*, ed. Giuseppe FATINI, Torino, UTET, 1957, 512. A ficinói *concinnitas* értelmére utal egy másik meghatározása is, amely szerint a *gratia* „rejtélyes módon bizonyos részek különleges egységében nyilvánítja ki magát."

[290] Ezzel kapcsolatban: Giulio NATALI, *Storia del "non so che"*, Lingua Nostra, 12, 1951, 45–9; UŐ., *Ancóra de "nonsoche"*, Lingua Nostra, 19, 1958, 13–16.

[291] KARINTHY Gábor fordításában: „Jobban vágyjuk az őrzöttet, csábítja a tolvajt / a nehezebb zsákmány s csak kevesen szeretik / a könnyűt. Tetszik, nem, mert szép: férje szerelme / az ok; gondolják, volt, ami megragadott." OVIDIUS, *Szerelmek*, Bp., Tertius, 1998, 72.

[292] Ezzel kapcsolatban lásd lejjebb Cesare Ripa *Bellezzá*jának felhőkbe rejtett arcát.

amennyiben túlmutat a nő alakján. Valami trancszendentálisra utal, azonban ezt direkt nem keresi olyan végtelen távolságokban, ahova csak Isten ér el. Ő Isten helyett csak a férjig jut el. Így a hölgy szépségének metafizikai bizonyítéka nem más, mint a férj szerelmének a létezése, amiről ugyanúgy semmi fogalma sincs, hogy miért van, hogy mi váltja ki, ahogy az arcon megnyilvánuló Isteni szépség mibenlétéről sem tudni semmit. A szépség tehát „valami túlnani", hogy ez Istenben van-e, vagy a férjben, számára teljesen mindegy.

A *nescio quid* főnévi alakjával egyáltalán nem találkozunk sehol, kivéve egy vitatott eredetű Quintilianus művet, ahol lehetséges alakként lábjegyzetben van megadva az *unum nescio quid* olvasat.[293]

Mivel a *gratia* átalában valami meghatározhatatlant jelent, ezért könnyen összekapcsolható a *non so che* fogalmával. Quintilianus egy helyen azt írja, hogy a szabályok nem törvények, ezért nyugodtan fel lehet rúgni a *gratia* érdekében, mert az alkotásnál a szigorú szabálykövetés merevvé teszi az elkészülő művet, és megöli benne a *gratiá*t.[294] Habár itt Quintilianus nem beszél *nescio quid*ről, azonban ugyanabban az értelemben használja, vagyis: a szabályoktól való eltérésnek már nincsenek szabályai. *Nem-tudni-micsoda* alapján, vagy inkább *nem tudni hogyan* érhetjük el a szabályok megmagyarázhatatlan és ideiglenes félredobásával ezt a kellemet *(gratia).* A lefektetett szabályoktól való érthetetlen eltérés egyensúlyából születhet csak meg ez a kellem.

Giorgio Vasari különválasztja egymástól a *szépség*et és a *kellem*et.[295] A szépség szabályokkal, racionálisan definiálható minőség. Azonban a szabályok ismerete és pontos betartása még nem elég a kellemhez. A kellemhez valami definiálhatatlan dolog szükséges, ami az alkotó ítélőerején múlik. A *grazia* forrását Vasari csak közvetve találja meg Istenben. Számára a közvetlen forrás a természet, de pontosan „nem-tudni-micsoda", és ezért tanulással nem is lehet elsajátítani.[296]

---

[293] QUINITILIANUS, *M. Fabii Quintiliani declamationes quae supersunt CXLV*, (298), ed. Constantinus RITTER, Lipsiae, Teubner, 1884, (176.18). Lásd a latin előfordulásokhoz a „nescio" címszót: Charlton T. LEWIS, Charles SHORT, *A New Latin Dictionary*, New York – Oxford, Harper & Brothers, 1891, 1203–1204.

[294] SCHOLAR 2005, 135.

[295] Monk felhívja a figyelmet Halikarnasszoszi Dionüsziosz *De compositione verborum* című művére, amelyben a szavak művészi, vagyis irodalmi kompozíciójáról értekezik. Ebben azt írja, hogy a jó vers vagy próza megalkotásának két legfontosabb összetevője a *gyönyör* (ἡδονή) és a *szépség* (καλόν). A *kharisz*t nem a *szépség*, hanem a *gyönyör* részeként határozza meg. Nincsen kitüntetett helye sem, egyszerűen olyasmit jelent, amitől az olvasóban, vagy hallgatóban örömérzet keletkezhet. A teljesség igénye nélkül felsorol pár adalékot ehhez, az egyiket – talán *frissesség* értelemben – ὥρα-ként határozza meg (ami a Hórákra utal, ahogy a *kharisz* is a Kháriszokra), (10–11). Később az összhanghoz köti, amikor megemlíti, hogy a nyelv kelleme *(kharisz)* a folyamatos (συνέχεια) és lágy (λειότης) összhangból (ἁρμονία) keletkezik, (23). DIONYSIUS OF HALICARNASSUS, *On literary composition*, ed. W. Rhys ROBERTS, London, McMillan and Co., 1910, 118–121, 240–241.

[296] Lásd Anthony BLUNT, *Artistic Theory in Italy: 1450–1600*, Oxford, The Clarendon Press, 1940, 96–97. Giorgio VASARI, *Vite de' più eccellenti pittori, scultori e architetti*, Milano, Della Società Tipografica

Kisbali László nyomán utalnék Madame de Longueville esztétikatörténeti ásítására, amely tulajdonképpen a szabályokkal leírható szépség tömör kritikája. Ezt a Vasarihoz képest száz évvel későbbi, 1650 körüli ásítást Jean Chapelain *La Pucelle* című eposza váltotta ki. Miután végighallgatta a hölgy a művet – az anekdota szerint – nagyot ásított és azt mondta: „Hát igen, ez nagyon szép, és nagyon unalmas."[297] Önmagában véve a szépség tehát unalmas. A kellem lenne az, amelyik életet lehel a szépségbe. Kellem nélkül halott a szépség.

A *nem-tudni-micsoda* leggyakrabban idézett klasszikusa Dominique Bouhours.[298] A korábbi szerzőkhöz képest – miközben részletezi és összefoglalja a *kellem mint nem-tudni-micsoda* fogalmát – annyiban mond újat, hogy bevezeti a *kellemtelen*t mint *nem-tudni-micsodá*t. Így a szépség némely esetben nemhogy unalmas, de valami megfoghatatlan ok miatt egyenesen visszatetsző. A visszataszító szépség éppolyan érthetetlen, mint a magához vonzó szépség.[299] A kellem hiányából még nem következik a taszítás, csak a közömbös unalom. Bouhours elkülöníti a *charm* és a *grace* fogalmakat, de csak azért, hogy az Isteni kegyelemre vonatkoztathassa az utóbbit és így összekapcsolhassa az esztétikai és a teológiai gráciát. A természetben és a műalkotásokban megmutatkozó kellem *(agrément)* és báj *(charme)* csak az Isteni kegyelem *(divine grace)* által megmagyarázhatatlan ajándékként adott *nem-tudni-micsodá*nak két érthetetlen összetevője a sok közül. Ezek a fogalmak csak körülírások, hiszen a *nem-tudni-micsodá*t természetesen nem lehet semmilyen szabály segítségével részekre, összetevőkre bontani.[300] (Arról nem ír Bouhours, hogy a

---

de' Classici Italiani, 1807, I, 96–97. Ugyanezt olvashatjuk Giovanni Paolo Lomazzo 1590-es festészeti traktátusában is. Ő nem Raffaello, hanem Michelangelo kapcsán írja, hogy a *grazia* a természet ajándéka és nem lehet se tanulással, se ügyességgel *(arte)* kikényszeríteni. Giovanni Paolo LOMAZZO, *Idea del tempio della pittura*, Bologna, Instituto delle scienze, 1785, 40. (A *szépség*gel és a *kellem*mel kapcsolatban szó szerint hivatkozik Ficinóra. *Uo.*, 73–74.) Cesare Ripa többször is hivatkozik Vasarira. *Iconologiá*jának „Gratia" címszavánál a *gratiá*t nem csak mosolygós és szép fiatal lányként írja le, hanem a „természet titokzatos ajándékának" *(occulto dono della natura)* is nevezi. Ez az emberben – és itt Pliniusra utal – olyan különleges szeretetreméltóság *(venustà)*, amely a szerelemben megindítja *(muove)* és elragadja *(rapsice)* a lelket. Ez a kellem a drágakövekben visszatükröződő fényhez hasonlít. Cesare RIPA, *Iconologia*, Roma, Per gli Heredi di Gio. Gigliotti, 1593, 114.

[297] „Oui, c'est bien beau, mais c'est bien ennuyeux." Ezzel kapcsolatban lásd SZÉCSÉNYI Endre, *A tudom-is-én-micsoda mint proto-esztétikai minőség*, in *A tudom-is-én-micsoda fogalma*, szerk. BARTHA-KOVÁCS Katalin, SZÉCSÉNYI Endre, Bp., L'Harmattan, 2010, 138.

[298] Dominique BOUHOURS, *Les entretiens d'Ariste et d'Eugène*, Paris, S. Mabre-Cramoisy, 1671, 237–257. Magyarul: Dominique BOUHOURS, *A tudom-is-én-micsoda*, ford. HARKÁNYI András, in i.m. *A tudom-is-én-micsoda fogalma*, 31–43.

[299] „Olykor magunk is csodálkozunk, miért nem tetszik egy bizonyos személy, igyekszünk megmagyarázni, s ezernyi okot találunk, ami miatt tetszenie kellene, s egyet sem, amely megindokolná, miért kelt visszatetszést, valami bántó tudom is én micsodán kívül, amely azt mondatja velünk, hogy bár szép az alakja, jó a megjelenése, nincs híján a szellemnek, mégis van benne valami tudom-is-én-micsoda, amit visszatetszőnek találunk". *Uo.*, 38.

[300] „Ez a kellem, ez a báj, ez a megjelenés *(air)* hasonlít a fényre, amely felékesíti az egész természetet, s amely mindenki számára megmutatkozik, anélkül, hogy tudnánk, micsoda; így véleményem szerint még

visszatetszést keltő *nem-tudni-micsoda* honnan ered. Nyilván nem az isteni kegyelem mint valami *divine disgrâce* a forrása.)

A ficinói nescio quid

A későbbi, hagyományos felfogástól egy nagyon fontos ponton különbözik. A későbbi szerzőkhöz képest Ficinónál fel van cserélve a szépség és a kellem. Nála a *gratia* az, amelyet le lehet írni szabályokkal és megragadható racionálisan, viszont a szépség valami több, valami megfoghatatlan. A szépségnek nincsenek szabályai. A ficinói szép valami Isteni kegyelem és ajándék, amelyet nem lehet elsajátítani, vagy kicsikarni.[301]

Scholar a *nescio quid* középkorban elterjedt verziójaként említi a *non sapio quid*et, amelynek persze még nincs meg a későbbi *non so che* esztétikai értelme.[302] Az alábbi Ficino szövegben nem csak a *nescio quid* kifejezésnek van ilyen értelme, hanem egy másiknak is, a *non intellego quid*nek, amelyről viszont nem tesz említést a *nem-tudni-micsodá*val foglalkozó szakirodalom.

> Profecto quemadmodum in libro *De amore* disserui, ipsius summi boni splendor fulget in singulis, et ubi fulget accommodatius, ibi praecipue allicit intuentem, concitat considerantem, rapit et occupat propinquantem, cogitque eum venerari splendorem huiusmodi prae ceteris tamquam numen, nihilque aliud anniti quam ut deposita priori natura ipse splendor efficiatur. Quod hinc patet, quoniam aspectu tactuve amati hominis non est contentus et clamat saepe: 'Homo hic *nescio quid* habet quod me urit atque ego quid cupiam *non intellego'*. Ubi constat animum divino uri fulgore, qui in formoso homine micat quasi speculo atque ab eo clam raptum quasi hamo trahi sursum ut deus evadat.
>
> (Ahogy már kifejtettem *A szerelemről* című könyvben, a legfelsőbb jó ragyogása az egyedi dolgokban is megcsillan, és ami jobban csillog, az jobban magához is vonzza a tekintetet és szemlélődésre ösztönöz, elragadja és meghódítja a közeledőt és rákényszeríti, hogy így hódoljon az Isteni ragyogásnak, miközben semmi másra nem törekszik, mint hogy felhagyjon korábbi természetével és maga is e ragyogássá váljon. Az biztos, hogy mivel nem éri be a szeretett ember puszta nézésével vagy érintésével, ezért gyakran így kiált fel: „Ebben az emberben nem-is-tudom-mi lobbant lángra és nem értem, miért kívánom.” A könyvben az is olvasható, hogy a lelket az Isteni ragyogás lobbantja lángra, amely

---

mindig akkor beszélünk róla a leghelyesebben, ha azt mondjuk, hogy sem megmagyarázni, sem megérteni nem lehet. Valójában ez a valami olyannyira finom *(délicat)* és észrevehetetlen *(imperceptible)*, hogy még a legélesebb és legmélyrehatóbb értelem is képtelen megragadni: az emberi szellem, amely, ha szabad így mondanom, megismeri, ami az angyalokban a leginkább szellemi, s Istenben, ami a leginkább Isteni, nem képes felfogni, mi az a bájos vonás *(charmant)* egy érzéki dologban, amely megindítja a szívet.” *Uo.*, 34.

[301] Ehhez kapcsolódik Cesare Ripa „Bellezza” címszava.

[302] SCHOLAR 2005, 26–27. Ehhez lásd DANTE, *Purgatórium* (2.22–23): „Poi d’ogne lato ad esso m’appario / *un non sapeva che* bianco”.

a szép emberben mint tükörben verődik vissza és ez a ragyogás titokban horogként ragadja el és húzza felfelé, hogy Istenné váljon.)

Ide kapcsolódik egy Ficinóval szorosan összefüggő 1486-os mű is, amely Ficino *(secondo la mente e opinione de Platonici) Lakoma-kommentár*jának hatását mutatja: Girolamo Benivieni nagy sikerű *Canzona d'amore*-ja. Ma ismert verziója tulajdonképpen egy Pico della Mirandolával közösen átírt változat.[303] A nyolcadik stanzába nem nyúlt bele Pico, ebben a következőt olvashatjuk:[304]

Quinci Amor l'alma, in questo el cor diletta,
In lui come in suo parto ancor vaneggia,
Che mentre el ver vagheggia
Come raggio di sol sott'acqua el vede.
Pur *non so che divin* che 'n lui lampeggia
Benchè adumbrato el cor pietoso allecta
Da questa a più perfecta
Beltà, che in cima a quel superba siede.

Pico úgy kommentálja ezt a részt, hogy a szerelem során a lélek felismeri az igaz szépség fényét a lélekben is. Ez a lélek felemelkedése a harmadik lépcsőfokról a negyedik lépcsőfokra Isten felé. A harmadik lépcsőfokon már általánosít a lélek és már nem az egyes testek szépségét szereti, hanem az összes szép testben megjelenő univerzális szépséget. A negyedik lépcsőfokon rájön arra, hogy a testeken megjelenő univerzális szépség valójában a lélekből részesült testek szépsége, vagyis a lélek szépsége. A lélekben megjelenő igaz szépség fénye olyan, mint a Nap fénye a víz alatt. A fény forrása az ég, azonban a vízben megjelenő fény már csak árnyék, mert már megtörik a tűz, a levegő és végül a víz szférá-ján. Ugyanígy törik meg a lélekben visszatükröződő fény is. Pico nem tér ki külön a *non so che divin* részre, itt Benivieni arról az „isteni valamiről" ír, amely felvillan *(lampeggia)* a lélekben (vagy villámként hasít bele?), hogy a szívet a tökéletesebb szépség felé vezesse.

[303] Ennek a munkának két verziója létezett, de az első verziót, amelyik közelebb állt Ficino neoplatonista szerelemtanához, Pico della Mirandola – mindkettőjük közös barátja – átíratta Benivienivel, sőt a harmadik stanzát talán maga Pico diktálta. Ezzel kapcsolatban lásd Unn Irene AASDALEN, *The First Pico–Ficino Controversy*, in *Laus Platonici Philosophi: Marsilio Ficino and His Influence*, ed. Stephen CLUCAS, Peter J. FORSHAW, Valery REES, Leiden – Boston, Brill, 2011, 67–88.

[304] Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone d'amore di Girolamo BENIVIENI*, in UŐ., *De hominis dignitate; Heptaplus; De ente et uno e scritti vari*, ed. Eugenio GARIN, Firenze, Vallecchi, 1942.

Ficino a *Philébosz-kommentár*jában azt írja, hogy az embereknek olyan érzékük *(sensus)* van, amellyel ki tudják választani a szépet *(pulchritudo)* és ékeset *(decor)*, míg az állatoknak nincs ilyen képességük. Egy ló nem fog magának szebb kancát kiválasztani. Mindegy neki melyikkel tölti a kedvét.[305] A lóból – ahogy a többi állatból is – hiányzik az a *iudiciale nescio quid*, amely valami megmagyarázhatatlan érzékkel képes ítélni szebb és kevésbé szép között. A *iudiciale* kifejezés arra utal, hogy a szépség felismerése valami racionális döntés eredménye. Természetesen ez az ítélőerő is Istentől származik és éppanynyira megfoghatatlan, mint a világban megjelenő szépség.[306] Ez ugyanúgy Isten árnyéka, amelyik a lélekben tükröződik vissza, ahogy maga a világban megjelenő szépség is. Ez a *iudiciale nescio quid* a „lélek szeme" a szépségre, amellyel persze maga a lélek ruházta fel a világot. Ahogy felismeri a világban lévő szépséget, úgy rájön arra is, hogy ez a szépség magától a lélektől származik, és ezzel a felismeréssel a külső világ helyett önmaga felé fordul, hogy önmagát megismerve Istenhez közelebb jutva, Istent magát is megismerje.

Egy évszázaddal később Cesare Ripa tökéletes összefoglalását adja a korszak szépség felfogásának.[307] (A szövegből kitűnik, hogy sokban támaszkodik Ficinóra.) Ikonológiájának *Bellezza* címszava alatt a *Szépség*et olyan hölgyhöz hasonlítja, akinek arcát felhők rejtik el (az alábbi képen az arcát nem takarják felhők) és a hölgy többi része egy kicsit látható attól a ragyogástól, ami körülveszi. Egyik kezében – a ragyogás körén

---

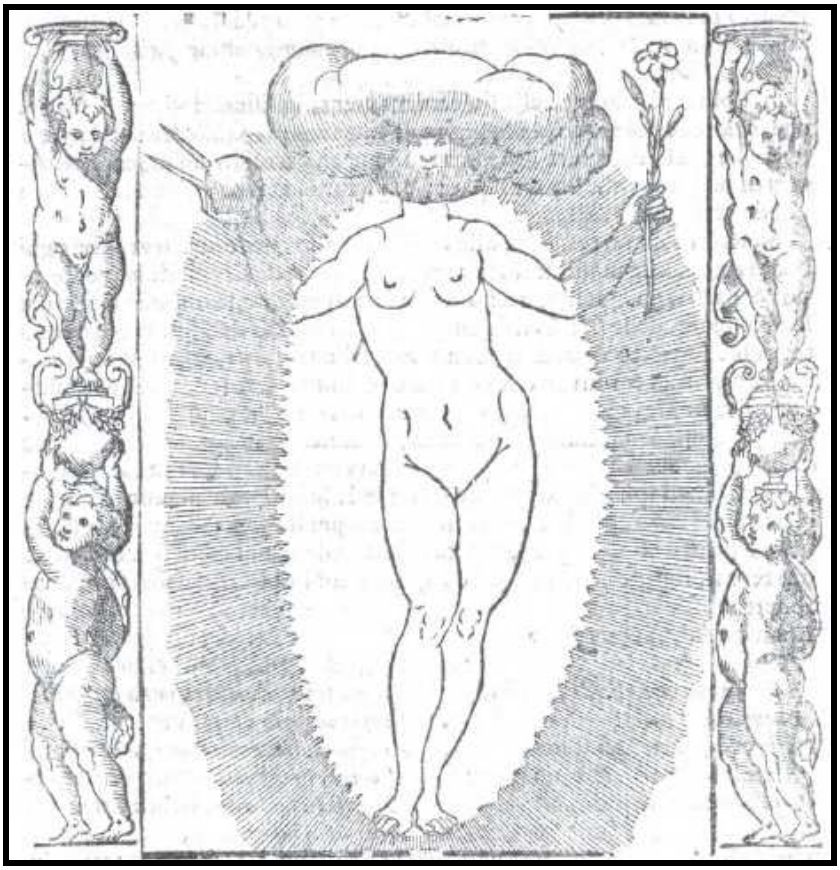
[305] *Theologia* (12.6.4).

[306] A lélek háromféle fénysugarat kap Istentől. A racionális ítélőerő *(rationis iudicium)* a lélek középső részének a fénysugara *(radius)*. FICINO 2000, 240–241 (1.26).

[307] „DONNA, che habbia ascosa la testa frà le nuvole, e il resto sia poco visibile per lo splendore, che la circonda, ponga una mano fuori dello splendore, con la quale terrà un giglio, sporgendo con l'altra mano una palla, e un compasso. Si dipinge la Bellezza con la testa ascosa frà le nuvole, perché non è cosa della quale più difficilmente si possa parlare con mortal lingua, e che meno si possa conoscere con intelletto humano, quanto la Bellezza, la quale non è altro, che uno splendore, che deriva dalla luce della faccia di Dio, come definiscono i Platonici, e in somma è una istessa cosa con esso; la quale poi communicandosi in qualche parte per benignità di lui alle sue creature, è cagione, che esse comprendono in qualche parte, che cosa sia bellezza; ma come quelli, che guardano se stessi nello specchio, subito si scordano, come disse San Giacomo nella Epist. Can., così noi guardando la bellezza nelle cose mortali, non molto potiamo alzarci a vedere quella pura, e semplice chiarezza, dalla quale tutte le chiarezze hanno origine… Non si potendo dunque vedere il vero principio di Bellezza, come non si può vedere Iddio, che è la perfettione, e la luce di tutte le cose, essendo tutto quello, che è in esso, la medesima essenza con lui medesimo, si dipingerà la figura nella detta maniera, significandosi per la mano, che si estende co'l giglio la bellezza de' lineamenti, e de' colori del corpo feminile, nel quale pare, che sia riposta gran parte di quella picciola misura di bellezza, che è participata, e goduta in terra, come habbiamo già detto di sopra. Nell'altra mano terrà la palla co'l compasso, per dimostrare, che ogni bellezza consiste in misure, e proportioni, le quali si aggiustano co'l tempo, e co'l luogo. Il luogo determina la bellezza nella disposizione delle Provincie, delle Città, delle Case, de' Tempij, delle Piazze, dell'uomo, e di tutte le cose soggette all'occhio, come colori ben distinti, e con proportionata quantità, e misura, e con altre cose simili, co'l tempo si determinano le armonie, i suoni, le voci, l'oratione, gli abbattimenti, e altre cose, le quali con misura aggiustandosi, dilettano, e sono meritamente chiamate belle; e come il giglio per l'acutezza dell'odore muove il senso, e desta gli spiriti, così medesimamente la bellezza muove, e desta gli animi ad amare, e desiderare di godere, per dare perfettione a se stesso, la cosa, che si conosce per la molta bellezza degna di consideratione, e di prezzo." RIPA 1593, 27–28. (A kép az 1603-as római kiadásban szerepel, UŐ, *Iconologia*, Roma, Lepido Faeij, 1603, 41.)

kívül – egy liliomot tart, míg a másik kezében egy golyót és egy körzőt. Ripa szerint azért van eltakarva a hölgy feje, mert nincs nehezebb annál, mint hogy emberi nyelven beszéljünk a szépségről, vagy hogy az emberi értelem segítségével megismerhessük azt. A teremtett dolgokban a szépség nem más, mint olyan ragyogás, amely „a platonikusok meghatározása szerint" Isten arcának fényéből származik. Ebből pedig a teremtett dolgok csak az Isteni kegyelem által részesülhetnek. A liliom – mint a szépség ideája – azért is kerül ki a látható női test vonalai és színei[308] által felépített anyagi szépség sugarából, mert kívülről részesül belőle, és így láthatatlan, ahogy a maga a szépség ideája is az. Ennek a liliomnak a megfoghatatlan és erős illata messziről megindítja az érzékeket, szerelemre ébreszti a lelket és élvezni akarja a szépséget.

A másik kézben látható gömb és körző a mértékre és arányokra vonatkozik, mert nem lehet meg szépség arányosság nélkül. A gömb egyszerre utal a makrokozmikus földgömbre és a mikrokozmikus emberre.



A *Szépség* (Ripa, *Iconologia*, 1603)

[308] A cicerói *la bellezza de' lineamenti, e de' colori del corpo feminile* szó szerinti átvétel Ficinótól. *Convivium* (5.6,).

3.2. A szemlélődés, vagyis a szerelem szakasza

A léleknek az *amor circulus*ban az alászállás és felemelkedés közötti nyugalmi helyzetét nevezi Ficino *szerelem*nek. Ekkor fedezi fel a lélek a világban lévő szépséget. Ahogy ezt felfedezi, öntudatra is ébred, mert felismeri, hogy a szépséget ő maga hozta világra. Ez a felismerés teszi lehetővé, hogy a szépséget önmagában keresve, önmagában is megtalálja. A világi szépség megtalálásával, önmaga felé fordulva összehasonlíthatja ezt a magában hordozott mintaképpel, amelyet a testet öltésekor hozott magával és a szépség iránti vágy mozdíthatja majd tovább a kör felfelé tartó ívén. A szerelem egyfajta átjáró, amely az embert a másik emberen keresztül köti össze Istennel.

Ficino – Platóntól átvett – meghatározása szerint „a szerelem nem más, mint a szépség élvezete *(fructus)* és birtoklása utáni vágy *(desiderium)*", vagy másként fogalmazva: a szerelem a felismert szépség hiányának kínzó érzése és a megszerzésére, vagyis a teljes birtoklására irányuló vágy.[309]

> 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 gyönyörűségesnek is ítéltessék. S úgy tűnik, még ez sem elegendő a rokonszenv *(benevolentia)* felkel-

[309] Lásd *Convivium* (1.4): „Cum amorem dicimus, pulchritudinis desiderium intelligite." „Amor vero sit fruende pulchritudinis desiderium, amor semper mente, oculis, auribus est contentus." PLATÓN, *Phaidrosz* (237d): „Hogy a szerelem valamiféle vágy (ἐπιθυμία τις ὁ ἔρως), mindenki előtt világos." PLATÓN, *Lakoma* (197b–c): Ἔρως κάλλους. Az *Állam*ban (403a) így ír (SZABÓ Miklós fordítását felhasználva): „Márpedig az igazi szeretetnek az a természete, hogy józan önmérséklettel és a múzsákhoz illően szeresse azt, ami rendezett (κόσμιος), s ami szép." *Uo.* II, 192. Azonban Platón *Lakomá*ja szerint a szerelem a szép élvezete és birtoklása mellett a jó élvezetét és birtoklását is jelenti: „Erósz annak a vágya, hogy a jó mindig a miénk legyen." PLATÓN, I, 993 (206a). Ez kibővíthető a boldogsággal is: „Lényegében a jóra és a boldogságra való vágyakozás nem más, mint nagy és fondorlatos (δολερός) szerelem." *Uo.*, 992 (205d). Itt valójában „jókról" (ἐπιθυμία ἀγαθῶν) beszél, vagyis nem valami elvont Jóról. A hétköznapok jó „dolgai" iránti vágyat nevezi szerelemnek és azt a vágyat, hogy boldogok legyünk, ezek pedig összekapcsolódnak a mindennapok szépségeivel, amelyek nem csak jók, de boldoggá is tehetik az embert. Így jutunk el aztán Diotima meghatározásához ugyanitt, amely szerint a szerelem nem a szépség iránti vágy, hanem „szülés és nemzés a test vagy a lélek szépségében" (Τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ). (*Lakoma*, 206e) Itt Diotima a testi vágyra szűkíti a szerelmet. Olyan vágyra, amely valaminek a szépsége – jósága és boldogsága – miatt támad fel benne, hogy ezt a szépséget (jóságot és boldogságot) megsokszorozza. Ehhez kapcsolódik az a Platónnál is említett (*Lakoma*, 203a–204c) genealógia, mely szerint Erósz egy Porosz és Penia egyesüléséből született daimón. Platónnál Porosz még a leleményesség megtestesítője, de a római mitológiában és Ficinónál a bőségé. Penia mindkettőben az ínség és hiány megszemélyesítője. Poroszt a hiány leküzdésére irányuló leleményként is olvashatjuk, de Ficino Poroszt az anyagba leereszkedő, semmiféle hiányt nem ismerő Isteni fénysugárként értelmezi, Peniát pedig a sötét anyagként, amiből minden fény hiányzik. Maga Erósz is a bőségből és a hiányból születik, vagyis egyszerre gazdag és szegény.

téséhez. Az is kell, hogy úgy ítéljük, könnyedén elérhetjük azt, amiről úgy véltük, gyönyörűséget szerez majd számunkra. Tehát aki csak szeret valamit, azt a dolgot biztosan még nem birtokolja a maga teljességében. Mindazáltal lelkének megismerő képességével ráismer, kedvesnek ítéli, s bízik abban, hogy képes azt megszerezni. Ez a megismerés *(cognitio)*, ez az ítélet *(iudicatio)*, ez a remény *(spes)*, hogy úgy mondjuk, a még hiányzó jó már meglevő előzetes képzete *(anticipatio)*. Ugyanis nem vágyakozna, ha az nem tetszenék neki, s nem is tetszenék, ha előzőleg valamiképpen meg nem ízlelte volna annak szépségét. Így hát mivel a szerelmesek részint birtokolják azt, amire áhítoznak, részint viszont nem birtokolják, nem állunk messze az igazságtól, ha azt mondjuk, hogy a szerelem valamiféle hiányból és bőségből van összevegyítve.[310]

3.2.1. A világi szépség érzékelése

Hogyan ismerjük fel a szépséget a világban? Úgy, hogy az anyagba zárt lélek testbe zuhanásakor képességeket is hozott magával, amelyekkel ezt észreveszi. A léleknek hatféle képessége *(vis)* van, amelyeken keresztül táplálja önmagát és a testet: az egyik az értelem *(ratio)*, a másik pedig az érzékelés *(sensus)* öt érzékszerve. Az érzékszervek hierarchiájában a látás és a hallás van a legelső helyen, legalul az ízlelés és szaglás található és a kettő között a tapintás.[311] Azokra a dolgokra, amelyek az értelmen, a látáson és a halláson keresztül jutnak el a lélekhez, arra a lélek, mint önmaga táplálékára vágyik. Maga a szépség is csak az értelmen, a látáson vagy a halláson keresztül juthat el az emberi lélekhez, azonban az anyagban bujkáló szépséget csak látással és hallással érzékelhetjük. (A szerelmet viszont Ficino szerint nem csak az alakok és hangok válthatják ki, hanem az értelemhez köthető ismeretek is.)

A többi érzékszervünkünkön: a tapintáson, ízlelésen és szagláson keresztül nem ítélhetjük meg a szépet, mert ezek pusztán a test táplálásához, erősítéséhez vagy a nemzéshez szükségesek, amelyeket a lélek nem önmaga, hanem a test kedvéért keres. Így Ficino kizárja az anyagi testek szépségei közül a test illatát, ízét és tapintását, pedig ezeket is formáknak nevezi: *formae simplices*nek. A gondolatmenet folytatása szerint, mivel a szépség szüli a szerelmet, nem szerethetünk bele egy ember illatába, ízébe és tapintásába. Ha mégis vá-

[310] *Lakoma*, 74 (6.7).

[311] Lásd: *De vita* (2.15). A Domenico Benivieninek írt *De rationibus musicae* című levelében és *Timaiosz-kommentár*jában (29) ezzel kapcsolatban (Platónra hivatkozva) azt is megemlíti, hogy az érzékszervekhez is elemek rendelhetők: a látáshoz a tűz, a halláshoz a levegő, a szagláshoz a levegőből és vízből felszálló pára, az ízleléshez a víz és a tapintáshoz a föld. KRISTELLER, vol.1, 54; FICINO 1453.

gyunk *(appetitio)* ezek után, akkor ezt szerelem helyett bujaságnak és veszettségnek (*libido rabiesque*) kellene inkább hívnunk.[312]

A szerelmet fellobbantó emberi szépség a lélekben lévő értelemből és ismeretekből, valamint az emberi test formájából áll össze. Ficino számára az eszményi ember *kalosz* és *agathosz* is egyben, vagyis καλοκαγαθικός. Az emberi test szépsége tehát az emberi lélek jóságára utal, vagy másképp fogalmazva: az emberi lélek jósága az emberi test szépségében is megmutatkozik.[313] Azonban úgy tűnik, Ficino szerint az emberi szépséghez nem elég testben formásnak és lélekben jónak lenni, mert ez mit sem ér okosság *(ratio)* és műveltség *(notio)* nélkül.

Az érzékszerveken túl a szépség felismerésének másik kulcsa a *contemplatio (szemlélődés)* (θεωρία), amely egyszerre értelmi és érzéki aktus, mert Ficino szerint az érzékelés elválaszthatatlan a szellem működésétől, amennyiben az érzékelés során a lélek a szellem tükrében visszatükröződve ítéli meg *(iudicat)* a test képeit, vagyis ítéli őket szépnek vagy kevésbé szépnek.[314] Erre a legalkalmasabb érzékszerv a szem, mert „fénytermészete" miatt a látás még a hallásnál is magasabb rendű érzék. A szemek mint valami kivilágított ház üvegablakai *(vitrea phenestra)* fényt bocsátanak ki magukból, azt a fényt, amelyet minden egyes szívveréssel az életerő áraszt szét a testben, és amelyet Ficino *spiritus*nak nevez.[315]

A ficinói *spiritus* a lélek és a test összekötője, azonban a „lélek két széléhez" két különböző *spiritus* is tartozik. Az egyik irracionális, a másik racionális. Az egyik a testtel köti össze a lelket, a másik a *mens*szel. A testhez köthető *spiritus*t nagyon finom és áttetsző párához *(vapor tenuissimus et perlucidus)* hasonlítja. A lélek különböző erőivel ez a „pára"

---

[312] *Convivium* (5.2), (1.4). Ide kapcsolódik az öt érzékszerv hagyományos szimbolikája, amelyben a látást – többek közt – a tükörrel kapcsolták össze, míg a XV. század végétől (Sebastian Brant 1494-es *Das Narren-Schyff*jétől, majd sokkal inkább Jodocus Badius Ascensius 1500-as *Stultiferae naves*étől) a tapintást a szajhával szimbolizálták. Részletesebben lásd: Carl NORDENFALK, *The Five Senses in Late Medieval and Renaissance Art*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 48, 1985, 1–22.

[313] Ahogy a *materia preparata* elmélete is tükrözi: a tetszést kiváltó testi szépség csak látszólag testi. Ezt erősíti Ficino percepcióelmélete is, amely szerint az, hogy a lélek érzékeli a külső testet a látás által már eleve egy szellemi aktus. A szellem az egész testet egyetlen pontban egyetlen szempillantás alatt fogja fel, vagyis egyetlen „ponttá" fordítja le magának. Ha a léleknek tetszik egy test vagy akár egy kép, akkor nem veszi sorra a vonalakat egyenként, és nem veszi számba a színeket és formákat, hanem egyetlen villanásszerű képként fogadja be. A testet így „alakítja át" szellemi képpé magában és a tetszést ez a szellemi kép váltja ki. Ficino ezt írja: „Tetszhet a léleknek egy bizonyos személy külseje, ám nem amennyiben anyagi kiterjedésű, hanem amennyiben képét a lélek a látás révén felfogja, vagy befogadja… A léleknek mindenesetre csak az a szépség tetszik, amit befogad. Ez pedig jóllehet a külső test mása *(simulacrum)*, mégis testetlen benne. Tehát a testetlen szépség tetszik. Ami tetszik valakinek, az kedves *(gratum)* a számára, s ami kedves, az végül szép. Ez teszi, hogy a szerelmet valami testetlen dologra vezetjük vissza, és hogy maga a szépség inkább a dolog szellemi képe *(pulchritudo spiritale)*, mint testi szépség." *Lakoma*, 49 (5.3).

[314] *Convivium* (6.6).

[315] *Uo.*, (7.4), (6.13).

tölti meg *(transfundit)* a testet. Az érzékeléssel kapcsolatban azért különösen fontos, mert a lélek már annyira finom, testetlen szubsztancia, hogy a szemeken keresztül bejutó képek nem tudnak megmaradni benne. Viszont a külső világ képei „fennakadnak" a *spiritus*on, és aztán a lélek ebben visszatükröződve képes testi formájukban érzékelni és megítélni őket.[316]

> Tria profecto in nobis esse videntur, anima, spiritus atque corpus. Anima et corpus natura longe inter se diversa spiritu medio copulantur, qui vapor quidam est tenuissimus et perlucidus per cordis calorem ex subtilissima parte sanguinis genitus. Inde per omnia membra diffusus anime vires accipit, et transfundit in corpus. Accipit item per organa sensuum corporum externorum imagines, que in anima propterea figi non possunt, quia incorporea substantia, que corporibus prestantior est, formari ab illis per imaginum susceptionem non potest. Sed anima ubique spiritui presens imagines corporum in eo tamquam in speculo relucentes facile inspicit perque illas corpora iudicat. Atque hec cognitio sensus a Platonicis dicitur.
>
> (Három rész van bennünk valóban: lélek, *spiritus* és test. A lélek és a test, egymáshoz képest igen különböző természetűek lévén, a *spiritus* közvetítésével kapcsolódnak egymáshoz, ami valamiféle nagyon finom és áttetsző pára, mely a vér legtisztább részéből keletkezik a szív melege révén. Innen a test minden tagjában szétáramolva felfogja a lélek erőit, és átviszi a testbe. Ugyanígy az érzékszerveken keresztül felfogja a külső testek képeit, amelyek a lélekben közvetlenül azért nem ragadhatnak meg, mert a testetlen szubsztancia, amely a testeknél előbbre való, nem formálódhat a testek képeinek magára öltése révén. Hanem a lélek a *spiritus* számára mindenütt jelenlevőként a test alakjait a *spiritus*ban mint egy tükörben visszatükröződve könnyedén vizsgálja, s ezek alapján ítéli meg a testet. Ez az a megismerés, amelyet a platonikusok érzékelésnek neveznek.)[317]

A *spiritus* fénytermészetű és a szemek ablakain át jut ki a testből és válik látóvá. Ez húzza a tekintetet az anyagi világban lévő Isteni felé, vagyis a formák felé, amelyek pedig ugyanúgy a szemeken keresztül ömlenek be az emberi lélekbe.[318] A testi forma befogadásával kétféle szerelem is születik, az egyik a megpillantott test felé húz, és abban akar élvezetet találni, a másik viszont a szemlélődésre irányul és a megpillantott testben a test általánosabb ideáját látja és inkább afelé törekszik.

---

[316] *Convivium* (6.6).

[317] Az IMREGH Monika fordításában használt *szellem* kifejezéseket itt mindenhol *spiritus*szal helyettesítettem, mert könnyen össze lehetne keverni a *mens*szel. *Lakoma*, 72.

[318] Ezzel kapcsolatban lásd a *Phaidrosz* 255d-jét, ahol Platón a szerelemmel eltelt lelkű szerelmest olyan valakihez hasonlítja, aki szemgyulladást (ὀφθαλμία) kapott el.

Ez az első szerelem, mely az érzékelés vágyában lobban fel, a szem révén megpillantott test formájából keletkezik. Azonban [Cavalcanti] hangsúlyozza, hogy maga a forma nem oly módon vésődik a képzeletbe, mint amilyen módon a test anyagában van, hanem anyag nélküli, mindazonáltal úgy, hogy egy bizonyos, meghatározott helyen és időben elhelyezett embernek legyen a képmása. Azt is említi, hogy az efféle képmás egyfajta képe nyomban tündökölni kezd az értelemben, amely immár nem egyetlen meghatározott emberi test hasonmásának tűnik lenni, amint az a képzeletben volt, hanem az egész emberi nem közös ideájának és meghatározásának. Ennélfogva amiként a képzeletnek a testből merített képmásából a testre hagyatkozó érzéki vágyban az érzékek felé hajló szerelem születik, úgy az értelemnek e képéből és közös ideájából – miután a testtől igen távol eső – egy másik, a testtel való érintkezéstől teljesen idegen szerelem keletkezik az akaratban. Az előbbit a gyönyörben, az utóbbit a szemlélődésben helyezi el. Úgy véli, hogy amaz egyetlen test részleges formája körül forog, emez az egész emberi nem egyetemes szépsége körül. Mindenesetre e két szerelem folytonos küzdelemben áll egymással az emberben, hisz amaz lefelé, egy állatias és kéjvágyó életbe taszítja, emez fölfelé, egy angyali és szemlélődő élethez emeli fel.[319]

3.2.2. A szerelem fajtái

Égi és földi szerelem: valóság és látszat

Az égi szerelem képzete Aphroditének ahhoz a mitológiai történetéhez kapcsolódik, amely Hésziodosznál lelhető fel először (*Theogonia*, 188–200): Kronosz a tengerbe hajította Uranosz levágott férfiasságát, és ahogy ott hánykolódott a hullámok között, halhatatlan bőréből fehér hab (ἀφρός) keletkezett körülötte. Ebből született Aphrodité, aki nevét is e hab alapján nyerte és akinek – Uranosz után – *Urania* lett a mellékneve.

A földi szerelemhez egy másik genealógia tartozik. A földi Aphrodité Zeusz és Dióné leánya, akit *közönséges*nek (Πάνδημος) is neveznek.[320] Dióné a Zeusz név nőnemű alakja, és Dódónában forrásistennőként tisztelték. Hésziodosz (*Theogonia*, 353) az Ókeaniszok közé sorolta, az orphikusok pedig Uranosz lányának tartották. (Dióné a tölgyfa Istennője is volt, amelyen a közhiedelem szerint buja galambok és verebek tanyáztak, amely madarak állandó kísérői Aphroditének.)

Habár már Platón előtt is létezett Aphroditének e két jelzője, azonban Platón új értelmet adott nekik a Lakomában és az eredetileg semleges jelzőket hierarchikus viszonyba állította egymással, így az *Urania* magasabb rendűvé vált, mint a *Pandémosz*.[321] Azt írja

[319] *Lakoma*, 103–104 (7.1).
[320] HOMÉROSZ, *Íliász* (5.370).
[321] Kerényi Károly szerint eredetileg nem is a származásukra utalt e két jelző. Azt írja, hogy a *Pandémosz* jelző „az Istennő békében egyesítő jelenlétére utal egy nép minden rendjénél és közösségénél”.

(*Lakoma*, 181a–c), hogy a fiatalabb Aphroditéhoz tartozó Erósz azért is közönséges, mert keveredik benne a női- (θῆλυς) és férfitermészet (ἄρρην), viszont az égi Aphroditéhoz tartozó Erószban nincs semmilyen női természet, csak férfitermészet. Ezért tehát azok, akiket ez a fajta szerelem ihlet meg, azok a férfinem felé fordulnak, és így azt szeretik, ami természettől fogva erőteljesebb és értelmesebb.[322]

Ugyanitt, Agathón beszédében a fiatalabb Aphrodité képéhez tartozik az a rész is, amely szerint a szerelem, vagyis Erósz válogatós és nem csak a durva (σκληρός) lelkeket kerüli el, hanem az öregség elől menekülve azokban a testekben sem telepedik meg (ἵζει), amelyek „nem teremnek virágot", vagy már „elvirágoztak":[323] csak az ifjú testekbe és a puha (μαλακός) lelkekbe fészkeli be magát.

Ficino sokkal árnyaltabb különbséget tesz a kettő között és nem fordítja ilyen élesen szembe egymással a két fogalmat. Ficino – Platónnal ellentétben – mindkettő szerelmet tiszteletre méltónak és helyeslendőnek tekinti, mivel az utódok nemzése és az igazság keresése is Isten akaratából történik.[324] Az égi *(caelestis)* Vénusz az az ész, amely az angyali értelemben található és a beléoltott szerelem Isten szépségének megértésére sarkallja. A világléleknek adott teremtőerő és saját szeretete pedig arra ösztönzi a földi *(vulgaris)* Vénuszt, hogy ugyanazt a szépséget – női természete szerint – a testekben is létrehozza. Az égiben a szép szemlélésének a vágya szüli meg a szerelmet, a földiben pedig a szép létrehozásának a vágya.[325] Az égi Vénusz fogadja magába azt az Isteni fényt, amelyet továbbít a földi Vénusznak, aki e fény szikráit elterjeszti a világ anyagában. Az efféle szikrák (*scintilla*) jelenlététől látszik a világ minden egyes teste – adottságai szerint – szépnek és az isteni fény tükröződése, halványabb ragyogása lobbantja fel a szerelmet.

Ennek egy későbbi, 1611-es példájával találkozhatunk a holland Pieter Corneliszoon Hooft (rövidítve: P. C. Hooft) egyik emblémáján, amelynek a címe: „Unius splendor alteri

---

Az *Urania* szó pedig az Istennő tiszteletének rítusára utalt, ugyanis az Istennő szentélyeit az éghez közel, magas hegycsúcsokra építették. KERÉNYI 1977, 49.

[322] Ehhez lásd *Convivium* (6.14).

[323] A *Lakomá*ban Agathón szerint Erósz „a legszebb és a legjobb" (κάλλιστον καὶ ἄριστον). TELEGDI Zsigmond fordításában: „Legszebb pedig azért, mert először is ő a legfiatalabb Isten, Phaidrosz; s ennek legnagyobb bizonyítékát ő maga adja, mikor futván fut az öregség elől, bár az nyilvánvalóan gyorsan jár, hiszen a kelleténél gyorsabban ér bennünket utol. Tehát Erósz természettől fogva gyűlöli az öregséget, s távol tartja magát tőle, a fiatalokat viszont mindig fölkeresi és köztük van. Márpedig igaza van a régi közmondásnak: mindenki a magához hasonlót keresi." PLATÓN, I, 976 (195b). „…életét virágok közt tölti; mert ami nem terem virágot vagy már elvirágzott, legyen az test, lélek vagy bármi más, abban Erósz nem rak fészket, ahol azonban virággal s illattal ékes a hely, ott letelepszik és ott is marad." *Uo.* 978 (196b). Ezzel függ össze Pauszaniasz feljegyzése Aphrodité spártai jelzőjéről is: ἀμβολογήρα, vagyis „öregkort halogató", „öregkort elodázó". Henry George LIDDELL, Robert SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, New York, Harper & Brothers, 1848, 78.

[324] *Uo.* (2.7). Lásd ehhez *Enneades* (2.1.1).

[325] PLATÓN, *Lakoma* (208e–209d).

ardor” *(Az egyik ragyogása a másik tüze)*. Ezen Cupido, íját maga mellé rakva a Nap sugarait egy tükör segítségével irányítva, lángra lobbant valamit, miközben a háttérben egy szerelmes pár kézen fogva sétálgat.[326]

A szerelem lángja (Hooft, *Emblemata amatoria*, 1618)

Cesare Ripa *Iconologiá*jának több kiadásában is találkozhatunk egy hasonló illusztrációval az *Origine d'amore* című szakasznál. Az 1645-ös, velencei kiadásában a következő ábra látható:[327]

A szerelem eredete (Ripa, *Iconologia*, 1645)

[326] Az embléma szövege: „Quam Sol incussit Speculo, in me flamma resultat: / Iamque foco muter; sim modò cespes ego.” P. C. HOOFT, *Emblemata amatoria*, Amsterdam, Willem Ianszoon, 1618, 44–45.

[327] RIPA 1645, 458.

Az emberi lélekben e kétféle erőnek kétféle neve is van: az egyik a megértés *(vis intelligendi)*, a másik a teremtés képessége *(vis generandi)*.[328] És ezt a két erőt mint vonzerőt kétféle szerelem kísér, amelyet két *örök démon*nak nevez Ficino, mert folyamatosan jelen vannak nem csak a lelkünkben, hanem a világlélekben is. Az egyik *jó démon (Calodemon)*, mert felemel, míg a másik *rossz démon (Cacodemon)*, mert lehúz.

Ugyanerről kicsit más szavakkal úgy ír *Phaidrosz-kommentár*jában, hogy két vezető van bennünk: az egyik a vágy a gyönyör után, a másik a *helyes vélemény (legalis opinio)*. A féktelen szerelmet ezek után úgy definiálja, hogy az olyan irracionális vágy, amely a formák élvezete felé húzza a lelket.[329]

Platón a *Phaidrosz*ban (237d) nem démonoknak, hanem kétféle hatalomnak (ἰδέα) nevezi azokat, amelyek uralkodnak rajtunk és vezetnek minket.[330] Az egyik velünk született vágy a gyönyör után (ἔμφυτος ἐπιθυμία ἡδονῶν), amely ha felülkerekedik bennünk, akkor uralma alatt a szertelenség és a féktelenség (ὕβρις) vezérli tetteinket, mert a féktelen ember lelkének az a része, ahol a vágyak fészkelnek, telhetetlensége miatt olyan, mint a feneketlen hordó. Az ilyen szerelmesek azokhoz hasonlítanak, akiknek az Alvilágban szitával kell vizet hordaniuk egy feneketlen hordóba (*Gorgiasz*, 493b–c). A másik későbbi szerzemény (ἐπίκτητος δόξα), amely felülkerekedve velünk született vágyainkon a legjobbra törekvő (ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου) meggyőződéssé (δόξα) válik bennünk, amelynek a neve józan megfontoltság (σωφροσύνη).[331]

Egyik etimológiája szerint a görög *szépség* szó a κηλέω *(elvarázsol, elbájol, elcsábít)* igéből származik.[332] Ha a tünékeny testi szépség elvarázsolja a lelket – ahogy Kirké varázsolta el Odüsszeusz társait – akkor könnyen az anyagi világ „disznóóljában" találhatja magát az ember.[333] Plótinosz ezért látja Kirké – és Kalüpszó – történetét az elbűvölő érzékiség történetének, amely során a lélek megfeledkezik igazi otthonáról, és disznóként veti magát a testi szépség rabigájába.[334]

---

[328] *Convivium* (2.7).

[329] „Duo in nobis duces: cupiditas voluptatum, et legalis opinio. Amor incontinens definitur ita: irrationalis cupiditas trahens ad voluptatem formae." FICINO 2008, 106–107 (3.6).

[330] *Convivium* (6.8). Ehhez lásd Platón fogat hasonlatát (*Phaidrosz*; 246a–).

[331] Platón megfogalmazásában: „A szépség élvezésére irányuló vágy tehát, ha meggondolás nélkül legyőzi a helyesre törekvő ítélőképességet, továbbá, ha ez a vonzódás a vele rokon tárgyak hatása alatt a testi szépség felé törekszik és hatalmasan megerősödve győzelemre jut: épp erről az erőről kapta az Erósz nevet." PLATÓN, II, 732 (*Phaidrosz*, 238c).

[332] *Etymologicon Magnum*, ed. Friderici SYLBURGII, Lipsiae, Io. Aug. Gottl. WEIGEL, 1816, 440.

[333] DEVECSERI Gábor fordításában: „Mars be a disznóólba, feküdj le a többivel együtt." (*Odüsszeusz*, 10.320).

[334] PLOTINOS 1998, 22 (1.6.8).

„Meneküljünk innét, barátaim, a mi édes hazánkba!”[335] De micsoda menekülés lesz ez, s hogy fogunk a varázsló Circétől és Calypsótól elvitorlázni, amint ezt Odysseus mondja, úgy gondolom azt sejtetve, hogy már nem volt kedve maradni, noha szemein át élvezett gyönyöröket és sok érzéki szépségben volt része. A mi hazánk ott van, ahonnét eljöttünk s ott van az atyánk is. Milyen is lesz hát a hozzá vezető utunk és menekvésünk?

Homérosz története is azt példázza, hogy Odüsszeusz már beleunt a sok érzéki szépségbe és menekülni akart, azonban ezt csak Hermész, a lélekvezető segítségével tudta megtenni. Tehát Hermész volt az, aki megóvta, és így visszavezette Odüsszeuszt az igazi hazájába.[336]

Kölcsönös és viszonzatlan szerelem

Mindenki meghal, aki szerelmes, ugyanis gondolatai megfeledkezve önmagukról, csakis a szeretett lény körül járnak és mivel a lélek elszabadulva, elhagyja a testet, a test magában marad lélek és szellem nélkül. A viszonzatlan, vagy egyszerű *(simplex)* szerelem során a szerelmes „teljesen halott”, mivel nem él sem önmagában, sem a szeretettben, aki visszautasította. A kölcsönös *(mutuus)* szerelemben viszont a szerelmesek legalább a másikban élnek. A lélek egymásba való körforgása miatt ez is az *amor circulus* egyik megjelenési formája.

Valahányszor ketten kölcsönös jóakarattal kötődnek egymáshoz, az egyik a másikban, a másik pedig az egyikben él. Ezek az emberek kölcsönösen felcserélik önmagukat, és mindkettő önmagát adja, hogy megkapja a másikat. Hogy hogyan adják magukat, megfeledkezvén önmagukról, azt látom. De azt nem értem, hogyan kapják meg a másikat, hiszen aki önmagának sincs a birtokában, sokkal kevésbé birtokolhat valaki mást. Valójában azonban mindkettő birtokolja önmagát és a másikat is. Az egyik a másikban bírja saját magát. A másik is birtokában van önmagának, de az egyikben. Tehát amikor szeretlek téged, szerelmesként megtalálom magamat benned, aki felőlem gondolkozol, és visszanyerem magam általad, aki megőrzöl engem, aki magammal nem törődve elveszítettem magamat. S te is ugyanúgy teszel énbennem.[337]

---

[335] Φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα. *Enneades*, (1.6.8.16). Ehhez lásd HOMÉROSZ, *Íliász* (9.27): φεύγωμεν σὺν νηυσὶ φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν.

[336] „Szóltam, s elmentem bárkámtól, mentem a víztől, / és hogy, a szent völgyet szelvén át, majdnem elértem / bűvöletesmérgű Kirké nagy háza ölébe, / szembekerült az aranyvesszős Hermész velem akkor, / ifju alakjában, mielőtt ama házhoz elértem; / pelyhedző állú, legszebbkoru fiatalként; / átkulcsolta kezem sebesen, szót szólva kimondta: / »Jaj, te szerencsétlen, hova mégy egyedül, hegyen-erdőn? / Azt se tudod, hol jársz. Kirkénél vannak a társak, / mint disznók, a zsufolt ól zára mögé beszorítva. / Őket akarnád megszabadítani? Még te magad sem / térsz haza, azt hiszem én, hanem ott senyvedsz velük együtt. / Csakhogy a bajból én kiragadlak, megszabadítlak.” DEVECSERI Gábor fordítása. *Odüsszeusz*, (10.274–286).

[337] *Lakoma*, 25 (2.8). Lásd még Amerigo Corsinihez írt, *Vicissitudo amoris unde nascitur* című levelét. FICINO, 672–673.

Ficino metaforikusan jogi síkra tereli a viszonzatlan szerelemben a szeretett viselkedését, mivel aki nem viszonozza a szerető szeretetét, az gyilkosává válik az őt szeretőnek és ez olyan, mintha hagyná valaki elvérezni a megsebesültet. Ezért írja ugyanitt, hogy „aki nem szereti szerelmesét, azt emberölésben kell bűnösnek tartani". A viszontszeretésben tudja csak visszaadni a saját lelkén keresztül a másik életét.

A ficinói *amor mutuus* a görög ἀντέρως *(viszontszerelem)* kifejezéshez köthető, amely *erósszal* párba állítva a XVI. századtól kezdve gyakori motívum nem csak az irodalmi, hanem a képzőművészeti alkotásokban is. A kozmikus szinten is működő *anterósz* nem más, mint a *szümpatheia*, amely egymáshoz vonzza és egyben tartja a világ részeit.

Az egymást kölcsönösen lángba borító szerelmesek illusztrációja látható egy kései, 1683-as angol emblémáskönyv 2. emblémáján.[338] A két Cupido egymás fáklyájának a tüzével tartja fent a másik fáklyájának a tüzét, miközben a háttérben egy szerelmespár ölelkezik.

Kölcsönös szerelem (Ayres, *Emblemata amatoria*, 1683)

[338] Philip AYRES, *Emblemata Amatoria*, London, 1683.

Ficinónál annak az eredete, hogy a *viszonzatlan szerelem* bűn lenne valószínűleg Pauszaniasz egyik leírásában keresendő.[339] Athénról szóló leírásában olvasható, hogy a platóni Akadémia bejárata előtt egy Erósznak szentelt oltár volt, amelyen egy felirat látható. A felirat szövege szerint egy bizonyos Kharmosz volt az, aki Athénban először oltárt állított az Istenségnek. Ezt a városban Anterósz oltárának (ἀνάθημα) nevezték, mert a történet szerint az egyik athéni állampolgár, Melész megvetően bánt (ἀτιμάζω) az iránta szerelmet érző *metoikos*szal, Timagorasszal és szerelmét kihasználva arra utasította, hogy másszon föl egy szikla legmagasabb pontjára és onnan vesse le magát. Szerelmében Timagorasz ezt meg is tette és meghalt, de ezután Melészt olyan lelkiismeret-furdalás kezdte el gyötöni, hogy végül ő is levetette magát ugyanarról a szikláról. Ekkortól kezdték a *metoikos*zok Timagorasz bosszúálló (ἀλάστωρ) daimónjaként tisztelni Anterószt.

Egy 1944-es tanulmányában Robert V. Merrill az ókortól kezdve a XVI–XVII. századig vizsgálja *Anterósz* homályos ikonológiáját.[340] Szerinte ez a Pauszaniasznál említett *bosszúálló* attribútum egyáltalán nem általános. Merrill felhívja a figyelmet egy másik Pauszaniasz helyre, ahol egy éliszi birkózóiskolában található domborművet ír le. A domborművön *Erósz* és *Anterósz* látható és inkább valami díjért való versengést mutat be, mint bosszúállást. Erósz egy datolyapálma (φοῖνιξ) ágát tartja a kezében, amit Anterósz megpróbál elvenni tőle: itt tehát a viszonzatlan és a kölcsönös szerelem között folyik a küzdelem, és ha a domborműnek hihetünk, akkor a viszonzatlan szerelem (mindig) jobban áll.[341] (Talán azért volt a dombormű az éliszi *gymnasium* birkózóiskolájában, mert Erósz és Anterósz birkózott a pálmaágért.)

Az antik irodalomban többször is előkerül *anterósz*, de általában nem lehet egyértelműen eldönteni, hogy köznévként vagy tulajdonnévként szerepel. A kölcsönös szerelem értelmezésekor – már csak Pauszaniasz írása miatt is, aki az Akadémia bejáratánál olvasta a bosszúálló *Anterósz* történetét – újból fordulhatunk Platónhoz, aki a szerelem *tükörkép*ének, *hasonmás*ának nevezi, mert szerinte előbb-utóbb a szerelmet viszonozni fogja a szeretett (aki visszatükrözi a szeretetet), még akkor is, ha először csak barátságnak nevezi. A szövegből egyértelműen kiderül, hogy itt szó sincs bosszúállásról.[342]

---

[339] PAUSANIAE *Graeciae descriptio*, ed. F. Spiro, Leipzig, Teubner, 1903, (1.30.1).

[340] Robert V. MERRILL, *Eros and Anteros*, Speculum, 19/3, 1944, 265–284.

[341] PAUSANIAS 1903, (6.23.5–6).

[342] PLATÓN, *Phaidrosz*, II, 757 (255d–e). Merrill megjegyzi, hogy a kéziratok általánosan elfogadott olvasata (τὸ Ἔρωτος εἴδωλον ἀντέρωτα: *a viszonzott szerelem a szerelem képmása*) mellett létezik olyan verzió is, hogy τὸ ἔρωτος εἴδωλον ἀντ ἔρωτος: *a szerelem képe a szerelem helyett*. MERRILL 1944, 267.

És amikor az mellette van, akárcsak annak, szűnik fájdalma; ha pedig távol van, éppúgy vágyik és vágyat ébreszt, mert a szerelem képmását: a viszontszerelmet rejti magában (εἴδωλον ἔρωτος ἀντέρωτα ἔχων); de nem szerelemnek, hanem barátságnak (φιλία) nevezi és hiszi.

Nem érdektelen ezzel kapcsolatban Hermiaszt (V. sz.) is idézni, akinek olvasta Ficino a *Phaidrosz-kommentár*ját és saját *Phaidrosz*-fordításához és kommentálásához is felhasználta.[343] Magyarázata során Hermiasz többször is kitér *anterós*zra. Egyrészt utal az athéni bosszúálló Anterósz oltárokra (37.19–23), amit talán még ő is látott, mert nem teljesen egyezik Pauszaniasz leírásával, másrészt pedig a viszonzott szerelem *anterós*zára is. Az egyik helyen röviden összefoglalja Phaidrosz és Lüsziasz érzéseit. Azt írja, hogy Lüsziasz és Phaidrosz kölcsönösen szeretik egymást és mindkettő egyszerre szerető és szeretett is, habár nem magáért a szerelemért (nem a szerelem a cél). Mindkettőnek valamiért jobb is és rosszabb is. Amennyiben szerető, jobb Phaidrosznak, de rosszabb Lüsziasznak. Ugyanis Lüsziasz a test és a féktelen vágy kedvét keresi, míg Phaidrosz a szép beszédet és az igék megfelelő elrendezését szereti, ami valahogy anyagtalanabb (ἀυλότερος): úgyhogy szeretettnek jobb Lüsziasznak lenni, de rosszabb Phaidrosznak.[344]

Itt *anterós*zról kiderül, hogy nem biztos, hogy a kölcsönös szeretet során ugyanazt szeretik egymásban a szeretők. Sőt, egymással ellentétes dolgokat is szerethetnek. Az egyik például a másik testét, míg ugyanez viszontszeretve nem a testét, hanem annak az „édes szavait".

Hermiaszról most egy pillanatra megfeledkezve, érdemes megemlíteni a Padovában tanult Agostino Nifo (1473?–1538?) *De amore* című művét, amelyben egy igen eredeti *erósz–anterósz* értelmezéssel találkozhatunk.[345] Nifo meghatározása alapján nem lenne

---

[343] Anne SHEPPARD, *The Influence of Hermias on Marsilio Ficino's Doctrine of Inspiration*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 43, 1980, 97–109.

[344] „Φαῖδρος, ἐρώμενος δὲ ὁ Λυσίας ἢ ὁ Λυσίου λόγος· διὸ ἀντερῶσιν ἀλλήλων Λυσίας καὶ Φαῖδρος, καὶ ἀμφότεροι ἐρασταί εἰσι καὶ ἐρώμενοι, ἀλλ' οὐ κατὰ τὸν αὐτὸν ἔρωτα· διὸ καὶ βελτίους ἄμφω κατά τι καὶ χείρους· καθὸ μὲν γὰρ ἐραστὴς, βελτίων ὁ Φαῖδρος, χείρων δὲ ὁ Λυσίας· ὁ μὲν γὰρ Λυσίας τοῦ σώματος ἤρα καὶ τῆς ἀκολάστου ἐπιθυμίας, ὁ δὲ Φαῖδρος τοῦ ἐν λόγοις καλοῦ καὶ τοῦ ἐν τῇ συνθέσει τῶν ῥημάτων, ὃ ἀυλότερόν πώς ἐστι· καθὸ δὲ ἐρώμενος, βελτίων ὁ Λυσίας ἐστὶ (τουτέστιν ὁ Λυσίου λόγος), χείρων δὲ ὁ Φαῖδρος, τῷ πάλιν ἐρώμενον μὲν εἶναι τοῦ Φαίδρου τὸν λόγον Λυσίου, ἐρώμενον δὲ τοῦ Λυσίου τὸν Φαῖδρον." HERMIAS, *In Platonis Phaedrum scholia*, éd. P. COUVREUR, Paris, Bouillon, 1901, (11.24–32).

[345] „Quoniam amor, et amicitia non solum re differunt, ut dictum est, sed nomine, ideo de nominibus dicamus. Amor itaque qui pro desiderio cuiusuis boni, quovis modo boni accipitur, Graece dicitur ἔρος per o micron, ἔρως vero per o mega, cupido, qui est amor voluptuarius, quanquam apud alios ἔρος per o micron, amor honesti dicitur, ἔρως autem per o mega cupido. Amor vero pro appetitu, desiderioque cuiuscunque boni ὄρεξις, apud aliquos φιλία: At amicitia φιλία, & confinia vocabula, ut sunt [???], ξένια, προξενία quae ratio docet quemadmodum apud Graecos & vocabula, & affectus differunt, ita apud Latinos differre,

lehetséges az, amit Hermiasznál olvashattunk Lüsziasz és Phaidrosz kölcsönös szerelméről, mert Nifo különbséget tesz ἔρος és ἔρως között, valamint az ezzel analóg: ἀντέρος és ἀντέρως között. *Erosz* a tisztességes szerelemre *(amor honestus)* vagy igaz szerelemre *(amor verus)*, míg *Erósz* az érzéki szerelemre *(amor voluptuarius)* buzdít. Ugyanígy *anterosz* a *viszonzott tisztességes szerelem*re, míg *anterósz* a *viszonzott érzéki szerelem*re vonatkozik. *Erosz* a jó dolgok iránti vágyat és a barátságot jelenti, amelyet mindig az értelem vezérel. (Ezek alapján Phaidrosz *erotikus* vonzalma Lüsziasz iránt nem erősítheti Lüsziasz *erótikus* vonzalmát Phaidrosz iránt és viszont.)

Visszatérve Hermiaszhoz, azt is írja, hogy a szerelem célja a viszontszerelem felkeltése, hogy így kapcsolódjon össze, egyesüljön a szerető és a szeretett.[346] Hasonlóképpen fogalmaz ugyanerről, amikor *anterósz* feltámadását *tőrbe csalás*hoz hasonlítja. A szerető azt szeretné, hogy a szeretettet is kelepcébe csalja a szerelem, mert ebből megszületik akkor a viszontszerelem. Ez a „tőrbe csalás" akár *anterósz* bosszúálló aspektusát is jelenthetné, ha nem azt írná itt Hermiasz, hogy épp ez a viszontszeretet hozhat gyógyulást a szeretőnek. Ezért itt *anterósz*t gyógyító szerepében is megismerhetjük.[347]

A gyógyító *anterósz* a *Remedia amoris*ban olvasható, ovidiusi *amor lethaeus*hoz hasonlít, habár ez utóbbi felejtést hoz a szerelmesnek és nem viszontszerelmet, amely során a szerelmes együtt töltheti idejét szeretettjével, akire hat *anterósz*, hogy így csillapíthassa vágyait, míg *amor lethaeus* a szeretőre hat és neki hoz gyógyító felejtést.[348]

A *Szuda-lexikon* Kharitón és Melanipposz történetét említi meg, ami olvasatában hasonlít a fenti Platón idézethez, habár a történetben nem használja a *Szuda* írója az *anterósz* kifejezést. Kharitón szerelmes volt Melanipposzba, akinek barátsága végül szerelemmé alakult, ami azt bizonyítja, hogy a szerelemmel mindkét fél nyer (sőt mi több, nem csak ők, hanem mindenki más is, mert a történet szerint aztán meggyilkolták a türannosz, Phalariszt). A történet előtt pedig azt írja a cikkíró, hogy az *anterósz* azt jelenti: *szeretik*

---

eandem pol vim obtinebit. ἀντέρος sive (?) ἀντέρως, nempe amatio, & redamatio, honesta, & voluptaria. ἀντέ enim interdum pro mutuo, atque aequali reciprocoque accipitur." Agostino NIFO, *Augustini Niphi medicis libri duo: de pulchro primus, de amore secundus*, Lugduni, Apud Godefridum, & Marcellum, Beringos, fratres, 1549, 111–112 (19).

[346] τέλος γὰρ τῆς ἐρωτικῆς τὸν ἀντέρωτα γεννῆσαι· ἅμα οὖν οἱ δύο συνάγονται. HERMIAS 1901, (192.3–4).

[347] „Εἰπὼν οὖν τὸ πῶς ἁλίσκεται ὁ ἐρῶν, βούλεται νῦν εἰπεῖν καὶ ὁ ἐρώμενος πῶς ἁλίσκεται καὶ ἐντίκτεται ὁ ἀντέρως. Ἐντεῦθεν οὖν περὶ τοῦ ἀντέρωτος λέγει. – Θεραπευόμενος, τουτέστιν ὁ ἐρώμενος." *Uo.* (199.23–26).

[348] „Fenn a Quirinalis dombján áll egy kicsi templom, / melynek a szent hegy, Eryx adta az elnevezést. / Ott lakozik feledést nyújtó Amor, orvosolója / minden szív-bajnak, s oltja a fáklya tüzét. / Itt könyöröghet a lány, ha nem állja durva barátját / és feledésért itt tesz fogadást a fiú." OVIDIUS, *A szerelem orvosságai*, ford. SZATHMÁRY Lajos, Bp., Európa / Helikon, 1982, 100 (549–554).

egymást. Azonban itt a nem annyira erotikus csengésű ἀγαπάω igét használja (lásd a kereszténység *agapé* fogalmát): ἀλλήλους ἠγάπων.[349] Ez közelebb áll a φιλία jelentéséhez.[350]

Julius Pollux (II. század második fele) grammatikus *Onomasztikon*jában megadja az attikai dialektusban használt szinonimákat és kifejezéseket ἔρως-ra: ἵμερος, πόθος, ἐπιθυμία, ἴυγξ, ἀντέρως, ἀφ' οὗ ἀντερῶν καὶ ἀντεραστής, ἀντερώμενος. A felsorolásban két fő jelentéssel találkozunk: az egyik a *vágy, kívánság, szerelmi vágy*, a másik pedig az ἀντεράω kifejezéssel összefüggésbe hozható *viszontszeret, szerelmi vetélytárs* jelentés. Itt nem találkozunk sem a *barátibb* ἀγάπη, sem a φιλία kifejezésekkel.[351]

Cicero a *De natura deorum*ban (3.23.58–63) Vénusz különféle genealógiái között három Cupidót is megemlít a *régi görög mesék* között, amelyek ellen a vallás védelme érdekében küzdeni kellene. Anterószt nevezi a *harmadik Cupidó*nak, aki Marstól és a *harmadik Vénusz*tól született. Cicero a Jupitertől és Diónétől született Vénuszt nevezi *harmadik Vénusz*nak, aki a már korábban említett *Földi Vénusz* megfelelője (habár itt Cicero nem nevezi annak). Ezek alapján Anterósz a földi szerelemmel függ össze, amely szenvedélyes, ellentétben Vénusz és Vulcanus házastársi szerelmével. Ezzel szemben az égi szerelem *szárnyas Cupidó*ját *(Cupido pinnatum)* mint *első Cupidó*t Merkúr és Diana gyermekének nevezi. Ugyanígy *második Cupidó*nak nevezi a habokból kiemelkedő Vénusz és Merkúr gyermekét, aki szintén az *égi szerelem*hez kapcsolható.[352]

Egy kitalált mitológiai történetbe csomagolva Themisztiosz (317–390 ?) a filozófiát és a retorikát Erószhoz és Anterószhoz hasonlítja.[353] A történet szerint Aphroditének és Erósz tápláló múzsáinak feltűnt, hogy a kis Erósz nem növekszik tovább és gyerek maradt. Emiatt Themiszhez fordultak, hogy segítsen nekik. Themisz azt mondta, hogy Aphrodité még mindig nem ismeri saját gyermeke természetét, akinek magától kellett volna megszületnie, de nem tud magától növekedni. A növekedéséhez Anterószra van szüksége, akit ezután meg is szült Aphrodité. Ennek a két testvérnek ugyanolyan a természete és a másik

---

[349] *Suidae lexicon*, (alpha 2634).

[350] Ugyanígy Platón *Lakomá*jában: „Mert csakugyan úgy van, hogy az Istenek azt az erényt becsülik leginkább, amit erósz kelt; de még sokkal jobban csodálják, bámulják és jutalmazzák a fiúkedves szeretetét szeretője iránt (ὁ ἐρώμενος τὸν ἐραστὴν ἀγαπᾷ), mint a szerető odaadását kedvese iránt.” PLATÓN, I, 956 (180b).

[351] Julius POLLUX, *Pollucis onomasticon*, ed. E. BETHE, Leipzig, Teubner, 1900, (3.72.2–4).

[352] Cicero a Jupitertől és Diónétől született Vénuszt nevezi: *harmadik Vénusz*nak. „Cupido primus Mercurio et Diana prima natus dicitur, secundus Mercurio et Venere secunda, tertius qui idem est Anteros Marte et Venere tertia.”

[353] THEMISTIUS, *Themistii orationes quae supersunt*, ed. H. SCHENKL, G. DOWNEY, A. F. NORMAN, Leipzig, Teubner, 1971, (304–305).

növekedésének az okai. Ha egymás mellett vannak és egymást nézik, akkor ugyanúgy növekednek, de ha elválnak egymástól, akkor mindkettő elkezd sorvadni. Erósz mindenféle viszontagságon keresztülvergődve egyszer növekszik, egyszer apad, majd újra erősödik, és ez így megy állandóan. De a testvérére mindig szüksége van maga mellett. Ha nagynak látja, akkor ő maga is nagyobbnak akar tűnni, de ha kicsinek és gyengének, akkor akaratlanul is összetöpörödik. Themisztiosz történetében tehát nem ellenségek, hanem egymás kiegészítői Erósz és Anterósz. (És mindezt a filozófia és retorika kapcsolatának apropóján mondta el.)

Servius viszont (IV. sz.) az *Aeneis* „si quod non aequo foedere amantis curae numen habet ordo est" sorához (IV.520) írt magyarázatában[354] szembeállítja Cupidóval Anterószt, mint olyan Istenséget, aki úgy szabadít meg a szerelmi kínoktól, hogy vagy felbontja a szerelmet, vagy a nem-szeretőt is behálózza. A szerelmesek három vezetőjét (mint a szerelem három aspektusát?) *Erósz*ként, *Anterósz*ként és *Lüszerósz*ként határozza meg. Ezen kívül sehol sem említik Lüszerószt az antik irodalomban. Talán ő lenne a szerelem megszüntetője? Ha így van, akkor Erósz a szerelmi vágy fellobbantója, Anterósz az Erósz által fellobbantott vágy kiváltotta válaszvágy fellobbantója és Lüszerósz az Erósz által fellobbantott vágy megszüntetője lenne. Ez megint hasonló fogalom a korábban említett ovidiusi *amore lethaeus*hoz. Ugyanitt Servius az athéniekre hivatkozva (nyilván amire Pauszaniasz is utal) azt is megemlíti, hogy némelyek *Nemesis*ként azonosítják Anterószt vagyis olyan bosszúálló Istenként, aki a viszonzatlan szerelmet megtorolja.

> Tunc numen precatur, si quod curae habet amantes non aequo foedere… sensus autem hic est: [aut] Ἀντέρωτα invocat, contrarium Cupidini, qui amores resolvit, aut certe cui curae est iniquus amor, scilicet ut inplicet non amantem. [nam et] amatoribus praeesse dicuntur Ἔρως Ἀντέρως Λυσέρως. Non nulli Nemesin significari putant. Haec etiam Athenis coli dicitur.

A XVI. századra *Anterósz* egyik állandó tulajdonságává válik a bosszúállás. Alciati emblémáskönyvének 110. (vagy néha 111.) emblémája az *Ἀντέρως, Amor virtutis, alium Cupidinem superans* címet kapta. Már a címből is kiderül, hogy Alciati *Anterósz*t az erény

[354] *Aeneis* (4.517–521): „Tiszta kezével közben az oltárnál a királynő / Árpadarát hint s húzza egyik saruját le, s eloldja / Köntös-övét, mert már kész halni, s hívja a mennyet / S csillagait; meg azoknak igazságos-bosszuálló / Isteneit, kik egyenlőtlen szerelemben epednek; meg azoknak igazságos-bosszuálló Isteneit, kik egyenlőtlen szerelemben epednek." LAKATOS István fordítása. SERVIUS, *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, ed. Georgius THILO, Hermannus HAGEN, Lipsiae, B. G. Teubneri, I, 1881, 559.

szeretetével azonosítja, amely a *másik Cupidó*n mint vágyon is felülkerekedik. Az emblémához írt költeményből viszont kiderül, hogy a bosszú magát *Amor*t sújtja:[355]

Aligerum, aligeroque inimicum pinxit Amori,
Arcu arcum, atque ignes igne domans Nemesis.
Ut quae aliis fecit, patiatur: at hic puer olim
Intrepidus gestans tela, miser lacrymat.
Ter spuit inque sinus imos: res mira, crematur
Igne ignis, furias odit Amoris amor.

(A szárnyas Szerelem szárnyas ellenségének ábrázolja / Nemesist, aki íjat íjjal, tüzet tűzzel győz le, / hogy azt szenvedje el [a Szerelem], amit másoknak okozott. Habár ez a gyermek egykor / nyilait hordozva rettenthetetlen volt, most sír a nyomorult. / Háromszor köpött – úgymond – mellkasa legalsó részére:[356] csodálatos dolog [történt], megégette / a tűz a tüzet, és a szerelem gyűlöli a Szerelem fúriáit.)

A vers alapján a szerelmi bosszú magán a szerelmen (vagy Cupidón) csattan és nem a szeretetten, aki esetleg nem viszonozza a szerető szerelmét. A szerető viszonzatlan szerelmének kínjait maga a Szerelem éli át. Az illusztrációk egy részén *Anterósz* összetöri Cupido íját és megtépázza a szárnyait, míg az illusztrációk többségén ki is kötözi.

Anterósz megbünteti Cupidót (Alciati, *Emblematum liber*, 1531)

[355] Andrea ALCIATI, Claude MIGNAUT, *Emblemata*, Parisiis, apud Ioannem Richerium, via D. Ioannis Lateranensis, 1589. A költemény az *Anthologia Graecá*ból (16.251) lett latinra fordítva: „Πτανῷ πτανὸν Ἔρωτα τὸν ἀντίον ἔπλασ' Ἔρωτι / ἁ Νέμεσις τόξῳ τόξον ἀμυνομένα, / ὥς κε πάθῃ, τά γ' ἔρεξεν· ὁ δὲ θρασύς, ὁ πρὶν ἀταρβὴς / δακρύει πικρῶν γευσάμενος βελέων· / ἐς δὲ βαθὺν τρὶς κόλπον ἀπέπτυσεν. ἆ μέγα θαῦμα, / φλέξει τις πυρὶ πῦρ, ἥψατ' Ἔρωτος Ἔρως." *Anthologia Graeca*, ed. H. BECKBY, München, Heimeran, 1965.

[356] Nemesis haragjának elkerülése miatti varázslat. (Lásd Erasmus *Adagia*, 594.)

Az alábbi illusztráción *Anterósz* ki is kötözi Cupidót. Azzal, hogy megbéklyózza a Szerelmet, általánosságban meg is szünteti a szerelmi kínokat, vagyis meggyógyítja a szerelmeseket. De a gyógyulást magára az Istenségre, Cupidóra irányított csapással éri el.

Anterósz megkötözi Cupidót (Alciati, *Emblemata*, 1589)

Eunapiosz (IV–V. sz.) egy neoplatonikus szimbólumokkal dúsított történetet mesél el Iamblikhoszról, aki varázslattal jelenítette meg Erószt és Anterószt (vagy legalábbis azoknak az árnyképeit).[357] Amikor a szíriai Gadarában[358] egy termálfürdőben fürdött, egy varázslatot mutatott be a hitetlenkedő tanítványainak, akik zaklatták. De előtte azt is mondta, hogy ez az erő nincs mindig vele, várniuk kell. Amikor elérkezett az idő, Iamblikhosz mosolyogva így szólt a tanítványaihoz: „Habár az isteneknek ez a bemutató nem fog tetszeni (οὐκ εὐσεβὲς), azonban a kedvetekért megteszem.” A közelben volt két kisebb, de a többinél szebb (χαρίεις) meleg forrás. Utasította a tanítványait, hogy kérdezzék meg a helyiektől a két forrás nevét. Elmentek és miután kitudakolták, visszamentek mesterükhöz: az egyiket *Erósz*nak, a másikat *Anterósz*nak hívták. Iamblikhosz megérintette az egyik forrás vizét, amelynek épp a túlcsordulásánál ült (mivel a ὑπερκλύζω igét használja, talán csak

[357] EUNAPIUS, *Eunapii vitae sophistarum*, Roma, Polygraphica, 1956, (5.2.2–7).
[358] A mai Umm Qais város közelében, Jordánia északi határán található.

véletlen, hogy rímel a plótinoszi emanációra), mondott valamit röviden és kihívott egy közepes magasságú, világos bőrű (λευκός), aranyhajú (χρυσοειδής) és ragyogó (περιστίλβω) hátú és mellkasú fiút a forrásból, aki olyan volt, mintha fürödne vagy épp akkor fürdött volna meg. A tanítványok csodálkoztak, Iamblikhosz pedig azt mondta, hogy „most akkor menjenek át a másik forráshoz". Ennél a forrásnál is ugyanazt csinálta és innen egy másik, szinte ugyanolyan Erósz kelt ki. Ennek azonban sötétebb napfényű (ἡλιάω) volt a kibomló (?) (κατεκέχυντο) haja. Ezután mindkét fiú úgy csüngött Iamblikhoszon, mintha az apjuk volna, aki végül visszaküldte őket.

Nem lehet véletlen a történetben, hogy a neoplatonikus Iamblikhosz a két Erósz-alakot az akár neoplatonikus szimbólumként is elgondolható *túlcsorduló forrás*ból hívta elő. De az emanációra való utaláson kívül mindkettőnek napfényként aranylott a haja is. A forrás túlcsordulásából kiemelkedő fényszerű erósz-alakokban nem nehéz észrevenni a neoplatonista kozmogónia tömör összefoglalását. A történetből azonban nem derül ki, hogy melyik Erósz, és melyik Anterósz. A különbség csak annyi volt a két fiú között, hogy az egyik ragyogóbb volt és egy fokkal aranyfényűbb volt a haja. De talán nem is számít, hogy melyik melyik, mert – akárcsak Julius Pollux *Onomasztikon*jában – szimbólumként is egymás szinonimái.

3.2.3. Retorika és Mágia

A szerelem vagy a viszonzott szerelem felkeltésének gyakorlati technikája a szerelmi mágia. Ekkor a szerelmet mint erőt manipulálják, hogy a világ bizonyos részei egymáshoz közelítsenek, vagy egymástól távolodjanak. A *szümpatheia*-mágia legfontosabb eleme a *kép*, amelyen keresztül a világ részei kapcsolódnak egymáshoz. Richard C. Marback egyik tanulmányában – Platón *Szofistá*ján és annak neoplatonikus kommentárjain keresztül – érdekes összefüggésekre hívja fel a figyelmet a mágia és a retorika között.[359] Szerinte Iamblikhoszt követve Proklosz volt az, aki a különféle jelek manipulálásának verbális technikájával a mágiát és a szofista retorikát összekapcsolta egymással. Az előkép természetesen Diotima volt, akiről Szókratésztől hallhatunk Platónnál. Marbeck úgy fogalmaz, hogy a *Lakomá*ban Diotima szavaiból nem következik az, hogy a szofizmus és a mágia a

[359] Richard C. MARBECK, *Rethinking Plato's Legacy: Neoplatonic Readings of Plato's Sophist*, Rhetoric Review, 13/1, 1994, 30–49.

szemfényvesztés művészete lenne, (így határozza ezt meg a Vendég a *Szofistá*ban), hanem hogy a szerelem és a természet művészete.

Ha valaki képes kiismerni a *szümpatheia*, vagyis a szerelem és vágy törvényeit, akkor annak hatalmában áll a világ részei közötti kapcsolatokat is befolyásolni. A gyógyító talizmánok, amulettek és feliratok a *szümpatheia* törvényei szerint vonzzák magukhoz vagy taszítják el maguktól *(antipatheia)* a kívánt erőket és dolgokat. Ha a világ részeit az érzékszervek hierarchiája szerint leginkább képekben fogjuk fel, akkor képeket alkotva vagy módosítva szümpathetikus erőket válthatunk ki. Tehát az anyagi világban megjelenő szépség iránti vágyat a legegyszerűbben képekkel válthatjuk ki. A sűrített képi szimbólumok – a mögöttük húzódó, nyelvi fogalmakkal is leírható jelentések miatt – nyelvi szimbólumok is. Ezért Marbeck azt állítja, hogy a negyedik századra a neoplatonikusoknál az univerzális, szümpathetikus mágiának olyan retorikai módszere alakult ki, amelynek a segítségével képzeletbeli képek manipulációján keresztül vágyakat lehet felkelteni.[360]

A retorikai képekkel és alakzatokkal stimulált fantázia szimbolikus képeinek vágyai (amelyek az álmokban is megjelennek) nem csak szimbolikus képeket, hanem kézzelfogható anyagi tárgyakat és létezőket is magukhoz vonzhatnak. Ez is *amor*. Ezek szerint pedig a szofizmus és a retorika segítségével mások lelkében is felkelthető fantáziaképek ereje egyáltalán nem lebecsülendő. Ezeken a képeken keresztül mások lelkeit is befolyásolhatjuk és mások lelkein keresztül azok testét is.[361]

Iamblikhosz szerint az emberi szenvedélyeket nem lehet elnyomni, mert attól csak felerősödnek, az a legjobb, ha kis adagokban éljük ki, hogy így tisztuljunk meg tőlük. Szerinte ezt szolgálják a tragédiák és komédiák is, amelyeket nézve felismerjük másokban a szenvedélyeket és ezzel a felismeréssel mérséklődnek bennünk saját szenvedélyeink. Ugyanígy a rút képek nézése és obszcén kifejezések (pl. káromkodások) hallása megszabadít minket attól a lehetséges sérelemtől, amely megtörténne velünk, ha ezeket gyakorol-

[360] „By the fourth century CE, the neo-Platonists, making parallels between love and magic, and sophistry, describe a rhetoric of universal sympathetic magic that enacts desire through the manipulation of imaginative images. These images are at one and the same time the physical perceptions of the realm of not-being, spiritual intimations of the realm of being, and the creative psychological capacity to shape responses to both perception and intimation. All relationships are lived through imaginative images that stimulate identity or difference by concretizing the erotic desires of people who define themselves as isolated or joined to others through their investments in and uses of the physical manifestations of those imaginative symbols. Investing themselves in images and their meanings, persons create themselves as rhetorical beings. Thus the authority of physical images rests not in their representation of reality. It consists instead of the lived experience of their meanings and values, their valence within a matrix of social, emotional, and intellectual spheres, which in turn charge the imaginative receptions of those images, in essence investing them with the daemonic power of cognitive and emotional force." MARBECK 1994, 43. Sajnos Marbeck nem fejti ki részletesebben, kiket ért negyedik századi neoplatonikusokon. Tanulmányának ennél a részénél inkább Ficino *Szofista-kommentár*jára utal.

[361] A fantáziaképek és a mágia összefüggéséről lásd *Theologia* (13.4.5–10).

nánk. Hérakleitoszra hivatkozik, aki szerinte ezeket egyenesen *orvosságok*nak (ἄκεα) nevezte. De ugyanígy az Istenségek szent neveinek vagy más Isteni szimbólumoknak is megvan az az erejük, hogy felemeljenek minket hozzájuk és összekössenek velük.[362]

Platón a *Phaidrosz*ban (271c–d) azt írja, hogy a rétornak nagy hatalma van, mert *a szó hatalma* (λόγου δύναμις)*: lélekvezetés* (ψυχαγωγία). Ez a fogalom a ψυχαγωγός *(lélekvezető)* Hermészhez köti ezt az erőt. A *pszükhagógosz* halottidéző, lélekcsábító és a lelkeket rábeszélő hatalommal is bír. A jó rétor pedig Hermészhez hasonlóan, kénye-kedve szerint csábíthatja el akármerre a lelkeket.

Ficino szerint a jó tanár is ilyen. Csupán közvetítő, akinek annyiban nehezebb a dolga, mint például egy fazekasnak, hogy a tanítványait nem tudja lépésről lépésre formálni, ahogy a fazekas az agyagot. Egy idő múlva a bizonyítékok és érvek hatására – akár a tanár távollétében is – a tanítványban hirtelen megjelenik az igazság *(veritas)*.[363] A tanár a retorika erejével vezetgetheti tanítványai lelkét.

3.2.4. Ficino *fantáziá*ja

Ficinónál a *phantasia* a lélekhez és a *spiritus*hoz köthető. (A *phantasiá*val legrészletesebben a *Theologia platonicá*ban foglalkozik.) Ahogy fentebb már szó volt róla, a lélek nem képes a külső világ képeit elraktározni magában, ezért a közvetítő *spiritus*ban visszatükröződve szemléli ezeket a külső formákat. A *spiritus* segítségével kapcsolódik a lélek a testhez. Ficino a *spiritus*t valami nagyon finom, nagyon tiszta, lélekszerű testecskeként *(tenuissimum lucidissimumque corpusculum)* határozza meg, amelyet a szív melege kelt a vér legfinomabb részéből, hogy azután az egész testben szétterjedjen. A lélek először a *spiritus*ba ömlik bele, hogy életet adjon neki, majd ennek a segítségével az egész testet betöltve kontrollálja és mozgatja azt.[364]

A *phantasia* a lélek egyik ereje, amely során a *spiritus*ban tükröződő alakokat szemlélve, ezekhez hasonló, de sokkal tisztább képeket fogan *(concipit)* saját magában. Ficino

---

[362] *De mysteriis*, (1.11–12). Lásd ehhez Plótinoszt is, aki a szentélyekről és istenszobrokról hasonlóképpen ír. *Enneades*, (4.3.11).

[363] *Theologia*, (11.5.7).

[364] „Anima ipsa, ut vera philosophia docet, cum sit purissima, crasso huic et terreno corpori ab ea longe distanti non aliter quam per tenuissimum quoddam lucidissimumque corpusculum copulatur, quem spiritum appellamus, a cordis calore genitum ex parte sanguinis tenuissima, diffusum inde per universum corpus. Huic anima sibi cognatissimo facile se insinuans, primo quidem per hunc totum se fundit spiritum, deinde hoc medio per corpus penitus universum; vitam primum huic praestat et motum facitque vitalem perque hunc regit movetque corpus.” *Theologia*, (7.6.1).

egyik meghatározása szerint a *phantasia* a *lélek figyelme (animadversio)* az érzékszervek percepcióján keresztül a *spiritus*ba nyomódott képek iránt. Ez alapján hoz ítéletet a külső világról.[365]

Ezek a fantáziaképek megmaradnak az emlékezetben. Ezért lehetséges, hogy egy szép ember *spiritus*ban tükröződő képmása *(simulacrum)* a fantázia újrateremtő ereje segítségével örökre benne marad a lélekben akkor is, ha csak egyszer láttuk. Ez a fantáziakép már más lesz (leginkább jobb és tisztább), mint a külső kép, mert a lélek a fantázia segítségével helyreállítja *(reformatus)*, a testet öltésekor magával hozott ideához igazítja, faragja a *spiritus*ban tükröződő képet és valamilyennek ítéli *(iudicat)* azt. Mivel a szemekben és a *spiritus*ban eloszlik a test képe, ha nincs jelen, ezért ennek a kettőnek állandóan szüksége van a külső forma jelenlétére, hogy „annak fénye folytonosan megvilágítsa, felvidítsa és gyönyörködtesse" őket.[366] Ficino szerint a *fantasia* fent említett „kézművesmestersége" miatt maga a szerelem is egyfajta *ars*.

Mivel minden lélek valamilyen bolygó uralma alatt száll le a testbe, már mielőtt testet öltene, az *étheri* test a bolygójához idomul, és ahogy még lejjebb ereszkedik és egy hasonlóképpen előkészített *(temperatum)* magra talál, abba is belerajzolja *(pingit)* a bolygó alakját. Az ilyen lelkek hasonlóságuk miatt eleve tetszenek egymásnak és ezért érzik úgy, hogy megtalálták egymást. A szerelmes pedig a bolygója alapján az *étheri* testében hordozott mintaképhez szeretné hozzáigazítani szeretettje képét. Ezért aztán a *fantasia* segítségével folyamatosan újrarajzolja, újrafesti azt. A testi kép szellemi lenyomata tehát valamennyire a szerelmes keze munkáját dicséri. A szeretett lény így válik műalkotássá, a szerető pedig mesteremberré, sőt művésszé:

> Ezért hát, ahogy mondottuk, azok, akik ugyanazon bolygó uralma alatt születtek, olyanok, hogy kettőjük közül a szebbiknek a képe a másik szemein keresztül annak lelkébe ivódván egybevág és minden tekintetben egyezik egy bizonyos tökéletesen hasonló képpel, mint az étheri testben, mind a lelke mélyén már nemzésétől fogva megformált testben. Az ekként megrendített lélek a vele szembejövő képet, mintha az övé lenne, megismeri: Ez olyan – erői szerint –, amilyet egykor ő maga is birtokolt önmagában, s amikor testében igyekezett azt ábrázolni, kevésbé sikerült neki. [A szeretett test képét] a bensőjében lévő képhez közelíti *(admovet)*, és ha hiányzik belőle valami a [bolygója szerint] tökéletes

[365] „Et quicquid a corpore in hunc spiritum permanat, anima ipsi praesens continuo percipit. Quam perceptionem sensum cognominamus. Deinde hanc perceptionem animadvertit et iulcat. Quam animadversionem phantasiam esse volumus." *Theologia*, (7.6.1).

[366] „Dum eas inspicit, similes illis imagines multo etiam puriores sua vi concipit in se ipsa. Huiusmodi conceptionem imaginationem phantasiamque vocamus. Hic concepte memoriter servantur imagines… Animo igitur formosi hominis simulacrum conceptum semel apud se reformatumque memoriter conservanti satis esset amatum quandoque vidisse. Oculo tamen et spiritui que veluti specula presente opus est, ut eius illutratione continue lucescant, foveantur et oblectentur." *Convivium*, (6.6). Ehhez lásd még (7.1).

test képmásából, kijavítván helyreállítja azt. Ettől fogva a helyreállított képet mint *saját művét (opus)* szereti. Ezért van, hogy a szerelmesek azzal ámítják magukat, hogy szeretettjüket szebbnek vélik, mint amilyen valójában. Ugyanis az idő előrehaladtával a szeretettet nem az érzékeik által felfogott puszta látványában szemlélik, hanem abban a képmásban, amelyet a lélek ideájának hasonlatosságára helyreállítottak, s amely szebb magánál a testnél.[367]

A fantázia viszont nem a fikció értelmében felfogott képzelődés. Épp ellenkezőleg! Ficinónál a *phantasia* egyik jelentése épp az, amelynek a segítségével a dolgok valódi természetét megismerheti a lélek. A külső formák ugyanis a *spiritus*ban visszatükröződve csupán valami torz képet adnak. Ezt a fantáziaképet felemeli az „isteni fényben létező" ideális képhez és ekkor egy szikra fellobbanásával egy csapásra megért mindent, vagyis a fantáziakép mögötti valódi kép természetét.[368] Egy másik helyen Ficino ezt úgy írja le, hogy a valódi megértés folyamata akkor kezdődik el, amikor a lélek a fantázia által megformált individuális képet *(simulacrum)* a *mens* „viaszába" rejtett *(latebat in mentis arcanis)* általánosabb (ideálisabb?) mintával *(speciei formula)* összehasonlítja. Ha a viaszba nyomott pecsétgyűrű *(annulus) öntőformá*jába tökéletesen illeszkedik *(congruit)* egy másik pecsétgyűrű, akkor az egy ideális pecsétgyűrűnek ítélhető. Ugyanígy van az emberrel és minden más dologgal is, amikkel az érzékszerveinken keresztül találkozunk.[369] A fantáziaképek tehát közelebb állnak a valósághoz, mint az érzékszervek által közvetített képek.

Egy helyen Ficino nővéreknek látja a fantáziát és az érzékeket,[370] máshol pedig a fantáziát az érzékszervek barátjának *(sensuum amica)*, vagy *belső érzékelés*nek *(sensus interior)* nevezi, mert ennek a segítségével a dolgok valódi természetét érzékelhetjük és ismerhetjük meg.[371] Viszont maga a megismerés az isteni szikra kiszámíthatatlan (kegyelmi) fellobbanásától függ. A *Theologia platonicá*ban azt írja Ficino, hogy a *fantázia megmutatja nekünk Isten árnyékát*.[372] Az ily módon megismert „valóságot" nem lehetne közöl-

---

[367] *Lakoma*, 71–72 (6.6).

[368] A görög φαντασία kifejezés is a *fény* jelentéssel összefüggésbe hozható φα- gyökből ered. CHANTRAINE 1968, 1168–1169. *Iconologiá*jában Cesare Ripa is megemlíti ezt az etimológiát az *Immaginazione* címszó alatt. Így írja le Ripa a *Képzelet*et : „Sokszínű ruhába öltözött hölgy. A haja torzonborz és a homlokán Mercuriuséhoz hasonló szárnyacskákat visel. A fején lévő koronán különböző, fényes és árnyékos figurák *(diverse figurette di chiaro scuro)* találhatók. Magasba néző szemekkel, mélyen elgondolkodva és magába merülve áll. Az egyik keze betakarja a másikat." RIPA 1645, 272.

[369] *Theologia*, (12.2.2).

[370] „Germanitas sensus et phantasiae efficit ut operante sensu ad aliquid, ad idem operetur et phantasia." *Theologia* (11.3.21).

[371] *Uo.* (9.3.2), (6.2.3).

[372] Itt Ficino arról ír, hogy a napfény Isten árnyéka és így az anyagi világ testében ez a fény maga Isten. Ez az „árnyék" az érzékelhető dolgok legszebbike: „Ergo quid solis est lumen? Umbra dei. Ergo quid deus Est? Sol solis est deus. Solis lumen est deus in corpore mundi. Deus est sol super angelicos intellectus.

ni senkivel sem, ha nem lehetne azt a költészet és általában véve az *ars* nyelvére lefordítani. A jól lefordított kép pedig jó esetben ugyanúgy magával rántja a lelket Istenhez, hogy ott meglássa a dolgok valódi természetét.

> Amikor valaki egy embert lát, fantáziájában megalkotja ennek az embernek a képét, s a továbbiakban ahhoz fordul, ha vizsgálni akarja – elméjét az embernek az Isteni fényben létező képéhez emeli fel, ha szemlélni akarja. Ekkor felvillan *(emicat)* az értelemben *(mens)* egy szikra *(scintilla)*, és valóban megérti annak az embernek a természetét. S minden egyébbel ugyanígy történik. Így tehát mindent Isten fénye által értünk meg.[373]

Ennek a *spiritus*nak van egy másik érdekes tulajdonsága is, oda repül, ahova a lélek figyelme irányul. Ficino itt többes számban, *spiritusok*ról beszél, amelyeket a lélek repülő szekereiként *(currus)*, eszközeiként *(instrumenta)* ír le. Ebből a szövegrészletből azt is megtudhatjuk, hogy a *spiritusok* a szívben teremnek folyamatosan (mint a hő hatására létrejövő pára). Ezek a *spiritusok* egy másik ember *spiritus*aihoz és ezen kívül fantáziaképeihez is odarepülnek, ezért a szerető lelkét a szeretett fantáziájába ivódott kép és a maga szeretett is elragadhatja.[374] Az elragadott *spiritusok* viszont feloldónak, megsemmisülnek valamiért a szeretett lényben. Ezzel magyarázza Ficino a szerelmes ember melankóliáját is, mert nem csak kifárasztja a szívet a feloldódott *spiritusok* állandó újratermelése, hanem a legtöbb esteben ez még csak nem is sikerül neki, ami miatt besűrűsödik és tisztátalanná válik a vér:[375]

> Ezenkívül amerre a lélek szakadatlan figyelme *(intentio)* irányul, oda repülnek a lélek szekereiként vagy eszközeiként szolgáló *spiritus*ok is. A *spiritus*ok a szívben, a vér legfinomabb részében teremnek. A szerető lelke a szeretettnek a fantáziába ivódott *(infixam)* képéhez és magához a szeretetthez siet. Ugyanoda ragadtatnak a *spiritus*ok is, s így kirepülvén szakadatlan feloldódnak *(resolvuntur)*. Emiatt a tiszta vér bőséges melegére van szükség a felemésztett *(comsumpti) spiritus*ok újrateremtéséhez *(recreandi)* ott, ahol a vér finomabb és áttetszőbb részei a *spiritus*ok helyreállítása érdekében nap mint nap kipárlanak. Minthogy a tiszta és áttetsző vér kioldódik belőle, tisztátalan, sűrű, száraz és sötét marad.

Hic tuus est, o anima, hic tuus est deus. Huius umbram tibi ostenderat phantasia. Talis umbra dei est út sensibilium pulcherrima sit." *Theologia* (9.3.4).

[373] *Lakoma*, 91 (6.13).

[374] Ezzel függ össze Ficino geométer hasonlata is. Itt a geométer a fantáziája segítségével alkotja meg azokat a formákat, amiket a porba is belerajzolhat. A fantáziában megrajzolt képzeletbeli formák a *spiritus*nak is megalkotják a képzeletbeli verzióját. Ezek alapján úgy tűnik, hogy a fantáziában megalkotott képek valahogy visszatükröződnek végül a *spiritus*ban is. Pedig itt alapvetően az érzékszervek által befogadott „képek" jelennek meg. Ennek viszont lesz egy furcsa következménye: a *phantasia* a saját maga által fogant kép visszatükröződését is elkezdi magában visszatükrözni. *Theologia*, (4.1.5).

[375] *Convivium* (6.9). Imregh Monika fordítását felhasználva: *Lakoma*, 78.

Úgy tűnik, Ficino a fantáziák között is különbséget tesz. A *Phaidrosz* fogathasonlatában az érzéki vágyakat megtestesítő féktelen lovat *zavaros fantáziá*nak *(phantasia confusa)* is nevezi.[376] Ezek alapján annyi állapítható meg, hogy azt a fantáziát nevezi *zavaros*nak, amely az érzéki vágyakat hozza mozgásba.[377] Ugyanakkor *Philébosz-kommentár*jában megemlíti a lélek három Isteni fénysugarát *(radius divinae mentis)*, amelyek közül a lélek legfelső részében található Isteni fényt az *emberi szellem fényé*nek *(lumen humanae mentis)*, a középső rész fénysugarát *racionális ítélőerő*nek *(iudicium rationis)*, míg a legalsó részben található fénysugarat a *fantázia működésé*nek *(industria phantasiae)* nevezi.[378]

Ficino nem biztos, hogy konzekvensen használja a *Lakoma-* és a *Philébosz-kommentár*jában a *phantasia* kifejezést, ha azonban így akarjuk érteni, akkor azt kell feltételeznünk, hogy a lélek legalsó részében működő *phantasiá*ból kétféle is van, az egyik *confusa* és az érzékek felé, a másik viszont Isten felé húz. Mindkettőben közös, hogy az anyagi világ érzékeken keresztül felfogott részeiből indulnak ki. Azonban a fantáziának a fenti *Lakoma-kommentár* idézetekben (6.6, 6.13) leírt működése alapján nehéz elképzelni a *phantasia confusa* működését. Ha a lélek a fantáziaképeket egy ideához mérten alakítja át vagy teremti újra, akkor hogyan lehetnek egyáltalán *zavaros fantáziák*? Talán épp ezért nevezi Ficino egy helyen a fantáziát *könnyelmű tanítónak és kézművesnek*, mert a fantázia mégiscsak a testi érzékekből meríti azokat a képeket, amelyeket megítél, és az öt érzékszerv anyagából épít fel „olyan szobrot, amelyet az érzékszervek esetleg a legszebb dolgokként vezettek elő”.[379] A *zavaros fantázia* mindenképp a testtel van összefüggésben és a legalsó *idolum*nak nevezett lélekrészhez tartozik, amely az anyagi világ dolgaihoz húzó ösztönös, vegetatív erő. Ehhez a fantáziához négy indulat *(affectus)* is kötődik: a vágy

---

[376] *Convivium*, (7.14).

[377] A *phantasia* ilyen értelmű használatát lásd még: *Theologia* (2.5.2), (2.6.5).

[378] Ezekhez három tehetséget *(facultas)* is rendel. A legfelső részhez a filozófiát, a középső részhez a ráció által irányított okosságot *(rationi gubernandi prudentia)*, a legalsó részhez a különböző *ars*okban működő fantáziát. FICINO 2000, 241–245 (1.26). Ficino szerint a fejlettebb állatok (kutya, ló, elefánt stb.) is használják külső érzékszerveiken kívül a belső fantáziájukat *(phantasia interior)*, amikor elhatároznak bizonyos dolgokat. *Uo.* 329 (1.32). Ehhez lásd még a víz felszínén visszatükröződő és a falakra vetülő napfény példáját: *Theologia* (11.2).

[379] „Quando animus noster, quid deus sit cupiens invenire, a magistris huiusmodi sciscitatur, phantasia praeceptor et faber nimium temerarius statuam aliquam machinatur ex quinque materiis, quas aliarum omnium pulcherrimas externi sensus ipsi obtulerint, acceptas a mundo, eo tamen pacto ut materias illas excellentiores reddat quodammodo quam a mundo per sensus acceperit.” *Theologia* (8.3.2). Lásd még *Uo.* (9.5.1–11).

(appetitus), a gyönyör *(voluptas)*, a félelem *(metus)* és a kín *(dolor)*.[380] Ficino előszeretettel hozza fel a terhes nő példáját, akinek a gondolatai, fantáziaképei a magzatban is nyomot hagynak. Ugyanígy a fantáziaképek testi vágyakat, gyönyöröket, félelmet és fájdalmakat is kiválthatnak. A fantázia azért is különösen fontos, mert még ha nincs is róla tudomásunk, az életünk nagy részét a fantáziáink követése irányítja.[381]

Ezzel kapcsolatban még azt is írja, hogy a szellemünk *(mens)* a saját napunk, az értelmünk *(ratio)* ennek a napnak a fénye, az *idolum*unk ennek a fénynek a sugara, a természetünk pedig ennek a fénysugárnak a visszatükröződése vagy árnyéka.[382]

A *Theologia platonicá*ban újabb jelentésárnyalatával találkozhatunk a *phantasiá*nak. Ficino itt azt írja, hogy Istennek egyetlen ereje van, amellyel mindent tud (mert a lét minden formáját egységében fogja fel), míg az emberi léleknek három *virtus*a van, amellyel (úgy-ahogy) megismerheti a dolgokat: az érzékek, a fantázia és az értelem *(intellectus)*. Az *érzékszerv*einkkel részekként felfogott érzéki világot a *fantázia* ugyanúgy részekre osztja, azonban ezeket a részeket mégis tisztábban és tökéletesebben képes rendszerezni őket, mert a lélekben hordozott ideaképek alapján kiegészíti és finomítja őket. Az *értelmünk* lesz végül az az erőnk, amely ezeket a tökéletesebb részeket képes lesz egységbe rendezni, mert azokat az univerzális, racionális elveket is látja, amelyeket a *fantázia* észre sem vesz.[383]

Ugyanitt a VIII. könyvben Szókratész és Platón példájával magyarázza el a testek, vagy inkább a testek „mögötti" *spiritus* érzékelését.[384] A lélek négy fokozaton keresztül emelkedik fel a megértésig *(intelligere)*. Itt Ficino az érzékelés és fantázia közé beilleszti a

---

[380] John O'Brien szerint Ficino fantázia-elmélete különbözik az addig hagyományosnak tekinthető arisztoteliánus értelemben használt pszichológiai értelmezéstől. Pietro Pomponazzi a *De incantationibus*ban Ficino *phantasiá*ját továbbgondolja. Az „elszabadult" *képzelet*et nem lehet teljesen alárendelni az akaratnak és az észnek. Külön erőnek kell tekintenünk. Inkább funkciói vannak a lélekben, mint helye. John O'BRIEN, *Reasoning with the Senses: The Humanist Imagination*, South Central Review, 10/2, 1993, 3–19, (8–9).

[381] „Interiores actus sunt phantasiae visa rationisque discursiones. Sed plurimum ita intenditur phantasia, cuius nutu plurimum agimus vitam, ut imagines suas acerrimo intuitu in se ipsa volutet." *Theologia* (13.2.25). Ehhez lásd még *Uo.* (16.7).

[382] *Uo.* (13.2.18), (13.1.1). Ugyanezzel kapcsolatban használja Ficino a *csiklandoz (titillat)* kifejezést is. Az érzékek (különösen az érintés) vagy valami rejtett ösztöke állandóan csiklandozzák a fantáziát. Akkor is, ha ennek a csiklandozásnak nem is vagyunk tudatában: *titillatio latens. Uo.* (13.2.21).

[383] „Adde quod virtus debet nosse quicquid inferior, et aliquid ultra; quod in animis nostris apparet. Quae enim singuli quinque sensus accipiunt singulatim, phantasia summatim discernit et aliquid excellentius. Quod phantasia videt in pluribus imaginibus, intellectus in una videt ewt clarius: videt singula quae et phantasia, videt insuper rerum rationes universales quas illa nescit. Ita deus unica virtute cognoscit quicquid nos tribus virtutibus, ide est, sensibus, phantasia et intellectu cognoscimus. Ergo et universalia intuetur et singula. Intuetur inquam omnes essendi modos qui originem videt essendi et totam comprehendit ipsius esse naturam. Si ita est, inspicit utique singula, quae per varios essendi modos invicem distinguuntur." *Uo.* (2.9.6).

[384] *Uo.* (8.1).

képzeletet *(imaginatio)* is, amelyet nem szokott elkülöníteni a fantáziától. Általában szinonimaként használja őket.[385]

Az érzékelés után az érzékeltek mögöttit is megérthetjük: Szókratész az érzékszervei segítségével *érzékeli* az előtte álló Platónt, akinek a testetlen, anyagtalan képe bejut Szókratészbe a szemein keresztül. Azonban Szókratész csak akkor érzékeli így Platónt, ha az jelen van.

Viszont a *belső képzelete (imaginatio interna)* segítségével elgondolva akkor is látja Platónt, ha Platón nincs jelen. Elképzeli az alakját, a színét, a hangját és minden mást, amit az érzékszerveivel korábban érzékelt. Az *imaginatio* már magasabb szintű ismeret, mert független az anyagtól, a testi jelenléttől és mégis ugyanarra képes, mint az öt érzékszerv. Azonban ez még mindig nem tiszta megértés, mert a lélek Platónnal kapcsolatban csak azt tudja elképzelni, amit korábban már az érzékszerveivel felfogott.

Ezután Szókratész a *fantáziá*jával megítéli Platónnak azt az általános képmását *(Platonis universum simulacrum)*, amelyet korábban a képzelet az érzékszerveken keresztül összeszedett. Ez lényegében annyit jelent, hogy a képzeletében létező képekhez fogalmakat rendel, vagyis valamit valamilyennek ítél. A képzelet csak felelevenít egy bizonyos képet, azonban nem tudja, hogy ez valójában milyen emberre, vagy egyáltalán kire is vonatkozik. Ekkor Szókratész elgondolva Platón megjelenését és alakját úgy ítéli meg, hogy Platón szép is, jó is és a legkedvesebb tanítványa is: *Plato hic est homo pulcher, bonus, discipulus dilectissimus.* Amikor Szókratész Platónt szépnek, jónak és barátnak ítéli meg, akkor Szókratész érzékeli valahogy a szépség, a jóság és a barátság *szubsztanciá*ját (ideáját?) és ehhez igazítja Platón elképzelt, memorizált képét. A képzeletnek még semmi fogalma sincs egy dolog szubsztanciájáról, csak a felszínét és a külső megjelenését érzékeli. A fantáziának viszont már van valami elképzelése róla: *phantasia substantiam saltem auguratur*. Végül is Szókratész fantáziája az is, amely valakit Platónnak ítél, vagyis valakiben felismeri Platónt. Azért magasabb rendű a fantázia a képzeletnél, mert a fantázia már csak testetlen fogalmakkal, ideákkal foglalkozik, amiken keresztül megítéli a benne lévő képzeletbeli alakot, amely viszont még sok szállal kötődik az érzékszervek által közvetített anyagi képhez. A képzeletbeli képekhez rendelt fogalmakat a *testek testetlen intenciójá*nak *(corporum incorporales intentiones)* nevezi.

---

[385] KRISTELLER, P. O., *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, G. C. Sansoni, 1953, 251–253. Példa erre: *Theologia* (11.3.2). Ráadásul a *De vitá*ban *phantasia* helyett folyamatosan az *imaginatió*t használja. FICINO 1998, 103 – 104 (1.8).

Azonban a lélek a fantáziával még mindig nem tudott teljesen elszakadni az anyagtól. És innentől Ficino érvelése kicsit nehezebben követhető. Mitha azt mondaná, hogy a fantázia és az *intellectus* közti fő különbség az egyes dolgok megítélése során felhasznált fogalom (idea) egyetemességének a felismerése. Azt állítja, hogy a fantázia azért alacsonyabbrendű, mint az *intellectus*, mert egyrészt nem fogja fel *(non agnoscit)*, hogy a fogalmak, amik segítségével megítéli a dolgokat, testetlenek, másrészt pedig a fenti példa alapján Szókratész fantáziája egy bizonyos helyen és időben lévő ember egy bizonyos szépségét, jóságát stb. ítéli csak meg. Tehát ha szépnek is ítél egy bizonyos embert, nem tudja, hogy mi alapján ítélte szépnek, mert nincs tisztában azzal, hogy ezt egy általánosabb fogalom, idea alapján tette. Ezért Platón szépségét nem tudja elválasztani Platóntól. Amikor viszont Platón szépségét, jóságát összehasonlítja Antiszthenész vagy Xenophón szépségével és jóságával, akkor nem csak azt érti meg, hogy a partikuláris szépség és jóság fogalmakon túl egy univerzális szépség- és jóságfogalom segítségével ítélte őket szebbnek, vagy jobbnak Platónnál, hanem azt is, hogy mindhármat az emberi nem általános fogalma alapján ítélte meg. Ekkor pedig a *szépség*, a *jóság* de még az *emberi* fogalmát is leválasztotta már Platónról.

Az *intellectus* a *mens*hez tartozik, vagyis a lélek legnemesebb részéhez. Ficino szerint a *mens (intellectus)* és a *phantasia* rokonok és ugyanannak a léleknek az *ikerszemei (gemini oculi)*, amelyek egyszerre vannak csukva és nyitva. Ugyanabba az irányba néznek, de mindegyikük másként látja ugyanazt. A fantázia egy *bizonyos* embernek látja azt az embert, akit a *mens* ugyanakkor *univerzális* embernek észlel.[386]

Tömören így foglalja ezt össze Ficino:[387]

> Quapropter sensus circa corpora versatur, imaginatio circa simulacra corporum, phantasia circa singulas simulacrorum intentiones, intellectus circa singularum intentionum naturas communes ac rationes penitus incorporeas.
>
> (Ezért az érzékek a testek felé fordulnak, a képzelet a testek képmásai felé, a fantázia a képmások egyenkénti megítélése felé, míg a belső intellektus az egyes ítéletek közös természete és testetlen alapelvei felé fordul.)

[386] „Ita mens et phantasia, qui gemini oculi sunt eiusdem animae atque admodum proximi, simul aperiuntur atque eodem pro modo suo conspiciunt. Et dum phantasia hunc cogitat hominem, mens universalem hominem cogitat et converso. Atque haec est concursio naturalis.” *Theologia* (10.6.3).

[387] *Uo.* (8.1.7).

A lélek felemelkedésének négy fokozata az intellektuális (racionális) megértésig:

1	Sensus	Érzékeli az egyes testeket
2	Imaginatio	Elképzeli az egyes testek képét
3	Phantasia	Megítéli az egyes testek képzeletbeli képét
4	Intellectus	Megérti az egyes testek képzeletbeli képének megítélése mögötti közös természetet vagy alapelveket

3.3. A visszafordulás, vagyis a gyönyör szakasza

A *szerelem körének* végső, felfelé tartó szakasza. A lélek által hozott szépség felkelti a szerelmet és ez a szerelem visszavezetheti a lelket az eredetéig. A testi szépség felfedezése az első lépéseket jelenti az Istennel való egyesülés felé. Furcsa mód még olyan szövegekkel is találkozhatunk Ficinónál, amely szerint a szerelmi gyönyör *(gaudium)* sokkal közelebb visz Istenhez, mint a gondolkodás, mert az előbbi egyesíti, az utóbbi viszont szétválasztja és elkülöníti *(discretio)* egymástól a dolgokat.[388]

Az igazi gyönyör *(voluptas)*[389] az egyesülés gyönyöre, azonban a testi szépséggel való egyesülés nem hozza el a várva várt gyönyört, hiszen akkor nem keresnénk a testi szépségnek újabb és újabb megjelenését, amivel egyesülhetünk.

Az *igazi szerelmet* úgy lehet megkülönböztetni a *hamis szerelemtől*, hogy megelégedünk vele, és nem keresünk újabb és újabb szépséget, amit élvezni akarunk. Az értelem az isteni fény visszaszerzésére törekszik és ez a vágy, vagy izgalom az „igazi szerelem”.

> Az igazi szerelem *(amor verus)* ugyanis a testi szépség megpillantása által fellobbanó erőfeszítés az isteni szépséghez való szárnyalásra. A hamis szerelem *(amor adulterinus)* pedig a megpillantástól a megérintésig történő zuhanás.[390]

Platónnal ellentétben Ficino rendszerében az *amor ascendens* fogalma mellett megtalálható az *amor descendens* fogalma is. Isten egyetlen arca (*dei vultus unus)* hierarchikusan, egymás után a következő szinteken mint tükrökben *(speculum)* tükröződik vissza: az angyalban, a világlélekben és a világ testében. Az Istenből kiáradó fény ezeken az egyre

[388] Lásd Ficino Lorenzo de Medicihez írt levelét a boldogságról. FICINO (663–664).

[389] A megszemélyesített gyönyör Istennője Hédoné, aki Erósz és Pszükhé gyermeke. Hédoné római neve: Voluptas.

[390] *Lakoma*, 120 (7.15).

durvább létszinteken egyre halványabban verődik vissza.[391] A lélek ezeken keresztül ömlik az anyagba, és így az isteni szeretet is ezeken a szinteken keresztül manifesztálódik. Ahhoz, hogy szerelmünkkel elérhessük Istent, újból végig kell járnunk visszafelé az *amor descendens* útját. Az emberi lélek a világba alászállt isteni szeretetet tükörként veri vissza Isten felé és felébred benne a vágy, hogy maga is felemelkedjen. A világban jelenlévő szépség, mint valami horog *(hamus)* ragadja el a lelket.[392] Ez nem választás kérdése. És a szerelem az egyetlen olyan út, amely során még az a lélek is megtapasztalja a világban lévő szépséget, aki nem akarja se keresni, se meglátni azt. Azért kulcsfogalom a szerelem, mert a váratlanul, elkerülhetetlenül, sőt zsarnokként lecsapó szerelmi elragadtatás után újból választás előtt találja magát a lélek: vagy kinyílik a szépség előtt, és már tudatosan keresgélve újból várja ezt az elragadtatást, vagy pedig egy helyben maradva, a testi szerelem pillanatnyi mámorában ragadva csak ezt a kéjt fogja keresni. Aki megtalálja a gyönyört a kéjben, az ottmarad, akit viszont nem elégít ki semmiféle testi gyönyör, az továbbmegy.

Ficino szerint Isten nyilvánvalóan zsarnok *(tyrannus)* lenne, ha olyan célt adna az emberi léleknek, amely elérhetetlen. Egy másik metaforája szerint így Isten olyan lenne mint valami tapasztalatlan *(imperitus)* és vakmerő *(temerarius)* íjász. A vágyaink olyan nyílvesszők lennének, amelyekre nem rakott tollakat, hogy célba is érhessenek: csak célozni lehet velük![393]

Platónnál hiányzik ez az emanációszerű *amor descendens* motívum: a szépség lépcsőfokain keresztül találhatunk vissza az ideák világába. Platónnál a megismerés fokozatain keresztül találhatunk vissza a Létező (το ὄν) világába, Ficinónál viszont a szép élvezetén keresztül is visszajuthatunk Istenhez.[394] Platónnál az *alétheia* a tét, míg Ficinónál az *üdvözülés (aeterna felicitas).*

---

[391] Platón *Hatodik levelé*hez írt kommentárjában Istent tűzhöz *(ignis)*, az angyalt áttetsző testhez *(corpus diaphanus)*, a lelket tömör testhez *(corpus opacus)* és az anyagot vak börtönhöz *(carcer caecus)* hasonlítja. PLATO, 923.

[392] *Convivum* (6.2), *Theologia* (14.1.4).

[393] *Uo.*, (14.1.4).

[394] Platónhoz képest nagy különbség a lélek útja során, hogy Ficinónál az egyik lépcsőfok épp a testiség. Nála a *natura* fokán a lélek mozgatja és formálja az anyagot, és a nemzéssel a lélekben is tükröződő Isteni szépséget próbálja az anyagi világba beléoltani és továbbörökíteni. A nemzés Isteni adomány *(munus divinum)*, mivel az örökkévalóság illúziójában Istenhez teszi hasonlatossá a halandókat. A nemzés mint Isteni tevékenység *(opus divinum)* könnyen és tökéletesen jön létre mindabban, ami szép, és csak nehezen és tökéletlenül abban, ami rút. Épp ezért a nemzés ösztöne a szépeket keresi és a rútakat kerüli. *Lakoma*, 12, (1.4): „A szerelem a szépet kívánja *(petit)*, mindig illő *(decora)* és nagyszerű dolgokra törekszik, s mivel gyűlöli a formátlant *(deformis)*, szükségképpen elkerüli *(fugit)* a rút *(turpia)* és utálatos *(obscena)* dolgokat." Ehhez lásd: PLATÓN, *Lakoma* (197a).

Platónnál a szépségnek hat lépcsőfoka van, amelyeken keresztül visszatalálhat a lélek az eredetéhez:[395]

1. A kiindulópont a szép testek szeretete. Először csak egyetlen szép testet, vagy egy-egy szép testet szeretünk meg. Egyetlen test szeretete szenvedélyes szerelmet ébreszt fel bennünk, amely szép gondolatokat is szül.

2. A következő lépcsőfokon felfedezzük, hogy minden szép test egyforma és felfedezzük az egyes testek szépségében a közöset: innentől kezdve minden szép testben ugyanazt a szépséget fogjuk látni és szeretni. Minden szép testet szeretni fogunk, vagyis a minden testben közös szépséget, és így felhagyunk az egyetlen test szeretetével. Ezen a ponton magunk mögött hagyjuk a szenvedélyes szerelmet, hiszen a minden testben közös szép szeretetének előfeltétele az elmélyülés. Ez már értelmi aktus. A szenvedély mindig érzéki, így tehát az értelem megöli a szenvedélyt.

3. A test szépségétől a lélek szépsége felé fordulunk és *még ha szerény is a test virága, de értékes a lélek,* akkor ennyi elég is ahhoz, hogy szeressük és törődjünk a lelken keresztül a testtel is. Mindez pedig olyan gondolatokat szül, amelyek jobbá teszik az embereket.

4. Az elvonatkoztatás következő fokán a törvények és a cselekedetek szépségét is felfedezzük és ráébredünk arra, hogy mindezek rokonságban vannak egymással. Ezen a szinten a szépség etikai értelmet is nyer, és ekkor belátjuk, hogy a testi szépségnek önmagában mily csekély is az értéke.

5. A tudományok szépségének felfedezésével minden szépség tanulmányozásához érkezünk el, amely szép gondolatokat és dúsgazdag bölcsességből fakadó eszméket szül.

6. A szerelmi tudomány végcélja, ahol valami csodálatos természetű szépséget (τὸ καλόν) pillanthatunk meg:

[395] PLATÓN, *Lakoma* (210a–212a).

> Ez az, amiért minden eddigi fáradozás történt; először is örökkévaló, se nem keletkező, se nem pusztuló, nem növekvő és nem fogyatkozó; azután meg nem is olyan, hogy ebben szép, abban rút, egyszer igen, máskor nem, ehhez képest szép, ahhoz képest rút, itt szép, ott rút, vagyis egyesek számára szép, másoknak rút; s nem is úgy jelenik meg ez a szép, mint egy arc, sem mint egy kéz vagy bármi, ami a testhez tartozik, sem pedig mint tanítás vagy tudomány vagy bármi, ami valami másban van benne, egy élőlényben,a földben, az égben vagy bármiben, hanem önmagánál fogva és önmagában egyetlen formájú, örök létező. Minden más szép dolog őbenne részesül, olyan módon, hogy keletkezésük és pusztulásuk őt se nem gyarapítja, se nem csökkenti – egyáltalán nem is érinti. Mikor tehát valaki a helyesen értelmezett fiúszerelem által idelentről feljutott oda, ahol látni kezdi ezt a szépet, akkor kezd közeledni a célhoz. Mert ez a helyes út a szerelemhez, akár magától megy valaki, akár más vezeti oda: elindulni az itteni szépségektől s annak a végső szépségnek a kedvéért egyre magasabbra emelkedni, mint egy lépcső fokain, egy szép testről kettőre, s kettőről valamennyire, s a szép testektől a szép foglalatosságokra, a szép foglalatosságoktól a szép tudományokra, míg végül a tudományoktól feljut ahhoz a tudományhoz, amely nem valami másé, hanem az önmagában való szépségnek a tudománya, s akkor végre megismeri a szépséget a maga valójában.[396]

Ez az a teremtőerő, amellyel a lélek megpróbálja a szépséget létrehozni, és amelyet Ficino földi Vénuszként emleget. Ficinónál csak a következő – a *natura* utáni – lépcsőfok az, ahol a lélek a testre tekintve annak milyenségét vizsgálja. A lélek e vizsgálódások során véleményt formál a testekről. Ez már a lélek megértő képessége és ekkor a lélek a szép szemlélésének vágyában elidőz a test látványánál. Ezen a fokon a lélek már nem létrehozni, hanem csak szemlélni és vizsgálgatni akarja a szépet. Viszont Platónnal ellentétben Ficinónál még megengedhető, hogy a *vélemény (opinio)* fokáról visszalépjünk a *természet (natura)* fokára, mert a lélek teremtő és megértő képessége is Isten szépségére irányuló vágyat szül. A véleményünk szerint szép testtel még megpróbálhatunk – visszalépve egy lépcsőfokot – szépséget létrehozni, majd csak a következő fokozat szakíthat el teljesen attól, hogy az anyagi világgal ne csak szellemi módon érintkezzünk.

Platónnál ez elképzelhetetlen, mivel ez a lelki fejlődés útján visszalépés lenne. A *Lakomá*ban Szókratész azért nem viszonozza Alkibiadész öleléseit, mert ha megérintené Alkibiadészt, akkor távolabb kerülne magától a Szépségtől és annak csupán távoli képmását érintené. Az érintéssel Alkibiadészre korlátozná vizsgálódásait és a tudás és bölcsesség gyönyörűsége helyett egyszerűen Alkibiadészt választaná.

Platón és Ficino kifelé fordulva keresi a szépet. Plótinosz szerint viszont az Egyhez vezető utat csak befelé fordulva találhatjuk meg. Nincsenek lépcsőfokok abban az értelem-

[396] PLATÓN 2005, 1, 80–81 (210e–211d).

ben, ahogy megtalálhatók ezek Platónnál és Ficinónál. A léleknek teljes mértékben fel kell hagynia mindazzal, ami külső és teljesen önmaga felé, vagyis önmagába kell fordulnia (ἐπιστροφή πρὸς τὸ εἴσω πάντη). Plótinosz szerint másban nem is találhatjuk meg az igazi szépséget, csak önmagunkban, vagyis a külvilág alakjairól és formáiról, még ha szépek is, meg kell feledkeznünk. Ez olyan, mint valami megtisztulási rítus, amely során megszabadítjuk önmagunkat a külső világ sarától.[397] Máshol azt írja, hogy „valami mást szemlélni, csak azért, mert szép, olyan lényre vall, akinek szenvedés és szükség az osztályrésze". Minél boldogabb egy lény, annál inkább önnön szépségébe merül el, és önmagában találja meg a világ szépségét.[398]

4. *Furor est cum cantat*: az elragadtatás *ars poeticá*ja

A ficinói furor

A *költői fur*or fogalmán keresztül az *amor circulus* felfelé tartó szakaszához és egyáltalán a szerelemhez sok ponton kötődik Ficino poétika- és művészetelmélete. Amennyiben – ahogy már szó volt róla – mágus a rétor, úgy a költő is az, hiszen a rétorhoz hasonlóan a poéta is olyan *pszükhagógosz (lélekvezető)*, aki a szavak és a költői metrum erejével akár Istenig csábíthatja a fogékony lelkeket. Az már Szókratész és Alkibiadész évődéséből is tudható,[399] hogy a filozófus valójában szerelmes is, sőt a *Phaidrosz*ban az ilyen intellektuális szerelemnek (amely persze sosem pusztán „plátói szerelem") a gyakorlatára utaló ἐρωτικὴ τέχνη kifejezéssel találkozunk, aminek egyenes fordítása a latin: *ars amatoria*. Szókratész ironikus szavai így hangzanak (*Phaidrosz* 257a–b):[400]

---

[397] Ezzel kapcsolatban említi meg Plótinosz az aranyrög hasonlatot: színtiszta aranyat csak úgy nyerhetünk ebből, ha az aranyrögöt előbb megtisztogatjuk a hozzácsapódott és beleragadt földi anyagtól. *Enneades* (1.6.5).

[398] *Uo.* (4.4.25). A léleknek az Egytől való távolságát az önmagában való elmerülésének és az anyagi világ elfeledésének mértéke határozza meg. Először csak nem törődik a külső dolgokkal, aztán el is felejti őket és végül önmaga középpontja felé fordulva önmagát is elfelejti. „A léleknek oda kell hagynia mindent, ami külső, teljességgel befelé kell fordulnia, nem szabad odahajolnia semmiféle külső dologhoz. El kell tehát feledkeznie (ἀγνοέω) mindenről, előbb csak beállítottságában (διάθεσις), azután viszont valóban meg kell feledkeznie minden formáról, sőt önmagáról is, és így kell elmerülnie Annak szemlélésében. Miután pedig egyesültŐvele és eleget időzött Őnála, térjen vissza, és ha tud, másnak is adjon hírt (ἀγγελλω) arról az együttlétről (ὁμιλήσαντα)." PLÓTINOSZ, 340–341 (6.9.7).

[399] PLATÓN, *Lakoma* (212d–223d).

[400] KÖVENDI Dénes fordítása. PLATÓN, II, 758–759. *Phaidrosz* (257a–b). Ennek a platóni kifejezésnek az értelmezéséhez lásd: John DILLON, *A Platonist Ars Amatoria*, The Classical Quarterly, New Series 44/2, 1994, 387–392.

S az előbbi beszédeket megbocsátva, ezt pedig kegyesen fogadva, nyájas jóindulatodban ne vond meg tőlem *erotikus művészet*emet, amelyet te adtál, s ne bénítsd meg haragodban, sőt add, hogy ezentúl még nagyobb becsben álljak a szépek körében. S ha előbbi beszédünkben valamit ellenedre mondtunk, akár Phaidrosz, akár én, Lüsziaszt okold érte, a beszéd atyját, és térítsd el az ilyen beszédektől, irányítsd a filozófia felé, mint ahogy testvérét, Polemarkhoszt már oda vezérelted, hogy itt ez az ifjú is, aki szerelmes belé, ne kétfelé tekingessen eztán, hanem egyszerűen, filozofáló beszélgetés közben Erósznak szentelje életét.

A már tárgyalt művében Hermiasz ennek a filozofikus *ars amatoriá*nak a működését is leírja, amikor felteszi a kérdést, hogy mégis miféle művészet ez. Először is meg kell találni (ζητεῖν) és ki kell választani (διακρίνειν) a legmegfelelőbbet a szerelemre méltó (ἀξιέραστος) emberek közül, mert erre csak a nemeslelkűek (μεγαλόφρων) és azok méltók, akik megvetik (καταφρονητικός) az alávaló, másodrendű dolgokat (δευτέρος). Amikor kiválasztottuk a szerelemre leginkább méltót, akkor ne szóljunk hozzá addig, míg nem áll készen a filozofikus beszélgetések (φιλοσοφοῖ λόγοι) megértésére. Végül, amikor készen áll erre a kiszemelt szeretett, akkor kell megtanítani neki a szerelem filozófiáját és így viszontszeretet (ἀντέρως) kiváltani.[401]

Tehát platonikus olvasatban a *szerelmes* kifejezés a filozófia megértésének a képességét és a filozofikus életet is jelenti. A filozófia pedig a költészeten keresztül szorosan összekapcsolódik a reneszánsz furor-elméletével.

Valószínűleg Ficino volt az első, aki a korabeli, *furor*okkal kapcsolatos tradicionális elképzeléseket továbbgondolta és filozófiai rendszerébe illesztve, kidolgozta. Mivel ezt nem fejtette ki semmilyen csak ezzel foglalkozó művében, ezért összeszedtük azokat a szövegeket, amelyekben ezt vizsgálja. Azért merem a furor-elméletét egységes rendszerként kezelni, mert tökéletesen illeszkedik Ficino platonikus szerelemtanához, sőt egy azt kiegészítő platonikus elméletet látok benne. Ez a poétika *misztikus*nak nevezhető abban az értelemben, hogy a költőt mindenképpen Istenig repíti, de jó esetben még az így született költői művek hallgatóját, olvasóját is. Sem az elsajátított műveltség, sem a szívós gyakorlatok fáradságosan végigjárt lépcsőfokai sem nyújthatnak garanciát a „költői üdvözüléshez”. A *költői furor* megjelenése hasonlóképpen a szerelmi elragadtatáshoz, egyfajta kegyelmi állapot.

A két legfontosabb írása ezzel kapcsolatban: egy 1457. december 1-jei keltezésű levél Peregrino degli Aglihoz, amely a *De divino furore* címet viseli és az 1484-es Patón

[401] HERMIAS 1901 (207.17–23).

kiadás *Ión* fordítását kommentáló argumentum, amely a főszövegre *De furore poetico* címmel utal.[402] Ez utóbbi nagy részét Ficino az 1469-es *Lakoma-kommentár* hetedik beszédének 13–14. könyvéből vette át szó szerint. Furor-elméletéhez fontos még az 1496-ban megjelenő *Phaidrosz-kommentár* is, amelynek harmadik fejezete elkészült már az 1466 és 1468 közötti fordítással együtt.[403] Felhasználtuk még az 1480 végére befejezett *De vita sanát*, amely az 1489-ben megjelenő *De triplici vita* első könyve.[404] Ezeken kívül idekapcsolódik négy levele is. Időrendben az első egy Antonio Pellottinak és Baccio Ugolininek küldött 1474. március 4-ei levél, amely a *Poeticus furor a Deo est* címet kapta.[405] (Ez szó szerint megtalálható a *Theologia platonica* 13.2.5-ben, *De poetis* címmel.) A következő levél Alessandro Braccesinek szól és a *Vera poesis a Deo ad Deum* címet viseli.[406] Meg kell említenünk még a Giovanni Cavalcantihoz írt hosszabb terjedelmű levelet is, amelyet a *De raptu Pauli ad tertium coelum* címmel látott el.[407] És végül a negyedik levelet *De quatuor speciebus divini furoris* címmel Pietro Dovizinek (Divitio) írta 1491. június 5-én.[408]

A *költői furor*ral kapcsolatban két, Ficino előtti szerzőt emelünk ki. Az egyik Boccaccio, aki a *furor* értelmében használja a *fervor (láz)* kifejezést. Szerinte azonban a jó költészethez kevés ez a költői láz. Élesítheti és megvilágíthatja a poéta szellemét, de ezt aztán az *ars* segítségével ki is kell dolgoznia.[409]

A másik Leonardo Bruni, aki 1436-os Dante életrajzában azt írja, hogy kétféle módon lehet valakiből költő. Az egyik esetben valami titokzatos, belső erő késztetése segítségével, amelyet *furor*nak hívnak, és amely megszállja az elmét *(occupazione di mente)*. Ebből a költészet tökéletesebb fajtája születik, és az így alkotó poétákat *isteni, szent*, vagy *jós költők*nek is nevezik, akiket Bruni Szent Ferenchez hasonlít. Ilyen költő például Orfeusz és Hésziodosz. A másik fajta poétát a tanulás, a tudományokban való jártasság és a bölcsesség készteti a költészet művelésére. Ez azonban nem olyan tökéletes költészet, mivel Isten helyett a tudományokra támaszkodik. Ilyen költő volt Dante.[410]

---

[402] FICINO, 612.
[403] FICINO 2008, 50–55 (2.4), 112–115 (3.13), 116–117 (3.14).
[404] FICINO 1998, 116–121 (1.5).
[405] FICINO, 634.
[406] *Uo.*, 673.
[407] *Uo.*, 697.
[408] *Uo.*, 1007.
[409] „Et, quoniam ex fervore hoc, ingeniorum vires acuente atque illustrante, nil nisi artificiatum procedit ars ut plurimum vocitata poesis est.” Giovanni BOCCACCIO, *Genealogie Deorum gentilium libri*, a cura di Vincenzo ROMANO, Bari, Laterza, 1951, 14.7, 700.
[410] „Dico che in due modi diviene alcuno poeta. Un modo si è per ingegno proprio agitato e commosso da alcuno vigore interno e nascoso, il quale si chiama furore e occupazione di mente. Darò una similitudine

Ha a világot Isten, a végzet és az emberi mesterségek *(ars)* kormányozzák, akkor a költészet vajon isteni ajándék, véletlen szerencse, vagy műalkotás? Ficino Platón *Törvé-nyek*ére hivatkozik az *Ión-kommentár*ban, amikor azt írja, hogy a költészet csakis isteni ajándék, vagyis inspiráció, múzsai adomány lehet.[411]

Ez az adomány az isteni *furor*on keresztül jut el az emberig. Ficino a *furor*t általánosságban Platón *Phaidrosz*ára hivatkozva *alienatio mentis*ként definiálja.[412] A *furor divinus* (vagy *alienatio divina*) kifejezésben már jobban tükröződik, hogy ez az őrület nemesebb fajtája: olyan megszállottság, amely során az ember saját emberi természete fölé emelkedik. (Szemben az őrület másik fajtájával, az esztelenséggel, amely az embert az állati természet felé sodorja.)[413] A kifejezés nem a *mens*től való elszakadásra utal, hanem a *mens*nek mint a lélek legfelső, intuitív részének az elszakadására. Ez örökké az isteni szellem magasabb rendű intelligibilis formáit és ideáit szemlélné, ha az alacsonyabb lélekrészekhez való kötődése nem vonná el a figyelmét. Az elidegenedés tehát az a folyamat, amikor a lélek tiszta *mens*ként nem csak a testtől, hanem önnön alacsonyabb rendű részeitől is elszakadva, képes visszatérni a testet öltés előtti, Isten-közeli állapotába.

Ficino négy fajtáját különbözteti meg a *furor*nak, amelyek valójában négy lépcsőfokot is jelentenek. Ezek sorrendben a következők: *furor poeticus*, *furor mysterialis*, *furor vaticinus* és *amatorius affectus*. A *szerelmi furor (amatorius affectus)* mindhárom alatta lévő ihletettséget magában foglalja, azonban végül minden isteni ihletettség mégis a *költői furor* nyelvéhez, vagyis a költészet és zene nyelvéhez fordul. A megszállott ezért nem is képes egyszerű beszédben kifejezni magát: dalok és költemények törnek elő belőle.[414] Épp ezért a legkiválóbb költő „szerelmes költő", akit maga az égi Vénusz inspirál. A szerelmi

---

di quello che io vo' dire: beato Francesco non per iscienza, né per disciplina scolastica, ma per occupazione e astrazione di mente, sì forte applicava l'animo suo a Dio, che quasi trasfigurava oltre al senso umano, e conosceva di Dio più che né per istudio né per lettere cognoscono i teologi; così nella poesia, alcuno per interna agitazione e applicazione di mente poeta diviene; e questa si è la somma e la più perfetta spezie di poesia: e onde alcuni dicono i poeti essere divini, e alcuni li chiamano sacri, e alcuni li chiamano vati… Una spezie adunque di poeti è per interna astrazione ed agitazione di mente; l'altra spezie è per iscienza, per istudio, per disciplina ed arte e per prudenzia." Leonardo BRUNI, *Della vita studi e costumi di Dante*, in *Le vite di Dante*, a cura di G. L. PASSERINI, Firenze, Sansoni, 1917, 220–221 (11).

[411] Platón, *Törvények* 4 (709b–c). *Argumentum Marsilii Ficini Florentini in Platonis Ionem de furore poetico ad Laurentium Medicem*: „Fortunam et artem humana omnia gubernare, quo fit ut poesis vel Dei donum sit vel fortunae sors vel artis opus." FICINO 2008, 200 (6). Valamint *Uo.*, 204 (8): „Cum ergo non sit a fortuna nec ab arte poesis, a Deo et a Musis tribuitur."

[412] *Uo.* 194–195 (1).

[413] A mentális betegség értelmében használt *őrület: alienatio mentis* helyett *vacatio mentis.* Platónnál: „A rajongásnak [őrjöngésnek: μανία] pedig két formája van: az egyik emberi betegségekből ered, a másik isteni eredetű kiragadtatás a megszokott viselkedési szabályok köréből." PLATÓN 2005, 2, 76 (265a).

[414] *Phaidrosz-kommentár:* „Furens autem nullus est simplici sermone contentus, sed in clamorem prorumpit et cantus et carmina. Quamobrem furor quilibet, sive fatidicus sive mysterialis seu amatorius, dum in cantus procedit et carmina, merito in furorem poeticum videtur absolvi." FICINO 2008, 52–53 (4.3).

költészet pedig így lesz a legerősebb költői ihletettség kifejeződése is, hiszen ebben találkozik a legkiválóbb ihletettség a költői ihletettséggel.

Mivel az isteni *furor* ereje igaz megismerést és tudást is biztosít, ezért a „legszerelmesebb költő" a legigazabb tudás birtoklója és tanítója is egyben. A *furor mysterialis*szal és a *furor vaticinus*szal is összekapcsolódhat a szerelmi ihlet, azonban az elragadtatásban megszerzett tudást akkor is csak a költészet ihletett nyelvén keresztül lenne képes továbbadni. A testtől és az alsóbb lélekrészektől elszakadó felsőbb lélekrész intuitív megértése meghaladja a *véleményeken* (*opinio*) alapuló ködös tudást és a *ratio* logikáján alapuló diszkurzív tudást is. Viszont az *alienatio mentis* során elragadott lélek előtt az Istennel való misztikus egyesülésben maga az igazság tárul fel.

Az ihletett poézis tehát isteni, intuitív tudásból merít és az isteni *furor*ok különböző szintjeinek kegyelmi állapotában valami addig ismeretlent, felfoghatatlant fed fel nyelvi, költői eszközökkel. Ez azonban nem valamiféle elképzelt isteni rend, igazság, esetleg forma tudatos, költői *imitatió*ja, mert a költészet és a zene minden tudatosság nélkül magától csendül fel a lélekben, mintha valami titokzatos húr pendülne meg,[415] vagy ahogy Ficino fogalmaz: mintha egy harsonán keresztül maga Isten kiáltotta volna szét a költeményeit.[416]

A „részeg" költők égi szférái

A *költői furor*ért közvetlenül a múzsák a felelősek, akik birtokukba veszik a lelket, vagyis elragadják, és maguk felé fordítják azt.[417] A fent említett *titokzatos húr*t pedig a kilenc múzsa valamelyike pengeti meg a lélekben, hogy az isteni szépséggel összhangban felcsendülve valamiképp felfoghatóvá tegye ezt az emberek számára.[418] És ezzel egy olyan bonyolult metaforarendszerhez érkeztünk, amely a múzsákon keresztül az ihletett költői alko-

---

[415] Platón a költőket, a morális következményeken túl, épp az utánzás alacsony létszintje miatt száműzné államából (*Állam* 10, 595a–608b). Emiatt a XVI. században számos traktátus és dialógus veszi majd védelmébe a költőket. Például Girolamo FRACHETTA *Dialogo del furore poetico* című művének (1581) egyik szereplője a platóni *furor divinus* és a költők száműzése közti ellentmondásra hívja fel a figyelmet. Ha a költő csak isteni ihletettség révén költhet, akkor nem vádolható istentelenséggel és így nem is űzhető el Platón államából. Lásd: Bernard WEINBERG, *A History of Literary Criticism in the Italian Renaissance*, Chicago–London, The University of Chicago Press, 1961, 311.

[416] A *Theologia platonica De poetis* című fejezete (13.2.5). És szó szerint ugyanez az Antonio Pellottihoz és Baccio Ugolinihez írt levélben *(Poeticus furor a Deo est)*. FICINO (634). Fordítása: PAJORIN Klára, *A divinus furor és a poeticus furor: Marsilio Ficino két levele*, in *Szolgálatomat ajánlom a 60 éves Jankovits Józsefnek* (Humanizmus és gratuláció), szerk. CSÁSZTVAY Tünde, NYERGES Judit, Bp., Balassi MTA ITI, 2009, 296–304.

[417] „»Occupatio« significat raptum animae et conversionem in Musarum numina." *(Ión-kommentár)* FICINO 2008, 200.

[418] A *De vitá*ban Ficino a bolygók hangjai által továbbadott visszhangokról ír, amelyek a lelkeket mint két azonosan felhangolt húrt megrezegtetik: „adeo ut cum eorum more opportune canendo et sonando clamaveris, responsuri protinus videantur vel instar echo, vel sicut corda quaedam in cithara tremens, quotiens vibratur altera temperata similiter." FICINO 1998, 360, (3.21.131–133).

tást összefűzi Bacchusszal, az égi szférákkal és csillagképekkel, a zenei hangokkal, hangsorokkal, sőt színekkel is. Ennek a tükörrendszernek minden tükrében felismerhető az összes többi kép is, amely képek ugyanannak az isteni valóságnak a többé-kevésbé torzult megjelenési formái. Ilyen értelemben pedig maga a költő is tükör, amely ezeket a képeket a nyelv és ritmus eszközével még torzabb formában tükrözi vissza.

A szférák zenéjének elmélete alapján sokkal általánosabb az a kép, amely szerint a kilenc múzsa nem húrokat penget, hanem énekel, és így egy kilenctagú kórust alkot.[419] Az égi szférák ezen zengő lelkeit karvezetőként maga Apollón vezényli négy húrú lantjával. Ficino egy érdekes zenei metaforája még az évszakok változásait is a lanton felcsendülő hangokkal hozza összefüggésbe. Eszerint Apollón a Nap lelke, lantja a Nap teste, lantjának négy húrja a Nap Föld körüli pályájának négyféle – éves, havi, napi és rézsútos[420] – útja, az üresen megpengetett húrok hangjaiból pedig megszületik a négy évszak. Az évszakok azonban nem a húrok sorrendjében követik egymást. Amikor Apollón a legmélyebb húrt pengeti meg, tél lesz, amikor pedig a legmagasabb hangút, akkor nyár. A középső húrokkal hozza el az őszt és a tavaszt.[421]

Ficino a következő *égi szférákat* rendeli a múzsákhoz és a múzsák énekhangjaihoz. Az állócsillagok szférájának a hangja: Urania. A Szaturnusz hangja: Polühümnia. A Jupiter hangja: Terpszikhoré. A Mars hangja: Kleió. A Nap hangja: Melpomené. A Vénusz hangja: Erató. A Merkúr hangja: Euterpé. A Hold hangja: Thaleia, és végül a kilencedik múzsa Kalliopé, akiben egyszerre, egyetlen akkordként csendül fel a többi szféra hangja.[422]

Orpheusz nyomában Ficino *egy-egy Bacchust* is társít a bolygókhoz és múzsákhoz. Mintha maguknak a múzsáknak is szükségük lenne elragadtatottságra, amelyet továbbadhatnak a kiválasztott lelkeknek Nehéz lenne pontosan megállapítani, hogy milyen ősi rítusokra utalnak ezek a bacchusi nevek, azonban nyilvánvaló a választás, hiszen Bacchus olyan eksztatikus istenség, amely képes önkívületbe ragadni az emberi lelkeket. (Ha másként nem, hát a bor segítségével!) Épp emiatt a bódító tulajdonsága miatt lett a bor és má-

---

[419] Teljesen nyilvánvaló, hogy Ficino Macrobiust is felhasználva építette fel saját megfeleltetési rendszerét. Igaz, hogy Macrobiusnál nem találkozunk a költők és múzsák, valamint a bolygók kidolgozott megfeleltetésével, azonban ezzel kapcsolatban megemlíti Kalliopét és Orpheuszt is. Érdekességként Macrobius a múzsákat az etruszk eredetű és jóstehetségű *Camenae* forrásnimfákkal azonosította. Nevük a *Canenae* változata, amely a *canere* (énekel) igéből származik. MACROBIUS 1868, *In somnium Scipionis*, 582 (2.3.4). Például Livius ANDRONICUS *Odüsszeiá*jának első sorában a múzsát *Camená*nak fordítja: *Virum mihi, Camena, insece versutum*. *Remains of Old Latin*, ed. Eric Herbert WARMINGTON, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1936, II, 24 (fr.1.).

[420] Latinul: *obliquus*. Ezzel magyarázták a Nap pályájának eltéréseit a Föld különböző részein.

[421] *Ión-kommentár*jában ORPHEUSZ Apollónhoz írt, 34. himnuszára hivatkozik. FICINO 2008 206–207 (9). Lásd még FICINO 2000, 266–267, (1.28).

[422] Ehhez lásd MACROBIUS, 194 (2.3.2).

mor istene. Tehát mind a kilenc múzsán más-más attribútumú Bacchus uralkodik. A múzsák ezektől a Bacchusoktól nyerik eksztatikus, ihlető erejüket. És ahogy Ficino fogalmaz: „az isteni tudás nektárjától is ezeken keresztül részegednek le". A kilenc Bacchus és a kilenc múzsa végül együtt lejtik eksztatikus táncukat (bacchanáliájukat) az egyetlen Apollón, vagyis a láthatatlan Nap ragyogása körül.[423]

Ficino szerint a múzsákhoz a következő Bacchusok kapcsolódnak, amelyeknek a nevei valamiképp a múzsák tőlük kapott erejére is utalnak. Urania fölött: *Bacchus Pericionius* [Περικιόνιος] *(Oszlopokkal körülvett)*; Polühümnián: *Bacchus Amphietus* [ʼΑμφιετής] *(Évenkénti)*; Terpszikhorén: *Bacchus Sabasius* [Σαβάζιος] (Dionüszosszal is azonosított fríg istenség); Kleión: *Bacchus Bassareus* [Βασσαρέυς] *(Bacchust ünneplő)*; Melpomenén: *Bacchus Trietericus* [Τριετηρικός] *(Háromévenkénti)*; Eratón: *Bacchus Lysius* [Λύσιος] *(Felszabadító)*; Euterpén: *Bacchus Silenus* [Σειληνός] *(Szilénoszi)*; Thaleián: *Bacchus Licnites* [Λικνίτης] *(Rázókosaras)*;[424] Kalliopén pedig (mint a világlélek legfőbb ereje): *Bacchus Eribromus* [ʼΕρίβρομος] *(Messzehatóhangú)* uralkodik.[425]

De ezzel még mindig nincs vége a megfeleltetéseknek, ugyanis mindegyik múzsához (és így mindegyik bolygóhoz és Bacchushoz) tartozik *egy-egy költő* is, aki az adott múzsa egyfajta költői ideájaként tündököl. Ezeken a költőkön mint a múzsákhoz rendelt klasszikus irodalmi műfajok legkiválóbb képviselőin keresztül az irodalmi műfajok is összekapcsolódnak a bolygókkal, csillagképekkel, ihlető Bacchusokkal és zenei hangokkal is. Ficino az összes többi költő elé helyezi Orpheuszt azzal, hogy Kalliopéhoz rendeli, akiben a szférák hangjai – és így az összes múzsai költő – egyszerre, egyetlen akkordban zengnek. Homérosz múzsája Kleió. Uraniához Muszaiosz, Polühümniához Pindarosz, Eratóhoz Szapphó, Melpomenéhez Thamürisz, Terpszikhoréhoz Hésziodosz, Thaleiához Vergilius és Euterpéhez Ovidius tartozik. Orpheuszon kívül a másik mitológiai alak ebben a sorban

---

[423] „Quapropter apud Orpheum singulis Musis praeest Bacchus aliquis, quo vires illarum divinae cognitionis nectare ebriae designantur. Ideo Musae novem cum Bacchis novem circa unum Apollinem, id est circa splendorem solis invisibilis debacchantur." *Theologia* (4.1.28). Ezt Ficino talán Terpszikhoré neve alapján írja, akinek a nevében benne van a *körtánc* szó: χορός.

[424] A görög λικνίτης kifejezés egy ősrégi mezőgazdasági eszközre vonatkozik, amit talán *rázókosár*nak lehetne fordítani. Ezzel választották szét a magot a pelyvától. A *liknités*znek rituális szerep jutott az Eleusziszi misztériumokban is és már korán Dionüszoszhoz kapcsolták. Talán köze van a *Timaiosz*ban (52e 6–7) felbukkanó *gabonarostá*hoz (πλόκανον) is, amely ugyanezen az elv alapján működik. Platón a gabonarosta működéséhez hasonlította a frissen megalkotott világ rendeződési folyamatát.

[425] *Theologia* (4.1.28). Az orphikus himnuszok száma: *Perikioniosz* (47), *Amphietész* (53), *Szabadziosz* (48), *Basszareusz* (45), *Trietérikosz* (52), *Lüsziosz* (50), *Szilénosz* (54), *Liknités* (46), *Eribromosz* (30), (45), (48). Lásd ehhez: WIND 1968, 276–279.

Thamürisz. Neki is – miként Kalliopénak – kitüntetett a pozíciója, hiszen őt a platonikus rendszer központi szimbólumának, a Napnak a hangja ihleti.[426]

Habár Ficino nem tér ki külön a múzsai tevékenységek által hagyományosan meghatározott *műfajokra*, azonban – még ha ezek meghatározása nem is mindig következetes – annyira egyértelmű a megfeleltetés, hogy érdemes ezeket is felsorolni és hozzárendelni a szférákhoz. A hagyományok szerint Kalliopéhoz általában az epikus költészetet és a filozófiát szokták hozzárendelni. Kleióhoz a történetírást. Uraniához a csillagászatot és asztrológiát. Polühümniához a himnikus költészetet és/vagy elbeszélést. Eratóhoz a szerelmi költészetet, a dalokat és a táncot. Melpomenéhez a tragédiát és gyászéneket. Terpszikhoréhoz a táncot és a lanton felcsendülő zenét.[427] Thaleiához a komédiát, Euterpéhez pedig a lírai verselést és a fuvolaszót.[428]

Az ihletettség nem csak a költőkre vonatkozik, hanem a költői művek előadóira, színészekre és zenészekre is, akik közvetve a múzsákhoz rendelt ideális költőkön keresztül részesülnek az isteni ihletből. Ficino meghatározza azokat a fokokat, amelyeken keresztül az isteni *furor* lejut a múzsákig, hogy onnan „tovább csöpögjön" az emberekig, a költőkig és hallgatókig (olvasókig).

---

[426] FICINO 2008, 204–207 (9). A *feltűnően szép* trák énekes és kitharajátékos Thamürisz több szempontból is érdekes figura. Egyrészt Platón *Lakomájá*nak homoerotikus fejtegetéseihez tökéletesen illeszkedik, mivel a hagyomány szerint ő az, aki „feltalálja" a férfi homoszexualitást. Másrészt pedig a görög mitológia számos hübrisz-történetének is ő a győztese, ugyanis a múzsákat versenyre hívva, abban állapodott meg velük, hogy ha megnyeri a versenyt, valamennyiüket magáévá teszi. (A múzsákkal való közösüléshez lásd később Pico *Tézise*inek 10.24. pontját.) A versenyt – és ezzel együtt aztán a szeme világát és a hangját is – természetesen elvesztette. APOLLODÓROSZ, *Mitológia*, ford. HORVÁTH Judit, Bp., Európa, 1977 (Az ókori irodalom kiskönyvtára), 1.3.3, 8. Ez a történet tulajdonképpen az *ars* mint elsajátított szakértelem és az *ingenium* mint Isteni ihlet versengéséről szól. Thamürisz nem hívhatta volna ki költői versenyre a múzsákat, ha költészetében az Isteni ihletre, vagyis magukra a múzsákra kellett volna számítania. Egyedül a tökéletesen elsajátított és iskolásan csiszolt költői mesterségében bízhatott. Ezért tűnik aztán „logikusnak" a kért győzelmi jutalom is, amivel megfordította volna a jó költészethez szükséges előfeltételek sorrendjét, és felcserélte volna az Isteni nász *(hierosz gamosz)* aktív és passzív szereplőit. Ha győz, akkor az *ars* győz, és a múzsák alárendelődnek neki. Így hát nincs szükség rájuk. Már nem ők tesznek erőszakot a költői lelkeken, nem ők ragadják el, s nem ők ejtik teherbe őket, hanem pont fordítva.

[427] Platón a *Kratülosz*ban (419c–d) megemlíti *Terpszikhoré* nevének az etimológiáját (ezzel kapcsolatban egyáltalán nem említi meg a χορός szót). Ez alapján Terpszikhoréhoz valami olyan kellemes érzés, gyönyör kapcsolható, amely beömölve, átjárja a lelket: „A χαρά *(öröm, elragadtatás)* a *lélek áramlásának áradását és bőségét* jelenti. A τέρψις *(gyönyör, élvezet)* a τερπνόν-ból *(gyönyörűséges, kellemes)* van, a τερπνόν pedig a [testen?] keresztülcsúszó lélekből (διὰ τῆς ψυχῆς ἕρψεως), amelynek a πνοή *(lélegzet)* a mintája, és amelyet tulajdonképpen ἕρπνουν–nak kellene mondani, amiből idővel τερπνόν lett." Szinte lehetetlen Platón szövegének árnyalatait magyarul visszaadni (lásd pl. a *diakhüszei*t kiegészítő *dia* adverbiumot), ezért idézzük eredetiben is: "χαρὰ" δὲ τῇ διαχύσει καὶ εὐπορίᾳ τῆς ῥοῆς τῆς ψυχῆς ἔοικε κεκλημένῃ. "τέρψις" δὲ ἀπὸ τοῦ τερπνοῦ· τὸ δὲ "τερπνὸν" ἀπὸ τῆς διὰ τῆς ψυχῆς ἕρψεως πνοῇ ἀπεικασθὲν κέκληται, ἐν δίκῃ μὲν ἂν "ἕρπνουν" καλούμενον, ὑπὸ χρόνου δὲ "τερπνὸν".

[428] KERÉNYI 1977, 73–74. PLATÓN, *Phaidrosz* (259b–d). Ripa a múzsák attribútumainak és hangszereinek több hagyományát is összefoglalja. RIPA 1603, 346–352.

Először Isten magával ragadja Apollónt, aki azután megvilágítja a múzsákat, hogy azok kiválasztva, felébresszék a szunnyadozó költői lelkeket.[429] Az így inspirált költők az előadókat inspirálják költeményeikkel, akik végül mindezt előadják hallgatóiknak. A sor legvégén természetesen a hallgatók is részesülnek az isteni *furor*ból.[430] Ficino szerint maga a lélek is *rhapszódosz*, akinek a dala visszaszáll az isteni költeménybe, vagyis magába Istenbe.[431] Platón *Ión* című dialógusa szerint minden *rhapszódosz*nak van egy kedvenc költője, aki átjárva a lelkét a legközelebb áll hozzá, és így ihleti a múzsa előadásra.[432] Csak ennek a költőnek és a hozzá tartozó múzsa által ihletett kisebb költőknek a műveit tudja (jól) előadni, ezért aztán a többi költő igazából nem is érdekli. Platón művének főszereplője, a *rhapszódosz* Ión például csak Homérosztól jön lázba.

Ehhez kapcsolódik a mágneshasonlat is, amellyel Szókratész él az imént említett *Ión*ban. A mágneshez kapcsolódó gyűrűk lánca ugyanúgy feltöltődik és végül mágneses erővel rendelkezik, ahogy az isteni ihlet legvégén helyet foglaló hallgató is. Tehát Isten *mágneses ereje* a múzsák, költők és előadók láncolatán keresztül még a lánc legvégén lévő hallgatót is megmágnesezi:[433]

> Tudod-e tehát, hogy ez a néző az utolsó a gyűrűk között, melyekről azt mondtam, hogy a hérakleiai kő hatása következtében egymástól kapják az erejüket? A középső te vagy, a rhapszódosz meg a színész, az első pedig maga a költő. Az isten mindezeken keresztül, erőiket egymástól téve függővé, oda vezeti az emberek lelkét, ahová akarja. És – mint ama kőhöz – terjedelmes láncolat kapcsolódik a kartagokból, betanítókból, segédbetanítókból is, akik oldalvást kapcsolódnak a múzsáktól függő gyűrűkhöz. A

[429] Lásd RIPA 1603, 408. A költészetet – többek közt – meztelen Apollónként írja le, aki bal kezében lantot és lantverőt, míg jobb kezében babérkoszorút tart, amivel meg akar valakit koronázni.

[430] „Gradus autem quibus furor ille descendit hi sunt: Iuppiter rapit Apollinem; Apollo illuminat Musas; Musae suscitant et exagitant lenes et insuperabiles vatum animas; vates inspirati interpretes suos inspirant; interpretes autem auditores movent." FICINO 2008, 204 (8). Lásd még *Phaidrosz-kommentár: Uo.*, 116–117 (3.14.1).

[431] ALLEN 1993, 148.

[432] Szókratész a *Phaidrosz*ban elmond egy mesét a múzsákról és a kabócákról: „Azt mondják, hogy réges-régen, még a múzsák megszületése előtt, a tücskök [kabócák] emberek voltak. Amikor aztán megszülettek a múzsák és megjelent a dal, az akkori emberek közül némelyek magukon kívül kerültek a gyönyörűségtől, úgyhogy dalolva megfeledkeztek ételről-italról, és úgy haltak meg, hogy maguk sem vették észre. Belőlük lett aztán a tücskök [kabócák] nemzetsége, amely azt az adományt nyerte a múzsáktól, hogy nincs szüksége táplálékra, hanem születése után azonnal étlen-szomjan énekel, amíg meg nem hal, aztán pedig a múzsákhoz jutva hírül viszi, hogy a földiek közül ki melyik múzsát tiszteli. Terpszikhoré kegyeibe ajánlja azokat, akikről elmondja, hogy őt tisztelték kartáncaikban; Erató kegyeibe azokat, akik őt dicsőítették szerelmi dalokban, és a többi múzsa kegyeibe is, mindig a tisztelet jellegének megfelelően. A legidősebbnek, Kalliopénak, és az utána következő Uraniának azokról számol be, akik a bölcsesség szeretetével töltötték életüket és az ő múzsai művészetüket tisztelték. Ezek ketten azok a múzsák, akik az égbolt, illetve az isteni és emberi dolgokról szóló beszédek felelőseiként a legszebb hangon szólnak." PLATÓN 2005,2 65 (259b–d). Ezért aztán Luigi Pulci a Ficino körüli platonikus filozófusokon mint „kabócákon" *(Morgante,* 27.41, *23. szonett, 106. szonett)*, és magán Ficinón mint a *kabócák Istenén (Dio delle cicale)* gúnyolódik *(96. szonett)*.

[433] RITOÓK Zsigmond fordítása. PLATÓN, I, 316, (533d–e); 320 (535e–536b).

költő közül pedig az egyik az egyik múzsától függ, a másik a másiktól – erre mondjuk azt, hogy megszállott, ami körülbelül azonos, mert mindenképpen fogva van –, és ezekhez az első gyűrűkhöz kapcsolódnak mások, ki ehhez, ki ahhoz, és veszik tőlük lelkesültségüket, némelyek Orpheusztól, mások Muszaiosztól, a legtöbbet azonban Homérosz szállja meg és tartja fogva.

Ezt Ficino Pietro Dovizinek címzett levelébenVergilius soraival egészíti ki:[434]

Quae Phoebo Pater omnipotens, mihi Phoebus Apollo
praedixit, Vobis Furiarum ego maxima pando.

(Mit Phoebusnak Atyánk, az örök, mit Phoebus Apolló / Mond nekem, azt furiák feje én, mondom ma tinektek.)[435]

Ficino szerint a „mágnesességnek" ez az elve nem csak a költészet esetében, hanem minden más esetben is hat a lélekre. Szókratész példáját hozza fel, akinek a közelében az emberek – még ha egy szót sem szólt hozzájuk – eszesebbek *(acutiores)* lettek, aztán amikor elhagyta őket, hirtelen visszaestek szellemi tompultságukba *(hebetiores)*. Ennélfogva korábbi eszességüket nyilván valami isteni befolyásnak köszönhették, amely Szókratész lelkébe hatolva, annak *genius*án és értelmén keresztül visszatükröződött a körülötte lévő barátaiban is.[436]

A költőkben felcsendülő világrend

Ficino nem csak elméletben foglalkozott a zenével. Della Torre összegyűjtötte az Accademia Ficiniana körüli zenészeket és az ezzel kapcsolatos dokumentumokat.[437] Ezekből az derül ki, hogy Ficinót a legjobb zenészek között tartották számon, aki improvizatív előadásaival lenyűgözte a hallgatóságát, akik között Firenze legbefolyásosabb egyházi és világi hatalmasságai is jelen voltak.[438] Barátai szerint olyan zenei tehetséggel rendelkezett, hogy az *Orpheusz* nevet ragasztották rá, aki lantjával el tudta bűvölni nem csak az embere-

[434] FICINO, 927.
[435] *Aeneis*, (3.250–251). LAKATOS István fordítása.
[436] *Theologia* (11.5.9).
[437] DELLA TORRE, 788–803.
[438] Nino Pirrotta – a Domenico Benivieninek írt levél (KRISTELLER, vol.1, 51–52) hangközökről szóló részére (f.390^{v}) utalva – Ficino zenetechnikai leírásait *rendkívül bizonytalanok*nak érzi. Azonban itt Ficino egyáltalán nem törekedett gyakorlati-, technikai szakszerűségre. Levelében nem is állít ilyesmit. A hangközök leírását épp Ficino szokásos, költői *(colourful)* nyelvezete miatt ítéli megbízhatatlannak, pedig a *sexquioctavá*k és a kis szextet tartalmazó *hexachord* leírása egyáltalán nem értelmetlen. Nino PIRROTTA, *Music and Cultural Tendencies in 15th-Century Italy*, Journal of the American Musicological Society, 19/2, 1966, 137.

ket, állatokat, de még a köveket is. A költő Naldo Naldi egyik verse szerint Ficinóban maga Orpheusz született újjá.[439] Bartolomeus Fontiusnak pedig azt írja Angelo Poliziano egy (korábban Janus Pannoniusnak tulajdonított) versében, hogy gyakran hallgatja Ficino előadásait az égi titkokról, amelyet Orhpeuszként kísér lantján, és mikor befejezte, Polizianót annyira magával ragadja az előadás, hogy a Múzsák *furor*jától űzve tér haza és maga is nekiül verset írni, valamint zenélni.[440]

Abban nincs teljes egyetértés, hogy pontosan milyen hangszeren is játszott. Walker szerint nem lanton, hanem inkább a vonós *lira da bracció*n.[441] Azonban Ficino nem csak *lyrá*ról, hanem *citharár*ól *(cythara)* is ír.[442] Ezt a szót nem használták a *lira da bracció*ra, viszont jelenthetett más pengetős hangszert is. Ha komolyan vehető Ficino *lyra Orphicá*ja és az Antonio Canigianihoz írt levelének az a része,[443] amelyben Orpheuszra hivatkozva Apollón hangszerének négy húrjáról mint négy évszakról beszél, akkor az alábbi négyhúros hangszerek jöhetnek még szóba: gitár, *guiterne*, *mandora (mandörgen)*, és a *ciszter* (a *kithara* szóból olaszul: *cetera*).[444]

A Besszarion legszűkebb köréhez tartozó Giovanni Antonio Campanótól (Joannes Antonius Campanus, 1429–1477) fennmaradt egy 1471-es költői leírás Ficino játékáról, amit ő maga is hallott, amikor Firenzében járt. A nehezen visszaadható versből az mindenesetre kiderül, hogy Ficino eksztatikus hévvel improvizált:[445]

Marsilii citharam crispus si tentet Apollo
Et dextra et cantu victus Apollo cadet.
Et furor est cum cantat amans cantante puella
Ad flexum, ad nutum percutit ille lyram.
Tunc ardent oculi, tunc planta exsurgit utraque
Et quos non didicit, comperit ille modos.

---

[439] KRISTELLER, vol.2, 262.
[440] *Uo.*, 282–283.
[441] D. P. WALKER, *Spiritual and Demonic Magic: From Ficino to Campanella*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2000, 19.
[442] Lásd Ficino levelét Alessandro Braccesihez (FICINO, 673), Naldo Naldi versét Ficinóhoz (KRISTELLER, vol.1, LVIII, vol.2, 262) és Joannes Antonius Campanus levelét Ficinóról (KRISTELLER, vol.2, 230).
[443] FICINO, 651.
[444] John Henry VAN DER MEER, *Hangszerek*, Bp., Zeneműkiadó, 1988, 31–37, 55–60.
[445] KRISTELLER, vol.2, 230.

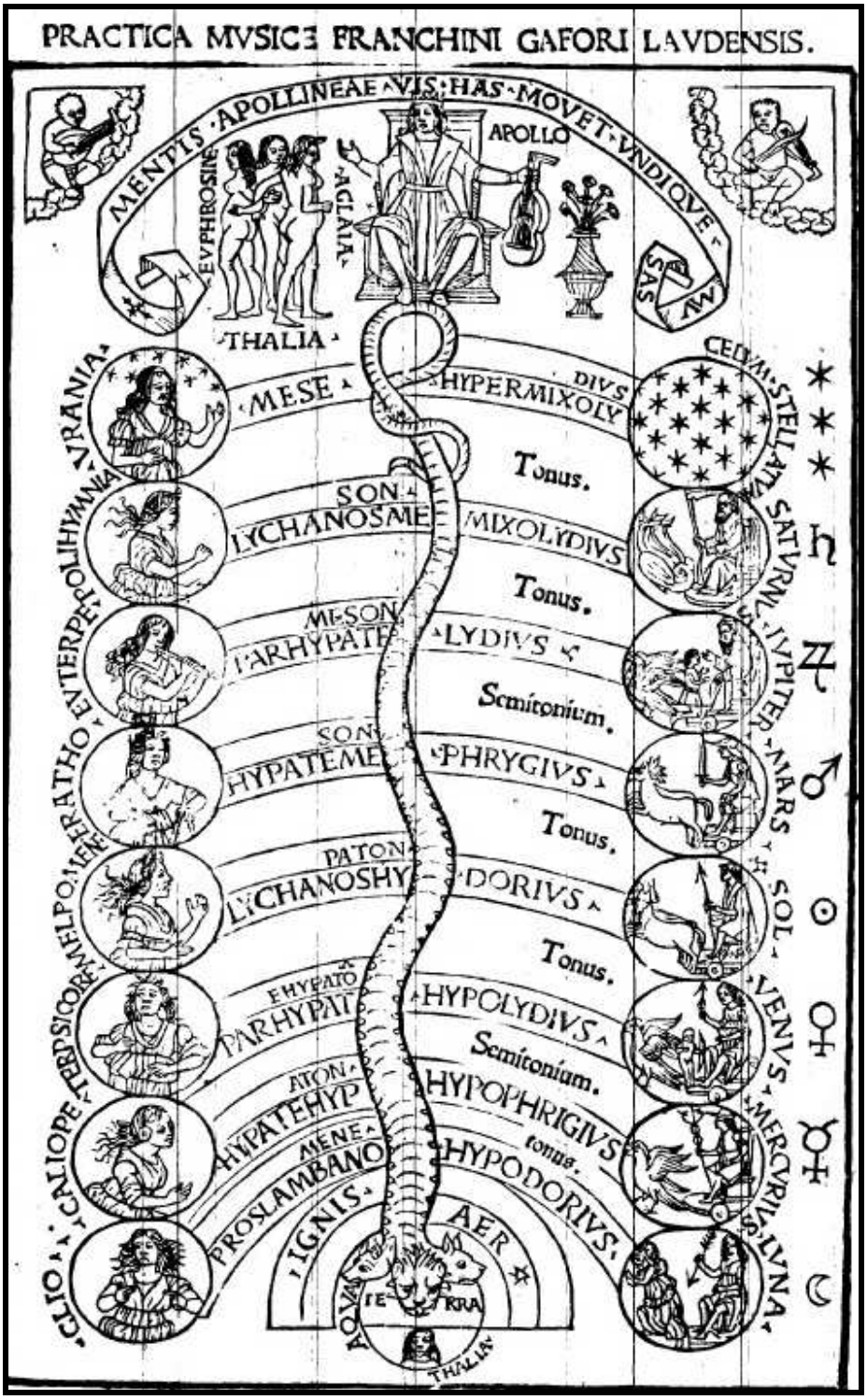
(Ha göndörfürtű Apollón Marsilius *citharájához* nyúlna, / akkor Apollón veszítene hangszeren és éneklésben is. / Ihletett és úgy énekel, mint éneklő szerető a [szeretett] lánynak, / *lyrá*ját zendítve hajlít és bólogat,[446] / szemei szikrát vetnek, majd talpra ugrik, / és mit sosem tanult, megtalálja a dallamot.)

Ebből is látszik, hogy Ficino tökéletesen harmonikus univerzumában mindennek hangja van, és így mindent összefüggésbe lehet hozni egy-egy felcsendülő hanggal, akkorddal, dallammal vagy skálával. A fentiek alapján Ficino jó zenész volt a gyakorlatban, azonban – habár *Timaiosz-kommentár*jában viszonylag sokat foglalkozik ezzel – ha tüzetesebben is megvizsgáljuk a fejtegetéseit, akkor sem teljesen világos, hogy elméletben milyen alapon, és milyen hangokat rendelne pontosan a kilenc múzsához.[447]

[446] Számomra nehezen értelmezhető rész. Itt Campano talán zenei hajlításról és jól eltalált ritmusról ír? A *flexus* az énekhang hajlítására és a *nutus* a ritmusra vonatkozik, amelyet Ficino a leejtett lantverővel üt és akkor tényleg valami antik lantról van szó?

[447] *Uo.*, 1456–1460 (32–33). Itt érdemes megemlíteni egy másik helyet, ahol Ficino a bolygókhoz nem hangokat rendel, hanem minőségeket: lassú, mély, magas, gyors, éles stb. FICINO 1998, 360–361 (3.21.118–129).

Ehhez jelenthet segítséget Ficino kortársa, a zeneszerző és zeneteoretikus Franchino Gafori (vagy Gaffurio) 1496-os *Practica musicae*-je, aminek az elején egy összefoglaló ábra mutatja a múzsák, a hangok és bolygók összefüggéseit.[448]



A világ rendje (Gafori, *Practica musicae*, 1496)

[448] Franchino GAFORI, *Practica musicae*, Mediolani, Gulielmum signer Rothomagensem, 1496.

Jó száz évvel később az angol zeneszerző és zeneteoretikus, Thomas Morley – többek között *Franchinus Gaufurius*ra hivatkozva – már nevetséges mesebeszédeknek nevezi a szférák zenéjét, valamint a zenei hangokhoz rendelt múzsák és bolygók rendszerét is, azonban jó támpontot adhat, hogy is értették a korban ezt a zenei tükörrendszert. Először 1597-ben kiadott könyvében – Ficinóval ellentétben – két olyan táblázatot is megad, amelyek konkrét hangokat rendelnek a bolygókhoz. A baloldali táblázat a Földdel kezdődik, de emiatt valamiért kihagyja a Marsot (valószínűleg azért, mert a táblázat készítője is eredetileg a Terpandrosz-féle *lüra* hét húrjában gondolkodott, és emiatt ki kellett hagynia egy bolygót):[449]

Γ vt.	Terra.	E la mi.	*Saturnus.*
A re.	Luna.	F fa vt.	*Iupiter.*
B mi.	Mercurius.	G ſol re ut.	*Mars.*
C fa vt.	Venus.	A la mi re.	*Sol.*
D ſol re.	Sol.	B fa ✱ mi.	*Venus.*
E la mi.	Iupiter.	C ſol fa-vt.	*Mercurius.*
F fa vt.	Saturnus.	D la ſol re.	*Luna.*
G ſol re vt.	Cœlum.	*Boetius.*	

Bolygók és zenei hangok (Morley, *Practical Music*, 1771)

Az alábbi táblázatban pedig skálákat és ezen keresztül hangnemeket is rendel a bolygókhoz és múzsákhoz, habár meg kell jegyezni, hogy ezt Morley intő példaként hozza fel, mint a „nevetséges elméletek” egyik példáját:[450]

The Greekes haue made another compariſon of the Times, Keyes, Muſes, and Planets thus:

Vrania	*Meſe*	Thalia.	*Hypermixolydius*	*Cœlum ſtellatum*
Polymnia	*Lychanos meſon*		*Myxolidius*	*Saturnus*
Euterpe	*Parhypate meſon*		*Lydius*	*Iupiter*
Erato	*Hypate meſon*		*Phrygius*	*Mars*
Melpomene	*Lychanos hypaton*		*Dorius*	*Sol*
Terpſichore	*Parhypate hypaton*		*Hypolydius*	*Venus*
Calliope	*Hypate hypaton*		*Hypophrygius*	*Mercurius*
Clio	*Proſlambanomene*		*Hypodorius*	*Luna*

Thalia.
terra.

Bolygók, múzsák és hangnemek (Morley, *Practical Music*, 1771)

[449] Thomas MORLEY, *A Plain and Easy Introduction to Practical Music*, London, William Randall, 1771, 228–229.
[450] *Uo.*, 229.

Morley nagy valószínűséggel, Gafori pedig biztos, hogy ismerte Ficino műveit, de gyakorló zeneszerzőként ő másként adja meg a múzsákhoz rendelhető bolygókat és hangokat. Gafori és Morley alapján vissza tudunk következtetni Ficino rendszerére. Ficino Terpandrosz héthúrú lüráját veszi alapul és az antik görög zeneelmélet tetrachord rendszerét. Ez alapján úgy tűnik relatív skálákat ad meg a bolygókhoz és így a múzsákhoz is. A héthúrú *lüra* legmélyebb hangú húrja a *hypate*, a negyedik húrja a *mese* és a legmagasabb hangú húrja a *nete*. A *hypate* és a *mese* közötti hangköz tiszta kvart (4/3 arányú) és a *mese nete* közötti hangköz is tiszta kvart. A Ficino által megadott többi hang *(parahypate, lichanos, paramese, paranete)* viszont változtatható. Azt írja, hogy kétféle értelemben vonatkoztathatjuk a terpandroszi *lüra* hangjait a bolygókra. Ha a bolygók minőségét és égi mozgását vesszük alapul, akkor a Szaturnusz lenne a *hypate* és így haladnánk a Hold felé, ha viszont a bolygók napi mozgását nézzük, akkor a Hold lenne a *hypate* és így haladnánk a Szaturnusz felé. Ezért hát minden bolygóhoz két hangot rendelhetünk (és ez alapján egy bizonyos hangközt).[451]

Ezek alapján a következő táblázatban összefoglaljuk a Ficinónál fellelhető múzsai megfeleltetéseket és Gafori módszerét figyelembe véve – tetszőleges *a-moll* hangnemben – relatív skálahangokat és skálákat is rendelünk a bolygókhoz.

[451] „Praeterea si in qualitate motuque diuturno comparatio fiat. Hypaten cum Saturno, sequentesque sequentibus Planetis ordine cofereamus. Sin aut in motu diurno eiusque celeritate vel tarditate, vicissim Hypaten cum Luna, sequentesque deinceps cum Planetis superioribus comparavimus, inveniemusque graves in coelo sonos mixtos acutis, eosdemque orbes altero quidem motu acutum tonum edere, altero vero gravem." *(Timaiosz-kommentár)* FICINO 1457 (32).

Múzsák, költők, bolygók és hangok ficinói táblázata:

Múzsák	**Műfaj**	**Költő**	**Bacchus**	**Bolygó**	**Hang (szférák hangjai)**	**Ficino hangjai**	**Hangköz**	**Skála (Hangok)**
Kalliopé	epikus költészet, filozófia	Orpheusz	Bacchus Eribromus	Az összes szféra				
Urania	csillagászat, asztrológia	Muszaiosz	Bacchus Pericionius	Állócsillagok				*(hypermixolydius)*
Polühümnia	himnusz, elbeszélés	Pindarosz	Bacchus Amphietus	Szaturnusz	A – G	*hypate – nete*	nagy szeptim	*hypodorius* lefelé: A-G-F-E-D-C-B *mixolydius* felfelé: G-A-B-C-D-E-F
Terpszikhoré	tánc, lant	Hésziodosz	Bacchus Sabasius	Jupiter	H – F	*parahypate – paranete*	tritonus	*hypophrigius* lefelé: B-A-G-F-E-D-C) *lydius* felfelé: F-G-A-B-C-D-E
Kleió	történetírás	Homérosz	Bacchus Bassareus	Mars	C – E	*lichanos – paramese*	nagy terc	*hypolydius* lefelé: C-B-A-G-F-E-D *phrygius* felfelé: E-F-G-A-B-C-D
Melpomené	tragédia, gyászének	Thamürisz	Bacchus Trietericus	Nap	D	*mese – mese*	prím	*dorius*: D
Erató	szerelmi költészet, dal, tánc	Szapphó	Bacchus Lysius	Vénusz	E – C	*paramese – lichanos*	kis szext	*phrygius* lefelé: E-D-C-B-A-G-F *hypolydius* felfelé: C-D-E-F-G-A-B
Euterpé	líra, fuvola	Ovidius	Bacchus Silenus	Merkúr	F – H	*paranete – parahypate*	tritonus	*lydius* lefelé: F-E-D-C-B-A-G *hypophrigius* felfelé: B-C-D-E-F-G-A
Thaleia	komédia	Vergilius	Bacchus Licnites	Hold	G – A	*nete – hypate*	nagy szekund	*mixolydius* lefelé: G-F-E-D-C-B-A *hypodorius* felfelé: A-B-C-D-E-F-G

Ficinónál a fenti összegzésen kívül további – ha nem is túl következetes – megfeleltetéseket is találhatunk a múzsákkal és bolygókkal kapcsolatban. Girolamo Benivieni öccsének, Domenicónak[452] címzett izgalmas zeneelméleti levelében a csillagképekhez is rendel relatív skálahangokat és megadja a csillagképeket uraló bolygókat, valamint ezek együttes hatását az emberre.[453] (Maradjunk a másik táblázatban már használt C-dúr hangnemnél.) Ez alapján egy kicsit más rendszert kapunk:

Csillagkép	**Uralkodó bolygó**	**Hang**	**Hatás**
Kos *(Aries)*	Mars	C	kedvezőtlen
Bika *(Taurus)*	Vénusz	D	mérsékelten kedvező
Ikrek *(Gemini)*	Merkúr	E	kedvező
Rák *(Cancer)*	Hold	F	kedvezőtlen
Oroszlán *(Leo)*	Nap	G	kedvező
Szűz *(Virgo)*	Merkúr	A	mérsékelten kedvező
Mérleg *(Libra)*	Vénusz	B	kedvezőtlen
Skorpió *(Scorpio)*	Mars	C	mérsékelten kedvező
Nyilas *(Sagittarius)*	Jupiter	G	kedvező
Bak *(Capricorn)*	Szaturnusz	F	kedvezőtlen
Vízöntő *(Aquarius)*	Szaturnusz	E	kedvező
Halak *(Pisces)*	Jupiter	D	mérsékelten kedvező

[452] Zenészként inkább a bátyját, Girolamót ismerik jobban, azonban a gyér dokumentumok alapján Domenico (? 1460 – 1507) egyfajta csodagyerek lehetett, aki 12 éves korában már betéve tudta Arisztotelészt és logikai, teológiai jártasságát csodálják a kortársai. A Duns Scotus után kapott *scotino* (*kicsi skót*) beceneve is erre utal.

[453] „Sunt et qui altius talia repetant Pythagoreorumque more celestem asserentium harmoniam harmonicas rationes a celesti quadam sive virtute sive comparatione deducant. Atque ut omictam quod per eas quas exposuimus proportiones disponi putant spherarum celestium latitudines sive profunditates invicem et intervalla et motionum ipsarum celeritatem atque traditatem, illud certe silentio preterire non possum, quod si ab ipso duodecim signorum celestium capite exorsus volueris deinceps per sequentia progredi, invenies secundum ibi signum a primo quodammodo cadere, atque non aliter qua min vocibus secundam a prima vocem percipimus dissonantem ibi quoque secundum illud primo quodammodo dissonare.” KRISTELLER, vol.1, 54–55.

De hogy még tovább bonyolódjon Ficino zenei tükörrendszere, a zenei harmónia fő hangközeihez is hozzárendel egy-egy mitológiai képet, aminek a fentiekhez nincs túl sok köze:[454]

Hangköz	**Mitológiai kép**
Oktáv *(diapason)*	A tökéletes konszonancia tükre Kalliopé múzsában.
Kvint *(diapente)*	A majdnem tökéletes harmónia mint *Vénusz nektár*ja.[455]
Nagy terc *(sexquiquarta)*	Cupido és Adonisz lágy harmóniája.
Kvart *(sexquitertia)*	A konszonancia és disszonancia felé is hajló kapcsolatot tükrözi Mars és Vénusz között.
A nagy terc, a kvint és az oktáv egyszerre.	A három Grácia felcsendülése.

A fenti táblázatok alapján többé-kevésbé elfogadott, habár meglehetősen bonyolult megfeleltetéseket kapunk a klasszikus irodalmi műfajok, a zenei hangok, skálák és hangközök, valamint a bolygók és csillagképek között. Mivel ezt az egész rendszert egy tökéletes harmónia felcsendüléseként kell elképzelnünk, amelyben minden résznek meghatározott hangja van, ezért nyilvánvaló, hogy az alapját leginkább zeneelméleti írásokban kell keresnünk.

Mivel Ficino Platón iránti lelkes elköteleződése kétségbevonhatatlan, ezért ezeknek a legegyértelműbb forrását a *Timaiosz* rejtélyes, metafizikai arányelméletében gyanítjuk. *Timaiosz-kommentár*jában Ficino is azt állítja, hogy a kilences számmal bezáródó 1, 2, 3, 4, 9 számsor, valamint az ezek szorzatai és hányadosai által meghatározott arányok minden lehetséges harmóniát magukban foglalnak.[456] A kilences szám tehát nem véletlenül van a múzsáknak szentelve, hanem egyenesen következik a teremtett világ harmonikus felépítéséből. *Phaidrosz-kommentár*jában ugyanezt a számot Proklosz alapján rendeli a múzsákhoz.[457]

[454] „Precipua ut te non latet apud musicos est proportio dupla, que diapason scilicet octave vocis perfectam procreat consonantiam Calliopeo apud poetas nomine designatam. Secundo habetur loco proportio sexquialtera que diapente ipsam scilicet quinte vocis propemodum perfectam efficit harmoniam, cui quidem numero poeta lyricus Venereum tribuit nectar. Tertio sexquiquarta, ex qua vocis tertie lenis nascitur harmonia Cupidinem referens et Adonem, quarto sexquitertia per quam vox iam quarta resultat quasi inter consonantem dissonantemque media nescio quid Martii Venereo miscens. Precipue vero teria, quinta, octava ceteris gratiores tris nobis Gratias referunt." *Uo.*, vol.1, 51.

[455] Ezzel kapcsolatban lásd korábban az „isteni tudás nektárja" kifejezést Ficinónál.

[456] *(Timaiosz-kommentár)* FICINO, 1453–1460 (29–34).

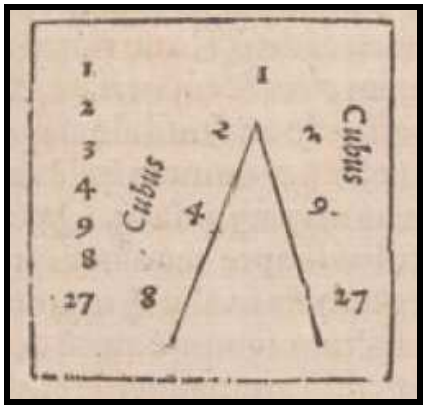
[457] „Quoniam vero poeticus cantus atque versus exigit concentus harmonicos, harmonia vero omnis intra novenarium prorsus includitur, quod in Timaei musica declaramus, merito novenarium Musis numerum consecravisse videntur." FICINO 2008, 52–53 (2.4.3). Lásd még *Timaiosz-kommentár*ját: FICINO, 1458–1460 (33–34).

(Proklosz a nagy szekund hangközt meghatározó 9/8 arány kilences számának a kilenc múzsát, a nyolcasnak pedig a sziréneket felelteti meg.)[458]

A *Timaiosz*nak ebben az ókortól kezdve sokat tárgyalt homályos részében olvashatunk arról a folyamatról, ahogy a démiurgosz megalkotta a világ lelkét. Az *Azonos*t, a *Más*t és a *Lét*et egyetlen formává vegyítette össze, majd bizonyos arányok szerint ezt elkezdte felosztani:[459]

> Először egy részt vett el az egészből, ezután vette ennek a kétszeresét, a harmadik rész pedig másfélszerese volt a másodiknak és háromszorosa az elsőnek; a negyedik kétszerese a másodiknak, az ötödik pedig háromszorosa a harmadiknak, a hatodik nyolcszorosa az elsőnek, végül a hetedik huszonhétszerese az elsőnek. Azután pedig kitöltötte a kétszeres és háromszoros intervallumokat, további részekre vágván el az eredeti keverékből és tévén középre közéjük: úgyhogy mindegyik intervallumban két középtag van: az egyik az, amely kültagjainak egyikét annak ugyanazon törtrészével haladja meg, mint amekkora törtrészével a másik kültag őt meghaladja; a másik középtag pedig az, mely ugyanazzal a számmal haladja meg az egyik kültagot, mint amennyivel haladja őt meg a másik. A középarányosok e kötelékei folytán az előbbi intervallumokban olyan intervallumok keletkeztek, melyeknek arányai 3:2, 4:3, 9:8; s ekkor a 9:8 intervallumával töltötte ki az összes 4:3 viszonyú intervallumokat, úgyhogy mindegyikben megmaradt egy rész, s ennek a megmaradt rész intervallumának határoló tagjai szám szerint úgy aránylanak egymáshoz, mint 256:243. Így aztán a vegyületet, amelyből ezeket levágta, teljesen fölhasználta már.

Az idézet első fele kiadja a püthagoreus *lambda-ábrá*t, ami így néz ki Ficino Platón fordításának 1546-os bázeli kiadásában:[460]



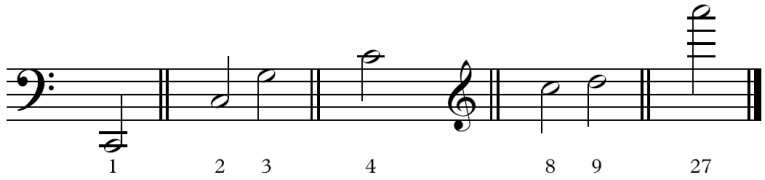
Lambda-diagram (*Platonis opera*, 1546)

[458] A szirénekkel kapcsolatban lásd PLATÓN, *Állam* 616b–617d. Ennek viszont ellentmondani látszik Ficino *Timaiosz-kommentár*ja, amiben nem a számlálót azonosítja a múzsákkal, hanem az egész törtet, vagyis a nagy szekundot: „Nam in sesquioctava inter novem & octo proportione, progenuit tonum Musis novem obtemperantem.” FICINO, 1459 (33).

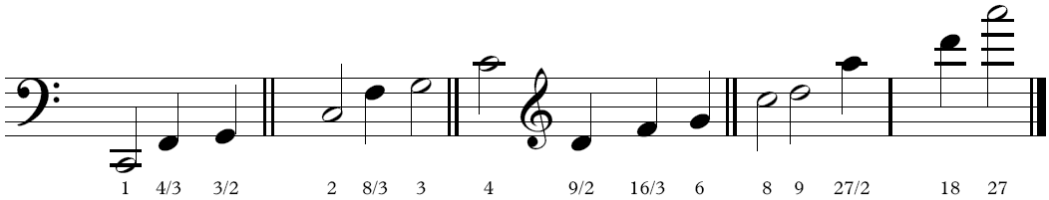
[459] PLATÓN, III, 332 (35b–36b). KÖVENDI Dénes fordítása.

[460] PLATO, 707.

Habár Cornford amellett érvel, hogy ezek – figyelembe véve a hagyományos püthagoreus zeneelméletet – nem adhatják ki egy skála hangjait, a szemléletesség kedvéért mégis meghatároz egy skálát az arányszámok alapján (1:2:3:4:8:9:27). Ez természetesen nem szólalhatott meg így, mert nem lehetett egy modern értelemben vett temperált hangsor.[461] Cornford modernizált, temperált skálája:[462]

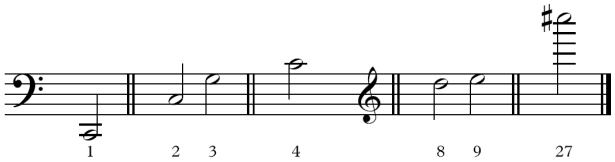


Azonban a fenti *Timaiosz* idézet (35b–36b) második fele alapján Cornford – megadott számtani középarányosokkal – tovább bővíti a skáláját:[463]



[461] Az antik zene tetrachordokon alapuló rendszere ugyanis a tiszta kvart hangolások (4:3) közti két mozgó hangon alapult. Ezt a legegyszerűbben olyan húros hangszereken lehetett megvalósítani, mint a *lüra* és *kithara*, amelynek a kvart hangolású húrjai közé más és más hangolású húrokat feszítettek (PLATÓN, *Állam* 399d). Három fajta alaphangolás volt, amelynek az arányértékei idővel változtak is. (Mindenestre a püthagoreus alapú platonikus rendszerben a 9:8 arány a nagy szekundot és a 256:243 a kis szekundot határozná meg.) Ficino *consonantiá*nak nevezte a háromféle klasszikus zenei *genosz*t, amelyekben a következőképpen néztek ki a hangközök a tiszta kvartokon belül: 1) Diatonikus tetrachord *(Diatonica)*: nagyszekund–nagyszekund–kisszekund. 2) Kromatikus tetrachord *(Chromatica)*: kisterc–kisszekund–kisszekund. 3) Enharmonikus tetrachord *(Harmonica)*: nagyterc–negyedhang–negyedhang. A kvartokon belüli hangközök sorrendje sem meghatározott, ezeknek a permutációjából hozták létre a különböző *modus*okat (pl. a diatonikus tetrachordon belül attól függően, hogy milyen sorrendben követik egymást a hangközök, háromféle hangnemet különítettek el: líd, dór és fríg). A tetrachordokhoz különböző *éthosz*okat, karaktereket rendeltek hozzá és a tetrachordokon belül a hangnemeknek (Platónnál: *harmóniai*), sőt a ritmusoknak is meghatározták az „erkölcsi" jellegét: *gyászos* (θρηνώδης), *ványadt* (χαλαρός), *lagymatag* (μαλακός), *férfias* (ἀνδρειών) stb. (*Állam*, 398c–399e) Ezért hivatkozik Ficino a filozófusokra, főleg Platónra, amikor azt írja, hogy mindenekelőtt a diatonikus dallamok azok, amelyek természetes karakterük miatt elfogadhatóan hatnak a lélekre. A kromatikus dallamokat túlzott lágyságuk miatt, míg az enharmonikusokat bonyolultságuk miatt ítélik el. Lásd ehhez Ficino *Timaiosz-kommentár*ját: FICINO 1457–1458 (32). Ehhez lásd még Vitruvius építészeti művének a harmóniatanról szóló fejezetét: VITRUVIUS 1988, 148–150, (5.4).

[462] CORNFORD 1997, 69. Szerintünk elképzelhető egy másik skála is, amelyik a lambda-ábrát követve az 1:2:3:4:9:8:27 aránysort szólaltatja meg (igaz, hogy a 4:9 arányt nagy nónának és a 8:27 arányt három kvintnek vesszük):



[463] *Uo.*, 70–72.

Hogy Platón szerint megszólaltak-e ezek a hangok a teremtett lélekben, vagy csupán olyan matematikai arányokról van szó, amelyeket le lehet fordítani a zene nyelvére, nem tudjuk, azonban a későbbi kommentárok misztikus zeneelméleti fejtegetései számára kimeríthetetlenül termékeny táptalajt adott. Ezek alapján az arányszámok alapján próbálták meghatározni a bolygók egymástól való távolságát és az ebből adódó zenei hangokat is, amiket a bolygók hallatnak útjuk során.

Macrobius a *Timaiosz*ban felvázolt 1:2:3:4:8:9:27 arányok alapján a következő interpretációját adja a bolygók egymástól való távolságának:

> Azt kell megvizsgálnunk, hogy ezek az *intervallum*ok, amelyeket a testetlen lélek nem az érzékeivel, hanem csak az értelmével képes megbecsülni, vajon magában az anyagi világban is meghatározzák-e a [bolygók közti] kiegyensúlyozott kiterjedést. Arkhimédész úgy hitte, hogy meg tudja határozni *sztadion*ban a Föld-felszín és a Hold, a Hold és Merkúr, a Merkúr és Vénusz, a Nap és Vénusz, a Mars és Nap, a Mars és Jupiter, a Szaturnusz és Jupiter közötti távolságot, valamint meg tudja becsülni a Szaturnusz körétől magáig az állócsillagok szférájáig nyúló teret is. Azonban Arkhimédész mérését elutasították a platonikusok, mert nem tartotta be a kétszeres és háromszoros *intervallum*okat. Azt állították, hogy hihetőbb, ha a Föld és Nap közti távolságot kétszer akkorának vesszük, mint a Föld és Hold közti távolságot, ezenkívül a Föld és Vénusz közti távolság háromszorosa a Föld és Nap távolságának, a Föld–Merkúr távolság négyszer akkora, mint a Föld–Vénusz távolság, a Föld–Mars távolság kilencszerese a Föld–Merkúr távolságnak, a Föld–Jupiter távolság nyolcszorosa a Föld–Mars távolságnak, és végül a Föld Szaturnusz közti távolság huszonhétszerese a Föld Jupiter távolságnak. Porphüriosz a *Timaiosz* homályos részeit megvilágító könyveibe is belevette a platonikusoknak ezt a meggyőződését.[464] Azt mondja, úgy hiszik, hogy a testek világában lévő *intervallum*ok, amelyeket nagytercek, kvartok, oktáv feletti hangközök, félhangok és *limmá*k töltenek ki, követik a lélek összeszerkesztésének az arányát, amely beleoltódik a lélek mozgatta testi világba is.[465]

---

[464] Ez a porphüriosz*i Timaiosz-kommentár* sajnos elveszett. A fenti Macrobius szöveg eredetijét (valamint a könyv bizonytalan és valószínűsíthető töredékeit) lásd a *65. töredék*ben: PORPHYRIUS, *Porphyrii in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta*, ed. Angelo Raffaele SODANO, Neapoli, Istituto della Stampa, 1964.

[465] sed haec intervalla quae in anima quippe incorporea sola aestimantur ratione, non sensu, quaerendum est utrum et in ipso mundi corpore dimensio librata servaverit. et Archimedes quidem stadiorum numerum deprehendisse se credidit quibus a terrae superficie luna distaret et a luna Mercurius, a Mercurio Venus, sol a Venere, Mars a sole, a Marte Iuppiter, Saturnus a Iove, sed et a Saturni orbe usque ad ipsum stelliferum caelum omne spatium se ratione emensum putauit. quae tamen Archimedis dimensio a Platonicis repudiata est quasi dupla et tripla intervalla non servans, et statuerunt hoc esse credendum ut quantum est a terra usque ad lunam, duplum sit a terra usque ad solem, quantumque est a terra usque ad solem, triplum sit a terra usque ad Venerem, quantumque est a terra usque ad Venerem, quater tantum sit a terra usque ad Mercurii stellam, quantumque est ad Mercurium a terra, novies tantum sit a terra usque ad Martem, et quantum a terra usque ad Martem est, octies tantum sit a terra usque ad Iovem, quantumque est a terra usque ad Iovem, septies et vicies tantum sit a terra usque ad Saturni orbem. hanc Platonicorum persuasionem Porphyrius libris inseruit quibus Timaei obscuritatibus non nihil lucis infudit aitque eos credere ad imaginem contextionis animae haec esse in corpore mundi intervalla, quae epitritis hemioliis epogdois hemitoniisque conplentur et limmate, et ita provenire concentum cuius ratio in subtantia animae contexta mundano quoque corpori, quod ab anima movetur, inserta est. MACROBIUS 1868, 584–585 (2.3.12–16).

Ebben az idézetben az a legfeltűnőbb, hogy – valószínűleg külön források alapján – kétféle csillagászati rendszert mos itt össze Macrobius, de azokat is hibásan. Ha a Föld–Hold távolságot vesszük alapegységnek és a megadott arányok alapján kiszámoljuk a bolygók közti távolságot, akkor a következő számokat kapjuk:

Föld–Hold	1
Föld–Nap	2
Föld–Vénusz	6
Föld–Merkúr	24
Föld–Mars	216
Föld–Jupiter	1728
Föld–Szaturnusz	46656

A táblázat alapján rögtön feltűnik, hogy Macrobius nem Ptolemaiosz csillagászati rendszere alapján adja meg a bolygók sorrendjét (pedig Ptolemaiosz halála óta is eltelt már jó 250 év), mert itt a Hold után a Nap következik. Ennek még megtalálhatnánk a forrását Philolaosznál, a püthagoreus csillagászatban, azonban ettől is különbözik, mert Macrobius szövege alapján a Vénusz megelőzi a Merkúrt.[466] Az is feltűnő, hogy az Arkhimédésszel foglalkozó rész viszont a később ptolemaiosziként ismert rendszer sorrendjében sorolja fel a bolygókat, és aztán ezt magyarázva ehhez köti Macrobius a másik, sokkal régebbi püthagoreus rendszert, amit a platonikusokhoz köt. Egyébként az idézet végén olvasható hangközök közül a λεῖμμα kifejezés is püthagoreus háttérre utal.[467] Ezek alapján nyugodtan kijelenthetjük, hogy Macrobius nem sokat konyított a csillagászathoz és habár nem adott konkrét zenei hangokat a bolygókhoz, ennek a lehetőségét – valamennyire Porphürioszra hivatkozva – meghagyta.

A költői lélek behangolása és melankóliája

A költészettel is szoros összefüggésben lévő zenei és arányelméleti kitérők után érdemes megnézni, hogyan is működik Ficino szerint a „megszállottság”. A *költői furor* az ihletettség legelső lépcsőfokaként a többi *furor*nak is a feltétele. Három lépésben hangolja be a lelkeket. Először zenei hangok segítségével magukhoz téríti *(suscito)* a lélek elzsibbadt, kába *(torpent)* részeit. Aztán édes harmóniával lecsillapítja *(mulceo)* a háborgó részeket, és végül a lélek lecsillapodott részeit egymással összhangba hozva és száműzve a disszonanciát – mint valami

[466] KIRK–RAVEN–SCHOFIELD, 489–493.

[467] A püthagoreus zeneelméletben a kétféle kis szekund közti hangtávolságot jelöli, amelynek a frekvencia aránya: 128/125.

húros hangszert – behangolja *(tempero)* a lelket.[468] A *költői furor* ihlette költészet tehát elválaszthatatlan a zenétől.[469]

Az emberi lélek részeit a lélekrészekhez kapcsolódó három erőn *(virtus)* keresztül hangolja be: *intellektuális (racionális), szenzitív* és *irracionális*. A lélekrészek közül a két szélső kapcsolódik a *men*shez és a *test*hez. Ficino *spiritus*nak nevezi a lélekrészek közötti összekötőt (lásd 3.2.1. fejezet). Az *intellektuális spiritus* kapcsolódik a *men*shez, amely az anyagtól teljesen elkülönült, racionális és romolhatatlan, akár az angyalok, és tulajdonképpen ezen keresztül kapcsolódik az *anima* a *mens angelicá*hoz. Ezzel szemben az *irracionális spiritus* felelős minden ösztönös és létfenntartó folyamatért, tulajdonképpen a természet eszköze, mely az anyaghoz kapcsolódik, minden értelmet nélkülöz és mulandó. A kettő közt helyezkedik el az *szenzitív lélekrész,* amely hat kondíció megfelelő keveredésének arányában hangolódik be: *ahogy Platón mondja, a zenei modusoknak megfelelően*. Tehát a *testtől idegen–testi, racionális–irracionális, romolhatatlan–mulandó* komplementer kondíciók megfelelő, zenei arányok alapján megszabott keveréke hangolja fel az adott testhez tartozó lelket.[470] Ezt a hangolást a test előkészítettsége is meghatározza (lásd 3.1.2. fejezet).

A többi ihletettség majd csak ezután a temperálás után kapcsolódik be a lélek megtisztításába, mivel a lélekrészek közti összhang ellenére még mindig fennáll a lélekrészek eredendő mássága miatti megosztottság. Tehát a következő lépcsőfoknak, a dionüszoszi *furor mysterialis*nak lesz a feladata, hogy ezeket az alsóbb lélekrészeket a *mens* felé fordítva és abban egyesítve, valamiféle egységet hozzon létre. Aztán ezt az egységes lelket az apollóni

---

[468] „Poetico ergo furore in primis opus est, qui per musicos tonos quae torpent suscitet, per harmoniacam suavitatem quae turbantur mulceat, per diversorum denique consonantiam dissonantem pellat discordiam variasque partes animi temperet." *(Ión-kommentár)* FICINO 2008, 196–198 (3). Ugyanez: *Convivium* (7.14). Lásd ehhez HERMIAS 1901, 89.20–22. Hermias hatásáról Ficino inspiráció elméletére lásd: SHEPPARD 1980.

[469] Ennek különösen vicces megfogalmazásával találkozhatunk Philip Sidney 1579 körül írt *A költészet védelmében* című munkájában: akinek nincs füle a költészet planétaszerű zenéjére, annak csúszómászó elméje nem képes magát felemelni a költészet ege felé sem, és így a költészetnek csupán gúnyolója, Momusa lehet. „But if (fie of such a but!) you be born so near the dull-making cataract of Nilus, that you cannot hear the planet-like music of poetry; if you have so earth-creeping a mind, that it cannot lift itself up to look to the sky of poetry, or rather, by a certain rustical disdain, will become such a Mome, as to be a Momus of poetry…" SIDNEY, Sir Philip, *A Defence of Poesie and Poems*, London, New York, Toronto and Melbourne, Cassell and Company, 1909, 126. Heninger ezt az olvasás nyelvére fordítja le. Az olvasás folyamatában is felfelé vezető platonikus lépcsőfokokat lát. A „költészet érzéki és intellektuális episztemológiájáról", vagyis az eksztázisról ír. A szöveg testéről és szelleméről. (Sidney költészetelméleti írását „protestáns csavart kapott platonizmusnak" látja.) Első lépésben a verset érzékszerveinkkel olvasva, „alakjában" értjük meg. Szemünkkel a szöveget, fülünkkel a metrumot olvassuk. Aztán továbblépve ezek intellektuális párjáig jutunk el az ideák fogalmi világában. S. K. HENINGER, Jr., *Sidney and Boethian Music,* Studies in English Literature, 1500-1900, Vol.23, No.1, The English Renaissance, 1983, 37–46, ezen belül 41.

[470] Immo cum oporteat inter illa extrema esse medium ab utrisque quodammodo aeque distans et aeque particeps utrorumque, necesse est esse spiritum aliquem, qui partim separatus, rationalis, sempiternus sit, partim coniunctus, irrationalis atque caducus. Talis maxime humanus est animus, in cuius summo tres primae illae conditiones sunt, in infimo tres sequentes, in medio sex omnes mixtae invicem et musicis, ut Plato inquit [*Timaiosz* (35a–36d)], modulis temperatae. *Theologia* (15.4.5).

furor vaticinus fogja egy olyan *mens* fölötti magasabb egységbe emelni, amelynek időn túli magasságából már a jövő is látható lesz. A legvégső *furor* pedig az égi Vénusz szerelmi indulata, amely az isteni szépségre való vágyakozásában és a jóra való szomjazásban végül visszavezeti a lelket isteni eredetéhez.[471]

Ahogy már szó volt róla, a költői ihletettséghez a múzsák kegye is szükséges. Ficino (a *Phaidrosz*ra hivatkozva) a *De vitá*ban azt írja, hogy hiába is kopogtatna bárki a költészet szentélyének a kapuin, *furor* nélkül ezek nem fognak megnyílni előtte.[472] Egy másik helyen pedig igazán költői, ihletett nyelven azt írja Ficino, hogy aki múzsák nélkül, üresen közeledik a költészet szentélyéhez, annak a költészete is üres marad.[473] A múzsák azonban finnyásak, és nem részesül minden lélek ebből a kegyből. Csak azt a lelket veszik birtokukba, amely valamiképpen elő van készítve.[474] És habár a humanista előképzettség fontos feltétele lehet a múzsák odacsalogatásának, azonban önmagában még ez is kevés lenne, sőt az emberi képességeken és erőfeszítéseken sokszor semmi sem múlik, hiszen gyakran épp a képzetlen emberből – sőt van, hogy inkább az őrültből – és nem a tanultból lesz jó költő.[475]

---

[471] *Convivium* (7.14). Pico della Mirandola – nyilvánvalóan Ficino hatására – a következőképpen értelmezi ugyanezt szövegrészt [*Timaiosz* (35a–36d)]: „Márpedig mindenképpen részesei leszünk ez elragadtatásnak, ha előbb mi is megtesszük, ami rajtunk áll. Mert ha az etika segítségével az érzelmek erőit a megfelelő kapcsolások révén olyan hangnembe feszítjük, hogy változatlan összhangban kölcsönösen összecsengjenek, ha a ráció a dialektika segítségével betartja az ütemet, akkor a múzsák ihletétől elragadva az égi dallam ömlik fülünkbe. Akkor majd Bakkhosz, a múzsák vezére az ő misztériumaiban, azaz a természet látható jeleiben fölmutatja Isten láthatatlan jeleit előttünk, akik a filozófiában fáradozunk, és mámorba ejt Isten házának bőségéből. Ott majd, ha mint Mózes, megmaradunk hűségünkben, a legszentebb teológia lép elénk és kettős elragadtatással ejt önkívületbe. Mert a teológia magas nézőpontjáig emelkedve, mint Apollón látnokai, megpillantjuk mindazt, ami van, lesz és volt – a tagolatlan örökkévalóságon mérlegelve eredendő szépségében. És akkor szárnyas szeretői leszünk e szépségnek, s végül mondhatatlan szerelemben, mintegy az ihlet érintésében, égő szeráfokként önkívületbe jutva, az Isten szellemétől eltelve már nem önmagunk többé, hanem az leszünk, aki teremtett bennünket." Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Az ember méltóságáról*, ford. KARDOS Tiborné, in *Reneszánsz etikai antológia*, szerk. VAJDA Mihály, Bp., Gondolat, 1984 (Etikai gondolkodók), 223–224 (20.§ 117–119).

[472] „Hactenus quam ob causam Musarum sacerdotes melancholici vel sint ab initio vel studio fiant, rationibus primo coelestibus secundo naturalibus, tertio humanis ostendisse sufficiat." FICINO 1998, 116–117 (1.5.8–11).

[473] „Post definitionem addit eum qui sine furore Musarum poeticas ad fores accedit, inanem esse ipsum atque eius poesim, quasi tanti sit poesis ut absque summo Dei favore comparari nequeat." *(Ión-kommentár)* FICINO 2008, 200 (6). Lásd ehhez Platón *Phaidrosz*át: „Aki azonban a múzsáktól reá bocsátott rajongás nélkül járul a költészet kapuihoz, abban a hitben, hogy mesterségbeli tudása folytán is alkalmas lesz költőnek, az maga is és költészete is tökéletlennek fog bizonyulni, és józan állapotban született alkotásait elhomályosítja a rajongók költészete." PLATÓN 2005, 2, 39 (245a).

[474] „»Lenem« dicit quasi agilem a Musisque formabilem: nisi enim preparata sit, non occupatur." *(Ión-kommentár)* FICINO 2008, 200 (5). Az *occupatio* a görög κατοκωχή-ből. A Múzsák szinte erőszakot tesznek a lelken. Belehatolnak, megszállják, sőt teherbe ejtik. Ficino *Phaidrosz-kommentár*jának elején úgy ír Platón lelkéről, mint amit teherbe ejtett *(gravidus)* a költői furor, hogy aztán életet adhasson első gyermekének, legköltőibb művének, a *Phaidrosz*nak. FICINO 2008, 38–39 (2.1.1).

[475] „Omnes artes et scientias poetae tradunt, sed omnes didicisse humano studio impossibile est, cum unicam ex parte percipere sit difficillimum. Non igitur arte humana, sed divina quadam infusione proferunt… Praeterea saepe videmus rudem hominem et ineptum subito in poetam bonum evadere et aliquid magnificum divinumque cantare; magna vero in momento assequi non humani ingenii est sed divinitus inspirati. Qua in re perspicue Deus ostendit nutu suo intelligentiam hanc infundi, utque ita esse demonstret, saepe ineptos quosdam

Az *anyag előkészítettsé*gén túl a *lélek előkészítettsége* is fontos. Ennek az előkészítettségnek a feltétele először is valamiféle *befogadóképesség*, amely lehetővé teszi, hogy az erre alkalmas lélek puha viaszként fogadja magába a múzsákat. A múzsák segítségével így szárnyra kapva a világ alacsonyabb rendű részeitől elrugaszkodhat és eltávolodhat. Ezért beszél Ficino a lélek lágyságáról és legyőzhetetlenségéről *(lene et insuperabile anima). Phaidrosz-kommentár*jában részletesebb leírását is adja ennek az *előkészítettség*nek, amikor a lélek lágyságáról *(tener)*, puhaságáról *(mollis)*[476] és érintetlenségéről *(intactus)* ír.[477]

A lélek puha lágysága *(mollis teneritudo)* a lélek önkéntes alávetettsége Istennek. Ezen tulajdonsága a lelket könnyen formálhatóvá teszi Isten számára, ami azért fontos, mert a költőnek bármiről tudnia kell írni. Azonban ez az előnye, könnyen a hátrányává is válhat, mert épp e könnyen formálhatóság miatt Istentől idegen formáktól is beszennyeződhetett már korábban. Ezért lágyságán túl *érintetlennek*, vagyis *tisztá*nak is kell lennie. Egyik Besszarionnak címzett levelében Ficino azt írja, hogy amikor Platón a bölcsesség legfényesebb aranyát kereste, akkor Isten azért adta oda neki, mert az „ő lehető legtisztább szívében ragyogott a legfényesebben”.[478]

A múzsák hagyományos szüzessége is arra utal Ficino szerint, hogy a tudós embernek, mint ellenséget kerülnie kell a közösülés szörnyetegét. Ezzel kapcsolatban egy olyan mitológiai történetre utal, amelyben Vénusz felfegyverzett fiacskájával, Cupidóval fenyegette meg a múzsákat, mert azok nem ünnepelték őt. A múzsák viszont nem ijedtek meg, és azt válaszolták, hogy ilyesmivel Marsot fenyegesse, a szerelem rajtuk nem fog.[479]

---

potius quam urbanos, insanos potius quam prudentes rapit, ne, si acutis prudentibusque viris ad haec uteretur, humana subtilitate et industria fieri haec existimarentur.” *(Ión-kommentár)* FICINO 2008, 202 (7).

[476] *(Phaidrosz-kommentár)* FICINO 2008, 50–51 (2.4.1). A lélek puhaságának egyik görög kifejezése a μαλακός. Ezt *Lakoma-fordítás*ában már *mollis*nak fordítja. PLATO, 427. (*Lakoma*, 195e).

[477] Az *Ión* előszavában a *lenis* és *insuperabilis* szavakkal adja vissza a görög ἁπαλός (puha) és ἄβατος szavakat (PLATÓN, *Phaidrosz* 245a). A későbbi *Phaidrosz-fordítás*ban viszont már a *tener* és *intactus* szavakat használja ezekre. Az *insuperabilis* abban az értelemben „érintetlen” (tiszta), hogy a lélek a múzsák segítségével lerázhatja magáról az anyagi világ szennyét: „Insuperabilem quia, postquam rapta est, superat omnia et a nulla rerum inferiorum inquinari vel superari potest.” *(Phaidrosz-kommentár)* FICINO 2008, 200, (5). Allen elképzelhetőnek tartja, hogy Ficino az *Ión* előszavában még a Leonardo Bruni féle Phaidrosz fordítást használta (habár Bruni a ἁπαλός-t *simplex*-szel fordítja). FICINO 2008, 83. Lásd még: Uő., *The Platonism of Marsilio Ficino: A Study of his 'Phaedrus' Commentary, its Sources and Genesis*, Berkeley, University of California Press, 1984, 45.)

[478] „Plato noster, venerande pater, quum in Phaedro, ut te non later sutiliter & copiose de pulcritudine disputasset, Pulchritudinem animi a Deo, quam sapientiam, & aurum appellavit pretiosissimum, postulavit, aurum hoc Platoni a Deo tributum, Platonico *in sinu utpote mundissimo* fulgebat clarissime.” FICINO 616,4. Platón *legtisztább szívé*ről nem tud a hagyomány. Ennek a ficinói mondatnak ered a nyomába O’Rourke Boyle és érdekes elemzésében kimutatja, hogy Ficino valószínűleg *Máté evangéliumá*nak 5.8 részét használta fel: „Boldogok a tiszta szívűek, mivel látni fogják Istent.” Marjorie O’ROURKE BOYLE, *Pure of Heart: From Ancient Rites to Renaissance Plato*, Journal of the History of Ideas, 63/1, 2002, 41–62.

[479] „…Cum Venus Musis minitaretur, nisi sacra Venerea colerent, se contra illas suum filium armaturam, responderunt Musae: »Marti, O Venus, Marti talia minitare; tuus enim inter nos Cupido non volat.«” *(De vita)* FICINO 1998, 124–125 (1.7.21–24). Ez párhuzamba állítható az antik mitológia gyakori *hierosz gamosz* története-

A bacchusi, dionüszoszi *Liber pater* tisztító alakja és a hozzá kapcsolódó *nemes részegség* még szóba kerül majd. Viszont ehhez a részhez azért kapcsolódik, mert hagyományosan ez is a *lélek előkészítettségé*nek a szimbóluma, amennyiben részegségében megszabadítja, vagyis megtisztítja a lelket az anyagi nyűgöktől, hogy az könnyebben befogadhassa az isteni dolgokat.

Ennek a befogadóképességnek egy másik metaforikus képe a *lélek csöndje*, ami a *puhaságot és lágyságot* helyettesíti.[480] Egy mindent magába fogadó, mindentől mentes néma üresség *(vacatio)*, amelyben zenei hangként felcsendülhet az isteni inspiráció. Ehhez a hanghoz elengedhetetlen a csönd, ugyanis enélkül beszennyeződne az „idegen hangok" zajától és elveszne bennük.

Az eksztatikus lélek elragadtatása *(raptus)* szoros összefüggésben áll a *melankóliá*val. Ficino – Arisztotelészre hivatkozva – azt állítja, hogy mindazok, akik kitűntek valamilyen művészetben *(ars)*, azok vagy születésüktől fogva melankolikusok voltak, vagy a sok gondolkodástól azzá váltak.[481] A szabad művészetek gyakorlása nem csak, hogy szükségtelen a testi élet fenntartásához, hanem még ártalmas is az egészségre. Miként a sok gondolkodás, úgy a költői megszállottság is búskomorrá és melankolikussá teszi az ember lelkét, ez pedig legyengíti a szervezetet.[482]

Az *isteni megszállottság* a melankólián keresztül kapcsolódik az őrjöngő Herkules szimbólumához. A *Theologia platonicá*ban erre utal Ficino,[483] amikor Herkules epileptikus rohamát a *furor vaticinus* egyik példájaként említi. Ráadásul az epilepszia legelterjedtebb neve az ókortól kezdve a 16. századig: *Herkules betegsége*.[484] A hagyomány szerint Herkules is melankolikus alkat volt és az epilepsziának mint *szent betegség*nek az okát az ókori orvostudomány is gyakran a melankóliában kereste.[485]

---

teinek azzal a fajtájával, amikor egy Istenség szent nászban egyesül valamely halandóval. Ezeknek a halandó férfiaknak és nőknek éppúgy szüzeknek kell maradniuk az Istennel való egyesülésükig, ahogy az Istentől megszállt jósoknak is. A delphoi Szibüllával kapcsolatban például Vergilius az *istennel telt* kifejezést használja (lásd később).

[480] „Silentio ide est vacatione ab alienis motibus opus est ad divinum afflatum." *(Phaidrosz-kommentár)* FICINO 2008, 108–109 (3.7).

[481] *Theologia* (13.2), (14.10). ARISTOTELES (PSEUDO) 1831, (30.1.953a–955a).

[482] *Theologia* (13.3.5).

[483] *Theologia* (13.2.32). A lélekszabadító Herkules szimbólumához lásd *Enneades* (4.3.27), (4.3.32), valamint Michael J. B. ALLEN, *Life as a Dead Platonist*, in *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, eds. Michael J. B. ALLEN, Valery REES, M. DAVIES, Leiden, Brill, 2002, 170–171.

[484] ‘Ηράκλειος νόσος, *Herculanus*-, vagy *Herculeus morbus*. Ezzel kapcsolatban lásd Rolf SOELLNER, *The Madness of Hercules and the Elizabethans*, Comparative Literature, 10/4, 1958, 313–315.

[485] Lásd ARISZTOTELÉSZ (PSZEUDO) 1831, (30.953a10–19). GALENUS, *De locis affectis libri VI*, ed. Carolus Gottlob KÜHN, in *Claudii Galeni opera omnia*, Leipzig, Knobloch, VIII, 1824, (3.9).

Cicero például inkább a μελαγχολία kifejezést fordítaná *furor*ral mint a μανία-t, mert úgy gondolja, hogy a latin árnyaltabb különbséget tesz az *insania* és a *furor* jelentése között.[486]

A *De vitá*ban az is olvasható, hogy a *furor divinus* csak a *melancholicus* lelkeket ragadhatja el. Így lehet a lélek befogadóképessége, tehát előkészítettsége a lélek valamiféle *melankolikus puhasága*. Ficino kétféle melankóliát különböztet meg egymástól: a *melancholia adustá*t és a *melancholia naturalis*t. Ez utóbbi a *vér sűrűbb és szárazabb részéből* származik. Az előbbinek még négy fajtáját különbözteti meg, de a mi szempontunkból csak a természetes melankólia fontos, mert a múzsák ehhez vonzódnak (habár hozzáteszi, hogy ahhoz sem mindig).[487]

Ficino előttről két olyan szerző ismert, akik a melankóliát összekapcsolják az isteni megszállottsággal: Pietro d'Abanót és Antonio Guaineriót. Mindkét szerző az akkoriban még Arisztotelésznek tulajdonított *Problemata* egy szöveghelyét kommentálja, ahol Arisztotelész egy Marakosz nevű szürakuszai költőről azt írja, hogy jobb költővé vált, amikor melankolikus ekszt́ázisba esett.[488] A korábbi kommentár Pietro d'Abano *Expositio problematum Aristotelis*ének (1310?) idevágó része. Azzal erősíti meg Arisztotelész állítását, hogy egy *megbízható orvostól* ő maga is hallott egy tanulatlan nőről, aki melankolikus állapotában latinul tudott beszélni, majd aztán meggyógyulva, elveszítette ezt a tudását.[489]

A másik, érdekesebb szöveg Antonio Guainerio, padovai orvos (†1440–45?) *Practicá*ja.[490] Miért van az, hogy némely tudatlan embert a melankólia tudóssá tesz? – teszi fel a kérdést Guainerio. Arisztotelész Marakoszával kapcsolatban megjegyzi, hogy ő is ismer egy olyan egyszerű és tanulatlan parasztembert, aki az időszakosan rátörő melankólia hatására *literatissimus*szá válik és verseket költ. Guainerio elutasítja azt az álláspontot, miszerint ilyenkor démon szállja meg az embereket, szerinte ez az állapot inkább a megismerés maga-

---

[486] Cicero a jog nyelvére is hivatkozik, amikor a fenti fogalmak közti különbségre hívja fel a figyelmet. A gyakorlatban ugyanis a tizenkét táblás törvények azt tiltják el a vagyon fölötti rendelkezés jogától, aki *furiosus* és nem azt, aki *insanus*. CICERO, *Tusculumi eszmecsere*, ford. VEKERDI József, Bp., Allprint, 2004, 3.5 [3.11], 117–118.

[487] FICINO 1998, 116–121 (1.5).

[488] ARISTOTELES (PSEUDO), *Problemata* (30.954a38–954b4), in *Aristotelis opera*, ed. Immanuel BEKKER, Berlin, Reimer, I–II, 1831.

[489] „Ego etiam audivi a fideli medico quod mulier quae inlitterata, dum esset melancolica, latinum loquebatur congruum, qua sanata evanuit." A mantovai kiadás Arisztotelész fordításának ehhez kapcsolódó része félrefordítás. A Μαρακὸς δὲ ὁ Συρακούσιος részt *maniacus autem siracusianus*szal fordítják, amit Petrus de Abano megtart a kommentárjában. PETRUS DE ABANO, *Expositio problematum Aristotelis*, Mantova, P. de Butzbach, 1475, (par.30, pro.1).

[490] Antonius GUAINERIUS, *Practica*, Venecia, Luca Antonio Giunta, Girolamo Salio, 1517, 70 (15). Ehhez lásd: Raymond KLIBANSKY, Erwin PANOFSKY, Fritz SAXL, *Saturn and Melancholy*, Nendeln, Liechtenstein, Kraus Reprint, 1979, 92–97.

sabb fokát biztosítja. Azt a platonikus nézetet vallja, hogy a testet öltött lelkek az anyagi világban elfelejtik az isteni ideákat és *dologról dologra jutva*, darabokból kell ismét összerakniuk ezt a tudást. Azonban a lélek hétköznapi testi szükségletei még ezt az érzéki benyomások és következtetések egyvelegéből összeálló *diszkurzív megismerés*t is megnehezítik. A testi nyűgök nem teszik lehetővé a hirtelen, nem-diszkurzív jellegű, megvilágosodásszerű tudást. Eksztázisban viszont a lélek végre magára marad. Elszakadva a testtől, felfüggeszti az érzékek zsarnoki működését és egy kis időre képes visszajutni a születése előtti állapotába. Ekkor egyetlen pillanatba sűrítve *(sine discursu)*, közvetlen intuíció révén *(per influxum solum)* egy sokkal mélyebb tudásra tehet szert.

Ficino ugyanezért idézi Platónt, a *VII. level*éhez írott kommentárjában. Az isteni dolgokat se szóban, sem írásban nem lehet kifejezni, az értelem *(ratio)* nem segít se a megtanításukban, se a megtalálásukban. Az igazság fényéhez *(lumen veritatis)* nem lehet lépésről lépésre *(non paulatim)* eljutni, hanem váratlanul lobban fel. Ennek pedig az az isteni tűz a forrása, amelyből isteni szikrák *(scintilla)* pattognak szét folyamatosan.[491] Végül is ez a véletlen szikra gyújthatja fel hirtelen a megismerés lángját.

Költészet és filozófia: az ihletett tudás „vakuja”

Gombrich felhívja a figyelmet a reneszánsz művészetelméleti munkákban tárgyalt tudás képszerűségének a fontosságára.[492] A villanásszerű képek *flash*ként való hirtelen fellobbanásában sokkal tömörebb és nagyobb információmennyiség rejlik, mint egy időben és térben is szétfolyó lineáris szövegben. Ez természetesen a XVI. századra elterjedt, platonista furor-elmélethez vezeti Gombrichot, aki szerint ekkorra már nem csak a költők kiváltsága, hogy *furor* ragadja el őket, ugyanis az antikvitás a *furor* általi isteni inspirációt megtagadta a kétkezi *ars* művelőitől és csak a költészetre alkalmazta. A XVI. századra olyan elméleti írások is megjelennek, amelyek – még az emblémás könyvek elszaporodása előtt is – a vizuális szimbólumok elsőbbségére hivatkoznak a diszkurzív szöveg linearitásával szemben, és ezen az alapon nemhogy a költészettel egyenrangúnak, hanem még fölötte állónak is hirdetik az ábrá-

---

[491] *(Argumentum in septimam epistolam)* PLATO 925. Platón így ír erről: „Nekem legalábbis semmiféle munkám nincs a legfőbb kérdésekről, és nem is lesz soha. Hiszen a végső belátást nem lehet szavakkal kifejezni, miként az oktatás szokásos tárgyait: az érte szakadatlanul végzett közös munka és az igazi életközösség eredményeként egyszerre csak felvillan a lélekben – akárcsak egy kipattanó szikra által keltett világosság – s azután már önmagától fejlődik tovább.” FARAGÓ László fordítása. *(Hetedik levél)* Platón, III, 1066 (341c–d).

[492] Gombrich Leonardo da Vinci *Paragone*-ját és Annibale Caro Vasarihoz írt egyik levelét említi. A ficinói *furor poeticus* fogalma művészetelméleti értekezésben először 1509-ben jelenik meg Velencében, Luca Pacioli *De divina proportione* című munkájában. E. H. GOMBRICH, *Icones Symbolicae: The Visual Image in Neo-Platonic Thought*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 11, 1948, 163–192, ezen belül is: 170–172.

zolásokkal dolgozó képzőművészeteket. Az égi dolgok lenyomatát (képét) az isteni *furor*tól elragadtatott lélek az *eksztaszisz* kitüntetett pillanataiban nem is kaphatja meg másban, csak képekben. A képek ugyanis mindent egyszerre, az időtlenség egyetlen pillanatában, „flashként" láttatnak. Olyan, mintha egy vaksötét szobában az elragadott költői *men*snek Isten hirtelen felvillantana egy vaku. Ez a kép „beleég" a költőbe és emiatt – vagy talán inkább a platonikus furor-elmélet miatt – a szövegekben is a képes beszéd és a képzőművészeti imitáció nyelvi eszköze, az *ekphraszisz* felé tolódik el a hangsúly.

Gombrich Ficinót is megemlíti, akit nem hagy nyugodni Pál harmadik égbe való elragadtatásának története (2Kor.12.2–4) és ezzel kapcsolatban a látható, filozofikus képek elsőbbségére utal.[493] A művészettörténész szerint Ficino Pál elragadtatását egy neoplatonikus értelemben vett eksztázisnak látja.[494] Valószínűleg igaza van Gombrichnak, mert egyértelmű a hasonlóság a furor-elmélettel, azonban érdekes, hogy Ficino kínosan kerüli ezt az analógiát. Sőt olyannyira óvatos ezzel kapcsolatban, hogy a két, Pállal foglalkozó hosszabb írásában meg sem említi, pedig az egyikben, a Cavalcantihoz írt levelében a harmadik égbe való elragadtatásnak hét különböző értelmezését is megadja.[495]

Pállal és a *furor*ral kapcsolatban egyetlen helyen találunk óvatos utalást: a *Theologia Platonicá*ban a *dionüszoszi furor* számlájára írja, hogy Pál a harmadik égbe került. Azonban itt is nagyon finoman fogalmaz és nem *Pál elragadtatásá*ról *(raptus)*, hanem *Pál felemelkedése*ről *(conscensus)* ír, talán azért, nehogy összekeveredjen egymással a páli *furor* és a teológiai értelemben már lefoglalt páli *raptus* fogalma.[496]

Miért ez az óvatosság? Talán nem akarta még jobban kivívni az egyház haragját maga ellen. Pál történetének hagyományos, főként skolasztikus olvasatába nem csak a később említendő antik szimbólumokat lett volna veszélyes belekevernie, hanem a platonikus furor-elméletet is, mivel Pál története súlyos teológiai problémákat vet fel. Az egyik, hogy vajon az üdvözülés előtt látható-e színről színre Isten?[497] Augustinustól kezdve egészen a XIII. századig meglehetősen vegyes képet mutat ennek a résznek az értelmezése, azonban a skolasztika leszűkíti az értelmezési lehetőségeket, és azt tanítja, hogy élő ember – mielőtt végleg elhagy-

---

[493] „Ex his ideis, velut exemplaribus visibilia omnia sunt effecta, ut ipsae merito philosophicae tanquam per imagines cognoscantur. Duo quidem secula sunt aeternitas atque tempus. Verbum igitur, id est divina ratio, rerum artifex, ita haec secula coaptavit, ut ab aeternis temporalia dependerent, item ut imagines idearum in aeternitate micantium in temporali seculo refulgerent." *(In Epistolas Divi Pauli)* FICINO, 436 (7).

[494] *Uo.*, 171.

[495] *Uo.*, 425–472. Valamint a Giovanni Cavalcantihoz írt *De raptu Pauli ad tertium coelum, & animi immortalitate* című levél. *Uo.*, 697–706.

[496] *Theologia* (13.2.6).

[497] A páli történet teológiai problémájáról és értelmezéseiről lásd NÉMETH Csaba, *Paulus raptus to raptus Pauli: Paul's rapture (2 Cor. 12:2–4) in the pre-scholastic and scholastic theologies*, in *A Companion to St. Paul in the Middle Ages*, ed. Steven R. CARTWRIGHT, Brill, 2012, 349–395.

ná a testét – nem láthatja Istent *facie ad faciem*, hacsak nem valami kivételes csoda jóvoltából. Pál elragadtatása lenne erre a leggyakrabban felhozott kivételes példa, amit így egy megismételhetetlen, csodaszerű alkalomnak kell látnunk.[498]

A furor-elmélet esetében is a *raptus*on van a hangsúly. Ez is olyasmi, amit nem tudunk befolyásolni, ami fölött nincs hatalmunk és bizonyos értelemben erőszakos is, azonban a *furor* Pál elragadtatásához képest legföljebb egy „hétköznapi, megismételhető csoda" lehet, hiszen minden jó költő, zenész és kézműves akár többször is részese kell, hogy legyen ennek. Tehát kivételességén túl a *raptus Pauli* még „technikailag" sem keverendő össze egy mindennapos *furor artificis*szel.

Ficino az *elragadtatás*sal kapcsolatban költőkre és filozófusokra sorol fel példákat. Szerinte a múzsák az olyan „faragatlanabb" költőket is azért ragadják el, mint amilyen Homérosz és Lucretius, mert az isteni gondviselés ezzel is azt bizonyítja, hogy a költészet nem emberi találmány, hanem az égiek adománya. Elragadtatása után az ihletett költő sokszor nem is érti, hogy miről beszélt, vagy nem is emlékszik semmire. Az igazán nagy költőknek elragadtatásban kell alkotniuk, nem írogathatják le a tapasztalataikat emlékezetből. Azok a költők viszont, akik képesek az ekszt́ázis után emlékezetből leírni tapasztalataikat, sokkal közelebb állnak a filozófusokhoz, mert az ihletett filozófusoknak – visszatérve az elragadtatásukból – érteniük is kell mindazt, amit testi létüktől elszakadva megtapasztaltak, máskülönben nem tudnák ezeket filozófiai gondolatokba önteni.

A filozófiával behatóbban foglalkozók szelleme *(mens)* gyakran különválik a testüktől és a testi dolgoktól. Ez a nagyobb szellemi koncentráció miatt van, mert oly hevesen próbálják megragadni az anyagi világon túli igazságokat, hogy a szellemük mintegy *leválik az anyag felszínéről*. Így aztán sokszor nemcsak melankolikusoknak, hanem egyenesen félholtaknak tűnnek.[499] Ficino szerint ilyen volt többek közt Szókratész, aki napkeltétől másnap reggelig egy helyben állva képes volt mozdulatlanul gondolkodni, vagy Xenokratész, aki minden nap egy teljes órára kilépett a testéből, vagy Plótinosz, akiről Porphüriosz azt írja, hogy gyakran – egész egyszerűen – megszabadult a testétől.[500]

Mi különbözteti meg tehát a filozófust a költőtől? A jó filozófusnak meg kell értenie, a jó költőnek viszont nem kell megértenie, amit leír. A költő öntudatlanságát és „tudatlanságát" szembe kell-e állítanunk a filozófus tudatosságával és „tudós bölcsességével"? Amit a költő öntudatlanul leír az akár filozófia is lehet, azonban épp ezért az öntudatlan filozófus is csak

[498] Például AQUINÓI SZT. TAMÁS, *Summa Theologica* (2.2.175).
[499] *(De vita)* FICINO 1998, 114–115 (1.4.37–47).
[500] *Theologia* (13.2).

költői nyelven értekezhet. Azonban a filozófiát csak óvatosan vegyíthetjük a költészettel: minél jobb filozófusnak valaki, annál rosszabb költőnek, viszont minél jobb költő valaki, annál inkább lehet filozófus is.[501]

Cesare Ripa *furor poeticus* szimbóluma a tudás–tudatlanság témáját is érinti a költészettel kapcsolatban. Élénk, pirospozsgás fiatalemberről van szó szárnyakkal és babérkoszorúval a fején, valamint örökzöld borostyánövvel a derekán. Épp ír valamit, miközben az ég felé tekint. A szárnyak azért vannak a fején, mert hagyományosan ott található a *mens*, a lélek racionális része. A *költői furor* ezt a *mens*t igyekszik (hiszen mást nem is tudna!) az Ég felé emelni. Ezért is nevezi Ripa *sebes*nek és *gyors*nak a költő elméjét *(la prestezza, & la velocità dell'intelletto Poetico).*

Költői ihlet (Ripa, *Iconologia*, 1603)

[501] Pár évtizeddel később a padovai Bernardino Tomitano azt írja, hogy a költőnek ismernie kell a filozófiát, de nem szabad beszélnie róla. Egy költőnek olyan egyszerű és őszinte tudással kell rendelkeznie a filozófia dolgairól, hogy épp a hallgatásával nyilvánítja ki a tudását ezekről. Hiába volt nagyobb filozófus Dante, Petrarca mégis jobb költőnek bizonyult, mert megértette, hogy a versekhez csak kevés filozófiára van szükség. Lásd Bernardino TOMITANO, *Ragionamenti della lingua toscana*, Venezia, Giovanni de Farri & dratelli, 1545, 94: „...l'oratore & il poeta dover una cognitione cosi schietta & semplice ritenere delle cose alla philosophia appartenenti, lequali egli tacendole mostrera di saperle." 240: „Voglio adunque che miglior poeta sia quello & piu grave, che con l'aiuto della philosophia sapra render i suoi componimenti piu belli et piu gravi, ma non per questo che egli di philosophia tenzoni ò parli. Et per questo non vi si concede, che dante quantunque sia maggior philosopho; venga ad esser piu gran poeta del Petrarca. Percioche il Petrarca quel tanto di philosophia intese, che a recarspirito et fermezza alle sue rime bastava: la dove che poi nella bella elocutione, dallaquale si denomia il Poeta, come piu à basso vi dirò, fu di dante migliore." Lásd ehhez: WEINBERG 1961, 264–267.

Az alábbi szöveg olvasható a kép alatt:[502]

> Azért élénk és pirospozsgás, mert a költői furor a szellemi elevenségnek a túláradása, amely a lelket jó tulajdonságokkal és csodálatos gondolatokkal gazdagítja. Lehetetlennek tűnik, hogy ezek csupán a természet ajándékai legyenek, inkább az égi kegy kivételes és rendkívüli ajándékainak kell tartanunk őket. Platón szerint a költők szellemét az isteni furor mozgatja, amellyel sokszor hozzák létre gondolatban a természetfeletti dolgok képmásait, amelyeket papírra vetve és aztán újraolvasva alig értenek meg, és alig ismernek fel. A költőket ezért hasonlítják régóta a keresztény szentekhez, égben születettekhez, Jupiter gyermekeihez, a Múzsák tolmácsaihoz és Apolló papjaihoz. Az írással kapcsolatban úgy tűnik, hogy ez a furor sok gyakorlással születik meg és a természet önmagában nem elegendő, ha nem siet segítségére a mesterség[beli tudás?]. Horatius azt mondta: *Cur ego si nequeo ignoroque poeta salutor*.[503] Az *ars* művére tehetség nélkül, az értelem alkotására tudatlansággal kell törekedni.

Ez pedig az *imitatio* szerepének a kérdését veti fel. Milyen értelemben *imitatio* az, amikor a költő az ihletettségében felvillanó képet imitálva megpróbálja lefordítani azt. Ez vajon platóni értelemben *mimészisz*nek számít-e?

Az ihletett tudás lefordítása: a filozófiai és retorikai imitáció

Platón az *Állam* X. könyvében (601d) azt írja, hogy minden dologban háromféle *tekhné* érvényesül: *használó* (χράω-ból: χρησομένη), *készítő* (ποιέω-ból: ποιήσουσα) és *utánzó* (μιμέομαι-ból: μιμησομένη).[504] Mindhárom elsajátítható és megtanulható, azonban Isten nélkül ezek pusztán technikai készségek maradnak.[505]

Platón azért kárhoztatja a művészetet, mert az gyakorlatilag az utánzat utánzata. Az imitáció pedig nem képes felfedni az istenit, legfeljebb távoli, halvány lenyomatként utalhat rá.

---

[502] „Si fa vivace, & rubicondo, perché è il furor poetico una soprabondanza di vivacità di spirti, che arricchisce l'anima de numeri, & de'concetti meravigliosi, i quali parendo impossibile che si possono havere solo per dono della natura, sono stimati doni particolari, & singolar gratia del Cielo, & Platone disse, che si muove la mente de'Poeti per divin furore, col quale formano molte volte nell'idea imagini di cose sopranaturali, le quali notate da loro in carte, & rilette dipoi a pena sono intese, e conosciute, però si dimandano i Poeti presso a'Gentili, per antico costume, Santi, generatione del cielo, figliuoli di Giove, interpreti delle Muse, & sacerdoti d'Apollo. Per lo scrivere si mostra ancora che questo furore si genera col molto essercitio, & che la natura non basta se non viene dall'arte aiutata, però disse Horatio: *Cur ego si nequeo, ignoroque poeta salutor*. Accennando l'opera dell'arte col non potere, & quella dell'ingegno con l'ignoranza." RIPA 1603, 178–179.

[503] HORATIUS, *Ars poetica* (87). „Ha nem tudok és tudatlan vagyok, nevezhetnek-e költőnek". BEDE Anna fordításában (86–88): „Nincsen erőm a kivánt mértéket tartani? vagy nem / ismerem azt? Méltó vagyok így a poéta becsére? / Nem tanulok, mert szégyenlek? Legyek ostoba inkább?"

[504] Ficino fordításában: *utens, faciens, imitans*. PLATO, 663.

[505] „Mert lenge lény a költő, szárnyas és szent, s mindaddig nem képes alkotni, míg az Isten el nem töltötte, józansága el nem hagyta, s többé benne nincsen értelem. Amíg pedig e kincsének birtokában van, nincs olyan ember, aki képes volna költeni vagy jövendőt mondani. … Nem szakértelmük alapján mondják ugyanis szavaikat, hanem isteni erő által, mert ha szakértelem alapján tudnának egy dologról szépen beszélni, mind a többiről is tudnának." *(Ión)* PLATÓN, I, 317 (534b–c).

A *furor* és az imitáció közt az egyik legnagyobb különbség az, hogy a *furor* nem technika: nem sajátítható el, nem tökéletesíthető. A reneszánsz képzőművészet-elméleti írásai ehhez képest fordulatot jelentenek, amennyiben újraértelmezik Platón imitációelméletét. Ezekben a művekben azzal érvelnek, hogy az eksztázis során leginkább csak képekben – mintegy sűrítményként – villanhatnak fel az isteni dolgok, és csupán e képeknek a megjelenítésével, utánzásával, vagy akár leírásával *(ekphraszisz)* közvetíthetők. Így kiiktatják azt a platóni problémát, amely Isten, a természet és a mű közti ontológiai távolságból adódik. A művész így nem a természetet utánozza, hanem az eksztázis során közvetlenül az Istentől megmutatott képet. Ebben viszont az az érdekes, hogy mindezt nem tudja másként megjeleníteni csak a természet alakzatainak a képében.

És itt érhető tetten a nagy különbség Platón imitációelmélete és a későbbiek során ezt finomítani akaró teóriák közt. Platón úgy viszonyul még a legtökéletesebben sikerült festményhez is, hogy ez az isteni dolgok feltárása közben sosem juthat el Istenig, csak annak halvány lenyomatáig, a természetig.[506] Azért kárhoztatja, mert ennek során *a természetet célként* képzeli el. Így viszont a képzőművészetek egyetlen lehetséges célját a természet alakzatainak legtökéletesebb másolatában látja és azt, hogy ez a másolat a lehető legpontosabban ábrázolja az istenit. Ezért gondolja ezt lehetetlennek, hiszen még a legtökéletesebbre csiszolt realista technika is csak egy tökéletlen másolat semmitmondó és tökéletlen másolata lehet.

Viszont ennek az imitációelméletnek a fent említett reneszánsz verziójában nem célt látnak a lemásolandó természet alakzataiban, hanem *eszközt*, amelynek segítségével az Istentől közvetlenül kapott képet próbálják meg imitálni, lefordítani. Ideális esetben tehát nem a természet alakzatait célozzák meg, hanem a természet alakzatai mögött meghúzódó istenit. Ebben az értelemben pedig nem is lehet cél a természet tökéletes másolata, hiszen az elméletileg csak a természet alakzatairól szólna.[507]

Ficino szemszögéből nézve a művészetnek mint *ars*nak fogalmilag semmi köze sincs az isteni ihletettséghez, mivel a művészet mint *ars* csak technikai készséget jelent. Ezért például a professzionális, humanista versfaragás az a jól kitanult szakma, amely a platóni *tekhné* értelmében csupán emberi mesterség, és mint ilyen, a legjobb esetben is csak az értelemre ható ügyesség (ügyeskedés) és technikai szakértelem. Ezek alapján tehát a jó – vagyis ihletett – költőnek nem kell feltétlenül jó művésznek is lennie, hiszen a jó költészet nem egyszerűen

[506] Ehhez lásd: *Theologia* (11.6.8).

[507] Plótinosz egy helyen a lelket tolmácsnak nevezi, amely összeköttetést teremt az „itteni” és az „ottani” dolgok között. „A lélek az itteni nap felé eső végét átadja az itteni napnak, és önmagán keresztül összeköttetést teremt számára azzal a világgal, mintegy tolmács (ἑρμηνευτική) lesz az ottani nap világa és az itteni nap, valamint az itteni nap világa és az ottani nap között, már amennyire az itteni dolgok a lélek közvetítésével elérhetnek odáig.” PLÓTINOSZ, 110 (4.3.11).

valamelyik elsajátított és tökéletesre csiszolt *ars* a fenti három közül, hanem egyfajta kegyelmi állapot, amelyben a művészet elveszíti technikai jellegét. A szakértelem csak a formát alakíthatja ki, de tartalommal Isten tölti meg, mint egy tökéletes formájúvá gyúrt, üresen kongó agyagedényt, amelyben egy véletlenül lehulló vízcsepp kelt zenei visszhangot.

Végül is a korábban említett költő és filozófus képében a *filozófiai* és a *retorikai imitáció* közti különbség jelenik meg.[508] Retorikai értelemben vett imitáció az egyik, mert lehetséges céljának *a természetnek mint műnek* az utánzását tekinti, míg filozófiai értelemben vett imitáció a másik, mert céljának *a természet mint mű felszíne mögötti*t tekinti. Ebből aztán több érdekesség is következik:

1) Az egyik, hogy retorikai értelemben – mivel az imitáció a műre irányul – egy *furor* ihlette tökéletes műalkotás legtökéletesebb másolata sem lehet ugyanolyan jó, mint az eredeti, hacsak az isteni kegy nem részesíti a másolót is az elragadtatásban.

2) A másik pedig, hogy az isteni ihletettség kegyelmével filozófiai értelemben egy technikailag tökéletlenebb másolat is jobb lehet még az eredetijénél is, amennyiben a „műalkotás mögöttit" imitálja a műalkotás helyett.

Ficino nem különíti el egymástól a filozófiai és retorikai imitációt, azonban ezzel mégis szorosan összefügg nála az *imitatio* és *aemulatio* fogalma.[509] A jó mesterember úgy imitálja mindenben az istenit, hogy ez alapján a természettel is verseng közben. Az emberi *ars* a természet minden művét utánozza, azonban az alacsonyabb fokon lévő természetet *(natura inferior)* – vele versengve – javítja és tökéletesíti is. Az ember a napi gyakorlással mindenféle művészetben és mesterségben egyre tökéletesebbé válik és a természet mintájára bármit képes megcsinálni. Az ember mint *artifex* is magát Istent imitálja, aki a természet *artifex*-sze.[510] Ficino ugyanebben az értelemben arról is ír, hogy az emberi *ars*ok a természetnek nem szolgái *(servi)*, hanem vetélytársai *(aemuli)*, mert bármit is csináljon a természet, az ember akár mindettől függetlenül is megalkotja saját műveit.

Ficino olyan klasszikus példákat hoz fel a kicsiszolt szakértelem művészetére, mint a Zeuxisz festette szőlőkre szálló madarak,[511] vagy Praxitelész márványból készült Vénusz

[508] A reneszánsz-kori imitáció sokkal összetettebb és részletesebb elemzéséhez lásd G. W. PIGMAN, *Versions of Imitation in the Renaissance*, Renaissance Quarterly, 33/1, 1980, 1–32.
[509] A retorikai *imitatió*ról és *aemulatió*ról: PIGMAN 1980, 3–4.
[510] *Theologia* (13.3.4).
[511] PLINIUS, *Historia naturalis* (35.36.65–66).

szobra (Knidoszi Aphrodité), amely olyan csábító volt, hogy az arratévedők vágyaitól *alig lehetett tisztán tartani*.[512] De ilyen szempontból talán a legérdekesebb példája Tarentumi Arkhütasz híres fagalambja,[513] amelyet – matematikai tudását felhasználva – úgy töltött meg levegővel *(spiritus)*, hogy valamiképp egyensúlyozva repülni is tudott.[514]

Egy helyen felteszi a kérdést Ficino, hogy mégis mi az *ars humana* és mi a *természet* közti különbség? Tömör válasza a következő:

> Az emberi művészet olyan természet, amelyik az anyagát önmagán kívülről veszi, míg a természet olyan művészet, amelyik anyagát önmagából, belülről nyeri, mintha az ács magában a fában lenne benne.[515]

Az ember az anyag felszínét érintve, a dolgokat kívülről alakítja át, míg a természet a dolgokhoz az anyag mélyében nyúl, és belülről alakítja az anyag felszínét is. Ezért kétféle *ars*ot különít el Ficino:

1) Az egyikben az ember olyan anyaghoz nyúl, amelynek a sajátosságai nem hatnak ki a végeredményre, vagyis természete szerint nincs olyan princípium a felhasznált anyagban, amely hatással lenne a műre. Ilyen anyag az agyag vagy a kő, amely alapanyaga ugyan a fazekasnak és a szobrásznak, azonban nem rendelkezik semmi olyan belső erővel, amely hatással lenne a megszülető kancsóra vagy szoborra. Ez azt jelenti, hogy természete szerint a forma nem az agyagban vagy a kőben található, hanem az *artifex* elméjében, amelyet a kéz eszközével közvetít az anyag felé.

2) A másik fajta művészetben viszont az anyagnak – némely forma segítségével – megvan az a belső ereje, hogy hasson a műre. Ezért ezt a művet mint végeredményt inkább *természetes*nek nevezzük, mint mesterségesnek. Ez a fajta művészet például az orvoslás tudománya, amelyben az orvosnak a test a megmunkálandó anyaga.

Az előbbi fajta művészet művészeit az anyag urainak és mestereinek nevezi, míg az utóbbiakat csak a természet serkentőinek és segédjeinek.[516] Azonban a művészet mindkettő

---

[512] *Uo.*, (36.4.21).
[513] Aulus GELLIUS, *Noctes atticae* (10.12.9–10): *aura spiritus indusa atque occulta*.
[514] *Theologia* (13.3.1).
[515] „Quid est ars humana? Natura quaedam materiam tractans extrinsecus. Quid natura? Ars intrinsecus materiam temperans, ac si faber lignarius esset in ligno.” *Theologia* (4.1.5).
[516] „Ergo in primo artium genere artifex ille dominus materiae vocatur atque magister, in secundo vero excitator naturae atque minister.” *Uo.*, (11.5.7).

fajtájára igaz, hogy racionális képesség, mert bizonyos célnak alárendelve bizonyos értelemmel rendezi a műveit. Ez az értelmi képesség pedig mind az irracionális mind a racionális természettel együtt születik meg. Az irracionális természetben is ezer jelét láthatjuk a racionalitásnak: a pók hálót sző, a fecske agyagot formáz, a hattyú zenél stb.[517]

A költő ura anyagának a nyelvnek, a zenének és ritmusnak. És habár a költő a nyelv mélyét stimulálja, a nyelv mégsem önmagából, természete szerint bontja ki a költészetet.

Bölcs részegség

A XVI. századra egy érdekes és sokrétű szimbólumrendszere alakul ki a *költői furor*nak, amely a szimbólumok közös alapját az *alienatio mentis* különféle – általában az antikvitás mitológiai képeivel társított – értelmezéseire építi.

Ficino a korábban már említett megfeleltetésekben nem véletlenül rendel a múzsákhoz különféle bacchusi attribútumokat is. Bacchus és a velejáró bor az egyik legáltalánosabb szimbólum, amely összekapcsolódik a *költői furor*ral, hiszen a bor mámorító varázsereje miatt Bacchus – és Dionüszosz is – eksztatikus istenség. Bacchust – akit *Liber Pater*nek[518] is hívnak – azért ábrázolták meztelenül (meztelen igazság), mert a bor szimbolizálta *nemes részegség (ebrietas nobile)* felszabadítja a lelket és mintegy levetkőzve, megszabadít a földi gondoktól.[519] A földi nyűgöktől így megtisztult lélekre – mintegy Istentől megrészegülve – könnyebben hat az isteni ihlet is. Ahogy a részeg ember sem takargat semmit kábulatában és minden titkot, igazságot felfed, ugyanúgy képes a „meztelen költő" is versmértékbe törve feltárni az igazságot.[520]

Pico della Mirandola *900 tézis*ében egy izgalmas *hierosz gamosz*-történetet említ meg a múzsákkal és Bacchusszal kapcsolatban: „Semmilyen Bacchustól sem részegedik le senki, ha előtte nem közösül a múzsájával." (*Non inebriabitur per aliquem Bacchum, qui suae musae prius copulatus non fuerit.*)[521]

---

[517] „Omnis ars quia certa ratione ad certum finem ordinat opus, rationalis facultas est. Facultas rationalis, si omni naturae irrationali est ingenita, multo magis ingenita est omni rationali." *Uo.*, (11.5.5).

[518] Platón hasonló értelemben beszél a *gyógyító Apollón*ról, akit – nevét az ἀπολύω *(megszabadít)* igéből származtatva – inkább *Apoluón*nak nevezne. (*Kratülosz*, 405b–c). Arisztotelész ugyanilyen *megtisztító gyógyítás*ról ír a tragédiával kapcsolatban, amikor a néző a *katharszisz* során megszabadul bizonyos szenvedélyeitől. ARISZTOTELÉSZ, *Poétika*, 1449b22–28.

[519] ZSÁMBOKY János a költészet minden másnál szabadabb szavairól és szóképeiről beszél *Emblematá*jában. Tehát a költészet úgy szabadítja fel a szavakat és szóképeket, ahogy Bacchus bora a lelkeket. Joannes SAMBUCUS, *Emblemata*, Antverpiae, Ex officina Christophori Plantini, 1564, 50.

[520] „Nudus vero ideo fingitur, quia ebrius omnia pandat secreta." BOCCACCIO 1951, 268 (5.25).

[521] PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, Stephen Alan FARMER, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486): the evolution of traditional religious and philosophical systems*, Tempe, Arizona, 1998 (Medieval & Renaissance Texts & Studies, 167), 512 (10.24).

Ezzel kapcsolatban Pico biztos, hogy ismeri Ficino korábban már említett fejtegetéseit a kilenc Bacchusról, amelyek a szférák isteneihez kötődő múzsák felett uralkodnak. Meghökkentő mondata úgy válik érthetővé, ha visszagondolunk a múzsákról korábban leírtakra, amelyből megtudhattuk, hogy sokszor „elragadják", „megerőszakolják", sőt – ahogy magával Platónnal kapcsolatban említette Ficino – „teherbe ejtik" a kiszemelt lelkeket. Ezért fogalmaz Pico látszólag az istenkáromlással rokon nyelven, azonban ez még sem olyan, mint a már említett Thamürisz múzsákat sértő *hübrisz*e, hiszen itt csupán az isteni elragadtatottság platonikus értelmű szent nászára utal. Az isteni inspiráció értelmében Bacchustól (a kilenc orphikus Bacchus bármelyikétől!) csak a múzsák közvetítésével részegedhet le valaki, tehát ha valamelyik múzsa az arra érdemessel, mintegy a lelkébe hatolva egyesül.

Az eksztázison keresztül tehát Bacchus egyértelműen összekapcsolódik a furor-elmélet ihletett költészetével, de még a filozófiával is. A költészet, a filozófia és az elragadtatás közti kapcsolat egy későbbi, idevágó (Gombrich szavaival élve: *flash-szerű*) szimbóluma Alciati 23. emblémája, amely a *Vino prudentiam augeri (A bor gyarapítja a bölcsességet)* címet viseli.[522] Közös templomuk oltárán a filozófiát megtestesítő Pallasz Athéné és az isteni ihletet szimbolizáló Bacchus szobra áll. Alciati külön kihangsúlyozza, hogy semmit sem várhatnak az istenektől, akik kerülik a bort. E kép arra utal, hogy a költészet és a filozófia ugyanazon szentély közös alapzatán áll. Arra ugyan nem tér ki, hogy keveredésüknek mi lenne a megfelelő aránya, azonban az jól látszik, hogy a bor szimbolizálta isteni segítségen kívül, az egymással való vegyülésük is természetüknél fogva elkerülhetetlen.

Bölcs részegség (Alciati, *Emblemata*, 1589)

[522] ALCIATI 1589, 108 (23). MIGNAUT ezzel kapcsolatban Platónra és Aulus Gelliusra hivatkozik, amikor így kommentálja a fentieket: *Vinum acuit ingenium (A bor élesíti az elmét). Uo.*, 109.

Az embléma alatt a következő vers olvasható:

Haec Bacchus pater, & Pallas communiter ambo
Templa tenent, soboles utraque vera Iovis.
Haec caput, ille femur solvit: huic usus olivi
Debitus, invenit primus at ille merum.
Iunguntur merito: quod si qui abstemius odit
Vina, Deae nullum sentiet auxilium.

(Bacchus atya és Pallas együtt birtokolják közösen / ezt a templomot, kik mindketten Jupiter igazi sarjai. / Az utóbbi a fejéből, az előbbi a combjából hasadt ki. Pallasnak az olíva használatáért / tartozunk, ám Bacchus fedezte fel először a bort. / Joggal kötődnek egymáshoz, mert aki önmegtartóztató és utálja / a bort, az Istennőtől [sem] várhat semmilyen segítséget.)

Ficino a *Phaidrosz-kommentár*ban úgy ír Bacchusról, mint aki „előkészíti a terepet" Apollón számára.[523] A *De vitá*ban azt is olvashatjuk, hogy Szókratész is Bacchus segítségével esik révületbe, ha azt akarja, hogy magával ragadja az *apollóni daimón*. Ha pedig végül révületbe esett, akkor Apollón vezetésével a múzsák Szókratészen keresztül zengik – szintén dithüramboszokban – a mértékkel élő szeretők dicséretét.[524]

A XI. leveleskönyvében a Pietro Dovizinek írt, *De quatuor speciebus furoris (A furor négy fajtájáról)* című levelében olvashatjuk, hogy a dionüszoszi nektártól való részegség *excessus mentis*ként definiálható, mivel ilyenkor a *mens* a halandó dolgoktól különválva behatolhat az istenség titkos misztériumaiba is:[525]

Mysticum vero furorem a Dionysio prope iam maturus feliciter est adeptus. Dionysiam ebrietatem Theologi veteres excessum mentis definierunt a rebus quidem mortalibus segregatae, secreta vero divinitatis Mysteria penetrantis.

Még pontosabban fejezi ki magát ezzel kapcsolatban a Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész *De mystica theologiá*ja elé szánt bevezetőben: az eksztázis során a megszabadított elme részben az ösztönös szeretet, részben az isteni ösztökélés hatására túllépi intelligenciájának természetes határait, hogy egy *újabb korty nektártól* és valami *felfoghatatlan örömtől megrészegülve* ünnepeljen. Az elme megrészegedve ujjong ettől a *vegyítetlen dionüszoszi*

[523] FICINO 2008, 110–111 (3.10). A megtisztító Apollónról lásd: PLATÓN, *Kratülosz* (405a).

[524] FICINO 1998, 378 (1.24.17). Pico della Mirandola is talán ezért nevezi Apollón helyett Bacchust a múzsák vezetőjének *(dux Musarum)*. PICO DELLA MIRANDOLA 1984, 223 (20.§ 118), 223.

[525] FICINO, 927. Az *excessus mentis*hez lásd még AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, (30, *Enarr. 2*, sermo 1.2), és AQUINÓI SZT. TAMÁS, *Summa Theologica*, (2.2.175).

*bor*tól, miközben rejtélyes képekben fejezi ki magát és dithüramboszokban énekel. Ahhoz, hogy ezt egyáltalán utánozhassuk, nekünk magunknak is isteni *furor*ra van szükségünk és csodálatosképp magává Istenné kell alakulnunk.[526]

A *De vita* bevezetőjében – költőkre hivatkozva – Bacchust *kétszer született*nek *(bis natus)* és *főpap*nak nevezi (vagyis a papok vezetőjének). Ebben az értelemben akkor születik újjá valaki, amikor Istentől megrészegülve eltelik, és új életet kap. Egy másik hasonlata pedig Bacchus gyümölcsére, a szőlőre vonatkozik: a szőlőfürt először akkor születik meg, amikor Apollón sugarait, fényét magába szívva, attól mintegy eltelve és megrészegedve megérik, másodszor pedig, amikor leszüretelik.[527]

És végül idekapcsolódnak Ficino nem is annyira szimbolikus, mint inkább gyakorlati tanácsai, amelyeket a *tanultak*nak *(litteratus)*, a *Múzsák tisztelő*inek *(cultor Musarum)*, vagyis a *betűk szerelmesei*nek *(amor litterarum)* ad: ahogy a fáradt és idővel elnehezülő testet is pihentetni kell, úgy a folyamatos szellemi erőfeszítések miatt elnehezülő szellemet is állandóan fel kell frissíteni. Ezért, ahogy a testet a négy elem, úgy a finomabb *spirituális test*et *(corpus spiritalis)* ezek helyett a durvább anyagi elemek helyett négy *finomabb (tenuis)* elem táplálja: a föld eleme helyett a bor, a víz eleme helyett a bor illata, a levegő eleme helyett dalok és hangok, a tűz eleme helyett pedig a fény. Apollón gyógyító ajándéka a fény és a dal, míg Bacchus ajándéka a bor. Ezért a *doctor platonicus* olyan receptszerű, gyakorlati tanácsokat is ad, mint tartózkodjunk sokat a napon és ne feledkezzünk meg a dalolásról, zenélésről sem. Mindemellett naponta kétszer igyunk bőségesen bort, azonban minden felszabadító ereje ellenére is kerüljük a részegséget, mert a Bacchus táplálta részegség az egyike azon veszélyes szörnyetegeknek *(monstrum)*, amelyek a tudós emberre leselkednek. Naponta viszont több-

---

[526] „Dionysi Dei numen Theologi veteres, & Platonici separatarum mentium exstasin, & excessum esse putant, quando partim amore natiuo, partim instigante Deo, naturales intelligentiae limites supergressae, in amatum Deum mirabiliter transformantur. Ubi nouo quodam nectaris haustu, & inex[is]timabili gaudio velut ebrie, (ut ita dixerim) debacchantur. Hoc igitur Dionysiaco mero Dionysius noster ebrius exultat passim. Effundit aenigmata, concinit dithyrambos. Itaque quam arduum est profundos illius sensus intelligentia penetrare, tam difficile miras verborum compositiones, & quasi Orphicum dicendi characterem imitari, ac Latinis praesertim verbis exprimere. Idem profecto ad id facile consequendum necessarius omnino nobis divinus est furor." FICINO, 1013. Ez a kép feltűnően hasonlít Plótinosz (*Enneades* 6.7.35) *palota metaforá*jához, amelyben a lélek a *palota urát* szemlélve összevegyül vele: „Amint (a látogató a ház urára) ránézett, a szemét róla többé le nem veszi, úgyhogy 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 saját magában lévő dolgokat nézi, a másik pedig arra, amellyel valamiféle lendülettel (ἐπιβολή) és 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 (ἡ θέα νοῦ ἔμφρονος), ez az utóbbi pedig egyszerűen a szerető ész (νοῦς ἐρῶν). Amikor az ész esztelenné (ἄφρων) válik – mintegy ittasan (μέθυσος) 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." TECHERT Margit fordítása. PLOTINOS 1998, 197.

[527] FICINO 1998, 102–103 (*Prooemium*, 1–6).

ször ajánlott szagolgatni, vagy akár öblögetni is vele, mossunk benne kezet és tegyünk belőle kicsit az orrlyukakhoz, vagy a halántékhoz.[528]

A borhoz kapcsolódva a *nektár és az ambrózia* a furor-elméletek másik alapvető szimbóluma, melynek forrását *Phaidrosz* kocsihasonlatában találhatjuk meg. Itt ugyan azt olvassuk, hogy *az égbolt fölötti tájat még nem énekelte meg földi költő és méltóan nem is fogja soha*, azonban jól tudjuk, hogy vannak lelkek, amelyek elragadtatásukban már bejárták ezeket a tájakat, és amikor visszatértek égi útjukról, *a kocsis a jászol mellé állítja a lovakat, ambrosziát vet eléjük és hozzá nektárral itatja őket*.[529]

Platón *Állam*ának II. könyvében (363d) azt olvashatjuk, hogy az igazságosok a túlvilági lakomán megkoszorúztatnak és aztán *örök részegségben* töltik minden idejüket. Ficino ezt egy kocsihasonlattal analóg képpel kommentálja úgy, hogy a két lélekrész helyett *kétféle részegség*ről ír: az egyik *Hold alatti részegség (sub Luna)*, a másik pedig *Hold fölötti részegség (super Lunam)*. Az előbbi valami eszelősséghez közeli állapot, amelyben a *részeg* eltávolodik az istenektől, az utóbbi viszont olyan isteni nektártól való kábultság, amely megszabadít a halandók betegségeitől.[530]

Pico ugyanerről a kétféle részegségről ír *900 tézis*ében. Az előbbit Szilénoszhoz, az utóbbit Bacchushoz köti és a kabbalistákra hivatkozva ugyanitt kétféle – vagyis szilénoszi és bacchusi – borról is említést tesz.[531]

A fentiek után egyenes út vezet az *isteni kegy* és a *bortól való lerészegedés* közötti kapcsolatig, hiszen ahogy láttuk a szellem részegsége az isteni dolgok befogadásának egyik feltétele. Az isteni kegynek sokkal könnyebb dolga van a megrészegült szellemmel mint a józannal. Ennek egyik szellemes szimbólumával találkozunk Cesare Ripánál, aki az *isteni kegyelem csészéjé*vel köti a részegséget a *Gratia divina* fogalmához.

Bacchus italához kapcsolódik Ripa szimbóluma a *Gratia divina* leírásánál (legalábbis a kibővített 1603-as kiadás után): az „isteni kegyelem csészéje”.[532] Az *isteni kegy*et olyan szép

---

[528] Azonban a részegség szörnyetegéről lásd *(De vita)* FICINO 1998, 123–125 (1.7). Bacchus ajándékáról: *Uo.*, 378–381, (3.24.17–51).

[529] *Phaidrosz* (247c), (247e). Lásd még Plótinosznál a *nektártól részeg* (μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος) kifejezést, amit később az isteni furorral véltek azonosnak. *Enneades* (6.7.35.25). PROKLOSZ, *Theologia platonica*, 1.66.26–1.67.5. PROCLO, *Teologia platonica*, a cura di Michele ABBATE, Milano, Bompiani, 2005 (Il pensiero occidentale), 94–95.

[530] „Ebrietas ergo sit duplex: altera quidem sub Luna, letheo inducta potu, per quam anima extra se posita, & infra se posita obliviscitur divinorum, circa terrena delirans: altera vero super Lunam, nectarea proveniens potione, per quam animus extra se positus, supra se positus, morborum mortalium obliviscitur: suscipensque divina, quasi primo illorum splendore caligat, sive potius saporem gustans, novo quodam calore e priori habitu permutatur.” FICINO, 1399.

[531] „…de duplici ebriatione, Bacchi et Sileni, perfecte intelligentur per dicta cabalistarum de duplici vino.” PICO DELLA MIRANDOLA 1998, 488–489 (8.6–7). Ugyanebben az értelemben utal Pico a *vinum purissimum*ra *(legtisztább bor)* is. *Uo.* 526–527, 527 (11.17).

nőként írja le, aki nevetve néz az ég felé. Jobb kezében a bölcsességre utaló olívaágat és egy könyvet tart, bal kezében pedig a kegyelmet szimbolizáló csészét tartja. Tehát a csészében felkínált isteni kegyelem részegítő folyadékként járja át a kiválasztott embert.

> *Bibite, & inebriamini.* Perché chi è in gratia di Dio sempre sta ebro delle dolcezze dell'amor suo, perché questa ubriachezza è si gagliarda et potente che fa scordar la sete delle cose mondane et senza alcun disturbo dà la perfetta et compita satietà.

> („Igyatok és részegüljetek meg". Mert aki Isten kegyelmében van, az örökké az Ő szeretetének édességétől részeg, és ez a részegség olyan heves és erős, hogy könnyedén elfeledteti a világi dolgok után érzett szomjúságot: tökéletes és teljes megelégedést nyújt.)

Achille Bocchi hasonlóképpen italtól (és ételtől?) való örömként utal az *elragadtatás*ra *(raptus)*, amikor Isten szemlélését nektárnak és ambróziának nevezi.[533] Ezeket élvezve a szellem úgy emelkedik fel örömében, mintha bortól mámorosodna meg.

> Qua mens laetitia effertur secura tuendo
> Diuinam speciem? id nectar, & ambrosia est.

> (Mily öröm ragadja el a gondtalan elmét az Isteni alak szemlélése közben? [Ennek szemlélése] a nektár és ambrózia.)

A nektár pedig elvezet az istenek pohárnokának, Ganümédésznek az alakjához, akit mitológiai története is arra predesztinált, hogy a XVI. századra az isteni elragadtatottság, a *furor divinus* szimbólumává váljon. Ganümédész mítosza a *hierosz gamosz* egyik klasszikus története, amelyben az érintetlen szépségű herceget – a rossz nyelvek szerint (lásd lejjebb), inkább a testiség vágyától űzve – az Olümposzig ragadja magával Zeusz.

---

[532] RIPA 1603, 195. Ehhez lásd korábban az *isteni tudás nektárjá*t. És egy korábbi táblázatban a kvint hangközhöz rendelt „Vénusz nektárja" kifejezést.

[533] Achille BOCCHI, *Symbolicarum quaestionum de universo genere*, Bononiae, in aedib. novae Academiae Bocchianae, 1555, 161.

A költői furor és a költészet szimbólumai

Ficino közeli barátja Cristoforo Landino *Dante-kommentár*jában Ganümédész alakjában az *emberi szellem*et *(humana mente)*, míg a sassá változott Jupiter alakjában azt a *megvilágító erejű isteni kegy*et *(gratia illuminante)* látja, amely felemeli az intellektusunkat *(intelletto)*. A sas különösen fontos szimbólumot rejt, ugyanis minden madár közül – elviselve a Nap sugarait – a sas tud a legmagasabbra repülni, és miként az isteni kegy, ez a madár is telve van fénnyel. Jupiter sasmadara (vagy akár a sassá változott Jupiter) hordozza az istenség villámát is, márpedig a *furor divinus* egyik legfőbb jellemzője a villámcsapásként érkező felismerés és megvilágosodás. De az sem véletlen, hogy Ganümédészt Ida erdejéből ragadja el Jupiter. Egyrészt az erdő a magányos, kontemplatív életet szimbolizálja, amely során az ember remeteként fordít hátat a forgalmas külvilág minden zsivajának és az alacsonyabb rendű földi dolognak, másrészt pedig a Trója melletti erdő neve a görög ἰδεῖν *(nézni, tudni)* szóból származik, ahogy az ἰδέα is. Tehát az elragadott Ganümédész (vagyis *mens*) odahagyva társait, a testhez kötődő vegetatív és szenzitív lélekrészeket, ezután már csak az égi dolgokon elmélkedik.[534]

De a *Ganümédész* névnek is van egy ehhez kapcsolódó általánosan elfogadott etimológiája, amellyel először Xenophónnál találkozunk. Szerinte a herceg neve a görög γάνυται *(felvidul, örül)* és μήδεα *(bölcsesség, gondolat, terv)* szavakból származik:

> Én még abban is bizonyos vagyok, hogy Zeusz Ganümédészt sem teste, hanem lelke miatt ragadta el az Olümposzra. Ezt neve is tanúsítja. Homérosznál ugyanis az áll, hogy: „örvendett [γάνυται], míg hallgatta a hangját". Ez azt jelenti, hogy örömet talált hangjában. Másutt viszont ezt találjuk: „tudva eszével

[534] A kommentált Dante rész: „mikor a testből nagy utakra leng el, / s önnön álmának jósa lesz a lélek, / nem bilincselve földi képzetekkel: / egy aranytollú sast láttam, kevélyet, álmomban az égen lebegni széttárt / szárnyakkal; és épen leszállni mélyedt, / s úgy láttam, ama hegyre szállva sétált, / hol övéitől hajdan elragadva / Ganymédes a magas ég felé szállt. / »Megszokta talán« – gondolám magamban – / »hogy prédát lesni mindig erre lengjen, / és restell már másutt vadászni karma. « / Alig tellt pár perc, hogy párat kerengjen, / és újra ím, lecsapott mint a villám, / s a tüzes égig ragadott föl engem." DANTE, *Isteni Színjáték*, *Purgatórium*, (9.16–30), ford. BABITS Mihály, in DANTE *összes művei*, Bp., Magyar Helikon, 1962 (Helikon Klasszikusok), 718. Cristoforo LANDINO kommentárja: „Ottimamente significa l'aquila la gratia illuminante: perche come la gratia è piena di luce; cosi l'aquila piu che altro uccello s'empie di luce, perche puo sofferire i raggi del Sole, & in quelli specchiarsi, il che non puo altro animale. Oltra di ciò, non è uccello, che piu s'innalzi, & piu si levi da terra, & similmente essa gratia innalza il nostro intelletto… Et certo non si puo innalzare a tale contemplatione la mente, né è rapita dalla divina gratia, se non è nella selva Idea, cioè, nella vita solitaria, & separata da ogni strepito, & tumulto, & cupidità delle cose basse, & terrene. Sia adunque Ganimede l'humana mente la qual Giove, cioè, il sommo Iddio ama. Siano i suoi compagni le altre potentie dell'anima, come è la vegetativa et sensitiva. Apposta adunque Giove, che essa sia nella selva, cioè, remota dalle cose mortali, & con l'aquila già detta l'innalza al cielo. Onde essa abbandona i compagni, cioè, la vegetativa et sensitiva: & astratta, & quasi, come dice Platone, rimossa dal corpo, è tutta posta nella contemplatione de i secreti del cielo. Et serve ancora a questa allegoria il nome della selva. Perche idin in Greco significa vedere, & conoscere." DANTE *con l'espositioni di Christoforo Landino, et d'Alessandro Vellutello, sopra la sua comedia dell'inferno, del purgatorio, & del paradise*. Venetia, Giovambattista, Marchio Seffa, & Fratelli, 1578, 195.

nagyszerü tervet [μήδεα]". Ez pedig azt jelenti, hogy bölcs tanácsokat tudott adni. A két sorból következik, hogy Ganümédészt nem azért tisztelték az istenek, mert teste adott örömet, hanem azért, mert szelleme.[535]

Alciati emblémáskönyvében az *In Deo laetandum (Istenben örvendeni)* cím alatt találkozunk Ganümédész alakjával, amely cím a fent említett Xenophón-féle etimológia latin változata. Ugyanerre utal az emblémához írt költemény következő két sora is, valamint az illusztrációkon feltüntetett görög felirat: „Γάν(ν)υσθαι μήδεσι".[536]

Consilium, mens atque Dei cui gaudia praestant,
Creditur is summo raptus adesse Iovi.

(Akinek Isten bölcsessége és szelleme jelent örömet, / az a fenséges Jupiter elé ragadtatik.)

Mignaut a fenti versrészlet kapcsán így kommentálja Ganümédész alakját:[537]

Μυθολογία est, in qua advertendum, quam graphice & commode Ganymedei nominis vim exprimat. Γάνυμι enim, vel γάννυμαι, laetor est: respondetque his quae dixit, Gaudia praestant: & μήδεα consilia unde γάννυσθαι μήδεσι τοῦ διὸς, Emblematis et figmenti sensum explanat.

(A mitológiához kell fordulnunk, amely helyesen és szemléletesen fejezi ki Ganümédész nevének a jelentését. A γάνυμι, vagy γάννυμαι jelentése *örvendeni* és ez megfelel annak, amit írt, vagyis: *örömet jelent [számára]*. A μήδεα jelentése *bölcsesség*. Az embléma és költemény értelmét így magyarázza a γάννυσθαι μήδεσι τοῦ διὸς *[Isten bölcsességének örülni]*.)

Az isteni elragadtatás kapcsán több kiadásban is találkozunk Ganümédész-illusztrációkkal, akit – Zeusz sasán lovagolva, vagy e sas karmai közt elragadva – kutyával, vagy kutya nélkül ábrázoltak:[538]

---

[535] XENOPHÓN, *Lakoma* (8.30), ford. NÉMETH György, in UŐ, *Filozófiai és egyéb írások*, Bp., Osiris, 2003 (Sapientia humana), 39–40. Homérosznál nem található meg sem a γάνυται δέ τ' ἀκούων, sem pedig a πυκινὰ φρεσὶ μήδεα εἰδώς idézet. Ez az erőltetettnek tűnő etimológiai igyekezet talán a Zeusz-Ganümédész történetet sokkal inkább alátámasztó egyértelműbb jelentés cáfolata. Ugyanis a μήδεα szónak a másik jelentése: *férfi nemiszerv*, így tehát a későbbi etimológiák alapján visszafejtve: a *nemi szervének örül* (lásd lejjebb a γάνυσθαι μήδεσι feliratot). Ezért is hangsúlyozza ki Xenophón, hogy Ganümédészt a szelleme miatt szerették és nem a teste miatt.

[536] ALCIATI 1589, 33.

[537] *Uo.*, 38.

[538] Az illusztráció két francia kiadásból származik. André ALCIAT, *Livret des Emblemes*, Paris, Chrestien Wechel, 1536. André ALCIAT, *Emblemes*, Lyons, Macé Bonhomme, 1549.

Isteni elragadtatottság (Alciati, 1536 és 1549)

De miért pont kutyával? Andrea Alciati híres könyvének 4. emblémájához készített illusztrációk némelyikén az elragadott Ganümédészt kutya ugatja meg, pedig az embléma szövege nem utal kutyára. Ez a kép talán olyan közkeletű volt, hogy Claude Mignaut még terjedelmes kommentárjában sem pazarol egy szót sem erre?

A megoldást Achille Bocchi gyűjteményének egyik 76. szimbólumában találtuk meg, amelynek a címe: *Vera in cognitione Dei, cultuque voluptas. Sic fruimur dulci nectare, et ambrosia (Az igazi gyönyör Isten megismerése és tisztelete. Éppígy élvezzük az édes nektárt és ambróziát is.)*. Itt a kutya *förtelmes ugatás*át az emberek otromba vágyaihoz hasonlítja, amelyek magával ragadják az alantasabb lélekrészt, de a felső, szellemi részre nem hatnak:

Interea canis obscaenae latratus in auras
Saevit nequicquam, haec bruta cupido hominum est,
Quae furit inferius, sublimis at ille triumphat.
Tu quoque sic utinam mens rapiare mea.

(Miközben a kutya ocsmány ugatása a levegőbe / hiába dühöng, mint az emberek otromba vágya, / mely elragadja az alantas [részt], mert győz a felső. / Bárcsak így ragadnád el a szellememet is.)

A háborgó irracionalitás (Bocchi, *Symbolicarum*, 1555)

Az illusztráción a kutyától balra egy fa is található. Talán nem túl merész az a feltételezés, ha a Landino-féle kommentár „odahagyott társait” látjuk bele a kutyába és a fába. Így a kutya a szenzitív lélekrészre, a fa pedig a vegetatív lélekrészre utalna.[539] (Ugyanez a témája a 77. szimbólumnak is, azonban itt két kutya – talán mint a vegetatív és szenzitív lélekrész – acsarkodik az elragadott *mens* felé.)[540] A sas olyan óvatosan fogja Ganümédészt, hogy még a ruháit se sértse meg karmaival. Nem akarja felébreszteni az elaltatott érzékeket, mert akkor visszarepülne a lélek a testbe. A szimbólumnak Leokharész szobrász (i.e. IV. sz.) – azóta elveszett – Ganümédésze a mintája, amelyet Bocchi a lecsendesített test és a lélek emblémájának nevez.[541]

A *költői furor*nak egy másik érdekes szimbóluma az örökzöld borostyán is, amely a szintén örökzöld babérral együtt inkább az évszázadokon át viruló hírnév metaforája szokott lenni. Ezt a hírnevet a költő biztosíthatja azzal, hogy híressé teszi és köztudatban tartja költészetének így már örökzölddé tett tárgyát. Emellett viszont a borostyán olyan kúszónövény is,

[539] BOCCHI 1555, 160–161. A metszet alján a fent említett Xenophón részre utaló görög felirat olvasható: Οὐχ᾽ ἡδὺ σώματος ὀνομασθεὶς (ὁ Γανυμήδης) ἄλλ᾽ ἡδὺ γνώμων. „(Ganümédészt) nem azért tisztelték az istenek, mert teste adott örömet, hanem azért, mert szelleme.”

[540] *Uo.*, 162.

[541] *Uo.*, 162–163. Pliniustól tudunk erről a bronzból készült szoborcsoportról, de nem írja le részletesen (PLINIUS, *Historia naturalis*, 34.79.3–5), viszont fennmaradt egy II. századi római márványmásolata, amelyen egy felfelé néző kutya is szerepel.

amely akár fába, akár falba kapaszkodva egyre magasabbra és magasabbra törekszik az ég felé. Emiatt az Istentől ösztönzött *(motus divinitus)*, felfelé irányuló mozgása miatt lehetett aztán szimbóluma a *költői furor*nak.[542]

Mint láttuk korábban, Ficino szerint a szerelmi ihletettség magában foglalja a *költői furor*t is. Ezzel kapcsolatban pedig érdemes megemlíteni, hogy a hamis szerelmi szenvedély, vagyis az érzékiség is összefügg a borostyánnal. A lyoni retorika professzor, Barthélemy Aneau (latinul: Annulus) borostyánszimbóluma a *Noxia copulatio (Kártékony egyesülés)* cím alatt sokkal magától értetődőbb, mint a fent említett és pár évvel később megjelent Pierio Valerianóé.[543] A fa törzsén felfelé tekeredő borostyán Isten felé tartó mozgásával *csalárdul utánozni látszik*[544] az igaz szerelmi szenvedélyt, azonban ez ne tévesszen meg minket, mert a *mens* helyett csupán egy alantasabb, parazita növényről van szó, a vegetatív lélekrész megtestesítőjéről. És ebben hasonlít a buja barátnőhöz, aki a közösüléssel, a férfi életerejét kiszívva, romlásba dönt:

Sic & amica procax hedera formosior alba,
Lentis adhaerens brachiis:
Quem semel amplexa est: lascivo occidit amore
Suggens opes, & sanguinem.

(A buja barátnő szebb ugyan a fehér borostyánnál, / [ám] puhán tapadó karjaival, / amit egyszer átölel, tönkreteszi buja szerelmével, / erejét és vérét szívva.)

Visszakanyarodva megint a költészethez és égi szimbólumaihoz, a már említett Cesare Ripa – a *költői furor* férfialakjával ellentétben – a *Költészet*et olyan szépséges, fiatal nőnek írja le, akinek csillagokkal díszített égszínkék ruhájából kilátszanak tejtől duzzadó, meztelen mellei. A dagadó, sőt néha tejet spriccelő mellek a Költészetet a *természet*tel rokonítják, mert ahogy a természet szoptatós dajkaként táplálja formával az anyagot, úgy táplálja a *Költészet* is bőséges témák sokaságával a szomjas költőt. A *Poesia* nőalakja kipirult arccal gondolkodik és a kezében (vagy mellette) *lira da braccio* és vonó, valamint síp és trombita látható. Ehhez tökéletesen illeszkedik Ficino – már említett – hasonlata a *költői furor*tól megszállt költőkre,

[542] Pierio VALERIANO, *Hieroglyphica sive de sacris Aegyptiorum*, Basileae, Palma Ising, 1556, 378.
[543] Barthélemy ANEAU, *Picta poesis*, Lugduni, apud M. Bonhomme, 1552, 53.
[544] *Lakoma*, 120, 7.15.

akik mintha nem is maguk ejtenék ki szavaikat, hanem rajtuk keresztül Isten trombitálná széjjel azokat.[545]

A témák sokaságától duzzadó mellű Költészet (Ripa, *Iconologia*, 1603)

A következőket olvashatjuk a kép alatt:

Poesia, secondo Platone, non è altro, ch'espressione di cose divine eccitate nella mente da furore, & gratia celeste. Si dipinge giovane, & bella, perche ogni huomo, ancorche rozzo, è allettato dalla sua dolcezza, & tirato dalla sua forza. … La veste con le stelle, significa la divinità, per conformità di quello, che dissero i Poeti haver origine dal cielo. Le mammelle piene di latte, mostrano la fecondità de concetti, & dell'inventioni, che sono l'anima della Poesia. E pensosa, & infiammata nell'aspetto, perche il Poeta ha sempre l'anima piena di velocissimi motti somiglianti al furore.

(Platón szerint a költészet nem más, mint az ihlet és az égi kegyelem által a szellembe plántált isteni dolgok kifejezése. Azért van fiatalnak és szépnek ábrázolva, mert minden embert, még a durvákat is, édességével elcsábítja, és erejével magához vonja. … A ruháján csillagok vannak, ami az istenire utal, mivel a

[545] „Quasi non ipsi pronuntiaverint, sed deus per eos ceu tubas clamaverit." *Theologia* (13.2.5).

> költők égi eredetűek. A mellei tele vannak tejjel, ami a költészet lelkének, vagyis az ideáknak és ötleteknek a termékenységét mutatja. Elmereng, és várakozásában lángra gyúl, mert a költőnek állandóan fürge szavakkal van tele a lelke.)[546]

Egy attribútumaiban nagyon hasonló költészetábrázolás található Raffaello egyik 1509–1511 között készült római freskóján a Palazzi Pontificiben. Itt a Költészet fiatal nő szárnyakkal, akinek babérlevelek vannak a hajában. Szárnyai Isten felé röpítik. Kezében Apolló hangszerét, az antik *lürá*t tartja. Ruhájának motívumai hasonlók Ripa szimbólumához. A szárnyas nőalak kék köpenybe burkolózva, félig eltakarja testét, mintha épp abból bontakozna ki. A nyakkivágás szegélyén csillagok láthatók. A szárnyak, a köpeny színe és a csillagok is égi eredetére utalnak. A festményen egy kőtáblába vésett kétszavas idézet olvasható, amit két puttó tart: *NVMINE AFFLATVR (ISTENNEL TELT)*. Érdemes felfigyelni arra, hogy a *numine* szót tartó puttó felfelé, a Költészet arca felé és azon is túl: Isten felé néz.

A Raffaello által megszemélyesített Költészet szimbolikusan a korábban már említett *lélekvezető* vagy *lélekcsábító retoriká*hoz is kapcsolódik. Hermész alakjához hasonló összekötő erő, mert az istenség és az emberi lelkek közt közvetít. Az istenséget befogadó Költészet „Istennel megtelve” magát az istenit hozza el a földi testbe zárt lelkeknek, hogy aztán ezeket a lelkeket magával ragadva, mintegy magáévá téve őket: „megtöltse Istennel”. (Nem kell túl sok fantázia ahhoz, hogy Ripa *Poesiá*jának csillagos ruháját összekapcsoljuk dagadó melleivel, amelyeket – ahogy a Természet melleit a formák – csordultig telítenek az égi dolgok.)

A Költészet (*Stanza della Segnatura*, *Palazzi Pontifici*, Vatikán)

[546] RIPA 1603, 406–407. Pár sorral lejjebb egy másik, hasonló képet fest a Költészetről, ahol viszont azért égszínkék a ruhája, mert az ég görögül: *uranosz*. Ebben az értelmezésben pedig Urania múzsa válik a *költészet szellemé*vé *(spirito di poesia)*. „E per testimonio di tutti i poeti non può un’huomo esser valente in queste arti, se non è di particolar talento del cielo dotato.” Vagyis: „Minden költő tanúsíthatja, hogy ezekben a művészetekben senki sem tud kiváló lenni, ha nem ruházza fel kivételes tehetséggel az ég.” *Uo.*, 407.

Az antik szerzők közül csak Vergiliusnál találkozunk a *numine afflatur* szóösszetétel valamilyen változatával, amikor az *Aeneis*ben Apollón a jós Szibüllát megszállja (mintegy *beléhatolva megtölti*).[547]

A fenti festmény felirata miatt vetette fel Edgar Wind a freskó neoplatonista értelmezésének a lehetőségét. Ezzel kapcsolatban – főleg az *afflo* ige megegyezése miatt – tesz utalást Pico della Mirandolára,[548] azonban Ficino *Phaidrosz-kommentár*jában sokkal egyértelműbb szövegösszefüggést is felfedezhetünk. Ugyanazt a vergiliusi *afflatur numinibus* kifejezést használja: „Mivel a lelket [racionális lélekrészt], és az érzelmet is eltölti [megihleti] vagy ez, vagy az az istenség" (*Quoniam vero animus aliter et aliter affectus aliis quoque aliisque afflatur numinibus…*)[549]

Az idáig tárgyaltak szempontjából egy különösen érdekes magyar példát is találhatunk Zsámboky János *Emblematá*jának *Poëtica ad Dionysium Lambinum* címe alatt, amely a Költészetet olyan nőalakként ábrázolja, akinek épp az az egyik tulajdonsága, hogy nincs a fentiekhez hasonló jellegzetes öltözéke.[550] Azonban sosem meztelen, mert köztudott, hogy a költészet hazug, vagyis örökké változó, mesés leplek mögé rejti el az igazságot. A különböző helyzetek, amelyeknek matériájába belecsöppenhet, más és más szerepet és így más és más szerepekhez illő ruhát kíván meg tőle. Ezt a sokszínűséget bármivé átalakítható formátlan lepellel szimbolizálja Zsámboky. Ahhoz, hogy állandóan új formában és ruhában jelenhessen meg a Költészet, kevés mesterségbeli tudás, viszont annál több isteni megszállottság szükséges, amely átjárja és elragadja. A képen a női alak feje fölötti égi sugarak is erre utalnak. Nem véletlen, hogy a kép bal oldalán vannak ezek a sugarak. Az emblémát két fő részre oszthatjuk:

---

[547] VERGILIUS, *Aeneis* (6.44–51): „…'poscere fata / tempus' ait; 'deus ecce deus!' cui talia fanti / ante fores subito non vultus, non color unus, / non comptae mansere comae; sed pectus anhelum, / et rabie fera corda tument, maiorque videri / nec mortale sonans, adflata est numine quando / iam propiore dei." LAKATOS István fordításában: … „»Tudakolni / Sorsotok, itt az idő – szól –, íme az Isten, az Isten!« / Mondja az ajtónál, eltorzul képe eközben, / Színében megváltozik, és haja borzad; a szívét / Rázza pedig vad háborgás kebelében; az Isten / Szelleme szállta meg, attól nőtt meg, hangja is attól / Kapta nem emberi csengését."

[548] WIND 1968, 175. *De hominis dignitate* (20.§ 115): „Quis non Socraticis illis furoribus, a Platone in Fedro decantatis, sic afflari non velit ut alarum pedumque remigio hinc, idest ex mundo, qui est positus in maligno, propere aufugiens, ad caelestem Hierusalem concitatissimo cursu feratur? Agemur, Patres, agemur Socraticis furoribus, qui extra mentem ita nos ponant, ut mentem nostram et nos ponant in Deo." KARDOS Tiborné fordításában: „Ki ne akarná, hogy Szókratész ama lázas rajongása, melyet Platón a *Phaidrosz*ban fölmagasztalt, őt magát is megihlesse, és hogy szárnyas lábbal kisietve innen, ebből a rosszban fogant világból menekülve sebes futással, az égi Jeruzsálembe kerüljön. Rajta, Atyák, ragadjon meg minket is Szókratész szenvedélye, jussunk általa önkívületbe, amely lelkünket, egész valónkat Istenbe helyezze." PICO DELLA MIRANDOLA 1984, 223.

[549] FICINO 2008, 106 (3.7). Platón ebben az értelemben használja az *Ión*ban a ἔνθεος kifejezést (533e4), (533e6), (534b5). Itt Ficino mégsem a vergiliusi formát választja fordításában, hanem a *deo plenus*t. PLATO, 171. Moffitt szerint Raffaellónak ismernie kellett Ficinót, mert enélkül nem értelmezhette volna úgy Vergilius sorait, ahogy erre a freskóján utal. John F. MOFFITT, *Inspiration: Bacchus and the Cultural History of a Creation Myth*, Brill, Leiden – Boston, 2005, 142–143. Raffaello és Ficino kapcsolatához lásd még: Glenn W. MOST, *Reading Raphael: "The School of Athens" and Its Pre-Text*, Critical Inquiry, 23/1, 1996, 166–171.

[550] SAMBUCUS 1564, 50.

a bal oldal a *természetre mint ingenium*ra utal, a jobb oldal pedig az *arsra mint elsajátított tudás*ra. A bal oldalon látható természetet az ecset és festék eszközeivel utánozhatjuk, de az asztalon látható könyv is ezzel függ össze és valószínűleg az ekkorra elterjedt – és az imitációval kapcsolatos elméleti vitákat fellobbantó – ciceroniánizmusra utal. Ezért gubbaszt az a fura, emberszerű kis állat is a költészet jobb kezében, ami nem más, mint az imitáció klasszikus szimbóluma: egy majom. A kép jobb oldalának jelentését egyértelműsíti a ΧΑΟΣ felirat. Bal kezében a Költészet valószínűleg mérőeszközöket (mérőlécet és talán körzőt) szorít, amelyeket a rendetlenség mélysége fölé tart. Ahogy korábban már részletesen is foglalkoztunk a témával, kimérhető matematikai arányok segítségével tesz itt rendet. Ez az oldal tehát a fáradságos tanulás és számolgatás eszközét kínálja a költő kezébe, amellyel versmértéket és ritmus építhet fel, hogy a *világ komoly és tréfás dolgait* is belegyömöszölhesse. Így válik teljesen nyilvánvalóvá az is, miért a kép bal oldalán vannak azok az isteni fénysugarak, mert ezt semmiféle mesterséggel és szorgalommal nem lehet megszerezni, ez csak a természet oldaláról csillanhat fel. A Költészet tehát egyszerre imitál a jobb kezével és méricskél a bal kezével, de mindezt hiába tenné, ha az isteni kegy felcsillanása nem irányítaná a felfelé vezető útra.

Költészet a természet majmával és a „metrum” mérőlécével (Sambucus, 1564)

Quidvis cum recitem, consecter seria, ludos:
 Nil est tamen proprium, imitor sed omnia.
Et veris soleo ficta, his miscere vicissim
 Vera, ut queam pulchra esse serio, & iocis.
Nec, quod proposui, narro ordine, verba, figurae
 Sunt liberae nobis magis, quam caeteris.
Non mihi materia, aut pannus, deest unica forma,
 Vestisque singularis, induor tamen.
Ars sed enim maior variae aptam nectere vestem:
 Videor iners, sed artificiosissima.
Non mea sum, fingor, caelestis spiritus intus
 Agit, nec omni quod velim sum tempore.

(Hogy bármit elszavaljak, hajszolok komoly s játékos dolgokat: / mégsem sajátom semmi, mert mindent csak utánzok. / Az igazságot fikcióval szoktam, majd a fikciót igazsággal vegyíteni, / hogy szép lehessek komolyan s tréfálkozva is. / Úgy határoztam, nem beszélek rendesen, szavaim és képeim / [így] inkább szabadok, mint másoké. / Nincs se anyagom [témám], se ruhám, egyéni külsőm, / se jellegzetes öltözékem, mégis fel vagyok öltözve. / Mivel nagy hozzáértést [kíván] megfelelő ruhát ölteni ehhez a sokféleséghez, / ügyetlennek tűnök, pedig nagyon is ügyes vagyok. / Nem vagyok önmagamé, a bennem lévő égi szellem / vezet, s így nem mindig az vagyok, mi lenni akarok.)

II.

Apprime platonici?

1. Janus Pannonius

Az *apprime platonicus* Janus Pannonius az egyetlen olyan korabeli magyar szerzőnk, akinek a fennmaradt művei megengedik, hogy ha nem is Ficinónak, de legalább Platónnak a nyomára akadjunk.[551] Ficino szóhasználatában a *legfőképp platonikus* a *legszerelmesebb*et is jelenti, aki a *sapientia platonica* beavatottjaként és a *múzsák legkedvesebb tanítványa*ként[552] magába az isteni bölcsességbe szerelmes filozófus és költő. *Amantissimus* költőnk tehát helyet kapott a világi szépség befogadására és e szépség átadására is legalkalmasabb bölcsek között.

Huszti József részletes Janus-monográfiája óta nem kerültek elő újabb források, de még halvány nyomok sem, amelyek jobban megvilágíthatnák Janus és Ficino kapcsolatát. Huszti szerint az a korábban elfogadott nézet, miszerint Janus tanítványa lett volna Ficinónak, valószínűleg az 1754-es budai Janus-kiadáshoz csatolt *De vita et scriptis Jani Pannonii* című életrajzon alapul, amelynek szerzője Ignatius Norbertus Conradi, piarista tanár.[553]

> Habuit ad haec ipsa studia Duces viros clarissimos; Aretinum in Juris Scientia, qui Janum nostrum, & plurimum amavit, celebravitque laudibus. Andronicum dein Philosophiae Peripateticae Praeceptorem audivit, ac omnium maxime Marsilium Ficinum, quem ingentem appellat, Marsilium inquam, qui Platonis Philosophiam Saeculo XV. revocavit, ejus Philosophandi ratione delectatum esse Janum e carminibus patet, maxime in illo de anima sua, quod sane mirandum non est, neque ideo tantum, quod Marsilii laudes tota Italia celebratae sint, sed quod cum aestu poëtico Platonismus mirifice consentire videatur, elegans etiam est illud quo Platonis animam in Marsilium transmigrasse Janus cecinit.
>
> (Mesterei kitűnő férfiak voltak, még pedig Aretinus a jogtudományban, ki Janusunkat nagyon szerette és dicséretekkel elhalmozva emlegette, Andronicus pedig a peripatetikus filozófiában. Mindenekelőttt mestere volt azonban Marsilius Ficinus, kit szellemóriásnak nevez. Ez az a Marsilius, ki Platon filozófiáját a XV. században újraélesztette. Hogy az ő filozófiai rendszerében Janus mennyire kedvét lelte, az költeményeiből is kitűnik, leginkább a *de anima sua* címűből. Nincs ezen mit csodálkoznunk, hiszen egyrészt Marsilius dicséretétől viszhangzott akkor egész Itália, másrészt a platonizmus csodálatos módon összevág a költői hevülettel, ami abból is látszik, hogy Janus elegánsan megénekelte Platón lelkének Marsiliusba költözését.)[554]

---

[551] „Ita qui primus ad Histrum redegit Musas, eodem primus rediget et Platonem." *Analecta ad historiam renascentium in Hungaria litterarum spectantia*, ed. Eugenius Ábel, Bp.–Lipsiae, 1880, 202. KRISTELLER, I, 88.

[552] Ficino a barátját, a költő Carlo Marsuppinit nevezi a *múzsák kedves tanítványá*nak (*musarum dulcis alumnus*). *Convivium* (5.1).

[553] Ignatius Norbertus Conradi, *Vita et scriptis Jani Pannonii*, in *Jani Pannonii quinque ecclesiarum episcopi libri III. Poematum Elegiarum et Epigrammatum*, Budae, Typis, Leopoldi Francisci Landerer, 1754, XVIII.

[554] HUSZTI József fordítását felhasználva. HUSZTI 1925, 26.

Huszti felhívja a figyelmet, hogy 1784-es kiadásában Teleki Sámuel nem csak cáfolta ezt az állítást, de a tévedés okát is megtalálta. Ennek ellenére még sokáig tartotta magát ez az elképzelés nem csak Magyarországon, hanem Olaszországban is. Huszti szerint azonban nem csak filológiai, hanem életrajzi adatokkal is megcáfolható ez az állítás:

> Néhány adalékot elég felhoznom ahhoz, hogy Janus Pannonius és Ficinus tanítványi és mesteri viszonyát eleve lehetetlenségnek tartsuk. Janus Pannonius 1434. aug. 29-én született, Ficinus 1433. október 19-én. Ez a nem is egészen egy év korkülönbség Ficinus javára, tekintve Janus Pannoniusnak több egykorú forrásból egyöntetűleg hangoztatott koraérettségét, fölötte kevés ahhoz, hogy Ficinus mestere lehetett volna Janusnak. Ficinus első munkája, egy ránk olasz nyelven írt levél a szülők iránti szeretetről 1455-ben kelt. Janus Pannonius ekkor már, Vespasiano Bisticci szerint, egész Itáliában ismert nagyhírű költő volt. Ficinus 1456-ban kapta azt a jó tanácsot Landinótól, amit meg is fogadott, hogy bölcseleti tanulmányainak elmélyítése céljából tanuljon meg görögül. Janus Pannonius ebben az időben, mint Guarino egyik legjelesebb görög tanítványa, már a görög fordítók gárdájához tartozott. Mindent összevetve: ha tanulmányaik menetét és előrehaladottságuk mértékét synchronistikusan nézzük, inkább lehetett volna Janus mestere Ficinusnak, mint megfordítva. *Tehát azt a hamis pénzként itt-ott még legújabban is felbukkanó állítást, hogy Janus Pannonius Ficinus tanítványa volt, véglegesen ki kell iktatnunk a forgalomból.*[555]

Azzal kapcsolatban is több bizonytalanság merül fel, hogy egyáltalán találkoztak-e egymással valaha is. Janus háromszor volt Firenzében, először 1458-ban, amikor Ficinót még az ismeretlenség homálya borította, aztán másodszor és harmadszor az 1465-ös római követség során, amikor Firenzében oda-, és visszafelé is megszálltak. Vespasiano da Bisticci több neves hírességet is megemlít, akikkel nem csak találkozott Janus, de el is bűvölte őket 1458-as útján.[556] Nem zárható ki, hogy összefutott Ficinóval már ezen az első útján is, azonban biztos, hogy nem ő kereste meg az akkor még zöldfülű Ficinót, hiszen – Vespasiano szerint – olyan nagyságokkal akart találkozni, mint Argüropulosz, Poggio Bracciolini, Donato Acciaiuoli, sőt maga Cosimo di' Medici. De Vespasiano szövegéből az is kiderül, hogy nem csak velük találkozott akkor Janus, hanem *Firenze minden mostani tanult emberével is.*[557] Vajon 1458 tavaszán vagy nyarán tartozhatott-e már ezen *dotti uomini* közé Ficino?

Ha tanulmányaikat nézzük, akkor biztosan állítható, hogy Veronai Guarino iskolája és neves személye össze sem hasonlítható Firenze vidéki, ismeretlen tanáraival. Két grammatikust név szerint is ismerünk, akik tanították Ficinót: Luca di Antonio Bernardi da San

---

[555] HUSZTI 1925, 27.

[556] Vespasiano DA BISTICCI, *Vite di uomini illustri del secolo XV*, Firenze, Barbera, Bianchi e Comp, 1859, 223.

[557] DA BISTICCI 1859, 223: „Di poi mi disse, che aveva desiderato di venire a Firenze, innanzi che andasse in Ungaria, per molti rispetti, e massime per vedere messer Giovanni Argiropoli, Cosimo de' Medici, messer Poggio, Donato Acciaiuoli, *e tutti questi dotti di Firenze*."

Gimignano és Comando di Simone Comandi di Pieve Santo Stefano.[558] Később pedig a firenzei Studióban az arisztoteliánus Niccolò Tignositól tanult filozófiát és orvostudományt, valamint Piero di Antonio Dinitől logikát. Egy véletlenül fennmaradt dokumentumból azt is tudjuk, hogy Ficino 1451-ben Piero de' Pazzi (1416–1464) házi tanítója volt.[559] Ekkorra a „csodagyerek" Janus már elismert költő volt Itáliában, Mantegnát nem csak barátjának tudhatta, de portrét is készített róla az akkor már neves festő és olyan hírességekkel levelezett, mint Enea Silvio Piccolomini.[560] Ezzel szemben Ficino még csak a szárnyait próbálgatta mára már elveszett *Libri quatuor institutionum ad Platonicam disciplinam* című művével. Viszont az is igaz, hogy erre az 1456 őszére datálható munkára – akármilyen iskolás modorban is íródott – már felfigyelt Cristoforo Landino és Cosimo di' Medici is.[561] Janus firenzei látogatásáig még a következő – 1457-ből származó – munkáit ismerjük Ficinónak: a *Tractatus de deo et anima vulgaris*, a *Liber de voluptate*, a *De virtutibus moralibus* (vagy *De magnificentia*) és a Peregrino degli Aglinak írt *De furore divino* című 1457. december 1-jei keltezésű levél.[562]

Ez utóbbi nem csak azért fontos, mert Ficino érdemesnek tartotta, hogy később leveleskönyvébe is bekerüljön, hanem azért is, mert a szöveg alapján feltételezhető, hogy görög tanulmányaiban ekkorra már elég jól előrehaladt. Ha ehhez azt is hozzátesszük, hogy Landino biztatására alig egy éve kezdett el görögül tanulni, akkor elismeréssel kell, hogy szóljunk róla is, habár Janus nem mindennapi emlékezőtehetsége miatt egy év görög tanulás után állítólag már *kötetszámra fordított* görög szerzőket latinra.[563] És habár ebben a tempóban 1458-ra már Ficino is egész jól megtanulhatott görögül és az *Institutiones* alapján állíthatjuk, hogy „tudós körökben" már fel is figyeltek rá, az azonban majdnem biztos, hogy az ekkor 24 éves Janus görögtudásban Ficino előtt járt.[564] Ekkoriban Ferrarát épp Veronai Guarino iskolája tette Itá-

---

[558] Eugenio GARIN, *History of Italian Philosophy*, trans. Giorgio PINTON, Amsterdam – New York, Rodopi, 2008, 229–235. Mindkettőjükről lásd még: (http://www.treccani.it/enciclopedia/).

[559] HOUGH 1977.

[560] HUSZTI József, *Janus Pannonius*, Pécs, Janus Pannonius Társaság, 1931, 39–41. Az oldalszámokat végig a http://mek.oszk.hu/ elektronikus formátum alapján adom meg.

[561] Más címen: *Declarationes Platonicae disciplinae ad Christophorum Landinum.* DELLA TORRE, 513–514. Ugyanebben az évben Ficino lemásolta Calcidius *Timaiosz-kommentárját*, amely azt mutatja, hogy már ekkor egyre inkább Platón felé fordult.

[562] *Uo.*, (519–524). Az 1457. január 23-ai keltezésű, Francesco Capponinak szóló *Tractatus* több címen is ismert, mi Kristeller *Supplementum*a alapján határoztuk meg. KRISTELLER, vol.2, 128–158. A fent felsorolt korai művek közül később csak kettő került bele Ficino *Opera omniájá*ba: a *Liber de voluptate* (FICINO, 986–1012) és a *De furore divino* (FICINO, 612–615).

[563] „Csodaszámba ment az a gyorsaság, ahogyan a görög nyelvet elsajátította: egy év alatt annyira vitte, hogy kötetszámra fordított görög szerzőket latinra s a görög és latin nyelvre vonatkozó kérdésekben biztosan ítélhetett." HUSZTI 1931, 30. Janus feltételezett görög-latin szótárával kapcsolatban lásd KAPITÁNFFY István, *Janus Pannonius görög szótára*, ItK, 95, 1991, 178–181.

[564] A *Laurentianus 87,3* Plótinosz-kéziratban való javítgatások miatt úgy tűnik, hogy Ficino már 1460 előtt elkezdett Plótinosz görög szövegével tüzetesebben is foglalkozni. Albert M. WOLTERS, *The First Draft of Ficino's Translation of Plotinus*, in *Marsilio Ficino e il Ritorno di Platone: Studi e documenti*, ed. Gian Carlo GARFAGNINI, Firenze, Olschki, 1986, I, 305–329. Garin más véleményen van. Szerinte Ficino ekkor még nem

lia-szerte elismert és nagynevű humanista központtá. Nem tudjuk biztosan, hogy Guarinón kívül volt-e más görög tanítómestere is, de valószínűsíthető, hogy hallgatta Theodorus Gaza (Theodórosz Gadzész) előadásait, aki ekkoriban a ferrarai Studióban tanított, és akiről egyik epigrammájában meg is emlékezett Janus.[565] Elég, ha csak sorra vesszük ezeket a neveket és kétségünk sem lehet afelől, hogy Janus nagyon jó, ha nem a legkiválóbb görög oktatásban részesült.[566] Ezzel szemben viszont a szakirodalom jó ideje elveti Corsi azon állítását, miszerint Ficino az ekkoriban (1457–1462) Firenzében tartózkodó Platinától tanult volna görögül és helyette egy Francesco Castiglione nevű, mára már szinte ismeretlen tanárt valószínűsítenek helyette.[567]

A fennmaradt adatok és a fantáziám alapján – habár bizonyítani nem tudom – arra a következtetésre jutottam, hogy nagy valószínűséggel már 1458-ban is találkozhatott Janus Ficinóval. A fennmaradt adatok közül az egyetlen konkrét dátumunk 1458. június 9, amikor Janus *in reditu ex urbe* megírta Feronia istennőt dicsőítő elégiáját Narniban. Ez azt jelenti, hogy ekkorra Rómát már a háta mögött hagyta. De vajon Firenzét Róma előtt vagy után látogatta meg? Erről az egyetlen adatunk megint Vespasiano da Bisticci írása, aki azt állítja, hogy

---

tudott annyira görögül, hogy Plótinoszt olvasson és a görög szöveget javítsa, ezért úgy gondolja, hogy ezeket a bejegyzéseket Argüropulosz írta a kéziratba. Eugenio GARIN, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze, Sansoni, 1961, 91–112.

[565] „Nobile linguarum dexus, o Theodore, duarum, / Inclyta quem nobis Thessalonica dedit. / Accipe magnifici clarum rectoris honorem, / Accipe purpureae, pallia rubra, togae. / Festa sit in fastis, et semper maxima, qua tu / Luce magistratum gymnasiarchus inis." (Két nyelv dísze, nemes szépsége te vagy, Theodorus, / kit nékünk a neves Thessalonica adott. / Vedd fel a tündöklő s a magasztos rektori tisztet, / vedd fel a rőt tógát és a vörös pelerint. / Ünnep a naptárban s mindig nagy nap legyen az, mely / iskola élére s főhivatalba rakott.) JANUS PANNONIUS, *Janus Pannonius összes munkái*, *Jani Pannonii opera omnia*, szerk. V. KOVÁCS Sándor, Budapest, Tankönyvkiadó, 1987, 142–143. Az oldalszámokat végig a http://mek.oszk.hu/ elektronikus formátum alapján adom meg.

[566] Ezzel kapcsolatban lásd Bonfinit: „Tizenhét [sic!] évig tanult a veronai Guarino keze alatt, kora gyermekségétől szívta magába mindkét nyelvet. Tanítója sokszor szokta mondogatni, hogy még sohasem volt sem az olaszok, sem a külhoniak közül olyan növendéke, aki kiválóságban, tanulékonyságban és tehetségének gazdagságában a pannóniai Jánossal vetekedhetett volna. Ha latinul beszélt, azt mondtad volna, hogy Róma városában, ha görögül, hogy magában Athénben született. Taglejtésén, beszédén nem érzett barbárság." Antonio BONFINI, *A magyar történelem tizedei*, ford. KULCSÁR Péter, Bp., Balassi, 1995. Ezzel kapcsolatban hadd idézzem Husztit is: „Ennek a fényes iskolának Janus volt egyik legkitünőbb tanítványa, a Guarino iskolát elözönlő sok csodagyermek között ő volt a leghíresebb, a legcsodáltabb. A kortársak egybehangzó tanuskodása szerint előremenetele egészen rendkívüli volt még a rendkívüli teljesítményekkel annyira gazdag korban is. Az idevágó emlékek egész sora tanuskodik még ma is arról az ámuló meglepetésről, mellyel a magyar ifjú legendás képességeit az ítélkezésre hivatottak nézték." HUSZTI 1931, 29.

[567] Della Torre és utána a szakirodalom elfogadta Corsi Platináról szóló állítását. Kristeller szerint viszont Ficino már 1456-ban, vagy előtte is tudott görögül. KRISTELLER, P. O., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1956, 198–200. Ez persze nem zárja ki, hogy Platinától is tanult volna. Ficino egy *Catalogus familiarum* című, Martino Uranióhoz szóló levélben, Platinát is megemlíti a barátai között. FICINO, 936–937. Ezzel szemben Marcel mindkettőt elveti és szerinte Ficino magától tanult meg görögül. Raymond MARCEL, *Marsile Ficin (1433–1499)*, Paris, Les Belles Lettres, 1958, 243–250. Már ebből a Ficino görögtudása körüli bizonytalanságból is jól látszik, hogy semmiképp sem büszkélkedhetett olyan kiválóságokkal, mint Janus.

Janus Firenzéből Ferrarába távozott, ahol rendbe szedve magát Magyarországra ment.[568] Huszti megfelelő szakirodalommal alátámasztva kétkedését fejezi ki ezzel kapcsolatban,[569] de azért ne vessük el ezt a lehetőséget sem. Az viszont valószínűtlen, hogy Firenzéből visszament volna Ferrarába, hogy onnan aztán megint délnek fordulva Rómába menjen.

Azt tudjuk, hogy Janusnak 1458 tavaszán kánonjogból doktorálnia kellett Padovában,[570] tehát valamikor ezután, de még június 9 előtt kellett Rómában lennie. Ha feltételezzük, hogy betervezte az útjába Narnit is – ami elég valószínű, hiszen Galeotto Marzióval ment Rómába, aki pedig Narni szülötte – és vetünk egy pillantást a térképre, hogy számba vegyük a lehetséges útvonalakat, akkor arra a következtetésre jutunk, hogy a Padova–Róma vonalon pont útba ejthetjük Narnit, viszont a Firenze–Róma vonalon egy több mint húsz kilométeres kerülővel kell számolnunk. Az igaz, hogy még a korabeli útviszonyok alapján sem mondható ez túl nagy kerülőnek, hiszen gyalog kb. 5 óra alatt meg lehet tenni és biztos, hogy Janus lóval közlekedett, azonban miért ne állt volna meg Narniban, ha Padovából érkezett? Persze nem volt Janusnak semmilyen útvonaltervezője, így nem feltételenül választotta a legrövidebb utat, de a Róma–Firenze úton nagyobbat került volna Narni felé, mint a Róma–Padova útvonalon. Ha tehát elfogadjuk azt, hogy Janus Róma előtt járt Firenzében, akkor számításaim szerint legkésőbb június 7-én el kellett indulnia Rómából.[571]

---

[568] „Partitosi da Firenze, se ne tornò a Ferrara, per mettersi in ordine, per andarsene in Ungaria." DA BISTICCI 1859, 224.

[569] HUSZTI 1931, 162.

[570] *Uo.*, 157.

[571] Ezekhez a hozzávetőleges számításokhoz a *Google Maps* adatait használtam fel. Gyalogosan a Padova–Róma út egyenesen 487 km (100 óra), míg Narnit is érintve: 488 km (100 óra). Viszont a Firenze–Róma út gyalog 279 km (58 óra), de ha Narnit is érintjük, akkor 302 km (63 óra). A Róma–Narni út pedig 86 km (18 óra). Egy lovas egy nap alatt max. 50–60 kilométert tett meg. Ezt a sebességet támasztja alá Janus 1465-ös követjárása is: a magyar követség május 28-án hagyta el Rómát és június 1-én ért Sienába. Tehát ezt a kb. 220 kilométeres utat négy nap alatt tették meg. (Ennél persze Janus lehetett kicsit gyorsabb is 1458-ban, hiszen 1465-ben egy 300 fős küldöttségről volt szó.) Ezen adatok alapján szinte biztos, hogy 1458-ban a Padova–Róma útvonalon kerülő nélkül útba ejthette volna Ferrarát, ami persze nem zárja ki a Vespasiano által említett lehetőséget, mert Firenzéből Magyarországra menet is szinte belebotlik az ember Ferrarába. Ha viszont a Padova–Firenze–Róma útvonalat valószínűsítjük, akkor biztos, hogy Bolognát is érintette.

Ezzel kapcsolatban meg kell említeni Vasari leírását is egy állítólagos festmény kapcsán, amelyen Mantegna egy Rómában „csövező” magyar püspököt festett meg, aki „igazán ostoba ember volt, egész nap Rómában csavargott, aztán éjszaka, mint az állatok, valamelyik istállóba húzódott be aludni”:[572]

> Vi ritrasse anco Messer Bonramino cavaliere, et un certo vescovo d'Ungheria, uomo sciocco affatto, il quale andava tutto giorno per Roma vagabondo, e poi la notte si riduceva a dormire, come le bestie, per le stalle.[573]

Balogh Jolán már a 60-as években Janusként azonosította ezt a püspököt,[574] azonban némi kételyt ébreszt bennem ezzel kapcsolatban az, hogy sok minden elképzelhető Janusról, de hogy valaki *ostoba állat*hoz hasonlítsa, az elég valószínűtlen. Gondoljunk csak arra, menynyire lenyűgözte műveltségével és szellemével – ezek szerint alig pár hete – magát Cosimo di’ Medicit is.

Akár elfogadjuk, hogy Vasari „csövező püspökünkről” szóló leírása III. János pécsi püspökre vonatkozik, akár nem, az biztos, hogy a Firenze–Róma út normális tempóban kb. egy hetet vett igénybe. Mindemellett egészen ritka lehetett az olyan püspök, aki akár csak egy éjszakát is Róma utcáin vagy istállóiban töltött el, így hát nem csoda, hogy ekkora rosszallást váltott ki Vasariból. Az *andava* alak és Vasari elképedése alapján arra következtetek, hogy ez a püspök nem csak egyszer „csövezte végig” a napot, hanem több éjszakát is istállókban vészelt át, és ha megpróbálom elképzelni, hány római éjszakát tölthetett el még ennél is nagyobb feltűnés nélkül egy püspöki méltóság, akkor ezt – akármennyire önkényesen is – maximum egy hétre teszem.

A korabeli útviszonyok alapján – még akkor is, ha Vasari leírása nem Janusról szól – maximum két hetet számolhatunk Rómára, azonban erre még visszatérnék. Összefoglalva az eddigieket: legkésőbb június 7-én indult el Janus Rómából Narni felé, ha Vasari a pécsi püspökről írt (és nagyjából jól számoltam), akkor Janus legfeljebb egy hetet tölthetett római istál-

---

[572] ZSÁMBOKI Zoltán fordítása. Giorgio VASARI, *A legkiválóbb festők, szobrászok és építészek élete*, ford. ZSÁMBOKI Zoltán, Bp., Magyar Helikon, 1978, 391.

[573] Giorgio VASARI, *Le vite dei più eccellenti pittori, scultori e architetti*, Firenze, Giunti, 1568, 290, (www.liberliber.it).

[574] BALOGH Jolán, *A művészet Mátyás király udvarában*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1966, I, 711. Ezzel kapcsolatban érdemes utalni Boda Miklós tanulmányára, amely az *Ubi asini exonerantur* című epigramma alapján Janus egyik alkalmi római szállását a *Szamár (Asinus)* nevű vendégfogadóként azonosította. BODA Miklós, *A „két Róma” vonzásában (Adalékok Janus Pannonius Itáliájához)*, in *Neolatin irodalom Európában és Magyarországon*, szerk. JANKOVITS László, KECSKEMÉTI Gábor, Pécs, Janus Pannonius Tudományegyetem, 1996, 37–38.

lókban. Ez azt jelenti, hogy valamikor május 31. és június 4. között ért Rómába, tehát Firenzéből május 24. és május 28. között kellett elindulnia.

Azonban ha tüzetesebben megnézzük Vespasiano leírását, akkor feltűnő, mennyire sietett Janus Firenzében. Aznap, mikor megérkezett, rögtön elvitette magát Cosimóhoz az alig negyedórára lévő Careggibe. Még aznap betért Argüropulosz házába és ott meghallgatott egy logika órát, majd másnap reggel ugyanitt egy filozófia előadást. Az előadás után pedig elment Poggio Bracciolinihez. Két nap alatt letudta a nagy embereket, aztán miközben megnézte a várost, betért az összes könyvkereskedésbe és barátságot kötött Firenze összes tudós férfijával *(veduta la città e tutte le librarie, e parlato e preso amicizia con tutti gli uomini dotti ch'erano in Firenze)*, majd távozott. Ha ilyen tempóban intézte az ügyeit, akkor pár napnál többet nem töltött Firenzében. Abban a Firenzében, amely Ferrara mellett a humanizmus legfontosabb központjává kezdett válni! Márpedig Janust valószínűleg jobban érdekelte Firenze, mint Róma. Huszti szavaival: „Az akkori Róma a humanizmus szempontjából, ha Firenzét, vagy akár Ferrarát tekintjük, egyáltalán nem játszott vezető szerepet. Ennek ellenére a humanisták között az volt a felfogás, hogy az örök város meglátogatása nélkül senki sem lehet teljes értékű humanista."[575]

Ha viszont 3–5 nap alatt végigfutott a humanizmus fellegvárán, Firenzén, akkor Rómára sem számolhatunk többet.[576] Ha ezt a sietséget is figyelembe vesszük és újraszámoljuk a fenti feltételezések alapján az útját, akkor azt valószínűsítjük, hogy 1458. június 3–4. körül volt csak Rómában és így Firenzéből május 27–28. körül indult el. Ebből pedig arra következtetünk, hogy Firenzébe május 23–24. körül érkezett meg. Ez a sietség egy másik érv is lehet amellett, hogy Firenzét nem Róma után látogatta meg, mert így sietve – Padovából Rómába tartva – feltehetőleg bement volna Narniba is.

Ficinóval tehát valamikor május 23–28. között kellett volna találkoznia. A gyér adatok alapján is majdnem biztos, hogy ekkor Ficino Firenzében vagy a környékén tartózkodott és a

---

[575] HUSZTI 1931, 159–161.

[576] Huszti hívja fel a figyelmet (*Uo.*, 160–161.) a *Roma ad hospites* kezdetű rövid költeményre, amelyről nem lehet ugyan eldönteni, hogy első vagy második római útján íródott-e, de amelynek utolsó két sora a siető, szomorú „turistának" ad tanácsot, aki ha már nincs ideje végigjárni a romokat, akkor legalább a képzeletét használja. A vers: „Quisquis es, ignotis huc vecte a sedibus, hospes, / Advena nunc, olim civis et ipse meus; / Seu levis ambitio, seu lis te huc improba duxit, / Seu peregrinandi religiosus amor; / Hoc te, care hospes, precor urbs veneranda Quirini, / Cum secura tuis otia rebus erunt; / Percensere meas, pia sit tibi cura, ruinas, / Sic videas patriae, moenia salva, tuae; / Vel si festinas, semel udo lumine saltem, / Aspice sim qualis, concipe qualis eram." JANUS PANNONIUS 1987, 145–146. WEÖRES Sándor fordításában: „Bárki legyél, idegen, ki a távolból idejöttél: / most jövevény, kinek itt otthona volt, maga is. Tán csak a becsvágy vagy peres ügy vonzott ide téged, / vagy szárnyára emelt áhitatos szerelem: /vendégem vagy, s én, Quirinusnak városa, kérlek: / hogy mikor enged idődd, s rádlel a lelki magány, / jámbor gondod légyen a romjaimon lepihenni, / úgy lásd épségben majd a hazád falait; / vagy ha sietsz, hát egyszer nézz rám könnyteli szemekkel: / lásd, millyen lettem hajdani fényem után!" *Janus Pannonius* 1982, 45–46.

bolognai egyetemen folytatott orvosi tanulmányait is valószínűleg csak ősszel kezdte el.[577] Mindenesetre egy fennmaradt dokumentum alapján 1458. március 12-én egy szokványos jogi ügyletben Poggio Bracciolininek biztos, hogy a tanúja volt Firenzében.[578] A leveleskönyvének első kötetében pedig találhatunk egy Banco nevű aritmetikusnak címzett levelet, amelyen nincs ugyan dátum, azonban Della Torre megtalálta az eredetijét is, amely szerint ezt a levelet 1458. augusztus 13-án Figlinében írta Ficino. A két fenti adat alapján, még ha ősszel be is iratkozott a bolognai egyetemre, valószínűleg Janus firenzei útja alkalmával Firenzében (vagy a környékén) volt Ficino.[579]

Ha ezek szerint Ficino Firenzében vagy a környékén volt 1458. május végén, akkor a véletlenen kívül is több lehetőség adódott egy találkozóra. Elég, ha csak Ficino apjára, Diotifeci d'Agnolóra gondolunk, aki mindamellett, hogy a Santa Maria Nuova kórház köztiszteletnek örvendő doktoraként bejáratos Firenze előkelőségeinek a házaiba, a Medici-család házi orvosaként is tevékenykedett. Már ez a családi vonal is elegendő lenne ahhoz, hogy az ifjú Ficino – ha nem is négyszemközt – de találkozzék Janusszal.

Azonban ha igaz is, amit Corsi ír és Ficinót csak 1459-ben mutatta be Cosimónak az apja, akkor sem vethetjük el azt a lehetőséget, hogy Cosimo ajánlására összehozott egy találkozót egymással Ficino és Janus.[580] (Pláne, ha figyelembe vesszük Garin véleményét, aki szerint Ficinónak már 1456-ban is figyelemre méltó kapcsolatai voltak Cosimóval.)[581] Vespasiano elmondása szerint sokáig beszélgetett a Careggi villában négyszemközt egymással Janus és Cosimo, aki elámult az ifjú okosságán és lebilincselő modorán. Állítólag azt is mondta, hogy ilyen hegyen túlival *(oltramontano)* még sosem találkozott, és akinek az érdekében, ha tehet valamit, szívesen megteszi.[582]

Ficino később azt írja a *De vitá*ban, hogy neki két apja volt, az egyik Diotifeci, a másik pedig Cosimo. Az előbbitől született, az utóbbitól pedig újjászületett. Mindkettő orvosnak szánta Marsiliót, az egyik Galénoszhoz, a test orvosához vezette őt, a másik pedig Platónhoz,

---

[577] Garin szerint megbízható dokumentumok állnak a rendelkezésünkre, amelyek alapján biztosan állítható, hogy Ficino 1457-től 1459-ig folyamatosan Firenze környékén és Figlinében tartózkodott, ellenben semmi dokumentumunk sincs, amely bolognai tartózkodását megerősítené. GARIN 2008, 232.

[578] „1458, 12 Marzo. – Presente Marsilio Ficino, il Poggio nomina suo procuratore Francesco di Niccolò di Donato de' Cocchi, suo genero, a permutare seicento fiorini di monte comune (Prot. di Lodovico di Ser Agnolo di Terranuova)." Antonio MEDIN, *Documenti per la biografia di Poggio Bracciolini*, Giornale storico della letteratura italiana, Torino, Ermanno LOESCHER, XII, 1888, 362.

[579] FICINO, 656. Della Torre közli is az eredeti levelet (in *Riccardiano no. 146*). DELLA TORRE, 525.

[580] Corsi szerint a Cosimóval való találkozása miatt fordult el Ficino az orvostudománytól. Giovanni CORSI, *Vita Marsilii Ficini*, in MARCEL 1958, 679–689. Corsi szerint ennek hatására fordult el Ficino az orvostudománytól.

[581] GARIN 2008, 232.

[582] DA BISTICCI 1859, 223.

a lélek orvosához.[583] Számos forrás alapján tudható, hogy Ficino nagyon jóban volt az apjával. Nehéz elképzelni, hogy ne szólt volna a fiának, miután az Itália-szerte ismert csodagyerek, Janus Cosimót is elbűvölte, az pedig egyáltalán nem kizárt, hogy Cosimót meg is kérte, ajánlja be az ifjú Marsiliót. Vespasianótól azt is tudjuk, hogy Cosimo volt az első, akinél Janus a tiszteletét tette, tehát idő is volt arra, hogy megszervezzenek később egy találkozót. Ez azért sem lehetetlen, mert Ficino családja – főleg Diotifeci – a Medici-családdal felemelkedésének szinte a kezdetétől fogva bizalmas, ha nem egyenesen baráti viszonyban volt.[584]

Cosimón kívül a másik összekötő kapocs Poggio Bracciolini lehet, akinél Firenzébe érkezése másnapján szintén tiszteletét tette Janus. A fent említett tanúskodás pedig azt mutatja, hogy nem csak az ifjabb Bracciolinivel, hanem Poggióval is bizalmas viszonyban volt Ficino.

De számításba vehetünk ezeken kívül is egy lehetőséget, méghozzá Argüropulosz óráját, amit Janus is meglátogatott ekkor. Hozzá kell tennünk azonban, hogy ha nem is lehetetlen, de ez egy meglehetősen kétséges lehetőség. A szakirodalom dokumentumok hiányában csak találgatni tud abban a kérdésben, hogy milyen viszonyban volt egymással Ficino és Argüropulosz. Abban általában megegyeznek, hogy hatással lehetett Argüropulosz a fiatal Ficino egyre elkötelezettebb platonizmusára, azonban Argüropulosz platonizmusát már inkább megalapozatlan túlzásnak vélik és a tanár–tanítvány kapcsolatra sincs semmilyen bizonyíték. Ugyanakkor a történetírás sokszor szeret leegyszerűsítő vetélkedésekben és ellentáborokban gondolkodni, ezért az egyik elterjedt felfogás szerint az arisztoteliánus Argüropulosz és a platonista Ficino egymás riválisai lettek volna, ami szintén nem tűnik túl valószínűnek, pláne, ha figyelembe vesszük Ficino egységesítő szellemi törekvéseit és a később félreértelmezett, alapvetően platonista Arisztotelészről vallott nézeteit.

A fenti kérdéssel kapcsolatban mégis mibe kapaszkodhatunk? Azt tudjuk, hogy a neves bizánci mestert 1456-ban nevezték ki a firenzei Studio görög tanárává. Vespasiano szerint sokaknak tetszettek akkoriban Argüropulosz tanításai. Della Torrétől és Cammelli rekonstrukciója alapján azt is tudjuk, hogy 1457. február 4-étől rendszeresen tartott órákat Arisztote-

[583] „Ego sacerdos minimus patres habui duos: Ficinum medicum, Cosmum Medicem. Ex illo natus sum, ex isto renatus. Ille quidem me Galieno tum medico tum Platonico commendavit; hic autem divino consecravit me Platoni. Et hic similiter atque ille Marsilium medico destinavit: Galienus quidem corporum, Plato vero medicus animorum." FICINO 1998, 102 (15–20).

[584] Egy fennmaradt dokumentum szerint 1431. június 29-én a Ficino család több tagja tanúként vett részt a Medici-család egyik üzleti vitájának rendezése során a Santa Maria degli Angeli templomban. 1438. november 13-án szintén ugyanitt egy üzleti vita elsimítása során Diotifeci d'Agnolo is tanúként van megemlítve. Dennis F. LACKNER, *The Camaldolese Academy: Ambrogio Traversari, Marsilio Ficino and the Christian Platonic Tradition*, in *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, eds. Michael J. B. ALLEN, Valery REES, M. DAVIES, Leiden, Brill, 2002, 26. Nem valószínű, hogy az ilyen – minden bizonnyal kényes – üzleti vitákat olyanok előtt rendezték volna le, akik nem tartoztak a család legbizalmasabb, akár barátinak is nevezhető köreibe.

lész *Nikomakhoszi etiká*jának ötödik könyvéről, 1458-ban ugyanennek a hatodik könyvéről és 1458. novemberében Arisztotelész *Physicá*jának az első három könyvéről. Ha az ifjú Ficinót a későbbi elkötelezett platonizmusa felől nézzük, akkor biztos, hogy az 1450-es évek Firenzéjében a legjobb választás számára Argüropulosz platonizáló Arisztotelész-előadásai lehettek.[585] Habár nincs adatunk arról, hogy Ficino eljárt volna ezekre az előadásokra, azonban az elgondolkodtató, hogy a korai, 1457-es *De voluptate* című műve ugyanazokra a problémákra keresi a választ, amelyek a *Nikomakhoszi etiká*ban is felmerülnek.[586]

Ezzel szemben biztos adataink vannak arról, hogy a fentebb már említett két tanára közül Niccolò Tignositól egészen 1462-ig tanult filozófiát és talán orvostudományt is.[587] Niccolò Tignosi és Piero di Antonio Dini mindketten a skolasztikus hagyományokon nevelkedett vonalas arisztoteliánusok voltak.[588] Niccolò Tignosi nem értve egyet Argüropulosz kibékítő felfogásával 1460-ban Piero di' Medicinek ajánlva, egy polemikus kommentárt is közreadott a *Nikomakhoszi etiká*ról.[589] Ebből is látszik, hogyha Ficino platonizáló filozófiaelőadásokat akart hallgatni Firenzében, akkor kikerülhetetlenek voltak Argüropulosz órái.[590] Márpedig ha még 1462-ben is hallgatott előadásokat Tignositól, akkor miért ne látogathatta volna Argüropulosz előadásait 1458-ban?

Della Torrétól tudjuk, hogy Argüropulosz otthoni órái nem a hivatalos Studio-beli órák voltak, hanem a Studióban hallottak – vagy esetleg más témák – kötetlenebb megbeszélései,

---

[585] DELLA TORRE, 394. Giuseppe CAMMELLI, *I dotti bizantini e le origini dell'umanesimo, Giovanni Argiropulo*, Firenze, Vallecchi, 1941, II, 86–87. Lásd még Alison M. BROWN, *The Humanist Portrait of Cosimo de' Medici, Pater Patriae*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 24, 1961, 186–221. Ehhez lásd még Michael J. B. ALLEN, *Introduction*, in FICINO 2000, 18. Arthur FIELD, *John Argyropoulos and the 'Secret Teachings' of Plato*, in *Supplementum Festivum: Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, ed. J. HANKINS, J. MONFASANI, F. PURNELL Jr., Binghamton–New York, 1987 (Medieval and Renaissance Texts & Studies, 49), 299–326. Deno John GEANAKOPLOS, *The Career of the Byzantine Humanist Professor John Argyropoulos in Florence and Rome (1410–87): The Turn of Metaphysics*, in *Constantinople and the West: Essays on the Late Byzantine (Palaeologan) and Italian Renaissances and the Byzantine and Roman Churches*, Madison, University of Wisconsin Press, 1989, 91–114. Armando VERDE, *Giovanni Argyropoulos e Lorenzo Bonincontri professori nello Studio Fiorentino*, Rinascimento, 2/24, 1974, 279–286.

[586] MARCEL 1958, 310.

[587] James HANKINS, *The Myth of the Platonic Academy of Florence*, Renaissance Quarterly, 44/3, 1991, 450.

[588] A Hough által közölt dokumentumból az derül ki, hogy 1451. október 28-án Ficino kölcsönkapta logikatanára, Piero di Antonio Dini jelenlétében Paulus Venetus (Paulo da Vinegia) arisztoteliánus logikakönyvét. HOUGH 1977, 301–303.

[589] Tignosiról lásd: Mario SENSI, *Niccolò Tignosi da Foligno: L'opera e il pensiero*, Annali della Facoltà di lettere e filosofia (Univ. di Studi di Perugia), 9, 1971–1972, 466–482. DELLA TORRE, 495–501. MARCEL 1958, 174–184. GARIN 2008, 229–235. Antonio ROTONDÒ, *Nicolò Tignosi da Foligno*, Rinascimento, 9, 1958, 217–255. (Ficino *Opera omniá*jának Cosimóhoz írt, *Escusatio prolixitatis* című levelében valószínűleg elírás a *Nicolaus Fignosius* alak. FICINO, 619.)

[590] Della Torre közöl egy levelet, amelyet Pier Filippo Pandolfini írt Donato Acciaiuolinak, amelyben arról számol be, hogy ő és Vespasiano da Bisticci egy vasárnap meglátogatták Argüropuloszt a házában, aki épp Platón *Menón*járól tartott előadást. Amikor beléptek, a mester abbahagyta az előadását és elkezdte nekik is elmagyarázni a platonikus tanokat, majd utána továbbfolytatva – *ahogy a peripatetikusok* – megbeszélték és megvitatták a hallottakat. DELLA TORRE, 396–397.

megvitatásai.[591] Az ún. *Chorus Achademiae Florentiná*nak, vagy csak egyszerűen *Achademia Florentiná*nak Donato Acciaiuoli volt a vezetője és Argüropulosz volt a tanára. (Nem lehet véletlen, hogy pont őket említette Vespasiano mint akikkel legelsősorban szeretett volna találkozni Janus.) Talán az otthoni óráit ennek a kötetlenebb intézménynek a keretei között tartotta a bizánci mester és így talán az sem túl merész feltételezés, hogy Ficinót is érdekelték ezek az *Achademia* keretein belüli előadások.[592]

Tisztában vagyok azzal, hogy ebben a kérdésben nagyon sok az igazolhatatlan kijelentés, mégis azt gondolom, hogy Ficino – ha nem is rendszeresen –, de látogatta Argüropulosz népszerű előadásait, márpedig Vespasianótól azt is tudjuk, hogy Janus, megérkezésének első napján ellátogatott Argüropulosz házába és ott meghallgatott egy logikaelőadást, majd másnap reggel visszament és meghallgatott egy filozófiaelőadást is, ami valószínűleg a *Nikomakhoszi etika* 6. könyvéről szólt.[593] Még ha Ficino nem is volt épp ott az előadáson, másnapig bőven a tudomására juthatott volna, hogy az ünnepelt fiatal költő reggel újból Argüropulosznál lesz, és ha Ficino találkozni akart volna vele, akkor ott találkozhattak is volna. A hírek gyorsan szálltak az Arno-menti városban, ráadásul Vespasiano szerint a bizánci mester tanítványai, akik Firenze ifjúságának színe-virágai voltak, Janust ünnepelve állandó társaságát alkották, míg Firenzében tartózkodott.[594]

Ennek ellenére Ficino és Janus találkozásának valószínűbb dátuma: 1465. Az, hogy Vespasiano Janus 1465-ös követjárása alkalmával sem említette meg Ficinót, nem sokat jelent, hiszen a *Le vité*ben csupán egyetlen semmitmondó bekezdést szentel *messer Marsiglió*nak, ami több mint meglepő.[595] Ficino eddigre már több görög szöveget lefordított latinra, köztük Prokloszt és a *Corpus hermeticum*ot is és belekezdett Platón összes művének

[591] *Uo.*, 395.

[592] *Uo.*, 382–405. Ezzel kapcsolatban írja Hankins: „In Ficino's youth, a group of self-appointed guardians of humanist culture at the Florentine studium referred to themselves as the «Chorus Academiae Florentinae» or simply as «Academici», but this group was quite distinct from Ficino's later «academy».” HANKINS 1991, 434 (lábjegyzet 15).

[593] JANKOVITS, 40–41.

[594] „Il medesimo dì andò a visitare messer Giovanni a casa, dov’erano moltissimi giovani sua iscolari, che aspettavano d’udire una lezione di loica, che leggeva ogni dì. Parlato che ebbe a messer Giovanni, e fattegli molte raccoglienze, disse volere udire quella lezione di loica, e la seguente mattina una di filosofia. Molto gli piacque quella dottrina di messer Giovanni; e tutti i sua scolari, ch’erano il fiore di Firenze, gli feciono compagnia, mentre che istette in Firenze. Visitato che ebbe messer Giovanni, e udito le dua lezioni…” DA BISTICCI 1859, 223–224.

[595] *Uo.*, 266.

fordításába és kommentálásába, de az állítólag 1462-ben Cosimo de' Medici által alapított *Academia platonicá*nak is ő állt az élén.[596]

Az 1465-ös követjárás alkalmával biztos, hogy Rómából visszafelé töltött több időt Firenzében. Ekkor a Signoriával való 1465. június eleji tárgyalások során biztos, hogy Janus személyesen is találkozott Piero di' Medicivel, vagy más néven Köszvényes *(Gottoso)* Pieróval, aki osztozott apja mecénási és könyvgyűjtési szenvedélyében. Talán azért nem említi meg Pierót sem Vespasiano, mert ez a találkozás túl hivatalos volt? Piero öt éves uralkodását elhomályosítja ugyan az apja, Cosimo és a fia, Lorenzo, azonban ne felejtsük el, hogy Ficino ezekben az években fejezte be első Platón fordításait és híres *Lakoma-kommentár*ját is, tehát még mindig élvezte a Medici-család támogatását. Sőt ha a Lorenzóval való kapcsolatának későbbi elhidegülésére gondolunk, ami miatt valamennyire Firenze szellemi életének a margójára is szorult, akkor úgy tűnik, hogy általánosságban Köszvényes Pieróval élete végéig megmaradt a jó viszony. Corsi szerint gyakran meglátogatta Pierót, akire nagy hatással voltak a platonikus filozófiáról szóló fejtegetései és sürgette Ficinót, hogy tegye közzé ezeket a fordításokat és nyilvánosan magyarázza és értelmezze is azokat. Piero számos görög és latin könyv beszerzésében is segített neki, hogy még jobban elmélyedhessen Platón filozófiájában. Corsitól azt is megtudjuk, hogy nagy hallgatóság előtt nyilvános előadásokat tartott Platón *Philebosz*ról,[597] de Piero uralkodása alatt kapott Ficino hivatalos tanári állást is a *Studio Fiorentinó*n.[598]

---

[596] Az *Academia platonica* körüli viták vagy legalábbis nézetkülönbségek egészen Giovanni Corsi 1506-os Ficino életrajzáig vezethetők vissza. Ennek részletes összefoglalása megtalálható Hankinsnek a Platonikus Akadémiáról szóló tanulmányában, aki szerint a ficinói Akadémia valójában csak egy mítosz és az ezzel foglalkozó szakirodalom általánosságban elfogadott állításaival szemben sokkal kisebb jelentőséggel is bírt. HANKINS 1991, 430–432. A XIX. században Uzielli egyenesen hamisítványoknak titulálta azt a két, Ficinótól származó egykorú forrást, amely az Akadémiáról tett említést. (Egy 1462-es levele Cosimo de' Medicinek, KRISTELLER, vol.2, 87–88 és Plótinosz fordításának 1490-ben írt előszava: FICINO, 1537.) Gustavo UZIELLI, *Accademie platoniche in Firenze*, Giornale di erudizione 6, 1896. Della Torre terjedelmes monográfiájában bizonyítja, hogy a két forrás eredeti. DELLA TORRE, 39–. Hankins viszont amellett érvel, hogy a fenti forrásokban az *Academia* kifejezés metaforikusan *platonikus corpus*, vagyis *platonikus könyvek* jelentésű és semmi köze egy intézményesített akadémiához. James HANKINS, *Cosimo de' Medici and the 'Platonic Academy'*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 53, 1990, 153–155. Ezzel kapcsolatban lásd még Arthur FIELD, *The Platonic Academy of Florence*, in *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, eds. Michael J. B. ALLEN, Valery REES, M. DAVIES, Leiden, Brill, 2002, 359–376.

[597] Legelőször Kristeller és Marcel vetette fel, hogy a Santa Maria degli Angeli templomban voltak ezek az előadások. KRISTELLER 1956, 111. MARCEL 1958, 308. Allen rámutat egy másik lehetőségre is, a Rotonda del Brunelleschire, amely jelenleg a Firenzei Egyetem nyelvi laborja. FICINO 2000, 8–10, 522–523 (30. lábjegyzet). Hankins pedig amellett érvel, hogy Ficino egyszerűen apjának a Via Sant'Egidión lévő lakásán tartotta ezeket az előadásokat. HANKINS 1991, 450–459.

[598] A fennmaradt dokumentumok alapján biztos, hogy az 1466-os évre egyetemi előadásai miatt kifizettek neki 160 lírát (40 forintot). Az is igaz, hogy ezt a járandóságát csak 1469 februárjában kapta meg, de az ilyen késések – úgy tűnik – gyakoriak voltak. Az akkor már hírességnek számító Argüropulosznak is volt, hogy két évig kellett várnia a pénzére. A 160 líra nem tűnik túl soknak, ha összehasonlítjuk, mennyit kapott ugyanebben az évben Cristoforo Landino és Argüropulosz, az előbbi 200 lírát, az utóbbi pedig 400-at. Arról nincs tudomá-

Janus 1465-ös útjáról azt írja Vespasiano, hogy minden idejét nemes dolgokkal töltötte, vagy olvasott, vagy tudós emberek társaságában volt és másban nem is lelte örömét, se ruhákban, se mindenféle haszontalan beszélgetésekben, mert értelmesen akarta eltölteni, és nem akarta elvesztegetni az idejét Firenzében.[599] Ezen az utolsó firenzei útján már kicsivel több időt tölthetett a városban. A már korábban is említett adatok alapján a magyar követség Rómából visszafelé június 1-én ért Sienába, így valószínűleg csak másnap értek Firenzébe. Június 15-én pedig már biztos, hogy Velencében voltak, ami Firenzétől ötnapi járóföld. Tehát Janus a legjobb esetben is maximum 12 napot tölthetett Firenzében, azonban ennyi idő alatt még a hivatalos, diplomáciai teendők mellett is szinte biztos, hogy találkozott Ficinóval.

Erre lehet az egyik szövegbeli bizonyíték a következő oldalon idézett levél második mondata is, amelyben azt írja Ficino, hogy most levélben fogja *újra előadni (retulerimus)* Janusnak a szerelem tudományát.[600] Persze ez megint egy halovány feltételezés, mert a *refero* igének ennél összetettebb a jelentése. Mindenesetre a szóhasználatba kapaszkodva a találkozásuk lehetőségét inkább megerősíti, mintsem cáfolja.

Ezzel kapcsolatban először Ábel Jenő, aztán később Huszti József vetette fel azt a lehetőséget, hogy a találkozás után Janus elküldte Ficinónak egy tizenkét költeményből álló elégiaciklusát, amely két firenzei kéziratban is ugyanabban a sorrendben található meg.[601] Huszti megkockáztatja, hogy az elégiagyűjteményt záró *Ad animam suam*ot egyenesen Ficinónak írta Janus.[602]

Úgy tűnik, hogy Giovanni Cavalcanti után Janus volt a második, akinek Ficino elküldte a *Lakoma-kommentár* legelső verzióját, amelyet 1482-ig többször is átírt.[603] Csapodi szerint Bécsben, az Osztrák Nemzeti Könyvtárban található *Cod. Lat. 2472* jelzésű kézirat (további-

---

sunk, hogy előtte vagy utána valaha is kapott-e Ficino hivatalosan pénzt a tanításért. Jonathan DAVIES, *Marsilio Ficino: Lecturer at the Studio fiorentino*, Renaissance Quarterly, 45/4, 1992, 785–790.

[599] „Tutto il tempo suo consumava in cose degne: o in leggere, o essere con uomini dotti a conferire. D'altre cose non si dilettava, nè di ragionare di cose disutili, o perdere il tempo, ma ispenderlo degnamente in questi esercizi." DA BISTICCI 1859, 226–227.

[600] Imregh Monika is így értelmezi a fordításában. *Lakoma*, 5.

[601] A két kézirat: *Plut. 91. Sup. 43.* és *Plut. 34. Cod. 50.* Ennek részletes összefoglalóját lásd JANKOVITS, 167–171. Lásd még CSAPODI Csaba, *A Janus Pannonius-szöveghagyomány*, Bp., Akadémiai Kiadó, 1981, 50–51.

[602] HUSZTI 1925, 39.

[603] Ficino a *Lakoma-kommentár*ját biztos, hogy elküldte négy embernek: Giovanni Cavalcantinak, Janus Pannoniusnak, Francesco Piccolomininek és Giovanni Antonio Campaninak. Ezek közül Cavalcantinak és Janusnak *dedikált* egy-egy példányt a hozzá csatolt bevezetőben. (A Piccolomininek küldött bevezetőből nem derül ki, viszont a Campaninak írott kísérőlevélben arra utal Ficino, hogy Piccolomininek is dedikált egyet belőle.) A bázeli *Operá*ban egyik bevezető sem szerepel. A vatikáni *Vat. lat. 7705* jelzésű kézirat *(V 13.)* alapján Cavalcanti már 1469 júliusában megkapta a művet: „Anno 1469 mense Julii Florentie. Codex ut videtur in usum ipsius Joannis Cavalcantis transcriptus." (KRISTELLER, vol. 1, XLII.) HUSZTI József, *La prima redazione del Convito di M. Ficino*, Giornale critico della filosofia italiana, 8, 1927, 68–71. MARCEL 1958, 36–41.

akban *Vi 1*)[604] az a példány, amelyet Ficino megküldött Janusnak.[605] A kommentár elé egy 1469. augusztus 9-ei keltezésű, Janusnak szóló levelet is biggyesztett Ficino:

> Marsilius Ficinus Florentinus Ioanni Pannonio episcopo Quinqueecclesiensi εὖ πράττειν. Commentarium in Platonis Convivium de amore nuper a nobis editum tibi potissimum vir clarissime dicare constitui, quia [qui][606] et Platonicus [ex Platonicis] es apprime et nobis singulari quodam amore coniunctus. Sic enim Platonica ad Platonicum, amatoria ad amantissimum retulerimus. Dabit preterea scriptis nostris fidem auctoritas tua non mediocrem, ut siquid apud Pannonios habuerint fidei, Ioanni non minus quam Marsilio debeant. Ita qui primus ad Histrum redegit Musas, eodem primus rediget et Platonem. Quod quidem fore facillime spero, si modo mea hec amatoria tibi eque aut saltem non multo minus placeant ac tue nobis elegie probantur. He quidem nos summopere delectarunt. Utinam nostra tuas aures non offendant. Sed quid ego diffidam ineptus? Amor in me tuus mea commendabit tibi, et auctoritas tua Pannoniis ipsa laudabit. Amorem vero in te meum, quando id mea non potest epistola, Petrus Garasda vir doctus et utriusque nostrum familiaris cum apud te fuerit declarabit. Vale. Nonis Augusti MCCCCLXVIIII Florentie.[607]
>
> (A firenzei Marsilio Ficino üdvözletét küldi Janus Pannoniusnak, a pécsi püspöknek. Úgy határoztam, hogy Platónnak a szerelemről szóló Lakomájához írott, minap befejezett kommentárjaimat mindenekelőtt neked ajánlom, jeles férfiú, mert [aki] kiváltképpen platonikus [a platonikusok közül való] vagy, és valami különleges szeretet köt hozzánk. Ily módon a platóni dolgokat a platonistának, a szerelem tudományát a legszerelmesebbnek fogjuk ismét előadni. Azonkívül írásainknak hitelt ad majd a te nem csekély tekintélyed, úgyhogy ha a pannónoknál elismerésre találnak, azt legalább annyira köszönhetik Janusnak, mint Marsiliónak. Így aki elsőként vezette vissza a Dunához a Múzsákat, Platónt is elsőként vezeti majd vissza 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 kételkedem tetszésedben ostobán? Valójában az irántam érzett szereteted fogja néked munkámat ajánlani, a pannónok 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 9. Firenze.)[608]

A szövegből nem derül ki, hogy kapott-e elégiaciklust Ficino, az azonban igen, hogy ismerte a *De se aegrotante in castris* című Janus elégiát, amely a feltételezések szerint ennek a ciklusnak a kilencedik darabja lenne. Amikor Ficino arról ír, hogy Janus az, aki a Múzsákat

---

[604] A Kristeller-féle jelölést használjuk: KRISTELLER, vol. 1, L–LI. Marcel jelölése: *Vd 1*, MARCEL 1958, 41–45.
[605] CSAPODI 1981, 46–47.
[606] Ábel közlésében: *quo* (*Analecta*, 202.)
[607] KRISTELLER, vol. 1, 87–88.
[608] IMREGH Monika fordításának felhasználásával. (*Lakoma*, 5.)

először vezette vissza a Dunához *(Ita qui primus ad Histrum redegit Musas)*, akkor a költő sírversére utal, amelyet a kilencedik elégia végén olvashatunk.[609] Jankovits László ezzel kapcsolatban egy fontos apróságra hívja fel a figyelmet:[610]

> Első látásra úgy tűnik, a Múzsákra történő utalás a magyar humanista állítását ismétli, amely szerint ő vezette először a Helikonról hazájába, a Histerhez a babért viselő istennőket. Ám Janus az elsőséget hangsúlyozza, Ficino pedig mind a Múzsák, mind Platón esetében a *vissza*hozatalt. Talán nem tévedés, hogy Janus az ő szemében Ovidius művét ismétli – ezen belül is, feltehetően, a száműzetésben született Ovidius-műveket.

De azt is megemlíti, hogy valójában Ovidius is csak a második, vagyis a második-első volt, mert az első Orpheusz volt.[611] És mennyire igaza van! Mert itt Ficino Janusra mint Ovidiushoz képest második-első költőre és Orpheuszhoz képest második-első platonikusra utal. A költőt és a filozófust különválasztja, és így nem az Orpheuszhoz képest harmadik-első Janusra mint költőre utal a levelében. Ezzel Ficino nyilvánvalóan nem Janus elsőségét kérdőjelezi meg, hanem ügyes költői játékkal úgy hasonlítja a költőt Ovidiushoz és Orpheuszhoz, akik már egyszer elhozták a költészetet és a filozófiát a Dunához (vagy inkább a Feketetengerhez), hogy közben nagyon is jól tudja, a pannónok között minden bizonnyal Janus lesz az első-első.

Hogy ez nem teljesen légből kapott gondolat, azt bizonyítja Ficino mély ismerete a két költőről, valamint az antik és humanista hagyományban elfoglalt helyükről.[612] Ovidiust oly nagyra becsülte, hogy a sokkal későbbi, 1484-es *Ión-kommentár*jában minden idők egyik leg-

---

[609] „His situs est Ianus, patrium qui primus ad Histrum, / Duxit laurigeras, ex Helicone, Deas. / Hunc saltem titulum, Livor, permitte sepulto, / Invidiae non est in monumenta locus." KÁLNOKY László fordításában: „Itt nyugszik Janus, kivel ősi Dunánkhoz először / Jöttek a szent Helikon zöldkoszorús szüzei. / Ezt a dicsőséget, ó, hagyd meg a holtnak, Irigység; / Rosszakarat, kíméld hűlt porait legalább." JANUS PANNONIUS 1987, 292–293, 295. A Guarino-panegyricusban azt írja, hogy a Pó mellől (vagyis Ferrarából) hívja Veronai Guarinón keresztül Apollót és a múzsákat a Dunához: „Primus ego Eridani patrium de gurgite ad Histrum / Mnemosidas Phoebo ducam comitante sorores: / Primus ego Nisae referam tibi Drave corymbos, / Ac viridi in ripa centum sublime columnis / Constituam templum." CSORBA Győző fordításában: „Mert én hívom először a Pó mellől a Dunához / Phoebus Apollót és vele a Múzsák koszorúját, / én hozom át a Dráva vizéhez a nysai repkényt, s én építek a partján száz oszloppal uralgó / templomot." JANUS PANNONIUS 1987, 377.

[610] JANKOVITS, 146.

[611] *Uo.*, 146–150.

[612] Azonban azt is meg kell jegyezni, hogy Ficino nem csak Janus számára tartotta fent ezt az „Orpheuszságot", mert a Cavalcantinak és a Piccolomininek szóló bevezetőben is előkerül. Cavalcantinak: „Iam diu suavissime mi Ioannes esse amorem ac mundi totius habere claves ab Orpheo, deinde quid sit amor et qualis (quantus?) a Platone didiceram." (KRISTELLER, vol.1, 87.) Piccolomini lelkébe pedig a Gráciák telepedtek le, miután meghalt Orphheusz: „Gratie quondam post divum Orpheum novum sibi templum querentes poete Aristophanis animum intrasse a Platone dicuntur. Post Aristophanem Francisci tandem Piccolhominis animum generis humani delitias colere voluerunt." (KRISTELLER, vol.1, 88.)

nagyobb költőjeként határozta meg és Euterpé múzsát rendelte hozzá.[613] Az *Orphikus himnuszok*at már viszonylag korán, 1462-ben lefordította. A *pia philosophia* mindent összefűző elmélete szerint Platón a korábbi tanítványok láncolatán keresztül magának Orpheusznak volt a tanítványa. Ficino számára Orpheusz platonikus költő és ráadásul filozófus, sőt – ahogy már szó volt róla – őt magát is *Orpheus*znak nevezték Firenzében.[614] De nem is akármilyen, hanem ihletett filozófus *(Orpheus vaticinatus)*, akit mind a négyféle furor megszállt: a költői, a misztikus, a látnoki és a szerelmi ihletettség is. Erre pedig a könyvei a bizonyítékok: „Hogy Orpheuszt ezek mindegyike megszállta, arról könyvei szolgálhatnak tanúságképpen." (*Omnibus iis furoribus occupatum fuisse Orpheum libri eius testimonio esse possunt.*)[615]

Ficinót épp ezekben az években foglalkoztatja leginkább a furor-elmélet, és amire a fenti levelét megírja Janusnak, addigra már nagyjából készen is áll vele. A korábban már említett *De furore divino* című levele 1457-es. Igaz, hogy a leginkább idevágó szöveg az *Ión-kommentár* csak 1484-ben készült el, azonban ennek jó részét szó szerint átveszi a Janusnak is megküldött *Lakoma-kommentár*ból. A másik fontos szöveg a *Phaidrosz-kommentár*, ami még később, majd csak 1496-ban jelenik meg, azonban pont az ihletettségről szóló részeket befejezte már 1466 és 1468 között. Az *apprime platonicus* Janus tehát második Orpheuszként már magát Platónt vezeti vissza a Dunához.[616]

És most nézzünk meg egy másik, idekapcsolódó értelmezést is a humanista Janus nevéről, ami a szakirodalom szerint a költő tudatos választása volt a Jo(h)annes helyett. Jankovits László szerint „nem lehetetlen, hogy az *Ad animam suam* írásába egy olyan Janus fogott bele, aki ismerhette isten-nevének platonikus értelmezését".[617] Ficino biztos, hogy ismerte, mert megemlíti. Kristellertől tudjuk, hogy a Ianus-arcú emberi lélek allegóriája Avicenna és Algazel alapján a ferences skolasztikától származik.[618] Ficino a *Theologia platonicá*ban a

---

[613] FICINO 2008, (9), 206–207.

[614] Ennek a legrészletesebb összefoglalója D. P. WALKER, *Orpheus the Theologian and Renaissance Platonist*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 16.1/2, 1953, 100–120.

[615] *Convivium*, 260 (7.14). *Lakoma*, 120. Ezen a helyen kívül még nagyon sokszor fordul elő Orpheusz neve a *Lakoma-kommentár*ban.

[616] Janus 1456-ból való Plutarkhosz-fordításában *(De capienda ex hostibus utilitate*: PLUTARCHUS, *De capienda ex inimicis utilitate*, ed. F.C. Babbitt, in *Plutarch's moralia*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, I–XV, 1962, II, 3–41.) két, név szerinti utalást is találhatunk Platónra és a szerelmes ember vakságára: „Ráadásul az ellenség sokkal élesebben lát, mint a barát; mert aki szeret, az elvakulttá válik a szeretett lény iránt, mint Platón tanúsítja." (*Uo.*, 24–25, 90A9–B1). És a másik: „Ámde vak minden olyan lény, mint Platón mondja, aki szeret, annak tekintetében, amit szeret; nagyon is érdekeltté tesznek azonban bennünket ellenségeink utálatos tettei." JANUS PANNONIUS 1987, 473, 476. (*Uo.*, 38–41, 92F1–F4.) A *poeta doctus* Janust biztos érdekelte, hogy itt mire is utal Plutarkhosz. (Ezzel kapcsolatban lásd: PLATÓN, *Törvények 5*, 731e–732a.)

[617] A lehetséges forrásokat is meghatározza MACROBIUS *Saturnaliá*jában és AUGUSTINUS *De civitate Dei*-jében. JANKOVITS, 157–158.

[618] AVICENNA, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, (1.5). KRISTELLER 1953 , 210. Allen szerint ez egy neoplatonikus közhely, azonban korábban nem kapcsolódott Ianushoz. Plótinosznál: ἀμφίβιος, in *Enneades* (4.8.4.31–32.).

lelket a kétarcú Ianushoz hasonlítja, mert a testi és testetlen dolgokra is egyaránt rálátása nyílik.[619] A másik helyen – egy Jacopo Bracciolinihez írt levélben – szintén a *kétarcú, ikerarcú lélek*ről ír, amelyiknek az egyik arca arany, a másik ezüst. Az aranyarccal Szaturnusz felé, az ezüstarccal Jupiter felé néz. A latin szövegben nem esik szó Ianusról, azonban leveleskönyvének olasz fordításában igen. Ez pedig még Ficino életében elkészült, sőt az is lehet, hogy ő fordította. Az olasz kéziratban az olvasható, hogy: *miként Ianusnak is két arca van.*[620]

És ahogy a léleknek, úgy a szerelemnek is két arca van. Az egyik az égi arca, a másik a földi arca. Az egyik felfele húzza, a másik lefelé taszítja. Ficino épp a *Lakoma-kommentár*jában idézi Orpheuszt, mint aki a szerelmet διφυής-nek *(kettős természetű)* nevezi. Ez talán csak véletlen, azonban tökéletesen illeszkedik ahhoz a képhez, amit Jankovits László nyomában én is sugallok. Lehet-e ennél finomabban kifejezni a Janus iránti tiszteletet és egyben azt a belé vetett hitet, hogy Platónt is majd a Dunához csalogatja? Egyrészt a költő Janust az Euterpé múzsa *költői furor*jától ihletett Ovidiushoz hasonlítja, másrészt a filozófus Janust az összes lehetséges *furor*tól ihletett Orpheuszhoz. De Janus kettős arca nem csak a filozófus és a költő kettős arcában merül ki, hiszen Ficino a *legszerelmesebb férfi*nek is nevezi őt. Mármost nem nehéz összekapcsolni a kettős természetű, kétarcú szerelmet a legszerelmesebb J(I)anus kettős arcával. Ki lehetne méltóbb a kettős arcú szerelem tudományának terjesztésére a Ianus-arcú Janusnál!

Ehhez képest a szerencsétlen sorsú Janus múzsáit is hátrahagyva, a Duna mellől menekülve a Szávához közeli Medveváron *(Medvedgrad)* 1472 márciusában halt meg. Ezután kicsit elhidegültek az itáliai kapcsolatok is, mert az összeesküvés miatt Mátyás számára gyanússá váltak az Itáliában tanult humanisták. Azonban Ficino missziójának újabb lökést adott Mátyás 1476. decemberi házassága Aragóniai Beatrixszel, aki szinte azonnal megkezdte egy humanista udvar megszervezését Budán. Ficino pedig Janus helyett egy másik platonista követet talált barátja, Francesco Bandini személyében, aki 1477-ben érkezett a budai udvarba.[621] A költő-filozófus halála után most be kellett érnie Ficinónak egy „rendezvényszervezővel" és a második Orpheusz helyett ezúttal Mars és Pallasz kegyeltjében, – reményei szerint – Mátyás királyban találta meg azt a jeles személyt, aki az Athénből száműzött Platónt, ha nem is

[619] „Ac licet animus per naturam essentiae tertiae, Iani bifrontis instar, utrumque respiciat, corporeum scilicet et incorporeum…" *Theologia* (16.5.5).

[620] „Quapropter anima iam bifrontis instar uultum geminum habere uidetur, aureum, scilicet & argenteum, Illo Saturnia, hoc Iouialia respicit." FICINO, 658. Lásd: *Letters* I, 217 (107. levél, 4. lábjegyzet).

[621] Huszti így jellemzi: „Bandini közepes tehetségű szép lélek volt, ki üres óráiban szívesen foglalkozott, minden különösebb siker nélkül, irodalommal és filozófiával s szívesen kereste azok barátságát, akik szellemi téren alkotni tudtak." HUSZTI 1925, 50. (Esetleg már 1476 végén? Lásd *Uo.*, 51, 31. lábjegyzet).

visszavezeti a Dunához, de legalább menedéket nyújt neki. Janushoz képest Bandini csupán Platón nagykövete, aki a költészet nyelve helyett a diplomácia nyelvén próbált Platónnak helyet biztosítani Magyarországon.

Ezzel kapcsolatban érdemes idézni Ficino egyik Bandininek írt levelét, amelyet a Budára küldött *De vita Platonis* bevezetőjének szánt és *Epistolarium*ának IV. könyvében is szerepel:[622]

> Natus est mihi nuper in ipso omnipotentis Christi natali Plato quidam, Bandine magnanime, qui quamvis avo illi suo patrique nostro Platoni longe sit impar, videtur tamen nescio quomodo, utcunque potest, indole similis. Ad hunc ego conversus, o Plato, inquam, patriasue avitasque sedes repetas Athenarum? At ille repente, fatum, exclamavit, iniquum, nulla mihi proh dolor, nulla usquam restat patria domus! O ferrea secula, quibus Mars ille saevissimus Atticas diruit Palladis arces! Non igitur in miseram Graeciam, sed in Pannoniam, Marsili, me conferam. Ibi enim floret magnus rex ille Mathias, qui mira quadam potentia simul et sapientia fretus certis relabentibus annis aedem potenti sapientique Palladi, hoc est Graecorum gymnasia, reparabit. Ibidem praeterea penes regem ipsum Pannoniae felicissimum feliciter vivit Bandinus ille meus, qui divi Platonis natalia quondam Florentiae suis sumptibus et apparatu regio celebravit in urbe, atque etiam extra urbem, dum convivium idem apud clarissimos Medices nostros instauraretur, primus interfuit. Ibo igitur iam celer et alacer in Pannoniam ad amicos.
>
> (A minap pontosan a mindenható Krisztus születése napján nekem is született, nagylelkű Bandinim, valami Platónom, aki ugyan ősétől, a mi Platón atyánktól, messze elüt, de azért valami módon, amennyire lehet – magam sem tudom, hogyan? – hozzá hasonló jellemű. Ehhez fordulva így szólok: Platón visszatérsz-e Athénba ősi atyai tűzhelyedre? Ő azonban így kiáltott fel: Szörnyű sors, mert – fájdalom! – nekem már nincs többé atyai házam. Micsoda vaskorszak ez, melyben a kegyetlen Mars szétrombolta Pallas attikai várát! Nem megyek én hát a szerencsétlen Görögországba, Marsilius, hanem inkább Pannóniába. Ott virul a nagy Mátyás király, aki csodálatos hatalmában és egyúttal bölcsességében bízva néhány év leforgása alatt visszaállítja a hatalmas és bölcs Pallas templomát, vagyis a görögök gimnáziumait. Azonkívül ugyanott magánál Pannónia boldog királyánál boldogan él az én Bandinim, ki az isteni Platón születésnapját valamikor a városban a maga költségén királyi pompával ünnepelte és a városon kívül, midőn ugyanazt a vendégséget a mi dicső Medicieinknél megismételtük, elsőnek volt jelen. Gyorsan, frissen Pannóniába megyek barátaimhoz.)[623]

A fenti sorok szerint Platónnak már választása sincs. Pannónia maradt az egyetlen hely, amely menedéket nyújthat neki. Platón helyett a Platón életéről szóló könyv megy Pannóniába. Úgy látszik, Mátyás túlságosan is komolyan vette Ficino szavait, nem érte be egy élettelen

---

[622] FICINO, 782. *Analecta nova*, 274. Az eredeti corvina Wolfenbüttelben található: *Cod. Guelf. 12 Aug. 4°*.

[623] HUSZTI József fordítása: HUSZTI 1925, 53–54.

könyvvel, és ha Platón nem jöhetett el, hát magát a *doctor platonicus*t, a második Platónt hívta meg Budára. Ficino kimentette magát valahogy a megtisztelő meghívás alól, és gyorsan elküldte Mátyásnak a harmadik és negyedik leveleskönyvét egy ajánlással, amely már szinte paródiába illő képekkel és szóvirágokkal dicsőíti a magyar királyt.[624]

Az biztos, hogy Platón számára kitaposott út vezetett Magyarországra és Ficinónak Platón idetelepítése olyan jól sikerült, hogy egy török forrás szerint, amelyre Sudár Balázs hívta fel a figyelmet, Platónt végül Magyarországon temették el.[625] A forrás Evlia Cselebi *Szejáhatnámé*jének legfrissebb kiadása, amelyben eddig ki nem adott részek is szerepelnek.[626] A mesés legenda szerint miután Platón (törökül Eflátún) bejárta az egész világot, Pécs városa tetszett meg neki a legjobban és ezért elkérte azt Nagy Sándortól. Természetesen megkapta és a tervei szerint átépítve a várost, letelepedett, majd egy híres iskolát vezetett itt. Ezt a belső várban lévő *medreszé*jét, amelynek 70 cellája volt, a *tudományok ház*ának nevezi Cselebi. Ebben valószínűleg az egykori pécsi egyetem maradványait fedezhetjük fel:

> Eflátún idejében ebben a medreszében az Israkijjún és a Messáijjún iskola követői telepedtek meg, s minden különös és csodálatra méltó tudományt megtanultak Eflátúntól, s a tudományokban tökéletesítették magukat. Ám jelenleg ezekben a cellákban a várkatonák élik világukat családjukkal.[627]

Végül Eflátún doktort Pécsen temették el, akinek a márványsírját még látta is Cselebi az egykori Szigeti kapu előterében egy domboldalon és megemlíti ugyan, hogy volt rajta valami felirat, azonban sajnos nem közli azt.[628] Sudár Balázs arra is felhívja a figyelmet, hogy Pla-

---

[624] „Plato noster, philosophorum pater, rex felicissime, Xenocratem Dionemque dilectos discipulos suos, viros quidem sanctos, sed paulo severiores tristioresque quam decere philosophos videretur, saepe monere solebat, ut Gratiis sacra diligentissime facerent, quo gratiosiores iucundioresque redderentur. Quod autem Platoni nostro quondam erga discipulos suos agendum fuit, idem mihi nunc erga geminos epistolarum mearum libros quasi liberos meos video faciendum. Videor equidem frigido quodam, ut ita dicam, semine gravidus, hos aliqiianto severiores quam epistolares liberos deceat peperisse. Quis enim in seculis regionibusque ferreis aurea unquam opera vel argentea condat. Quamobrem Platonico more iam iubeo eos non modo sacrificare Gratiis, verum etiam iis sese tota mente vovere, quo gratiosiores urbanioresque evadant. Ecce iam igitur, nonne vides, repente nescio quo numine, scio certe felici quodam spiritu rapti versus excelsum palatium tuum tanquam propriam Gratiarum aedem iter arripiunt sperantes (ut arbitror), penes te solum Gratiarum trium, id est, aequi Iovis, almi Phoebi, venustae Veneris, splendore gratissimo circumfundi, unde tristiori illo statim vultu mutato clariores posthac laetioresque intuentibus admodum videantur.” FICINO, 721. *Analecta nova*, 271–272.

[625] SUDÁR 2007, 14–27.

[626] Evliyâ ÇELEBI b. Derviş Mehemmed Zillî, *Evliyâ ÇELEBI Seyahatnâmesi* (Topkapı Sarayı Kütüphanesi Revan 1457 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu), Dizini. 6. Kitap. Haz. Seyyid Ali KAHRAMAN, Yücel DAĞLI, Istanbul, Yapı Kredi, 2002, 113–120.

[627] SUDÁR 2007, 26. A lábjegyzet szerint az *israkijje* iskola a misztikus, intuíciót előnyben részesítő muszlim filozófiai iskola, amely olyan filozófusokra épít, mint Hermész Triszmegisztos, Püthagorasz és legfőképp Platón. A *mesáijja* viszont az arisztoteliánus vonalat képviseli.

[628] Talán Idrisz baba türbéjére gondol Cselebi? Habár azt is írja, hogy *felette sem kupola, sem pedig más épület nincsen* és a Szigeti kapunak sem éppen az előterében található. De ha a *varázsszőnyegen repkedő Platón*ra gondolunk, akkor az a pár száz méter és a türbe épülete már tényleg elhanyagolható apróság.

tónnal kapcsolatban végig következetes marad a török utazó, és amikor utazásai során Athénbe ér, a város leírásánál ismét Pécset említi meg mint azt a várost, ahol elhunyt az isteni bölcs.[629] Cselebi szerint ez a világhírű bölcs – miközben imádkozott – gyakran felröpült az égbe gyékényszőnyegén és a kerubokkal is el tudott beszélgetni. Már idáig is fantasztikus ez a történet, azonban még meghökkentőbb az a rész, amely szerint Platón azért választotta épp Pécset a letelepedésre, mert *a kezdet kezdetén, Allah akaratából az isteni Eflátún pora Pécs porából lett*.[630] A szöveg nem azt állítja, hogy itt született, hanem azt, hogy Allah akaratából a világ teremtésének a kezdetén Pécs pora valahogy Athénba jutott, ahol végül ebből állt össze, vagyis született meg Platón. És mivel *minden dolog visszatér eredetéhez*, ezért hát a bölcs filozófus engedelmeskedve a természet eme törvényének, Pécsen halt meg, hogy visszaadja a városnak a porait.

De vajon mit hallhatott vagy találhatott Cselebi 1663 nyarán, ami miatt még csak nem is futólag, hanem tizenötször említi meg Platónnal kapcsolatban Pécset? Talán ennek a török mesének is van valami valóságalapja? Sudár Balázs megemlíti a Szülejmán magyarországi hadjáratán is részt vett polihisztor Matrakcsi Nászúhot, aki azt írja, hogy Platón belefáradva az athéni közéletbe, öregkorára Esztergomba költözött és ott élt magányosan.[631] Nagy Sándor ebben a történetben is felbukkan. Meg szeretett volna kérdezni valamit Platóntól, aki azonban nem akart kimozdulni a városból. Ekkor Nagy Sándor eljött Esztergomba, hogy feltehesse a kérdését, aztán hazavonult és kolostorokat, iskolákat építtetett Platónnak és tanítványainak.[632]

E két török szerzőhöz képest alig-alig kell csak szabadjára engednünk a fantáziánkat, ha ezen történetek mögött is valamiképp a Vitéz-famíliát gyanítjuk. Miért pont Pécs és Esztergom kapcsolódik össze Platónnal, amikor akár Buda is esélyes lehetne erre a megtisztelő címre? Valószínűleg azért, mert a fennmaradt gyér források szerint is az egyetlen, akit nyugodt szívvel valamiféle platonizmussal gyanúsíthatunk, az Janus Pannonius.[633] És ehhez még hozzávehetjük a szintén Vitéz-családhoz tartozó Garázda Pétert is, aki 1478-tól a pécsi iskola

---

[629] SUDÁR 2007, 15.

[630] A szöveg még ennél is abszurdabb, de ez már csak a lábjegyzetben fért el. Ugyanis Cselebi szerint Eflátúnt magyarul *Laktantius*nak nevezték. Ez pedig kétségtelenül Caecilius Firmianus Lactantius keresztény szónokra utal, de hogy hogyan lett a pécsi Platón magyar neve, arra nehéz magyarázatot találni. Habár a könyvei elég nagy eséllyel meglehettek az egykori püspöki könyvtárban.

[631] Sokáig Szinán Csavus munkájának tartották, ezért az ő neve alatt is adták ki: Sinan ÇAVUŞ, *Tarih-i feth-i Şikloş Estergon ve Istulni Belgrad*, Istanbul, 1987, 86a–88a.

[632] Én sajnos csak Sudár Balázsra támaszkodhattam, de nem lehetetlen, hogy ez ügyben tartogatnak még meglepetéseket a feltáratlan török források. Sudár Balázs egyébként Nagy Sándor, vagyis Iszkender személyében találta meg Platón és Pannónia kapcsolatához a továbblépési lehetőséget. És itt megint adja magát egy kézenfekvő párhuzam a Mátyás király mint Nagy Sándor és az első-második Janus mint Platón figurája közt. Mátyás királytól is úgy kapja a pécsi püspökséget Janus, ahogy a mesebeli török forrás szerint Nagy Sándortól kapja Platón. Lásd pl. Angelo Poliziano levelét Mátyás királyhoz: *Analecta nova*, 424.

[633] És itt kell megemlíteni a Vitéz-családhoz tartozó Garázda Pétert is, akivel Ficino jóban van, sőt akivel elküldte Janusnak a *Lakoma-kommentár*ját.

vezetője, és akivel Ficino elküldte Pécsre a *Lakoma-kommentár*t, sőt aki Ficino számára *amico in Musis* volt.[634]

Cselebi a fantáziáján kívül nyilván a helyi szóhagyományokat használhatta fel leginkább. Egyáltalán nem elképzelhetetlen, hogy Janus halála után majdnem kétszáz évvel még történetek is keringtek a tudós püspökről. Boros László Janus sírhelyével kapcsolatos tanulmányában például olyan, a helyi köztudatban még a XVIII. században is élő hagyományra hívja fel a figyelmet, amely szerint a költő koporsóját az altemplomban helyezték el. A szóhagyomány erejét mutatja az is, hogy a tudós *litteratus*ok körében már a költő halála után alig száz évvel is feledésbe merült ez az információ, pedig az 1991-es feltárások végül a szóhagyományt igazolták. (Például 1569-ben Zsámboky János még a Szent János kápolnában tudta Janus sírját.)[635]

Ha a lehetséges szóhagyományok fátylán keresztül olvassuk Cselebi leírását, akkor talán valami valóságalapot is ki tudunk csikarni belőle. A török utazó szerint például a pécsi várban lévő dzsámiban volt valaha Platón könyvtára is, amelyben addigra már hadieszközöket tároltak.[636] Ha ezt a belső várra érti, akkor újból gyanúba keverhetjük Janust és a könyvtárát. Magyarországon nehéz lett volna mást találni, akinek a könyvtárát, ha más miatt nem is, de a görög nyelvű könyvek miatt *platonikus*nak lehetett volna nevezni. Még esetleg szóba jöhetne Handó György is, aki Janusszal részt vett az 1465-ös követjáráson és később, már Janus halála után egy 300 kötetes (nyilvános?) könyvtárat rendezett be pécsi prépostságában. Azonban Csapodi Csaba épp Vespasianóra hivatkozva valószínűsíti, hogy sem Handó Györgynek, sem pedig Vitéznek nem volt latin és görög könyvtára. Sőt, még a Corvina görög könyveinek egy részében is a Janustól lefoglalt könyveket feltételezi.[637]

És itt kell idéznünk azt a szintén fantasztikusnak tűnő állítást Janus könyvtárának valószínűsíthető Plótinosz kötetével kapcsolatban, amelyet Vespasianónál olvashatunk, és amelyet – méltán – unalomig ismételt az elmúlt száz évben a szakirodalom:

---

[634] V. KOVÁCS 1957, 56. A „platonikus Pécs" legendáját esetleg megerősítheti a humanista pécsi püspök (1505–1521) és mecénás, Szatmári György is, aki állítólag symposionokat rendezett és platonikus hírében állt. FARBAKY Péter, *Szatmári György és a pécsi reneszánsz*, in *Humanista műveltség Pannóniában*, ed. BARTÓK István, JANKOVITS László, KECSKEMÉTI Gábor, Pécs, Művészetek Háza, Pécsi Tudományegyetem, 2000, 134.

[635] BOROS László, *Adatgyűjtemény Janus Pannonius sírhelyének kérdéséhez*, in *Humanista műveltség Pannóniában*, 89–95.

[636] SUDÁR 2007, 25. Ugyanakkor nehéz lenne Janus sírját Platón sírjaként azonosítani, hiszen Janust biztos, hogy a székesegyházban temették el.

[637] Janus és Handó György könyvtárához lásd: DA BISTICCI, 226, 231. CSAPODI Csaba, *Janus Pannonius könyvei és pécsi könyvtára*, in *A könyv- és könyvtárkultúra ezer éve Baranyában*, Pécs, Csorba Győző Megyei Könyvtár, 2000, 59–60. Handó György pécsi könyvtárának „nyilvánosságáról": BODA Miklós, *Handó György könyvtáráról egy pécsi emléktábla ürügyén*, in *Convivium Pajorin Klára 70. születésnapjára*, Debrecen – Budapest, Debreceni Egyetem, 2012, 25–34.

Non ostante ch'egli fusse in cammino, sempre, come egli aveva tempo, detto l'ufficio, era con libri in mano a leggere assiduamente. Uno di, subito ch'egli ebbe desinato, prese Plotino platonico, e andossene in uno scrittoio, e cominciò a leggere; e astrassesi in modo da'sensi, perchè la materia è difficile, che istette a quello modo circa a ore tre, sanza muoversi mai, sanza ignuno; ne mai levò il capo d'in sul libro, non come oltramontano, che non sono vôlti, i più, alle cose difficili, ma come s'egli fusse nutrito in Atene, sotto la disciplina di Socrate. Levatosi alquanto da questa astrazione, mi si volse, e disse : Se voi volete sapere quello che fa il vescovo di Cinque Chiese in Ungaria, sappiate ch'egli traduce Plotino platonico, e atteso alle cure del vescovado, non attende ad altro.

(Noha úton volt, azért ha ideje engedte, papi kötelességeinek elvégzése után könyvet vett kezébe és folyton olvasott. Egyik nap azonnal reggeli után fogta a platonikus Plotinost, bement az egyik írószobába és olvasni kezdett. Annyira elvonatkozott a külvilágtól, hiszen az anyag is nehéz volt, hogy körülbelül három óra hosszat mozdulatlanul senkire sem ügyelve ilyen módon maradt. Még a fejét sem emelte fel a könyvről, nem mint a hegyentúliak, akik többnyire nem szoktak hozzá a nehéz dolgokhoz, hanem mintha Athénben nőtt volna fel Sokrates keze alatt. Egyszer azután felocsúdva elmerültségéből e szavakkal fordult hozzám: Ha tudni kívánja, mit csinál Pécs püspöke Magyarországon, tudja meg, hogy a platonikus Plotinost fordítja s ha püspöksége gondjait elintézte, csak erre szenteli figyelmét.)[638]

Ezek alapján Janus nem csak értette Plótinoszt, de a fordítását is tervezte, ha majd visszatér Pécsre.[639] Hogy ez mekkora munka volt még egy görög filozófiai műveltséggel rendelkező humanista számára is, azt jól mutatja, hogy a *doctor platonicus* Ficino is majd csak ötvenegy éves korában, 1484-ben áll neki, amikorra már a háta mögött tudhatta majdnem az egész platonikus corpus fordítását, és végül a hozzá írt kommentárokkal együtt így is csak 1490-ben fejezte be.[640] Jankovits László szerint a fenti idézet Vespasianótól nem csupán üres humanista dicsőítő frázis:[641]

Vespasiano egész életrajz-gyűjteményében még egy helyen, Federigo da Montefeltro könyvtára köteteinek elősorolásakor említi Plótinost. Az tehát, hogy Janus szájába éppen ezt a mondatot adja, nem sorolható szokásos, sok más kortárs dicsőítésében is használt eljárásai közé.

Sajnos semmit sem tudunk arról, hogy mi lett később Janus terveiből. Csapodira hivatkozva Jankovits szerint még 1458-ban hazahozta ezt a Plótinoszt.[642] Ez, ha nem is lehetetlen,

---

[638] HUSZTI 1931, 208. DA BISTICCI, 226.

[639] JANKOVITS, 154–156.

[640] Úgy tűnik, magával a fordítással nagyon gyorsan végzett. 1484 szeptemberében vagy októberében kezdett neki és 1486. január 16-án fejezte be. Henri D. SAFFREY, *Florence, 1492: The Reappearence of Plotinus*, Renaissance Quarterly, 49.3, 1996, 501–504.

[641] JANKOVITS, 154.

[642] „Csapodi feltételezi, hogy az 1458-ban Itáliából hazavitt könyvek között »kellett lennie egy görög Plótinosnak« is." *Uo.*, 154.

de legalábbis valószínűtlen, ha Janusnak arra a mohó érdeklődésére gondolunk az *Enneades* iránt, amiről Vespasiano számol be. Az egyetlen bizonytalan következtetés, amit talán levonhatunk a fentiekből, hogy Janus 1465-ben – több más könyv kíséretében – egy Plótinosz-kódexet is hazahozott a pécsi könyvtára részére. De az is elképzelhető, hogy nem hozta haza 1465-ben, hiszen az otthagyott *több száz aranyforint (parecchie centinaia di fiorini)* egy része ennek a másolását is fedezte volna, hogy később Janus után küldjék Pécsre.[643]

A Plótinosz-szöveghagyomány mindenesetre két olyan kéziratról is tud, amelyek a XV. század elején tűntek fel Firenzében. Az egyik Manuél Khrüszolórasz tulajdona volt, aki ezt valamikor 1397 és 1415 között odaadta a tanítványának, Palla Strozzinak. 1434-ben száműzték Firenzéből, ezért magával vitte a könyvtárát – köztük a ma *Parisinus graecus 1976* néven regisztrált kéziratot – Padovába. Biztos, hogy nem ebbe a kéziratba és nem is ennek a kéziratnak a másolatába olvasott bele Janus Firenzében, hanem a ma *Laurentianus 87,3* néven ismert kézirat egyik másolatába.[644] Ezt a kéziratot 1423-ban Giovanni Aurispa hozta magával Konstantinápolyból. Ennek a kéziratnak a története mintha egyenesen Janus pécsi könyvtárába vezetne. Aurispa eladta a kéziratot a művelt könyvgyűjtőnek, Niccolò Niccolinak, akinek a halála után 1441-ben Cosimo de' Medici megvásárolta az egész könyvtárát és Niccoli kívánsága szerint a dominikánus San Marco kolostor nyilvános könyvtárába vitette. Pár évvel később, 1453-ban pedig épp Vespasiano da Bisticcivel kötteti be ezt a kéziratot, majd 1460 augusztusában lemásoltatja Johannes Scutariotesszel (Ióannész Szkutariótész). A könyvkereskedő Vespasiano biztos, hogy lemásoltatta magának is ezt a kéziratot, talán már 1453-ban.[645] A *Laurentianus 87,3* kódex egyik másolata a *Parisinus graecus 1816* nevű kézirat, amely sosem volt a San Marco könyvtárának tulajdonában, és tudomásunk van róla, hogy Ficino is használta.[646] Még az sem lehetetlen, hogy eredetileg ez is Vespasianóé volt és ebbe olvasott bele Janus is. Ezek szerint talán a *Laurentianus 87,3* egyik másolatában mélyedt el a pécsi püspök 1465 júniusában és akár megvette Firenzében, akár lemásoltatta, hogy majd később utánaküldjék, nagy valószínűséggel Scutariotes volt a másolója ennek is.[647]

Azonban van még egy másik lehetőség is. A ma Münchenben őrzött *Cod. Graec. 449.* jelzetű kódex tartalmazza Porphüriosz *Bios Plótinu*-ját és Plótinosz *Enneades*ét a VI.

---

[643] DA BISTICCI, 226.

[644] Hans-Rudolf SCHWYZER, *Der Plotin-Codex Laurentianus 87,3*, Rheinisches Museum für Philologie, 1937, 358–384.

[645] SAFFREY 1996, 489–492.

[646] Paul HENRY, *Études Plotiniennes: II. Les manuscrits des Ennéades*, Bruxelles, L'Édition universelle, 1948, 45–62.

[647] Ahogy Scutariotes munkája az az 1442-es, Firenzében készült Diodorus Siculus corvina is, amelyet Csapodi eredetileg Janus tulajdonának gondol. CSAPODI 2000, 47.

enneaszig. Csapodi hiteles corvinának tudja,[648] azonban Kerstin Hajdú részletes tanulmánya alapján bizonytalan, hogy a corvinák közé tartozott-e.[649] Ha valaha Mátyás könyvtárában volt, akkor nem lehetetlen, hogy Janus halála után, annak könyvtárából került oda.[650] A kézirat keletkezését 1464–1465-re teszik, ami illeszkedik Janus 1465-ös követjárásához, azonban a szöveg másolója, egy bizonyos Démétrios Triboles azt írja a szöveg végére, hogy saját kezével másolta ezt le 1465-ben a krétai Gortünában, miután elfoglalták szülővárosát: Spártát.[651] Persze ettől még eljuthatott Firenzébe 1465-ben, de erre nincsenek adatok. Források hiányában Hajdú is főleg a kézirat XVI. századi történetével foglalkozik. Mindenesetre az biztos, hogy Démétrios Tribolest nemsokára Itáliában, a platonista Besszarion körében találjuk. Hogy a *Cod. Graec. 449.* eljutott-e Firenzébe 1465 nyaráig, nem tudjuk, arra meg végképp semmi bizonyítékunk sincs, hogy ez Janushoz került volna, de a lehetőségét egyelőre nem zárhatjuk ki.

1.1. *Ad animam suam*

Mindezek után természetesen felmerül a kérdés, hogy Janus verseiben vajon van-e nyoma a platonizmusnak, és ha van, akkor az mennyiben írható Ficino számlájára. A platonizmussal kapcsolatban legtöbbször idézett Janus-vers az *Ad animam suam*. Annál részletesebb összefoglalót adni és több platonizmust kicsiholni ebből a versből nem lehet, mint amit Jankovits László már megtett,[652] azonban a vers kezdetének *mens* megszólítása kifogyhatatlan elmélkedés kiindulópontja lehet még mindig. Kocziszky Éva részletes elemzésében hívta fel a figyelmet a vers címének megszólítottja és a vers legelső szavának az ellentmondására. A címben *anima*, míg a vers kezdetén *mens* szerepel. Kocziszky az *animá*t az énnel azonosítja, aki *a mens-hez szól a mens-ről*, majd önmagához szól a testről.[653] Jankovits László ezt az állás-

[648] CSAPODI Csaba, CSAPODINÉ GÁRDONYI Klára, *Bibliotheca Corviniana*, Budapest, Helikon, 1990.

[649] Kerstin HAJDÚ, *Mit glücklicher Hand errettet? Zur Provenienzgeschichte der griechischen Corvinen in München*, in *Ex Bibliotheca Corviniana: Die acht Münchener Handschriften aus dem Besitz von König Matthias Corvinus*, hg. István MONOK, Rolf GRIEBEL, Zsolt K. LENGYEL, Budapest, 2008, 29–67.

[650] CSAPODI 2000, 59–60.

[651] A török hadak, II. Mehmed vezetésével 1460-ban foglalták el Spártát. A szöveg így hangzik latin fordításban: „Liber hic scriptus est manu mea Demetrii Tribolae Peloponnesii ex Sparta, agentis in urbe Cretae Gortuna, post patriae meae expugnationem anno 6973, aera nostra 1465.” Ignaz HARDT, *Catalogus codicum manuscriptum Graecorum Bibliothecae Regiae Bavaricae*, Monachii, J. E. Seidelii, IV, 1810, 404–405. Démétrios csak a Plótinosz-szöveget másolta, Porphüriosz bevezetése viszont másik kéztől származik: a küdóniai Michaél Lygizosztól.

[652] JANKOVITS, 141–221.

[653] KOCZISZKY 1981, 195–196.

pontot lényegében átveszi és finomítja,[654] miközben számos idézettel és részletes elemzéssel bizonyítja Macrobius egyértelmű és közvetlen hatását Janusra.[655]

A vers értelmezésével kapcsolatban megjegyzendő, hogy Macrobius egy lényeges ponton egyértelműen különbséget tesz az *anima* és a *mens* között, ez pedig a testet öltés:[656]

> Notandum est quod hoc loco animum et ut proprie et ut abusive dicitur posuit. Animus enim proprie mens est, quam diviniorem anima nemo dubitavit sed non numquam sic et animam usurpantes vocamus. (…) Cum vero ait retinendus animus est in custodia corporis, ipsam tunc animam nominat, quae vincitur custodia corporali cui mens divina non subditur. Nunc qualiter nobis animus id est mens cum sideribus communis sit secundum theologos disseramus.

> (Meg kell jegyeznünk, hogy ezen a helyen [Paulus][657] helyesen és helytelenül is használja az *animus* szót. Ugyanis az *anima* valójában *men*set *[értelmet]* jelent, amelyről senki sem tagadhatja, hogy istenibb, mint a lélek *[anima]*, habár néha így használjuk és *animá*nak nevezzük. (…) Amikor azt állítja [Paulus], hogy a lélek valójában a test börtönébe van zárva, akkor a lélekről *[anima]* beszél, amely a test börtönéhez van bilincselve, amelynek nem lehet alávetve az isteni értelem *[mens]*. Most pedig előadjuk, hogyan lehet a lelkünk mint *mens* a teológusok szerint közös a csillagokkal.)

Ebben Macrobius következetes: a test nyűgeit elszenvedni kénytelen lélek *anima* és nem *mens.* Janus versében tehát nem is annyira a megszólított a problematikus, hiszen – akár Macrobius alapján is – feltételezhetjük Janusról, hogy végig az *animá*hoz vagy az *anima* legfelső, értelmes részéhez, a *mens*hez szól, hanem a vers beszélőjének a kiléte. A versszöveg alapján nehéz lenne ezt a beszélő ént az *animá*val azonosítani.

A vers szövegében könnyen beazonosítható, hogy a beszélő mikor szól az *animá*hoz és mikor szól az *anima* felső részéhez: a *mens*hez. Ezt körülbelül követi a beszélő egyes szám első személyű és többes szám első személyű alanya. Ráadásul Macrobius egy helyen az emberi lélekről úgy ír, mint *mens*ről, vagyis akár szinonimaként is érthetjük a kettőt, legalábbis abban az értelemben, hogy a *csillagokkal közös* a lelkünk, mert értelemmel is bír: „Most előadjuk, hogy a teológusok szerint miként lehet közös a lelkünk, vagyis szellemünk a csillagokkal.” (*Nunc qualiter nobis animus id est mens cum sideribus communis sit secundum theologos disseramus*.)[658]

---

[654] JANKOVITS, 187.
[655] *Uo.* 141–221.
[656] MACROBIUS, 528 (1.14.3–5).
[657] Scipio apja: Lucius Aemilius Paulus Macedonicus.
[658] MACROBIUS, 528 (1.14.5–6).

A lélek hagyományos felosztása szerint a legalsó része a vegetatív, a középső része a szenzitív, és a legfelső része az intellektuális (racionális) rész. Ez a legfelső rész tehát nem része a *mens*nek, hanem csupán lenyomata.[659] Egyrészt ezért sem lehetne *Ad mentem suam* a vers címe, másrészt pedig hangsúlyozottan testi bajoktól szenved a költő. A *mens* pedig nem ölthet testet, csak az *anima*, méghozzá az *anima mundi* részeként. Macrobius a *mens*ről mint ontológiai szintről beszél, Janus viszont nyilvánvalóan nem az ontológiai szintet szólítja meg.[660] Ahogy a vers címzettje sem a világlélek, hanem annak csak a része, úgy a versben megszólított *mens* sem a – ficinói kifejezéssel élve – *mens angelica*, hanem a világlélek részeként testet öltött (vagy ahogy Plótinosznál olvashatjuk: nyújtózott) *anima* része csupán.[661] Azért ehhez kell szólnia Janusnak, mert ez húzza a lelket felfelé, ahogy a vegetatív része pedig lefelé. Ez az egyetlen út, amelyik lehetővé teszi számára a szabadulást a testi fájdalmaktól is, mert a *mens*re ez nem hat.

Ficino úgy fogalmaz ezzel kapcsolatban, hogy a felső lélekrész csüng *(haeret)* az isteni dolgokon, míg a legalsó lélekrész betölti *(implet)* az anyagot. A korabeli platonikus elmélet szerint a testet felépítő elemeket a *mens* rendezi összetett és harmonikus egységgé az anyagban.[662] A 15–22. sort szemrehányásként kell olvasnunk. Ez a szemrehányás vajon az *animá*nak vagy a *mens*nek szól? A kérdést talán a 16. sor *lego* igéjének az olvasata döntheti el. Az biztos, hogy kézenfekvőbb a *választ* jelentés, azonban talán elképzelhető egy *összeszed, összerak* értelmezés is. Nem lehetetlen, hogy Janus ezzel az igével ügyesen mindkettőnek (a lélek mindkét arcának) szemrehányást tesz. Ha akarjuk, akkor az *animá*t hibáztatjuk, mert rossz testet választott, de ha akarjuk, akkor a *mens*t is hibáztathatjuk, mert a négy elemből silány testet rakott össze.

Carnea prae coelo sed si tibi testa placebat,
Hac melior certe testa legenda fuit.
Nec me staturae, vel formae poenitet huius,
Sat statura modi, forma decoris habet.
Poenitet infirmos teneri quod corporis artus

[659] ALLEN 1975, 229–230. A neoplatonikus *lélek*ről részletesebb összefoglalót lásd *Uo.*, 224–240.

[660] A később megemlítendő Plutarkhosz műben azt olvashatjuk, hogy sokan azt hiszik a léleknek része a *nusz (mens)*, de ez nem igaz, mint ahogy a test sem része a léleknek. Itt Plutarkhosz sem a lélek értelmi részéről beszél, hanem az ontológiai szintről. PLUTARCHUS, *De facie in orbe lunae*, ed. Max POHLENZ, in *Plutarchi moralia*, Leipzig, Teubner, V/3, 1960, (943A).

[661] A *mens* és *lélek* antikvitásból örökölt ilyen különbsége áthagyományozódik a magyar nyelvbe is. Érdemes ezzel kapcsolatban Balassit idézni, aki például a *Csókolván ez minap az én szép szeretőmet* kezdetű versében a *lélek csendes elméjé*ről ír: „Lelkem nyugszik rajtad, meghidd, nagy szerelmében, / Bízik jóvoltodban, nincsen hozzád kétségben, / Csendes elméjében, gerjed örömében, / rólad elmélkedtében."

[662] Lásd *Theologia* 10.5.1–2.

Molle Promethea texuit arte lutum.
Nam mala temperies discordibus insita membris
Diversis causas dat sine fine malis.

(De ha neked inkább tetszett a test burka, / ennél biztosan volt választani [összerakni] érdemesebb burok. / Nem is a hossza vagy az alakja miatt bánkódom: / megfelelően hosszú, s szép alakú. / Azt bántam meg, hogy a gyenge test bomlékony részeit / prométheusi módon lágy sár vonta be. / Mert az össze nem illő testrészekbe ültetett rossz keveredés / vég nélkül okot adott különböző bajokra.)[663]

Ezt az értelmezést erősítheti a 33–34. sor *commissa membra* kifejezése is:

Aut igitur commissa diu bene membra foveto,
Aut deserta cito rursus in astra redi.

(Tehát vagy ápold jól, sokáig az összehozott testrészeket, / vagy gyorsan térj vissza az elhagyott csillagokba.)

Szintén ezt támasztja alá Janus versének 38. sorában a *vincula* kifejezés.[664] Fontos metaforája ez a platonikus filozófiának és kétféle értelemben jelenik meg. Az egyik értelemben magát a lelket jelenti, amely az anyagi és a szellemi világ közötti összekötő. A másik értelemben viszont pejoratív jelentésű, mert az anyaghoz való kötöttségét hansúlyozza ki, és így nem az összekötésre helyezi a hangsúlyt, hanem a korlátozó kötélre mint bilincsre. Janus ez utóbbi értelemben használja itt, márpedig ezt a kifejezést csak az *animá*val kapcsolatban olvashatjuk. Ilyen értelemben Ficino is világos különbséget tesz az *anima* és a *mens* között: a kötelék mindig az *anima* és sohasem a *mens* földi bilincse. Többféle kifejezéssel találkozhatunk nála: *vinculis corporum, terrenorum corporum vinculis, vincula compedum terrenarum*, vagy az érdekesebb *vinculis quantitatis*. De sosem keveri össze a földi kötelékkel kapcsolatban a *mens*t és az *animá*t.[665]

Ebbe az olvasatba tökéletesen illeszkedik az a Plótinosz rész, amelyre szintén Jankovits László hívta fel a figyelmet.[666] A beszélő a vers 17. soráig többes szám első személyben, viszont utána – a testi bajokról szóló leírásnál – egyes szám első személyben szólal meg.

[663] A vers részletei végig JANKOVITS László fordításában szerepelnek.
[664] JANKOVITS, 213.
[665] *Theologia* (14.1.5), (18.3.1), (16.5.6), (1.1.1), (1.3.18). A 10.5.5-ben is arról ír, hogy a *mens* mindig szabad az anyagi kötelékektől *(vinculis materiae)*.
[666] JANKOVITS, 177.

> [Kocziszky] Magyarázatát egy harmadik feltételezéssel, egy Plótinosból nyerhető értelmezéssel egészíthetjük ki. Amikor Plótinos munkája elején meghatározza a testbe elegyedett lélek és a tulajdonképpeni, a test szenvedéseitől mentes, az értelem szemlélésére képes lélek különbségét, a különbséget az egyes és a többes szám használatával hangsúlyozza: a többes számot az ideák szemlélése révén az élőlény, a testbe elegyedett lélek felett uralkodni, attól függetlenné válni képes lélekre használja (1, 1, 7–10, vö. 4, 4, 18). Az *Ad animam suam*ban olvashatók megfelelnek ennek a felosztásnak: a többes szám azokban a beszédhelyzetekben jelenik meg, amikor a megszólított a szellemi lélekrész, a *mens;* amíg a versbeli beszélő a *mens*hez szól, a test mint *corpus nostrum* jelenik meg, amikor viszont a testtel kapcsolatos lelki képességről van szó, a többes számú birtokos eltűnik, s a beszélő is egyes számba vált át.

Azonban az említett Plótinosz-szöveghelyektől kaphat még egy csavart az értelmezés, mert ezek alapján úgy tűnik, hogy az érzékeléstől – és így a Janus által felsorolt testi szenvedésektől is – valójában elválaszthatatlan a szellemi lélekrész, vagyis Plótinosz elképzelése szerint a többes szám első személy használata a testi érzékeléssel kapcsolatban is elvárható volna. De azért különbséget kell tennünk a fenti idézetben említett két Plótinosz-szöveghely között. Az 1.1.7 *mienk* szavának a birtoka a szellemi lélekrész képességeire vonatkozik, amiről a lélek – magára többes számként mint az *anima* és a *mens* összetételére gondolva – azt képzeli, hogy csupán birtokolja azokat, míg a 4.4.18. részben a *mienk* birtoka a test. Nagyon leegyszerűsítve az 1.1.7-ben Plótinosz arról ír, hogy amíg a lélek nincs tisztában azzal, hogy az érzékelés során használt szellemi képességek nem csupán a birtokai, hanem valójában ő maga, addig ezekre úgy tekint, mint ami az övé és nem úgy, mint ami ő maga, tehát „többes számként” tekint magukra. Az érzékelésről azt írja, hogy a lélekben az érzékelés képessége nem tudja rögtön megragadni az érzékelt dolgokat, előbb el kell különítenie az érzékelés által az élőlényben keletkezett lenyomatokat. Ez a folyamat pedig már az intelligibilis (racionális) lélekrészhez, vagyis a *mens*hez tartozik. A szenzitív lélekrész számára a küső benyomások csupán árnyképek, fantomjelenségek (εἴδωλον), amelyeket a szellemi lélekrésznek (ψυχή λογική) kell értelmeznie a gondolatok (διάνοια), a vélemények (δόξα) és az értelem (νόησις) segítségével. Másként fogalmazva: az inputot le kell fordítania, hogy egyáltalán felfogható, vagyis érezhető legyen a lélek számára. Azért tesz különbséget a *mi* (ἡμεῖς) és a *mienk* (ἡμέτερα) között, mert amíg a lélek nem jön rá arra, hogy az érzékelés során az értelem nem csupán egy birtokolt eszköz, amelyet az értelmezésnél felhasznál, addig ezt az értelmet csupán magáénak érzi, és nem azonosítja vele magát. Valójában nem a birtoka az értelem, vagyis a *mens* mint értelmes lélekrész, hanem ő maga az.[667]

[667] *Enneades* (1.1.7).

Mindebből az következik, hogy az érzékelt testi fájdalmat is le kell előbb fordítani a léleknek. Ez pedig értelmi aktus. Plótinosz többes szám első személyű névmása az *anima* és a *mens* együttesére vonatkozik. Ha így nézzük Janus versét, akkor a 17. sorban a testi bajok elszenvedéseihez, megéléséhez is szükséges lenne a *mens.* De ugyanígy különbséget tehetünk az érzelemmentes tudás és az érzelmekkel járó érzékelés között is, az előbbi valójában az érzelmek *külső megélésének a képessége*, míg az utóbbi *az érzelmek belső megélése*. A 4.4.18-ban Plótinosz azt írja, hogy a testi kínokból (ἀλγηδών) és gyönyörökből (ἡδονή) érzelemmentes (ἀπαθής) tudást (γνῶσις) hoz létre a *mens*. Viszont az *anima* ilyen érzéketlen *gnószisz*hoz a testtel való kapcsolata miatt nem juthat el, mert értelem nélkül nem tudja saját tapasztalataitól elvonatkoztatni önmagát. Ehhez az absztrakcióhoz már a *mens*re is szüksége van. Ha így olvassuk Janus versét, még akkor is átválthat a 17. sortól egyes szám első személybe, hiszen a test nem szólalhat meg, csak az *anima*. Amikor érzelmekbe bonyolódik *(nec me staturae, vel formae poenitet huius)* vagy legalábbis nem képes érzelemmentesen tudást szerezni, akkor az *anima* egyedül marad, tehát egyes számban szólalna meg. Az érzelemmentes tudásról – például a vers elején a lelkek testetöltésének tudós magyarázatáról – képes többes szám első személyben írni, de saját testi gyötrelmeiről nem.[668]

Tehát a testet öltött lélek két aspektusáról van szó, amely tökéletesen egybevág Macrobius (1.14.3–5.) korábban már említett értelmezésével is. Ha a lelket húzza a test és erről nem tud megfeledkezni, mert kínlódik, vagy épp gyönyört érez, akkor az *anima* egyre lejjebb és lejjebb csúszik, a testével együtt az érzelmeinek is a rabjává válik és egyedül marad.[669] Ha viszont felfelé mozdul el, akkor tisztábban lát és legalább érzelmeinek a tömlöcéből kiszabadulhat, ekkor már a *mens*t is magának érzi az *anima*, vagyis – a fent említett Plótinosz-rész alapján – ráébred, hogy az nem pusztán eszköze, hanem valójában ő maga és ezért beszél többes számban.

A lélekvándorlással kapcsolatos véleményekre és elképzelésekre a Ficinóról írt epigrammája kapcsán még külön is visszatérnék, azonban most a vers 40–42. sorának értelmezés-

[668] Ezt az olvasatot támasztja alá Plutarkhosz is: „A lélek és a test keveredéséből (μῖξις) jön létre az érzékelés (αἴσθησις), a szellem és a lélek egyesüléséből (σύνοδος) pedig az értelem (λόγος): az előbbi a gyönyör (ἡδονή) és gyötrelem (πόνος) forrása, az utóbbi pedig a nemes erényeké (ἀρετή) és a gonoszságé (κακία)." PLUTARCHUS 1960, (943A).

[669] Ficino a *De vitá*ban felhívja a figyelmet a tudományokban buzgólkodókra különös veszélyt jelentő „takonykórra", amely eszelősséghez és az ítélőképesség megzavarodásához vezethet. Így tehát még a lélek szellemi részére is kihathatnak a testi bajok. Ezt elkerülendő az *apatheia* lehet a legjobb módszer, mert ha másként nem lehetséges, száműzve az érzelmeinket, legalább szenvtelenül próbáljunk „eszelősek" lenni. *(De studiosorum sanitate tuenda, sive eorum, qui literis operam navant, bona valetudine conservanda)* FICINO, 496. FICINO 1998, 112–113 (4.3).

történetéhez és a már feltárt, ehhez kapcsolódó platóni, plótinoszi részekhez[670] szeretnék hozzáfűzni Macrobiustól egy részletet, amely világosan kimondja, hogy az emberi lélek állati testben is újraszülethet, sőt meg is választhatja ezt a testet. (Itt természetesen megint csak az *animá*ról lehet szó, az állati test miatt a *mens* mint értelmes lélekrész szóba sem jöhet.) Az állati lét csak az igazi bölcset nem fenyegeti, mert ő életében is az ég felé fordul, így aztán halála után könnyen visszatalál égi trónjához, ahonnan – bölcsessége miatt – valójában sosem szakadt el. A testi szükségletek felé túlságosan is odafordult lélek valahogy emberből barommá válik maga is, és annyira fél a testétől való elválástól, hogy végül lelkét kilehelve haragosan illan le az alvilág árnyai közé. De az ilyen lélek még a halál után sem válik meg könnyen a testétől, és így a testi csapások még ekkor sem hagyják el, mert vagy a holtteste körül bolyong, vagy elveszített testének hiányától űzve akármilyen új testi lakhelyet választva magának, még akár vadállati testbe is költözne. Ha állatot választ, akkor olyant szemel ki, amely alkatának a leginkább megfelel, és amely alkat már emberi testében is tükröződött. Bármilyen testben elvan az ilyen lélek, csak hogy elkerülje az eget, amelyet elfelejtett, mellőzött, sőt elárult.

Azonban a közügyek irányítóinak és más bölcs embereknek nem okoz gondot a test elhagyása, mert életükben is eredetükre függesztették tekintetüket, és haláluk után újból elfoglalhatják helyüket az égi trónon, amelyet igazából sosem hagytak el.

> Hinc anima, quam in se pronam corporis usus efficit atque in pecudem quodam modo reformavit ex homine, et absolutionem corporis perhorrescit et cum necesse est, non nisi cum gemitu fugit indignata sub umbras. Sed nec post mortem facile corpus relinquit, quia non funditus corporeae excedunt pestes, sed aut suum oberrat cadaver aut novi corporis ambit habitaculum, non humani tantum modo, sed ferini quoque electo genere moribus congruo quos in homine libenter exercuit, mavultque omnia perpeti, ut caelum, quod vel ignorando vel dissimulando vel potius prodendo deseruit, evadat. Civitatum vero rectores ceterique sapientes caelum respectu, vel cum adhuc corpore tenentur, habitantes, facile post corpus caelestem, quam paene non reliquerant, sedem reposcunt.[671]

Janus viszont épp a 29–30. sorban jegyzi meg, hogy számára Pittacus bölcsessége *(sapientia)* sem számít semmit, ha beteg a teste. A testi fájdalom az ég helyett túlságosan is a testre irányítja az ember figyelmét. Janus nyilván bölcsnek tartotta magát, azonban Macrobius mondatainak tükrében még az égtől is elfordulna és bölcsességét is odadobná, csak ne kínozzák a testi bajok. Ez az olvasat alátámasztja Jankovits László értelmezését, amely szerint a

[670] JANKOVITS, 142–144, 214–220.
[671] MACROBIUS, 510 (1.9.4–6).

miserandus homo kifejezés nem az emberi sorsra vonatkozik úgy általában, hanem az egyes ember sorsára.[672] Ha ez így van, akkor Janus az eget inkább meg sem akarja ismerni *(ignoro)*, inkább tudomást sem akar venni róla *(dissimulo)*, sőt inkább el is árulná azt *(prodo)*, csak ne kelljen a teste miatt szenvednie. Mennyivel jobb egy egészséges méhnek, vagy hattyúnak, amelyek állatok ugyan, de az istenek kedvencei, és még a bolygóknak sincs hatalma fölöttük!

Talán a macrobiusi olvasat felvetésének jogosságát bizonyítja Janus versében a méh is. Nem csak azért, mert hagyományosan a méh valahogy mindig a bölcsességhez kapcsolódik, hanem azért is, mert Macrobius *civitatum rectores*ről ír, mint akik bölcsességükben biztos, hogy az ég felé fordulnak. Platón *Phaidón*jából (82b) pedig tudjuk (és Macrobius is tudta), hogy a *köz- és államügyekben derék viselkedéssel jeleskedők*, ha emberi helyett állati testet öltenek haláluk után, akkor például méhek lesznek. Ezek után nem lehet véletlen, hogy a *köz- és államügyekkel* foglalkozó püspök (aki jó esetben az ég felé is nézeget) épp a méhet választja, mint aminek a testében inkább születne újra. Például Cicero szerint Platón ajkára már a bölcsőben is méhek telepedtek, amely azt jelezte, hogy milyen ékesszóló lesz később.[673] Ficino pedig, amikor amellett érvel, hogy a mennyiség, vagyis a test kiterjedése nincs összefüggésben a lélek képességeivel (vagyis egy nagyobb testben nem lesz értelmesebb, bátrabb, ravaszabb stb. a lélek), akkor a méhet hozza fel példaként, amely *kicsiny teste ellenére mégis okosabb, mint a birka*.[674] A *civitatum rector* Janus tehát úgy választott magának állati testet, hogy jelezze, mivel is foglalkozott korábbi, emberi életében és – amennyire csak lehet – állat képében is bölcs maradjon, vagy legalább jelként utaljon elmúlt emberi bölcsességére és ékesszólására.

De a másik állat sem megvetendő! A hattyú Apollón jóstehetségű, halálában is éneklő, költői madara, amelyet emiatt „szolgatársának" tartott Szókratész (*Phaidón*, 84e–85b). Sőt az *Állam* sokat idézett, híres részében (620a) a pamphüliai Ér azt is látta, amint magának Orpheusznak a lelke költözik hattyútestbe. Janus utalása itt is teljesen egyértelmű saját múzsai, vagyis apollóni adottságára, de egyben irigykedik is a hattyúra, hiszen Szókratész szerint a hattyú azért énekel még boldogabban a halála előtt, mert tudja előre, hogy a halálban milyen jó lesz neki. A hattyú, ahogy talán Janus is e versben, elénekli a saját halálát, de a hattyú – állat létére – minden bölcsesség híján is jobban viseli a testi szenvedést, és már előre örül jósorsának a Hadészben. Ez a bölcsességgel és múzsákkal megáldott Janusról viszont egyálta-

[672] JANKOVITS 216. Lásd ehhez Ficino *infelix* kifejezését, aki szerint, ha nem lenne a lélek halhatatlan, akkor az embernél nyomorultabb élőlény nem is lenne: „Si animus non esset immortalis, nullum animal esset infelicius homine". *Theologia* (1.1.1).

[673] CICERO, *De Divinatione* (1.78–79). Ezzel kapcsolatban lásd JANKOVITS, 218.

[674] *Theologia* (7.3.1).

lán nem mondható el: az emberi testben bölcs püspök és ékesszóló költő inkább lenne állati testben értelem nélküli méh vagy hattyú, amelyek azért mégis visszautalnak valahogy előző, emberi életének bölcsességére és költői tehetségére.

Ráadásul, ha feltételezzük, hogy Janus ismerte istennevének szimbolikáját, akkor talán megkockáztathatjuk annak a Plótinosz-résznek a megemlítését is, amely épp a fentiek miatt nevezi a lelket kétéltűnek (ἀμφίβιος).[675] Janus továbbjátszik a nevével, az egyszerre *anima* és *mens* arcú lélekkel, amely kétéltűként akár ki is kecmereghetne a vizes posványból. Jankovits László a reneszánsz orvostudományt segítségül hívva megpróbálta diagnosztizálni a *düszkraszia* (az elemek harmóniájának megbomlása) fogalmával kapcsolatban Janus bajait.[676] Kétségtelenné teszi, hogy Janus bajainak forrását a nedvek túláradásában kereshetjük. A *Timaiosz* a nedvesség és forróság túláradását a test és lélek közötti arány felbomlásában látja. A nátha és a *könnyben ázó szemek* pedig azt jelzik, hogy a szervezetben lévő túl sok nedvesség miatt az agyban lévő nyálka túlcsordulva az orron és szemen keresztül távozik. Plótinosz talán épp a *lélek kétéltűsége* miatt hasonlítja a testbe vetettséget a vízben állás posványához. A fej kint van a vízből, ahogy Macrobiusnál is csak az *anima* „van a vízben" és a *mens* „kiemelkedik" belőle.[677]

Költőnk betegségeit vizsgálva szó szerinti párhuzamokat találhatunk Ficino *De triplici vitá*jából, amely a *Lakoma-kommentár*ja mellett a legtöbbet forgatott könyve volt Európában. Igaz, majd csak 1489-ben adják ki először Firenzében, de az első fejezete *(De vita sana)*, amelyre néha külön műként is hivatkoznak, már az 1480-as év végére elkészült.

Janus baját négy szerv felől közelíthetjük meg. Az agy, a gyomor, a vese és a máj. A túltengő nedvesség – amely az agyából *folyik szakadatlan* – a *phlegmá*hoz, latinul *pituitá*hoz köthető. A tanult emberek leginkább ennek és a fekete epének vannak kiszolgáltatva. Ficino úgy fogalmaz, hogy a *litterati* szokatlanul egészségesek és boldogok lennének, ha nem terhelné őket a phlegma és a fekete epe. Ezért a tudós embernek, mint az elővigyázatos hajósnak mindig *a phlegma Szküllája és a fekete epe Kharübdisze között kell vitorláznia*.[678] Mivel itt a testi bajairól ír Janus, ezért a *pituita* a lényeges, a fekete epe okozta depresszióra – ami rendes tudós emberhez méltón és általában a phlegmával együttjárva nyilván gyötri – nem tér itt ki. Ficino szerint a phlegma, vagyis a nyálka tompítja és fojtogatja a szellemet *(ingenium)*, így pedig tényleg nem sokat ér Pittacus bölcsessége sem.

---

[675] *Enneades* (4.8.4.32).

[676] JANKOVITS, 199–205. Itt érdemes megjegyezni, hogy Ficino szerint már az anyagba vetett minőség *(qualitas)* is megsántul, megnyomorodik *(claudicat)*, mintegy a helyzetéből adódóan sem tud „egészséges" lenni. *Theologia* (1.3.16).

[677] *Enneades* (6.9.8).

[678] *(De vita)* FICINO 1998, 112–113 (1.3).

Jankovits László haragos *(rabidum)* Oroszlánnak olvassa azt a csillagképet, amelyet érintve Janus lelke alászállt.[679] Macrobius alapján rámutat arra is, hogy ehhez a csillagzathoz a perzselő hőség *(torridus aestus)* kapcsolódik, tehát Janusnak már testet öltése előtt is meg volt írva későbbi lázas betegeskedése. Ezt támasztja alá Ficino, aki többször köti ezt a csillagzatot a májhoz, vesékhez és a vesefájdalmakhoz, ahogy a költő versében is *fortyogó vesé*kről és *forró máj*ról olvashatunk. Sőt ezekre a vesefájdalmakra is egy aranyba nyomtatott oroszlán képét ajánlja mint talizmánt, amelyet a legjobb akkor elkészíteni, amikor a Nap eléri a középső égbolton az Oroszlán csillagzat legfényesebb csillagát: az Oroszlán Szívét *(Cor Leonis)*.[680]

Janusnál a *forró máj* mellett *hideg gyomor*ról is olvashatunk. A máj és a gyomor annak a *természetes erő*nek *(virtus naturalis)* a szervei, amely a vérképzésért felelős. Ha ezekkel baj van, akkor rossz lesz a vér, amely szintén kihat egészen az *anima* értelmes részéig. Ficinónál azt olvashatjuk, hogy a vér szolgálja a *spiritus*t (amely a vér finom kipárolgása, gőze), a *spiritus* szolgálja az érzékeket *(sensus)* és az érzékek szolgálják az értelmet *(ratio)*.[681]

A fenti szimbolikus értelmezéskísérletünket megerősíti Bollók János nagyszerű elemzése is a versről. Szerinte ez a vers valójában nem is kórkép, hanem inkább *a humorális elmélet alapján felállított diagnózis*. Bollók az általa felállított hipotetikus születési horoszkóp alapján úgy gondolja, hogy Janus tudós költő módjára, Ptolemaiosz *Tetrabiblosz*ából egészítette ki a betegségeit az *Ad animam suam*ban.[682]

A Janusban is túltengő nedvességet alapvetően a Holdhoz kötötték. A versben megjelenő Cynthiával mint Holddal kapcsolatban Kocziszky Éva felhívja a figyelmet arra, hogy a többi bolygóhoz képest milyen sokat ír erről Janus, ezért is érdemes különösen odafigyelnünk rá.[683] Jankovits László nem ért egyet Kocziszkyval, aki szerint Janus ezzel *előrevetetten mitikus-szimbolikus magyarázatát is adja a földi lét nyomorúságának*. Jankovits részletes elemzésében ismét egyértelműsíti Macrobius közvetlen hatását Janus Holdról szóló három sorára.[684] Ezt az elemzést szeretném kiegészíteni egy érdekes, idevágó résszel Plutarkhosztól, akit nagyon jól ismert, sőt fordított Janus és élete végéig találkozunk a nevével leveleiben is. Hogy épp ezt a művét olvasta-e, nem tudjuk, de valószínűsíthető, hogy igen. A mű címe: *De facie quae in orbe lunae appare*, amely feltételezhető, hogy magára Macrobiusra is hatott.

---

[679] JANKOVITS, 185.

[680] *(De vita)* FICINO 1998, 336–337 (3.18). Ehhez lásd még *Uo.*, 286–287 (3.10).

[681] *Uo.*, 110–111 (1.2). A gyomor a hőt a májtól kapja, ha hideg a gyomor, akkor magára hagyta a máj. *Uo.*, 248–249 (3.2).

[682] BOLLÓK 2003, 107–109.

[683] KOCZISZKY 1981, 200 – 201.

[684] JANKOVITS, 189–200.

A vers 13. sorában azt olvassuk, hogy a Hold a halál és élet határán uralkodik *(mortis tenet et confinia vitae)*. Ezzel kapcsolatban Macrobiust adja meg fő forrásként Jankovits László, de Plutarkhosz is ír erről. A következőket olvashatjuk nála: két aspektusa miatt a Holdat *Korá*nak és *Perszephoné*nak is nevezik. Azért Perszephoné, mert fényt ad, és azért Kora, mert a napfényt úgy kapja kölcsön, hogy visszatükrözhesse, ahogy a pupilla (κόρη) is visszatükrözi az előtte álló alakot. Perszephoné mint az alvilág úrnője örökre össze van kötve Hadésszel. A Hold is egyszer a fényben van, majd a Föld árnyéka miatt a sötétben. A Hold a lélek szimbóluma. A testből kiszabadult lélek a fényes, napsütötte Hold, míg a testet öltött lélek a Föld által beárnyékolt Hold, mert a Föld elveszi tőle a fényt. A Föld által vetett árnyék határa a Holdon így az élet és halál határává válik. Halála után minden élőlény lelke a Föld és Hold közötti régióban kóborol.

Plutarkhosz azt is írja, hogy a megszülető ember a Földtől kapja a testét, a Holdtól a lelkét (ψυχή) és a Naptól az értelmét (νοῦς). Az értelem épp úgy tükröződik vissza a lélekben, ahogy a Nap sugara a Hold felszínén. A fentiekkel kapcsolatban kétféle halálról beszél, az egyik gyors és *háromból csinál kettőt*, míg a másik lassú és *kettőből csinál egyet*. Az előbbi a testből erőszakosan szakítja ki a lelket, az utóbbi pedig finoman és lassan oldja el a lélektől az értelmet, vagyis a *men*st.

Itt talán megint megengedhetjük azt a feltételezést, hogy Janus mindezeken kívül azért is foglalkozott annyit a Holddal, mert a Holdnak szintén Ianus-arca van. Ráadásul a fény és árnyék, élet és halál határán húzódó, az arcán is az élet és halál kettősségét viselő égitestről van szó, amely kiválóan illeszkedik a versben is az élet és halál határán, a testi bajoktól kínlódó lélekhez.

Mindezek után újból fel kell tennünk a kérdést, hogy ki beszél a versben. Ha Kocziszky Évának igaza van, akkor az *anima* lenne az, de ha így olvassuk a verset, akkor több rész is furán cseng. Az 1–4. sor még elfogadható lenne, ha a *testünk rejtekeibe csordultál* sorban a testet az *anima* és a *mens* által birtokolt testeként értjük (vagyis a *mens* csak az *anima* részeként képes erre közvetve). Azonban hogyan értsük az 5–6. sor egyes szám második személyét: *kiléptél, nem itatott át*? Itt nyilvánvalóan az *animá*ról van szó, és habár a lélek megszólíthatná magát egyes szám első személyben is, azonban az előző öt sorhoz képest ez furcsa lenne. Ez a vers többi részére is igaz, ha az *animá*t képzeljük el beszélő énként, ezért itt egyszerűen talán tényleg csak Janus, a *nyomorúságra rendelt ember* beszél az *animá*hoz vagy az *anima* részeként a *mens*hez. Erre utal a 30. sor egyes szám első személyű felkiáltása is: *Nem akarok én betegen Pittacus lenni*. Mindegyik részről – akármilyen furcsa is – de azért elkép-

zelhető, hogy az *anima* mondja, azonban a 8. sorban az *utatok könnyű vonalá*t részt egyszerűen nem mondhatná így ki az *anima* önmagára és a *mens*re vonatkoztatva, mert ez is a lélek testet öltésének macrobiusi metaforája és a többes szám második személy használata értelmetlen lenne az *anima* szájából.

Akárkit is jelentsen a vers beszélő Janusa, az biztos, hogy mindig az *animá*hoz szól, csak néha a *mens*hez is mint az *anima* részéhez, és néha pedig csak az *animá*hoz a *mens* nélkül. Ezek alapján pedig összefoglalva a következő módon oszthatjuk fel a verset:

1–16., a megszólított az *anima* részeként a *mens*:

Mens, quae lactiferi niveo de limite circi
Fluxisti has nostri corporis in latebras,
Nil querimur de te, tantum probitate refulges,
Tam vegeto polles nobilis ingenio.
[5] Nec te, dum porta Cancri egrederere calentis
Lethaeae nimium proluit humor aquae.
Mystica qua rabidum tangit Cratera Leonem,
Unde levis vestrum linea ducit iter.
Hinc tibi Saturnus rationem, Iuppiter actum,
[10] Mars animos, sensum Phoebus habere dedit.
Affectus Erycina pios, Cyllenius artes,
Augendi corpus Cynthia vim tribuit.
Cynthia, quae mortis tenet et confinia vitae,
Cynthia sidereo, subdita terra, polo.
[15] Carnea prae coelo sed si tibi testa placebat,
Hac melior certe testa legenda fuit.

(Szellem, ki a Tejút körének havas határáról / testünk rejtekeibe csordultál, / semmi panaszunk rád, annyira ragyogsz a jóságtól, / nemes módon annyira bővelkedsz az eleven tehetségben. / [5] Míg az izzó Rák kapuján[685] kiléptél, / nem itatott át túlságosan a Léthé tavának nedűje sem. / Ahol a rejtelmes Serleg a dühödt Oroszlánt érinti, / onnan vezet utatok könnyű vonala. / Innentől fogva adta Saturnus az értelem, Iuppiter a cselekvés, / [10] Mars a lelkesedés, Phoebus az érzékelés birtokát.[686] / Erycina a kegyes indulatokat, Cyllenius a mesterségeket, / a test gyarapításának képességét Cynthia osztotta. / Cynthia, aki uralkodik a halál és az élet határán, / Cynthia, a csillagos égbolt alá rendelt föld. / [15] De ha neked inkább tetszett a test burka, / ennél biztosan volt választani érdemesebb burok.)

17–26., a megszólított a *mens* nélküli *anima*:

Nec me staturae, vel formae poenitet huius,
Sat statura modi, forma decoris habet.
Poenitet infirmos teneri quod corporis artus
[20] Molle Promethea texuit arte lutum.
Nam mala temperies discordibus insita membris
Diversis causas dat sine fine malis.
Continua ex udo manat pituita cerebro,
Lumina, nescio quo, saepe fluore madent.
[25] Effervent renes, et multo sanguine abundat
Sub stomacho calidum frigidiore iecur.

(Nem is a hossza vagy az alakja miatt bánkódom: / megfelelően hosszú, s szép alakú. / Azt bántam meg, hogy a gyenge test bomlékony részeit / [20] prométheusi módon lágy sár vonta be. / Mert az össze nem illő testrészekbe ültetett rossz keveredés / vég nélkül okot adott különböző bajokra. / Szakadatlan folyik a nyálka a nyirkos agyból, / sokszor, nem tudom miért, könnyben ázik a szem. / [25] Fortyog a vese, és a túl sok vértől kibuggyan / a hideg gyomor alatt a forró máj.)

27–36.: Az én a *mens*hez szól, de mint *anima* (is) nem tud örülni a törékeny szervezetnek. Az én nem akar beteg bölcs lenni. A *mens*nek viszont jól jön, hogy bármiféle szenvedés nélkül újabb tapasztalatokat és tudást szerezhet a szenvedésről. A 33–34. sorban a *mens* a megszólított: hogy ha már így „hozta össze” a testrészeket, akkor legalább ápolja,

[685] *Porta Cancri:* lásd Ficinónál *Theologia* (18.5.2). *Convivium* (6.4).

[686] A Szaturnusz mint értelem részletes kifejtését lásd Porphüriosszal és Platónnal kapcsolatban: FICINO 2000, 134–137 (1.11). Egy másik helyen – ugyanazokkal a bolygókkal kapcsolatban, mint Janus versében és ismét a „platonikusokra” hivatkozva – azt írja Ficino, hogy a lelkek a bolygóktól nem csak lelki adományokat kapnak, hanem a bolygók testétől testieket is. Ezeket *testi minőségek*nek, *állapotok*nak *(affectiones in corpore)* nevezi. *Theologia* (15.16.13).

de ha ezt sem teszi, akkor menjen vissza az elhagyott csillagokba, ahova tartozik.[687] A 35–36. sorhoz lásd a *mens* és *memoria* egymással összefüggő hagyományos etimológiáját.[688]

An te forte ideo gracilis compago iuvabat,
Ut saperes tenui carcere clausa magis?
Sed quid in aegroto sapientia pectore prodest?
[30] Non ego cum morbo Pittacus esse velim.
Nec molem Atlantis cupio, roburve Milonis,
Sim licet exilis, dummodo sospes agam.
Aut igitur commissa diu bene membra foveto,
Aut deserta cito rursus in astra redi.
[35] Verum ubi millenos purgata peregeris annos,
Immemoris fugito pocula tarda lacus.

(Talán azért örültél a törékeny szervezetnek, / mert a silány börtönbe zárva bölcsebb lehetsz? / De mit használ a bölcsesség a beteg szívben? / [30] Nem akarok én betegen Pittacus lenni. / Nem vágyom Atlas tömegére vagy Milo erejére, / legyek szikár, csak maradjak egészséges. / Tehát vagy ápold jól, sokáig az összehozott testrészeket, / vagy gyorsan térj vissza az elhagyott csillagokba. / [35] Ám amikor megtisztultan letöltöd az ezer évet, / tartózkodj a feledékenység tavának lankasztó italától.)

37–44.: A megszólított ismét az *anima mens* nélkül, hiszen az *előbbi gondokba* csak az *anima* kerülhet. A *mens* – mint láttuk – nem fog szenvedni ettől.

Tristia ne priscis reddant te oblivia curis,
Neu subeas iterum vincla reposta semel.
Quidsi te cogent immitia fata reverti,
[40] Quidlibet esto magis, quam miserandus homo.
Tu vel apis cultos, lege dulcia mella per hortos,
Vel leve flumineus, concine carmen olor.
Vel silvis pelagove late; memor omnibus horis
Humana e duris corpora nata petris.

(Ne juttasson vissza a keserves feledés az előbbi gondokba, / és ne vedd magadra megint az egyszer levetett köteléket. / Ha viszont a könyörtelen sors visszatérésre kényszerít, / [40] légy bármi inkább, mint nyomorúságra rendelt ember. / Gyűjts akár mézet a művelt kertekben mint méh, / vagy akár mint folyami hattyú énekelj könnyű dalt. / Rejtőzz erdőben vagy tengerben, emlékezz rá minden órán: / durva sziklákból születtek az emberi testek.)

[687] MACROBIUS, 533 (1.15.1): *siderea hominum mens*.
[688] JANKOVITS, 211–212.

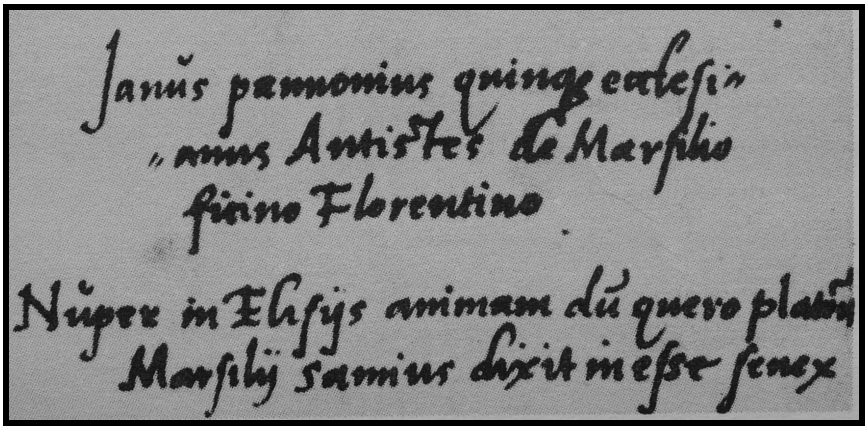
1.2. *De Marsilio Ficino*

Janus Ficinóhoz írt epigrammája is szinte biztos, hogy 1465 után keletkezett. Ahogy láttuk, még ha találkoztak volna is egymással 1458-ban, az idő szűkössége miatt ez csak futólag képzelhető el, és addigi munkássága alapján több mint túlzás lett volna Ficinóban korának Platónját tisztelni. Ha az 1465-ös követjárás után írta ezt az epigrammát Janus, akkor biztos, hogy nem az elégiaciklussal együtt, mert akkor feltehetőleg szerepelne a korábban említett két firenzei kódexben is. Akár elfogadjuk a feltételezést a Firenzébe küldött elégiaciklusról, akár nem, az biztos, hogy Janus ezt a tömör, de mégis a lehető legnagyobb dicséretet tartalmazó epigrammát választnak szánta az ajándékba kapott *Lakoma-kommentár*ra. Ezt bizonyítja az is, hogy a neki küldött *Vi 1* jelzésű kódexben maradt fent ez az epigramma, amelyet Csapodi Csaba ráadásul Janus autográf bejegyzésének tart.[689] Így ennek a kis köszönő költeménynek a megírását valamikor 1469 ősze és 1472 márciusa közé tehetjük. Ha azt is figyelembe vesszük, hogy a Mátyás elleni összeesküvés már 1471 tavaszán megkezdődött[690] és valószínűsítjük, hogy a betegeskedő Janusnak volt ezzel elég ügyes-bajos dolga, akkor a vers keletkezését 1469 ősze és 1471 tavasza közé helyezhetjük el. Huszti szerint az 1470. február 17-ei keltezésű hivatalos köszönőlevél (amelyet Janus írt a firenzei Signoriának, hogy megköszönje a Mátyásnak ajándékba küldött oroszlánokat) utáni Mátyást dicsőítő négy epigrammában *játszik Janus a szavakkal és ötletekkel számunkra még egyszer, utoljára életében*. Talán ilyentájt, 1470-ben és talán Pécsen írta meg ezt az epigrammát is (hacsak nem vitte mindenhova magával a *Lakoma-kommentár*t), amely szellemességében méltó válasz Ficino dedikációs levelére. Abban persze nem lehetünk biztosak, hogy ez végül el is jutott Firenzébe.

Csapodi kutatásai alapján bizonyos, hogy a *Sevillai I.*-kódex *(S I.)* és a *Sevillai II.*-kódex *(S II.)* is 1470 körül, valószínűleg Janus megbízásából íródott Pécsen. Mindkettő kódexet csak munkapéldánynak szánta egy készülő teljes gyűjteményhez. Csapodi szerint a meneküléskor magával vitte az *S II.*-kódexet és talán más hasonló munkapéldányokat is, viszont otthagyta az autográf versfogalmazványait. Magával vitte az *S I.*-kódexet is és azokat a költeményeket, amelyeket késznek érzett, de még nem másolt le. A Ficinóhoz írt epigramma nem szerepel sem az *S I.*-es, sem pedig az *S II.*-es kódexben és így az 1518-as Beatus Rhenanus-féle bázeli kiadásban sem, viszont szerepel az 1559-es Sambucus-féle

[689] CSAPODI 1981, 47. (Csapodi *B I* jelzéssel utal erre a kódexre.)
[690] HUSZTI 1931, 242 és: (1161-es lábjegyzet).

padovai kiadásban.[691] A kéziratok közül megtalálható a Vatikáni Könyvtár *Vat. Lat. 2847.* jelzetű kódexében *(Vat I.)* és az OSZK *Cod. Lat. 367.* jelzetű kéziratában *(Bp. II.)*. A *Vat I.* Angelo Colocci tulajdonában volt, amit talán Janus egykori iskolatársától, Fabriciustól kapott. A *Bp. II.* pedig Stanislaus Saurus boroszlói kanonok birtokában volt. Viszont mindkettő valahogy az Osztrák Nemzeti Könyvtár *Cod. Lat. 3274.* jelzetű kéziratának *(B)* a leszármazottja.[692] Ez azért lehet fontos, mert a *B* kézirat a Váradi Péter által összegyűjtött már 1496-ra elveszett *P*-kéziraton alapszik, és ezért feltételezhető, hogy Váradi Péter nem csak azokat a Pécsen maradt autográf versfogalmazványokat gyűjtötte össze, amelyek alapján az *S II.*-kódexet lemásolták, hanem megtalálta és valószínűleg magával is vitte Budára a Janusnak ajándékozott *Vi 1*-kódexet (Csapodi számozásában: *B I.*), amelyből kimásolhatta a *P*-kéziratba a Ficino-epigrammát is.[693] Ezek alapján úgy tűnik, hogy menekülése közben Pécsen hagyva, megfeledkezett Janus a becses ajándékról és így saját epigrammájáról is, amit beleírt a Ficino-kéziratba.



Janus autográf Ficino-epigrammája (*Cod. Lat. 2472*)

A vers szövegére visszatérve: inkább árulkodik Platón és Plótinosz hatásáról, mint Ficinóéról, ugyanis Ficino a lélekvándorlás tanát nem osztotta vagy legalábbis a hivatalos egyházi álláspontt nyíltan nem kívánt szembeszegülni. Erre meg is volt az oka, hiszen később az 1482-ben megjelent *Theologia platonica* miatt többször is támadta Savonarola a

[691] *Lusus quidam et epigrammata, nunc primum inventa et excusa*, ed. Johannes SAMBUCUS, Patavii, 1559.

[692] CSAPODI 1981, 8–19, 48, 53, 62.

[693] Azért is valószínű, hogy elkerültek Janus könyvei Pécsről, mert Handó Györgynek aztán újból össze kellett gyűjtenie azt a bizonyos 300 kötetes pécsi könyvtárat, airól Vespasianónál olvashatunk. Az sem kizárt, hogy Ficino kommentárja Buda helyett valahogy Nagylucsei Orbán könyvtárába került.

prédikációiban és ennek hatására írhatta meg védekező válaszlevelét is Ioannes Pannoniusnak címezve.[694]

Ficino számára az egyik legnagyobb exegetikai kihívás, hogy Augustinus szavait megcáfolva a platonistákat, főleg Platónt tisztára mossa a lélekvándorlással kapcsolatos nézetei miatt. Augustinus az *Isten városáról* egyik passzusában azt állítja, hogy Platón az emberek állati testbe való visszatérésének a lehetőségét *certissimum* megírta és ezt a nézetet vallotta Plótinosz és Porphüriosz is. De Porphüriosz szégyellte teljesen osztani ezt az állítást, ezért finomított rajta annyit, hogy a bölcs ember választhat emberi testet is a halála után. Augustinus gúnyosan megjegyzi, hogy itt Porphüriosz nem gondolta teljesen végig ennek a következményeit, hiszen azt elutasítja, hogy halála után saját fia a hátára üljön a szamár testébe költözött anyjának, azonban azt nem, hogy a fiú feleségül vegye saját anyját, aki egy fiatal lány testében született újra.[695]

Ficino belehelyezkedik ebbe a már hagyományosnak mondható értelmezésbe a platonistákkal kapcsolatban és nem győzi hangsúlyozni, hogy Platón tanításai a lélekvándorlásról félreértések csupán, mert Platón vagy csak idézi Püthagoraszt, vagy a lélekvándorlást allegorikus értelemben használja.[696] A legnagyobb probléma számára is az volt, hogy halála után az intelligens lélekrésszel is bíró lélek hogyan ölthet testet valamilyen állatban? Hiszen így mintha lelkének egyik részét is fent kellene felejtenie az égben.

Janus sokszor utal műveiben a lélekvándorlásra és ez ügyben – Ficinóval ellentétben – nem foglalkozik a hivatalos egyházi állásponttal. Püspökségének unalmas, pécsi magá-

---

[694] A művet egyébként már 1474-ben befejezte, alig egy évvel azután, hogy pappá szentelték. Azonban később az őt támogató Medici család gyengülésén és Savonarola harcias fellépésén túl a Pisai Egyetem alig pár évvel a *Theologia platonica* megjelenése után, nyilvánosan is elítélte a lélekvándorlás tanát. James HANKINS, *Marsilio Ficino on Reminiscentia and the Transmigration of the Soul*, Rinascimento, 45, 2005, 11–12. Celenza kételkedését fejezi ki Ficino védekezésének őszinteségével kapcsolatban. Chrisopher S. CELENZA, *Pythagoras in the Renaissance: The Case of Marsilio Ficino*, Renaissance Quarterly, 52/3, 1999, 681–699. Talán Ficinónak a püthagoreus eszmékre visszavezetett vegetarianizmusa is ezt a hitét mutatja. (FICINO 1975, 22). Lásd még Brian OGREN, *Marsilio Ficino, Circularity and Rebirth*, in *Renaissance and Rebirth: Reincarnation in Early Modern Italian Kabbalah*, Leiden – Boston, Brill, 2009, 238–263.

[695] AUGUSTINUS, *De civitate dei* (10.30): „Nam Platonem animas hominum post mortem reuolui usque ad corpora bestiarum scripsisse certissimum est. Hanc sententiam Porphyrii doctor tenuit et Plotinus; Porphyrio tamen iure displicuit. In hominum sane non sua quae dimiserant, sed alia noua corpora redire humanas animas arbitratus est. Puduit scilicet illud credere, ne mater fortasse filium in mulam reuoluta uectaret; et non puduit hoc credere, ubi reuoluta mater in puellam filio forsitan nuberet.” Egy VI. századi forrás, a kereszténnyé lett platonikus filozófus Aeneas Gazaeus (Gázai Aeneas) szavai szerint Porphüriosz elutasította az állati testbe való költözést, miközben azt is hozzáteszi, hogy a színész mindig ugyanaz marad, akár Oresztész, akár Alkmaión szerepét játsza a maszk mögött éppúgy, ahogy az emberi természetünk is megmarad, ha állati testet öltünk. AENEAS GAZAEUS, *Theophrastus sive de animarum immortalitate et corporum resurrectione dialogus*, ed. Maria Elisabetta COLONNA, in ENEA DI GAZA, *Teofrasto*, Napoli, Salvatore Iodice, 1958, 12. Említésre méltó véletlen, hogy a corvinák között is megtaláljuk ezt a művet (ma Bécsben: ÖNB, *Cod. 259*).

[696] Saját magát védve, Platónt sem könnyű kimosnia, azonban Plótinosszal már meg sem próbálkozik. *Theologia* (17.3.10). FICINO, 1320, 1389, 1391–1392, 1427, 1438, 1484, 1514. Püthagorasz a reinkarnációról: KIRK–RAVEN–SCHOFIELD, 326–327.

nyában akár elolvasta ezt a művet Janus, akár nem, az biztos, hogy inkább Platónnál, Plótinosznál és Macrobiusnál találhatott a reinkarnációra vonatkozó részeket.[697]

Nuper in Elysiis animam dum quaero Platonis,
Marsilio hanc Samius dixit inesse senex.

(Miközben a minap Platón lelkét keresém az Elysiumban / Marsiliusban van az, mondta a számoszi agg.)[698]

Ezt a kis epigrammát nem lehet másképp olvasni csak mint valami köszöntést vagy választ. Ha feltételezésünk helyes és a verset Ficino megküldött *Lakoma-kommentár*jára vagy inkább a kis előszóként csatolt levélre írta válaszul (ha már annyira tetszettek Ficinónak Janus elégiái), akkor sokkal több fogódzót találunk a költeményben.

Mit keres Janus lelke a holtak közt az Elysiumban? Bollók János szerint 1466 márciusától lehet a tünetleírások alapján komolyan venni Janusnak a verseiben is többször megjelenő betegségét.[699] Tehát Janus 1472. márciusi halálát is figyelembe véve biztos, hogy a válaszvers megírásakor már évek óta betegeskedik. Talán csak költői játék, de az sem lehetetlen, hogy olyan súlyosabb rohamra utal, amely költőnket majdnem az alvilág lelkei közé ragadta.

Akárhogy is történt, ebben a fanyar humorú epigrammában újra megcsillan ifjúkori játékossága. Ha ezt válaszversnek olvassuk, akkor nem lehet véletlen a *nuper* szó használata rögtön az elején, amely visszautal Ficino levelére. Míg Ficino a *minap* fejezte be művét, amit el is küldött Janusnak, addig Pécsen Janus a *minap* nemhogy nem csinált semmi ilyesmit, de betegségébe majdnem bele is halt. De ha már így alakult és ott bóklászott az Elysiumban, akkor megpróbálta megkeresni Platónt, hogy Ficino levélbeli kérésére visszavezesse a Dunához. A szamoszi Püthagorasztól kellett megtudnia (akinek a hagyományok szerint többek között a lélekvándorlás elmélete fűződik a nevéhez), hogy ott aztán keresheti, mert új testet öltött, mégpedig Ficinóban. Ennél tömörebben és szellemesebben nehéz

[697] PLATÓN, *Menón* (81b); *Phaidón* (70c), (81), (113a); *Phaidrosz* (248c); *Állam* (617d); *Timaiosz* (41e), (90e); *Törvények* (903d), (904e). Itt érdemes idézni a Guarino-panegyricus egy részét, amelyben Janus a lélekvezető Hermészről ír, aki fel- és levezeti a lelkeket: „Nam cum modo forte recenteis / A bustis animas pallentem duco sub Orcum, / Ast alias iterum post lustra ducenta reduco / Ad superos, & bina frequens per limina curro.” CSORBA Győző fordításában: „Amikor nemrég a halotti / máglyákról új lelkekkel mentem le az Orcus / éjibe, hogy másokkal jöjjek vissza a földre, / kétszáz lustrum után, át a kettős kapu-íven.” JANUS PANNONIUS 1987, 384.

[698] WEÖRES Sándor fordításában: „Elysiumban járva Platon lelkét tudakoltam, / »Marsiliová lőn« mondta a samosi bölcs.” *Janus Pannonius* 1982, 58.

[699] BOLLÓK 2003, 106–107.

lenne nagyobb dicséretet megfogalmazni egy válaszlevélben, hiszen itt nem csak a második Platón címmel tisztelte meg Ficinót, hanem ezzel azt is állította, hogy a neki küldött Ficino könyvvel valójában maga Platón az, aki megérkezett Magyarországra. Ha tehát Ficino a reinkarnálódott *platonicus* Orpheuszt szólította meg Janusban, akkor Janus magát az új testbe bújt Platónt Ficinóban.

Érdemes egy pillantást vetnünk Püthagorasz személyére a versben. Nem csak azért tökéletes választás, mert a lélekvándorlás tanát az ő nevéhez kötötték, hanem a ficinói *prisca theologia (ősi teológia)* eszménye miatt is.[700] Ezt Celenza Ficino *személyes filozófiatörténeté*nek nevezi, aki az ebben a filozófiatörténetben szereplő filozófusok tanait egységesnek képzelte el. Mindenki ugyanarról írt, csak sokszor kénytelenek voltak homályosan fogalmazni. Ez egy olyan lánc, amely az ősi időktől kezdve Ficino koráig nyúlik, és amelynek láncszemeiben minden korban fel lehet ismerni a *priscus theologus*okat. Ennek végleges formáját már 1469-re kidolgozta Ficino és jóllehet az 1450-es évek közepétől pár dolgot megváltoztatott benne, Püthagoraszt (Platón mellett) sosem hagyta ki belőle. Arról, hogy lehetett-e Janusnak erről tudomása, semmi biztosat nem mondhatunk, azt azonban tudjuk, hogy Piero de' Medici Firenzéjében 1466-ig biztos, hogy Ficino nyilvános előadásokat tartott Platón *Philébosz*ról. (Arról sajnos semmilyen dokumentumunk sincs, hogy pontosan mit csinált Janus 1465-ben Firenzében, de akár hallhatott is ilyen előadást.) Mindenesetre a *Philébosz-kommentár*ban az ősi teológusoknak a következő sorát adja meg Ficino: Zoroaszter, Hermész Triszmegisztosz, Orpheusz, Aglaophemus, Püthagorasz és Platón.[701]

A sorrend különösen fontos számunkra, hiszen Platónt épp Püthagorasz előzi meg és Janus szerint Ficino követi. És ki tudná jobban, hogy merre található Platón lelke, mint a *priscus theologus* Püthagorasz, aki maga is ennek a láncnak az egyik láncszeme, és akiről Ficino többször megjegyzi, hogy az *unitas* elsőbbségét hirdette a *diversitas*szal szemben.[702] Így épp Püthagorasz elmélete köti össze Platónt Ficinóval (és ne felejtsük el, Orpheuszként már talán Janus is beállt a sorba).

---

[700] Lásd a Ioannes Pannoniusnak címzett levelét. (CELENZA 1999.) Lásd még Michael J. B. ALLEN, *At Variance: Marsilio Ficino, Platonism and Heresy*, in *Platonism at the Origins of Modernity: Studies on Platonism and Early Modern Philosophy*, ed. Douglas HEDLEY, Sarah HUTTON, Springer, 2008, 31–44. És *Platonic Theology* 2004, IV, 357 (140. lábjegyzet).

[701] FICINO 2000, 180–181.

[702] Lásd pl. a *Virtutum definitio, officium, finis* című Antonio Calderinónak írt levelet (FICINO, 657), és a *Qui sequitur omnia, nihil assequitur* című Carolus Vagolius Brisciensisnek írt levelet (*Uo.*, 734–735).

1.3. *De Monade et Dyade, numeris*

Püthagorasszal kapcsolatban meg kell említenünk Janus két másik versét is: a *De Monade et Dyade, numeris* címűt, és a *De littera Pythagorae* címűt. Először nézzük meg az elsőt, amelyet Vadász Géza *pythagoreus szellemű* versnek nevez.[703]

Quid sit prima Monas summae Deitatis imago,
Mascula dividuas admittere nescia partes,
Non numerus, verum numeri pollentis origo.
Haec Dyadem geminata creet, quam prima secare
Possit, et imbellem referat, ceu femina, sexum.

(Legfőbb Istenség első képmása az Egy(ség), / hímnemű, osztható részeket nem tud befogadni, / nem szám ő, hanem a hatalommal [erővel] bíró szám eredete. / Hogy megteremtse a Kettest, megduplázódik [rügyet hajt?], ezt tudja először / szétvágni [osztani], hogy elhozza a gyenge [puha] nemet mint nőt.)

Vadász szerint ez a vers torzó maradt és „a monász és dyász fogalmának kifejtése után kifulladt, mivel a késői, platonizáló pythagoreizmus bonyolult és mesterkélt számmisztikáját vagy nem tudta, vagy nem akarta a továbbiakban nyomon követni”.[704] A következő oldalon pedig azt is hozzáfűzi, hogy

Janus azért foghatott bele nehéz vállalkozásába, mivel megihlette őt a pythagorási bölcselet logikus, matematikai alapokon nyugvó rendszerének következetes szépsége és racionalitása. Ahol viszont a pythagoreizmus számmisztikába bonyolódott, e rögös úton már nem követte gondolatmenetét.

A vers püthagoreizmusa vitathatatlan, azonban a költemény a kor platonikus olvasatát tükrözi ennek, ezért éppúgy nevezhető platonikusnak is, mint püthagoreusnak. Ennyiben János István árnyaltabb olvasatával értek inkább egyet, amely szerint ez a vers: „végső soron a plótinoszi neoplatonista filozófiába olvasztott pythagoreus tanok tömör parafrázisa.”[705] Viszont nem teljesen értek egyet János következő mondataival,[706] mivel a *monas* oszthatóságáról sem a püthagoreus,[707] sem pedig a platonikus hagyomány nem ír.

[703] VADÁSZ Géza, *Janus Pannonius két pythagoreus szellemű verse*, MFSZ, 1990/3–4, 199–203.
[704] *Uo.*, 199.
[705] JÁNOS 1980, 9.
[706] *Uo.*, 9.
[707] Lásd KIRK–RAVEN–SCHOFIELD, 343–347, 469, 476–478, 483–488.

A *monas* a legfőbb és oszthatatlan istenség szerepel a pythagoreus tanításokban, a világot rendező szám-elv, szám-harmónia. A költemény meglehetősen homályos utalásai egyfajta pythagoreus genezis-mítoszt sejtetnek: az ős szubsztancia, a szám határolt és határolatlan kettős aspektusát képviseli, jól tükrözve a pythagoreus spekuláció alapelveit. Ezek szerint a világegyetem számszerű mennyiségek halmaza. Ennek a halmaznak a létrejötte em világos, de úgy látszik, hogy a határtalan egyenlőnek minősül az üressel, s az első egység magába szívta a határtalannak egy részét, tehát ennek határt szabott, önmagát pedig kettéosztotta. E folyamat megismétlődött, a kettőből három lett és így tovább. A leghatalmasabb istenség - melynek szimbóluma az egyes *(monas)* – hordozza ezek szerint a számok születését, mint istenség önmagát kettőzve teremti meg a *dyas*-t, mely a *monas*-szal ellentétben már osztható, azaz kétfelé vágva felezhető, s ezzel *imbellem referat ceu femina sexum*, azaz létrehozza a gyönge nemet, míg ő maga, a *monas* hímnemű. Ez mindenesetre a pythagoreus számelmélet azon tételét is magába foglalja, mely szerint a tökéletes (páratlan) számok hímneműek, míg a tökéletlen (páros) számok nőneműek.

A számba vehető források alapján megpróbáljuk végigjárni a lehetséges értelmezéseket, azonban egészen biztos, hogy ezt a fajta szövegcentrikus következetességet kár volna számon kérni Janustól. Nem valószínű, hogy könyvkupacokat bújva a lehető legkerekebb – legyen az akár püthagoreus, akár platonikus – filozófiai költeményét akarta megírni, hanem sokkal inkább memóriájára támaszkodva lefirkantott valamit, ami megmaradt benne a *Mona*sról és a *Dyas*ról.

A *monas*nak tehát legalább négyféle értelmezését tudjuk elkülöníteni: *Isten, szellem, lélek* és *valami számszerűség, amely mégsem szám*.

Ha közelebbről is megvizsgáljuk ezt a fogalompárt, akkor több forrással is számolhatunk (amikre majd külön is kitérek), azonban a legfontosabb kiindulópontunk megint Macrobius lehet:[708]

Unum autem quod μονας id est unitas dicitur et mas idem et femina est, par idem atque impar, ipse non numerus sed fons et origo numerorum. Haec monas initium finisque omnium neque ipsa principii aut finis sciens ad summum refertur deum eiusque intellectum a sequentium numero rerum et potestatum sequestrat, nec in inferiore post deum gradu frustra eam desideraueris. Haec illa est mens ex summo enata deo, quae uices temporum nesciens in uno semper quod adest consistit aeuo, cumque utpote una non sit ipsa numerabilis, innumeras tamen generum species et de se creat et intra se continet. Inde quoque aciem paululum cogitationis inclinans hanc monadem repperies ad animam referri.

[708] MACROBIUS, 486 (1.6.7–9).

(Az *egyet* pedig μονας-nak, vagyis *egység*nek nevezzük és egyszerre hím-, valamint nőnemű, páros és páratlan, de maga nem szám, hanem a számok forrása és eredete. Ez a *monas* mindenek kezdete és vége, azonban ő maga nem ismer se kezdetet, se véget és magára a legfőbb istenre vonatkozik. Elválasztja az intellektusát (értelmét?) az azt követő dolgok és erők számától. És nem hiába szeretnéd ezt isten szintje alatt keresni! Ez a *monas* is a legfőbb istenségből kisarjadó szellem, amely az idő változásairól tudomást sem véve mindig az örökkévaló egy jelenében áll. És habár ez a *monas* önmagában nem számos, mégis önmagából teremtve megszámlálhatatlan fajtájú dolgot tart fent önmagában. Kicsit jobban belegondolva, rájössz, hogy ez a *monas* a lélekre vonatkozik.)

Ugyanitt olvashatjuk ezt is:[709]

Nam impar numerus mas et par femina uocatur, item arithmetici imparem patris et parem matris appellatione uenerantur.

(A páratlan számot hímneműnek, a párosat nőneműnek mondjuk, sőt a matematikusok a páratlant az *atya*, a párosat az *anya* névvel tisztelik meg.)

Ezt a részt (1.6.7–9) szinte biztos, hogy ismerte és fel is használta Janus, azonban a Macrobius-szöveg első ránézésre elég homályosnak és ellentmondásosnak tűnik. Mintha a *monas* kifejezés egyszerre vonatkozna istenre, a *mens*re és az *animá*ra is. Az *intellectus* kifejezést is *mens*ként definiálja, ezért megkockáztathatjuk, hogy itt az istenből „kisarjadó" *mens* két aspektusát különíti el, egyrészt mint *intellectus*t, amely közvetlenül isten után következik (és amely a neoplatonikus olvasatban a plótinoszi *nusz*, vagyis maga a *mens* lenne), másrészt pedig mint *animá*t, amely a macrobiusi értelemben vett *intellectus* utáni szint és a *mens* testet ölteni képes aspektusa. Úgy is mondhatnánk, hogy istennek, a *mens*nek és az *animá*nak is van egy közös *monaszság*a (egysége), amely ennyiben hasonlóvá és – legalábbis ebben az aspektusukban – egylényegűvé is teszi őket egymással.[710]

A *Timaiosz*on alapuló olvasat szerint Janus versének *Monas*a a démiurgosz által megszerkesztett világlélekre utal. Így a *prima imago* kifejezés nem a későbbi, plótinoszi *mens*re utalna, hanem Platón világlelkére, amely a testhez képest minden értelemben el-

[709] *Uo.*, 484 (1.6.1–2).

[710] Ugyanennek a macrobiusi résznek az értelmezéséhez lásd lejjebb Bonfini olvasatát az *intellectus*ról, amelyet Muraközy Gyula *isten bizonyos szellemi lényege*ként fordított. Ugyanő írja, hogy ilyen mértékben (vagyis egységében) a lelkünk is hasonlatos istenhez. Az oldalszámokat végig a http://mek.oszk.hu/ elektronikus formátum alapján adom meg. Antonio BONFINI, *Beszélgetés a szüzességről és a házasélet tisztaságáról*, ford. MURAKÖZY Gyula, Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1985, 121, 143.

sőbb.[711] Macrobiustól vette át azt, hogy ez a *Monas* nem szám, hanem a számok eredete.[712] Ez pedig azon a *Timaiosz*-részen alapul, ahol a megalkotott lélekben létrehozza a démiurgosz meghatározott arányszámok alapján a harmóniát.[713] Az anyagi világ megformálásával, elrendezésével kapcsolatban erre a harmóniára mint erőre, hatalomra utal a *numeri pollentes* kifejezés. Macrobiusnál azt olvashatjuk, hogy ez a *Monas* egyszerre hímnemű és nőnemű. Janus viszont a nőnemű *Dyas*hoz képest nevezi a *Monas*t hímneműnek. A formákkal megtermékenyítő világlélek mint *Monas* aktivitása miatt hímnemű, míg a passzív, befogadó anyag hagyományosan (még etimológiailag is) az *imbellis* nőiséghez és az *anya* szóhoz kapcsolódik.[714]

Viszont kérdéses lehet, hogy mire utal pontosan a *geminata* kifejezés. A *monasz* hogyan tud megkétszereződni? A második sorban még arról ír, hogy osztható részeket nem tud befogadni, platonikus nyelven: *nem részesedhet* belőle. A *Phaidón*ban épp erről olvashatunk:[715]

> És az egyhez hozzáadva egyet, nem óvakodnál-e azt mondani, hogy a hozzáadás az oka annak, hogy kettő lett belőle, ha pedig kettéhasítasz valamit, akkor a kettéhasítás (σχίσις)? És fennen hangoztatnád, hogy tudomásod szerint semmi sem keletkezhet másképpen, mint abban a sajátos lényegben (ἴδιος) való részesedés által, amiben részesedik, és ezért nem ismered más okát a kettő létrejöttének sem, mint a kettősségben (δυάς) való részesedést, és részesednie kell benne mindennek, amiből kettő lesz, és az egységben (μονάς) annak, ami egy lesz; és ezeket a hasításokat és hozzáadásokat és más efféle mókákat elküldenéd a jódolgukba, s átengednéd a nálad bölcsebbeknek a választ.

Platón gondolatmenetét követve: csak az egy mint az anyagi világ oszthatóságát jelképező számsor legelső tagja részesedhet a *kettősség*ből, hogy így kettő (vagy akár ½) le-

---

[711] KÖVENDI Dénes: „A lelket azonban, noha mi most később kezdtünk róla beszélni, isten nem utólag alkotta meg – mert összetételükkor nem 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 keletkezés, mind érték dolgában előbbinek (πρότερα) és idősebbnek (πρεσβύτερα) alkotta meg a lelket a testnél, az urat és parancsolót alárendeltjénél.” PLATÓN, III, 331 (34c). A neoplatonisták (és neopüthagoreusok) hagyományosan – épp az anyagi szférától való különbözősége miatt – a világlelket azonosíthatták a *monas*szal. Ehhez lásd: MACROBIUS 1990, 101 (16. lábjegyzet).

[712] Ezzel kapcsolatban az idézeten kívül lásd még: MACROBIUS, 578 (2.2.12). Ezért is szokták elgondolni az első páros számként a kettest, az első páratlan számként pedig a hármast. (*Uo.*, 577, 2.2.9)

[713] Érdekességként említendő, hogy Szürianosz szerint Empedoklész „barátság” (φιλία) fogalma az *egy*re vonatkozik, amely egyesít, míg a „viszály” (νεῖκος) fogalma a *düas*zra, ami állandóan kettéoszt és megoszt. SYRIANUS, *Syriani in metaphysica commentaria*, ed. Wilhelm KROLL, in *Commentaria in Aristotelem Graeca* VI/1, Berlin, Reimer, 1902, (11.28–12.2), (43.6–44.17). Janusnál valószínűleg csak véletlen, hogy a *háború* fogalmát is magában foglaló *imbellis (harctalan)* kifejezést használja itt.

[714] *Uo.*, (11.28–31). Proklosz a *monas*zt a platóni értelemben vett *atyá*val (πατήρ), a *düas*zt az anyával (μήτηρ) hozza összefüggésbe. PROCLO 2005, 178–179 (1.122).

[715] KERÉNYI Grácia fordítása. PLATÓN, I, 1093–1094 (101c–d).

gyen belőle. A *monasz* az, amiből részesülhet valami, de ez a *monasz* nem részesülhet semmiből. Itt viszont Janus egyértelműen nem számokról beszél, hanem az *Egy(ség)*ről, ami megkétszereződve hozza létre a *Kettőssége*t.[716] Plótinosz is egyértelműen így – a *henas*szal (ἑνάς) szinonimaként – használja a *monasz* kifejezést és megkülönbözteti az egytől (ἕν):[717]

> Az az egy ugyanis nem tűri, hogy mással együtt számolják, sem egységgel (ἑνάς), sem akármi mással, sőt egyáltalán nem tűri, hogy számolják, mivel ő mérték (μετρόν) és nem megmért dolog (οὐ μετρούμενον); nem is egyenlő a többi dolgokkal, hogy így velük együtt lehetne, mert hogyha ez nem így volna, akkor lenne valami közös dolog benne és azokban, amelyekkel együtt számlálható; ez esetben ez a közös az egy előtt lenne, már pedig előtte semmi sem lehet. Róla ugyanis sem az nem mondható, hogy lényegbeli szám, sem pedig, hogy az a szám volna, amely ennél későbbi és a mennyiségre vonatkozik. Nem lényegbeli, mondom, mert ez annak, ami gondolkodik, állandóan létet ad, sem pedig nem mennyiséghez tartozó szám, mert ez a mennyiséget egyebekkel együtt magában foglalja, vagy nem foglalja, amennyiben a mennyiség maga is szám. Mivel pedig az a természet is, amelyik a menynyiségre vonatkozó számban van, az előbbi számokban levő természetet utánozza, amely magára az egyre tekint, kétségtelen, hogy maga ez a természet is, a számok ősforrására, az egyre tekintve nyert létformát és eközben az egyet sem el nem használja, sem szét nem darabolja (κερματίζω), hanem inkább, miután a kettősség (δυάς) létrejött, az egység (μονάς) még mindig a kettősség előtt van és sem a kettősségben levő két egység , sem az egyik közülük nem maga az egység (οὐχ ἡ ἐν τῇ δυάδι μονὰς ἑκατέρα οὐδ' ἑτέρα ἐκείνη). Miért is lenne közülük inkább az egyik, mint a másik? Ha tehát ő egyik sem a (kettősségben levő) két egység közül, hanem az (ami a kettősség előtt van), úgy megmaradva nem marad meg (a kettősségben). De hogyan különböznek azok az egységek (amelyek a kettősségben vannak) magától az egységtől, vagy a kettősség hogyan egy? (Πῶς οὖν ἕτεραι ἐκεῖναι; Καὶ πῶς ἡ δυὰς ἕν;) És ez ugyanaz az egy, mint amelyik a kettősségben foglalt két egységben szerepel? Talán inkább azt kellene mondanunk, hogy az első egységben mind a kettő részesedik, de attól, amiben részesednek, különböznek; amennyiben egység, a kettősség is részesedik (abban az első egységben), csak nem ugyanolyan módon.

---

[716] Itt ismét érdemes megemlíteni Macrobiust, aki az orphikusokra hivatkozva azt írja, hogy Bacchus szimbolizálja az *anyagi szellem*et (νοῦς ὑλικός), mert egyetlen szülőtől származik, de különböző részekre oszlott szét, amint a Titánok haragjukban széttépték. Az eltemetett végtagjaiból aztán új életre kelt: a részekből újra egész lett. Ez egyrészt inkább az *animá*ra vonatkozik, mint ami képes testet ölteni, másrészt pedig a furor-elmélet *excessus mentis*ére, amely során a *mens* ideiglenesen magára hagyja a megosztottság testi világát és újból egyesül forrásával. Ahogy otthagyja a testet, otthagyja a megosztottság világát is és újból egységessé lesz. A költői ihlet működésének is későbbi szimbóluma ez, ahogy az ihlet körében újra és újra részekre szakad, majd a részeket otthagyva egyesül istennel. „Ipsum autem Liberum patrem Orphaici νοῦν ὑλικόν suspicantur intellegi qui ab illo individuo natus in singulos ipse dividitur. Ideo in illorum sacris traditur Titanio furore in membra discerptus et frustis sepultis rursus unus et integer emersisse quia νοῦς, quem diximus mentem vocari, ex individuo praebendo se dividendum et rursus ex diviso ad individuum revertendo et mundi inplet officia et naturae suae arcana non deserit.” MACROBIUS, 521 (1.12.12–13).

[717] TECHERT Margit fordítása. PLOTINOS 1998, 82–83 (5.5.4).

A püthagoreizmus inkább a Püthagorasznak tulajdonított tanokat értelmező hagyományok sokfélesége, mintsem valami egységesen kidolgozott filozófiai rendszer. Ha Janus versét püthagoreusnak gondoljuk, akkor az egyetlen fogódzónk a *monas* és *dyas* fogalma, amelyek tényleg alapfogalmak Püthagorasz tanításaiban, azonban ezeknek nincs egységes értelmezése. E két alapfogalom olvasatát alapvetően csak platonikus szerzők értelmezési kísérletein keresztül ismerjük és ez befolyásolta a későbbi, XV. századi püthagoreus eszméket is.[718] A fogalompár értelmezéstörténetében közös, hogy egyszerre van szó számokról és létszintekről, csak a hangsúlyok tolódnak el a kettő között.[719] A *monasz–düasz* párossal kapcsolatos legfontosabb szerzők: Nikomakhosz (kb. 60–120),[720] Numéniosz (II. sz.), Anatolius Laodicensis (?–283),[721] Iamblikhosz (kb. 250–330),[722] Szürianosz (?–kb. 437), Proklosz (412–485), és esetleg Mikhaél Pszellosz (XI. sz.). Nem valószínű, hogy ezektől a szerzőktől bármit is olvasott volna Janus.[723]

A versben egyértelmű, hogy a *dyas*t anyagként kell értenünk és nem számként, ezért a két legfontosabb szerző Numéniosz és Iamblikhosz. Valószínű, hogy a *monasz, düasz* fogalmakkal kapcsolatban inkább Numéniosztól olvashatott, méghozzá Calcidius *Timaiosz-kommentár*jában, azonban Iamblikhosznál is megtalálható a formai okként el-

---

[718] Ficino így foglalja össze tömören a püthagoreus *egység*et és *sokaság*ot: „A püthagoreusok a testet *sokaság*nak, a minőséget *sokaságnak és egynek*, a lelket *egynek és sokaságnak*, az angyalt *egy-sokaság*nak és istent *egy*nek nevezik." Latinul: „Corpus appellant Pythagorici multa, qualitatem multa et unum, animam unum et multa, angelum unum multa, deum denique unum." *Theologia*, 3.1.1.

[719] O'MEARA, Dominic J., *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford University Press, 1990.

[720] Nikomakhosz a *Theologoumena arithmeticae*ben a *monas*znak matematikai karaktert tulajdonít, amelynek megvan az a képessége, hogy anélkül hozzon létre számokat, hogy ő maga megváltozna. Azt az arisztoteliánus nézetet is megfogalmazta, hogy a *monasz* potencialitásában magában hordozza az összes, aktualitásában megjelenni képes számot. Emiatt tudta aztán a *monas*zt istennel, az értelemmel, a démiurgosszal azonosítani, amely rendező és létrehozó elv. NICOMACHUS, *Theologoumena arithmeticae*, ed. V. de FALCO, in *[Iamblichi] theologoumena arithmeticae*, Leipzig, Teubner, 1922, 17–30.

[721] Iamblikhosz tanára, ANATOLIUS a *Peri dekadosz kai tón entosz autész arithmón* című, a püthagoraszi számokról szóló művében két külön fejezetben is foglalkozik a *monas*szal és a *düas*szal. A püthagoreus *monas*zt a platonikus Egyhez, a felfogható istenhez (νοητὸς θεός), a magábanvaló jóhoz (αὐτοαγαθός), a magábanvaló széphez (αὐτοκαλός), a nem-keletkezőhöz (ἀγέννητος) hasonlítja (εἰκάζω). De úgy tűnik ez csak hasonlat, mert alapvetően számokról beszél, vagyis számokban megnyilvánuló elvekről. A *düas*zról szóló rész annyiban kapcsolódik Janushoz, hogy a *monasz düas*szá változását az első megduplázódásaként írja le. (Janus a latin *geminata*t, Anatolius pedig a görög διπλασιασμός-t használja.) Érdekes viszont, hogy a számok *arkhé*jaként a *düas*zt határozza meg és nem a *monas*zt. Talán a számsor első tagjaként mint kezdeti számként érti ezt? *ANATOLIUS sur les dix premièrs nombres*, ed. Johan L. HEIBERG, Macon, Protat, 1901, 5.19–22, 6.18–19.

[722] A témával kapcsolatos legrészletesebb, ókori összefoglaló forrás: IAMBLICHUS, *Iamblichi de vita Pythagorica liber*, ed. Ulrich KLEIN (post L. DEUBNER), Leipzig, Teubner, 1937. O'Meara „püthagoreizált platonikus filozófiáról" ír Iamblikhosszal kapcsolatban (O'MEARA 1990, 104–105).

[723] Habár Ficino – talán Anatolius és Nikomakhosz kivételével – a fenti szerzőket ismerte és némelyiket fordította is, azonban mire elkészült a fordításokkal, Janus már nem élt.

gondolt *monasz* és az anyagi, generatív okként meghatározott *düasz*.[724] Az egyetlen gond a Calcidius-szöveggel, hogy a *monas* helyett *singularitas*t, *dyas* helyett pedig *duitas*t használ, és hasonló értelemben nem is szerepel a *monasz*, vagy *düasz* szó a *Timaiosz*ban, csak a *Phaidón*ban (101c):[725]

> Numenius ex Pythagorae magisterio Stoicorum hoc de initiis dogma refellens Pythagorae dogmate, cui concinere dicit dogma platonicum, ait Pythagoram deum quidem singularitatis nomine nominasse, silvam vero duitatis.

A másik Numéniosz szövegrészletet Euszebiosz *Praeparatio evangelicá*jából ismerjük, és ezt is olvashatta Janus. Azonban itt Numéniosz – legalábbis Euszebiosz szerint – különbséget tesz egy első isten, egy második és egy harmadik isten között.

> Az önmagában létező első isten egyszerű (ἁπλόος), teljesen önmaga miatt létrejövő és sohasem osztható. Azonban a második és harmadik isten [csupán] egy[726] és az anyagi, kettős [düasz] létezőnek felelnek meg. Az előbbi [az első isten] egyesít, az utóbbi [düasz] széthasít, mert birtoklásra és sodródásra [változásra] vágyó jelleme van. Nem a szellem közelében van (hiszen akkor önmagánál lenne), mert az anyagra tekint és emiatt ezzel foglalkozva nem törődik magával.[727]

Ezek alapján tényleg nehéz lenne behatárolni Janus versének a forrásait. Egyik elmélet sem illeszkedik pontosan a költeményhez. Mivel azt feltételezni, hogy a fent említett neoplatonikus szerzőket imerte volna Janus, túlságosan is merész lenne, ezért a legvalószínűbb forrást Platón *Timaiosz*ában, esetleg ennek Calcidius-féle kommentárjában, Platón

---

[724] O'MEARA 1990, 63. Szürianosz említi meg, hogy Iamblikhosz különbséget tett az *intelligibilis monasz* (μονὰς νοητά) és az *intellektuális*, vagy *démiurgoszi monasz* között (μονὰς νοερὰ καὶ δημιουργικά). SYRIANUS 1902, (140). Ráadásul Pszellosz kivonatában Iamblikhosz nem csak azonosítja a *monasz*t a *henas*szal (ellentétben Plótinosszal), hanem *monasz*ok és *düasz*ok egész listáját adja meg, amely nem csak intelligibilis, démiurgoszi és földi monaszt, hanem ugyanígy egy isteni *düasz*tól lefelé ereszkedő düasz-listát is megad. O'MEARA 1990, 81–84.

[725] NUMÉNIUS, *Fragments*, ed. Édouard DES PLACES, S. J., Paris, Les belles lettres, 1973, 95 (fr. 52).

[726] FESTUGIÈRE értelmezésében: „ugyanaz", vagyis az első és a második isten valójában ugyanaz csak kettős karaktere van. Ez a rendező démiurgosz mint *nusz* egyszerre részesül a legelsőből (ekkor nevezhető második istennek) és fordul az anyag felé (ekkor pedig a harmadik isten). Viszont ebben az olvasatban a düasz nem más mint a lélek, amely kettős természete miatt összeköti az intelligibilis és az anyagi szférát. *Uo.*, 106–107 (4. lábjegyzet).

[727] Ὁ θεὸς ὁ μὲν πρῶτος ἐν ἑαυτοῦ ὤν ἐστιν ἁπλοῦς, διὰ τὸ ἑαυτῷ συγγιγνόμενος διόλου μή ποτε εἶναι διαιρετός· ὁ θεὸς μέντοι ὁ δεύτερος καὶ τρίτος ἐστὶν εἷς· συμφερόμενος δὲ τῇ ὕλῃ δυάδι οὔσῃ ἑνοῖ μὲν αὐτήν, σχίζεται δὲ ὑπ' αὐτῆς, ἐπιθυμητικὸν ἦθος ἐχούσης καὶ ῥεούσης. Τῷ οὖν μὴ εἶναι πρὸς τῷ νοητῷ (ἦν γὰρ ἂν πρὸς ἑαυτῷ) διὰ τὸ τὴν ὕλην βλέπειν, ταύτης ἐπιμελούμενος ἀπερίοπτος ἑαυτοῦ γίγνεται. *Uo.*, 53 (fr. 11).

*Phaidón*jában és természetesen Macrobius *Scipio álmá*ban találhatjuk meg. (De olvashatta az idevonatkozó, fent idézett Plótinosz-részt is.)

Az összes lehetséges olvasat közül a legvalószínűbb tehát az, hogy a vers *Monas*a a *Timaiosz*ban (36b–c) meghatározott világlélek és a problematikus *secare* (σχίζειν) ige valahogy arra a „vágásra" utal, amellyel ezt a meghatározott arányok alapján felhangolt világlelket a démiurgosz kettéhasította és X alakban összefogva két kört alkotott belőle, amelyeket mozgásba hozott.[728]

De ez az olvasat sem teljesen kielégítő, mert a Janus szavai szerint is oszthatatlan *Monas*t előbb megduplázza *(geminata)*, aztán pedig ezt a végeredményt mint *dyas*t még ketté is vágja. Ha a *Monas*t megduplázza, akkor végül mit kell elvágni rajta? Vagy értsük úgy, hogy a *Monas* kétszer akkorára nyúlt és ezt vágta ketté? De mindkettő ellentmond annak, hogy ez a *Monas* nem képes osztható részeket magába fogadni. Macrobius azt írja, hogy némelyek szerint a *monas* valójában az az első egység, amit meghatározott arányok szerint a Démiurgosz a lélek temperálásánál vesz alapul, *dyas* pedig az a második egység, amely kétszer akkora, mint az első egység és olyan, mint az egyes számhoz képest a kettes.[729] Azonban továbbfolytatja, és ha így olvassuk Janus szövegét, akkor tényleg olyan, mintha abbahagyta volna a verset. Így Macrobius után, a *Timaiosz* harmóniaelméleti része alapján elképzelhető lenne akár az is, hogy abban az értelemben ír Janus a *Monas*ról, ahogy a zeneelméletben a 2/1 aránnyal meghatározott oktáv hangközről lenne szó, aminek az alaphangja, vagyis egysége lenne a *monas*.[730] Az oktávval magasabb hang pedig úgy duplázza meg az alaphangot, hogy az mégis osztatlan marad.

Ha figyelembe vesszük, hogy Janus nem *oszthatatlan*t írt, hanem kicsit körmönfontabb módon azt, hogy *dividuas admittere nescia partes*, vagyis *osztható részeket nem tud befogadni*, akkor akár olvashatjuk a plótinoszi emanációtan szerint is, amelyben a túlcsorduló ontológiai szintből úgy alakul ki a következő, alacsonyabb létformájú ontológiai szint, hogy nem lesz kevesebb, nem csorbul, és nem osztódik szét.

A *geminata* kifejezést azonban még mindig nehéz lenne belegyömöszölni az emanációtanba, hacsak nem tételezünk fel szövegromlást, mivel egy kéziratban a *geminata* és a *gemmata* alak nagyon nagy eséllyel összekeverhető. Ha ez így van, akkor a szövegrészlet

---

[728] KÖVENDI Dénes fordítása: „S ezt az egész készítményt hosszában kettévágva, mindkettőt középpontjukban egymáshoz illesztette khi (X) alakban, majd mindkettőt egy-egy körré hajlította össze, úgyhogy önmagukkal és egymással is eredeti metszőpontjukkal átellenben találkoztak." PLATÓN, III, 333 (36b–c). Ehhez lásd: CORNFORD 1997, 72–93.

[729] MACROBIUS, 579 (2.2.16). (PLATÓN, *Timaiosz*, 35b–36b. CORNFORD 1997, 66–72.)

[730] MACROBIUS, 579–581 (2.2.16–23).

így nézne ki: *Haec Dyadem gemmata creet*. Ebben a szövegformában a plótinoszi emanációnak egy költői megfogalmazását láthatjuk, amely szerint a következő létszint *kirügyezé*séről, *rügyfakadás*áról lenne szó. A Plótinoszra épülő neoplatonikus ontológiában az Egyből kiáradó legelső létszint a *nusz (mens)* szintje lenne, ebből árad ki ezután a *pszükhé koszmu (anima mundi)*, vagyis a világlélek, hogy végül ebből keletkezzék, csorduljon ki az anyagi világ.[731] A *Kette*ssel születik meg tehát a szám és a számosság, és ezzel együtt maga az anyagi szféra is. Ez az *anima mundi*ból kifakadó anyagi szféra pedig *kettőssége* miatt már tényleg osztható, vagyis vágható lenne.[732] Azonban ahhoz, hogy konzekvens maradjon ez a szövegértelmezésünk, a *prima imago* kifejezést – a fentiekben már említett – timaioszi értelemben kell olvasnunk, vagyis itt nem a *nus*zról van szó, hanem az anyagi világhoz képest *elsőbb (kiválóbb) képmás*ról, az *anima mundi*ról.

Egy harmadik lehetséges olvasat szerint viszont egyszerűen félreértelmezte Janus a macrobiusi *Monas* fogalmát és minden szövegbeli ellentmondás ellenére is magával Istennel azonosította. Erre a legjobb példa Bonfini *Symposion*ja (1484–1485), amelyben a filozofálgatások jó része szinte szó szerinti átvételek Macrobiustól. (Az persze elég valószínűtlen, hogy azokon az állítólagos budai szümposzionokon Aragóniai Beatrix és Mátyás király betanult Macrobius szövegek felmondásával vitatkoztak volna.) Bonfini a szüzesség erényét a „*monasz*sághoz" köti, mert ez az az aspektus, amely hasonlóvá teszi istent, a *mens*t és az *animá*t is. Ezért az ő olvasatában is mindháromra vonatkoztatható a *monas* fogalom, azonban ez nem azt jelenti, hogy a három közül bármelyik is lefoglalhatná magának ezt a fogalmat. Inkább arról van szó, hogy a „*monasz*ság" három különböző mértékével találkozunk a három fogalommal kapcsolatban. Habár istenre, a *mens*re és az *animá*ra is vonatkoztatható az, hogy *monas*, azonban istenhez képest a másik két fogalom mégsem annyira *monas*. És a *mens*hez képest – jóllehet mindkettő *egység*es – még kevésbé *monas* az *anima*.

Ezt olvashatjuk Bonfini III. könyvében Mátyás király szájából:

> Az egyes pedig, amit monasznak, azaz alapegységnek neveznek, férfi is, nő is. Püthagorasz ezt fölfogva mondta Istenről: „király és királynő, uralkodó és uralkodónő", vagyis mindkét nemnek s ezek termékenységének eredete. Így hát páros és páratlan, s nem szám, hanem a számok forrása és eredete. Ez a monasz mindennek a kezdete és vége, s maga sem tudván, hogy kezdet-e vagy vég-e, a minden-

[731] *Uo.*, (1.14.6 – 9).

[732] Talán nem véletlen, hogy Janus a *secare* igét használja. Ugyanezt olvashatjuk Platón *Phaidón*jában (101c–d) is a görög σχίζω kifejezéssel, amikor a kettősségből és egységből való részesedésről beszél Szókratész.

ható Istennel azonosítható. Ez Istennek ama bizonyos szellemi lényege, amely noha nem megszámlálható, mégis magából megteremti és magában tartalmazza a dolgok számtalan fajtáját. Gondolkozzatok el azon, hogy a mi lelkünkkel is kapcsolatba lehet hozni a monaszt, amely az ősanyaggal való érintkezése folytán lett lényegesen mássá, s nyerte el mesterkéletlen természetességét, s ámbár lélekké válva a testben nyert szállást, egységében még sincs semmiféle kétlényegűség.[733]

Később még ezt is mondja a király Beatrixnek:

Van ugyanis egy másféle, de a mennybéliekénél nem alsóbbrendű hasonlóság lelkünk és Isten között, amelynek révén a halhatatlanságra törekszünk. Ha ugyanis Isten valóban az az egység, amit a görögök a monasz szóval jelöltek, ami azonban nem szám, hanem a páros és páratlan, a férfit és a nőt jelképező számoknak a forrása, s a kezdet, amelynek számára nincs ok és nincs cél, akkor ilyen értelemben nagyrészt a mi lelkünket is monasznak nevezhetnénk. Mert ha az, ami a durva anyag érintésétől idegen, s örököse az osztatlan természetnek, testünkbe lélekként beleköltözik, az alkotó csodálatos képmását formálja ki. S mint ahogy a pont nem test, de testeket alkot, ám más módon fölöszthatatlan, így a monasz sem szám, de a szám eredete, amelynek sem hosszúsága, sem magassága, sem szélessége nincsen, hanem valami oszthatatlan, egynemű és örök, s ilyen az Isten is és lélek is.[734]

Összefoglalva: Hiába jártuk körbe a püthagoreus értelmezési lehetőségeken túl is sorba vehető filozófiai olvasatokat, egyik sem volt teljesen kielégítő, de egy ilyen tömör epigrammában a *monas* fogalom talán egyszerre utal a világlélekre, a plótinoszi emanációtan ontológiai szintjeire és Istenre is.

1.4. *De littera Pythagorae*

A másik Püthagorasszal kapcsolatos Janus-vers a *Püthagoraszi betűről* címet viseli:

Turma gruum bifido tranat connexa volatu,
Inde novae Samio ducta figura notae.

(Ék formájában szállnak csapatostul a darvak, / a számoszi innen vette az új betű alakját.)[735]

[733] Antonio BONFINI, *Beszélgetés a szüzességről és a házasélet tisztaságáról*, ford. MURAKÖZY Gyula, Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1985, 121. Ehhez lásd MACROBIUS (1.6.7–9).
[734] BONFINI 1985, 143.
[735] KURCZ Ágnes fordítása alapján.

Török László részletes lábjegyzetet közöl Püthagorasz betűjéhez, az Y-hoz, amely hagyományosan az ember életútja során a választásokat szimbolizálja.[736] De figyelembe vehetünk még két másik alakot is: a görög Λ-t és a latin V-t. Ez utóbbit János István Lactantiusra és Persiusra hivatkozva valamiért elveti:[737]

> Nehezebben megfejthető utalást tartalmaz a másik hasonló jellegű epigramma, mely egy titokzatos püthagoraszi betű eredetét adja elő. Az első pillantásra legkézenfekvőbb *V*-betű helyett (mely egyébként sincs a görögben) az *Y*-ról van szó. Az *Y* szétfutó két felső szára a két alapvető, de egymással ellentétes erkölcsi kvalitást jelképezi: a bűnt és az erényt.

Jánosnak igaza van abban, hogy a görögben nincs V betű, azonban a latinban van és épp a görög ábécéhez képest nevezhető újnak. A görög υ, Υ és a latin v, V alakok nem csak nagyon hasonlóak egymáshoz, hanem történetileg is összefüggnek egymással. A latin ábécé V-je a görög üpszilonból ered és a görög Υ betűnek is találkozhatunk V-alakjával görög szövegben. Janus *bifidus (kétfelé hasadt)* kifejezése alapján akár V-alakról is szó lehet. A *nota nova* kifejezés alapján sem zárhatjuk ki egyik betűalakot sem. A római ábécében egy viszonylag új alak (i.e. I. sz.) a görögből átvett Y *(i graecum)*, a V betű pedig teljesen új a görög ábécéhez képest.[738] Az üpszilon a görög ábécében is újnak számít, mert magánhangzó. Viszont a görög λ, Λ túl régi ahhoz, hogy *nota nová*nak tekinthessük.

Ha viszont azt is figyelembe vesszük, hogy a fenti V, Λ és Υ-alakok közül a darvak inkább V-, vagy Λ-alakban szállnak, mintsem Y-ban, és hogy Janus nem *új betűről*, hanem az új betű *figurá*járól ír (V, Λ), akkor az sem elképzelhetetlen, hogy itt mégis csak a püthagoraszi arányszámok híres Λ-ábrájára utal.

A *Timaiosz*ban (35b–c) található meg ez a hagyományosan Püthagorasznak tulajdonított számsor, amely alapján a démiurgosz felosztotta a világlelket, hogy harmóniát teremtsen benne.[739] A Calcidius-féle *Timaiosz-kommentár*hoz már a XII. században is Λ-alakú ábrákat (lambda-diagramokat) rajzoltak a platonikus filozófus, Krantór (†i.e.

---

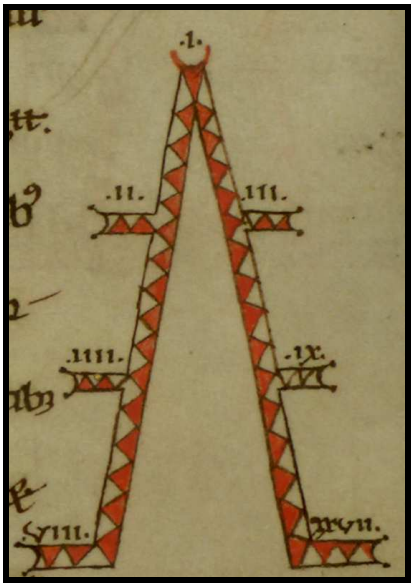
[736] *Régi magyar irodalmi szöveggyűjtemény, I, Humanizmus*, szerk. ÁCS Pál, JANKOVICS József, KŐSZEGHY Péter, Budapest, Balassi Kiadó, 1998, 224 (133. lábjegyzet). Ezzel kapcsolatban a görög ψ betű is szóba jöhet még (PERSIUS, 3.56–57). Lactantius szerint (*Divinae institutiones*, 6.3) az emberi élet azért hasonlít az Y betűhöz, mert amikor az ember belép az ifjúkorba, akkor két út közül választhat, az egyik a mértékletesség, a filozófia és munka útja, a másik pedig a pazarlás, az élvezkedés és a tunyaság útja. Az egyik a Menyországba, a másik pedig a Pokolba visz. Ehhez lásd: *Aeneis* (6.540–543).

[737] JÁNOS 1980, 9.

[738] JAKÓ Zsigmond, Radu MANOLESCU, *A latin írás története*, Budapest, Európa, 1987, 141–142.

[739] CORNFORD 1997, 66–68.

276/275) kommentárja alapján. A XV. századra ezek az ábrák közhelyszámba mentek.[740] A mű első, teljes latin fordítása Ficino nevéhez fűződik, és habár nem szerepel Platón *Opera omniá*jának első, 1484-es firenzei kiadásában, azonban a későbbi kiadásokban már megtalálható és tudjuk, hogy Ficino Calcidius-kézirata is tartalmazta a diagramokat.[741] Janus számára Calcidiuson kívül a legfontosabb forrás ismét Macrobius,[742] akinél szintén találkozhatott a lambda-diagrammal, amikor a világlélek megszerkesztéséről írt.[743]



Lambda-diagram (Calcidius, *Timaeus*, *Bodleian Library*, *MS. Digby 23*, *Pt 1*, XII. sz.)

Mivel a költeményből nem derül ki, hogy ténylegesen melyik betűről van szó, ezért lehet akár Y, akár V (Λ) is. Viszont semmiképp sem lehet véletlen, hogy a darvak repülésével kapcsolja össze ezt az alakot. (Ebben az értelemben talán még a *volatu* szó használata sem véletlen, amelynek a kezdőbetűje is: V.) De mi közük lehet a darvak repülésének a szabad akarat által választható erényes és bűnös élethez? Nem lehet, hogy ebben a Λ-alakban inkább a kozmosz püthagoreus–platonikus harmóniája tükröződik?[744]

---

[740] Michel HUGLO, *L'étude des diagrammes d'harmonique de Calcidius au Moyen Âge*, Revue de Musicologie, 91/2, 2005, 305–319.

[741] Ficino már fiatalon, 1454 márciusában lemásolta Calcidius kommentárját magának. Ez *Ambros. S 14 sup.* jelzéssel megtalálható Milánóban. Lásd: KRISTELLER, vol.1, LIV. HUGLO 2005, 311. Darabokban voltak fordítások Ficino előtt is. Először Cicero fordította le belőle a 27d–47b részeket (ie. 45), aztán Calcidius (IV–V. sz.) fordította a 17a–53c részeket. Calcidiuszal körülbelül egy időben Macrobius a *Somnium Scipionis*ban több részt is felhasznált és fordított belőle. (Ezzel kapcsolatban lásd MRAS, HENRY és COURCELLE forrástáblázatát: MACROBIUS 1990, 34–35.)

[742] MACROBIUS, 494 (1.6.46).

[743] A corvinák között fennmaradt Calcidius kötetben sajnos nincsenek ábrák. *CHALCIDIUS Altividi de immortalitate animae liber* (OSZK, *Cod. Lat. 418*).

[744] Talán általánosságban véve a madarakat könnyebb gyanúba kevernünk. Épp a Timaioszban találhatunk egy kis szakaszt a *madarak fajá*ról, amely „olyan férfiakból alakult ki, akik nem voltak ugyan rosszak,

Összefoglalva: mindkét verzió mellett szólnak érvek és ellenérvek. Hagyományosan püthagoraszi betűnek nevezték az Y-t, azonban a filozófiai irodalom alapján ugyanígy állíthatjuk ezt a Λ-ról is. A darvak Λ-alakban szállnak, azonban a *lambdá*t sehogy sem nevezhetjük új betűnek. De talán itt Janus nem is ténylegesen új betűre gondolt, hanem az új betűnek csak a V-alakjára. Ebben az értelemben pedig a görög ábécéhez képest tényleg új betű a latin ábécé V-je. Azonban a görög ábécé egy archaikusabb változatához képest a magánhangzók újaknak számítanak és így új a görögben az Υ is. Janus epigrammájában a *ducta* kifejezés azt sugallja, hogy Püthagorasz valami újat fedezett fel, azonban az üpszilon felfedezését a hagyomány nem kapcsolja Püthagoraszhoz. Püthagorasz inkább a harmóniát alkotó arányszámokat fedezte fel, amely a hagyomány szerint a lambda betű (Λ) alakjába rendezhető.

1.5. A *furor*-fogalom Janus Pannoniusnál

Janus többször használja a *furor* szót ’düh, harag’ értelemben is, azonban mi csak a költői és *szerelmi furor*ral foglalkozunk. Ez az egyetlen olyan fogalom, amelyet elméletileg Janus akár át is vehetett volna Ficinótól, azonban a számba jöhető versek dátuma alapján inkább Cicero *Tusculumi eszmecseré*je[745] és talán Platón[746] lehet a forrás.

Szerelmi furorral találkozhatunk az *Ad Magdalenam*, az *Ad Iustinam* és a Tito Vespasiano Strozza gyűrűjére írt korai versében. A Magdalenásat valószínűleg az 1454–1458 közötti padovai években írta Janus. Ebben a költő Magdalena segítségét kéri, hogy megkaphassa annak rokonát, Priscát, aki miatt kínozza a *szerelmi furor*, hiszen Ovidius óta köztudott, hogy erre az egyik legjobb orvosság az, amelyről *prohibet pudor fateri (szólani tilt a bölcs szemérem)*. Azonban Janusnak nem elég Prisca! Magdalenát is ágyba akarja vinni, ezért finoman felajánlja magát jutalomként neki, ha sikerül – Magdalena segítségével – vágyát töltenie Priscával. Ebből is látszik, hogy csak Prisca teste kell neki, mert az igazi szerelem nem múlna el a testi egyesüléssel, és ha nem múlna el, akkor magát sem ajánlhatná fel Magdalenának.

---

de könnyelműek és szerették az égi tüneményeket, de balgaságukban azt gondolták, hogy látás útján nyerhetik a legbiztosabb felvilágosítást ezekre vonatkozólag.” (KÖVENDI Dénes fordítása, PLATÓN, III, 408, 91d–e).

[745] Lásd: Ficino levele Peregrino degli Aglihoz (1457. december), a *Phaidrosz-kommentár*, amelynek harmadik fejezete elkészült már az 1466 és 1468 közötti fordítással együtt és a *Lakoma-kommentár* (7.13–14). Cicero művének behatóbb ismeretéről tanúskodik 1457-es, Marcus Aureliushoz írt levele Janusnak. *Régi magyar irodalmi szöveggyűjtemény*, 164–165.

[746] *Phaidrosz*, 265a–c.

Commater mea, Magdalena, quantis
Te possum precibus, misellus oro,
Praestes auxilium meo furori.
Priscam depereo tuam propinquam;
Hanc, quae continuis fere diebus,
Ad te ventitat, assequente nullo,
Tecum lusitat, ambulat, lavatur,
Tecum cantilat, et tuos per hortos,
Cervo saltitat ocior quadrimo.
Novi, quam tibi nil neget iubenti
Quantum consilio tuo acquiescat,
Tu si praecipias, diebus octo
Potum non capiet, cibo abstinebit
Commenda, precor, huic meos amores,
Neu me despiciat, mone propinquam,
Quodsi plus aliquid mihi ordinares,
Illud quod prohibet pudor fateri,
Donarem tibi quicquid ipsa velles.

(Magdolnám, komaasszonyom, könyörgök / Hozzád, én nyomorult, segíts meg engem / S pártolj, mert elemészt a szenvedély már. / Lángom szép rokonod, Piroska szítja, / S ő jár, ő szalad át gyakorta hozzád, / Napjában nem is egyszer, s nem kisérik. / Véled játszogat, énekelget egyre, / Sétál, fürdik előtted és a fűben, / Mint friss szarvasünő, szökellve táncol. / Néked, jól tudom én, mindenben enged, / És bármit javasolsz, ő elfogadja; / Még tán nyolc napig is, ha arra kéred, / Torkán egy falat, egy csepp víz le nem megy. / Kérlek, hát, javasold, ajánld szerelmem, / Unszold szép rokonod, hogy meg ne vessen, / És majd, hogyha elérnél nála többet, / Melyről szólani tilt a bölcs szemérem, / Meglásd, teljesítem, ha bármit óhajtsz.)[747]

Az *Ad Iustinam*ban egy visszautasított ajándékról ír. A *furor*t itt is a testi szerelem szenvedélyeként használja. A költő szerint Iustina félreértette ezt az ajándékozást, ezért azzal mentegeti magát, hogy hiszen távol áll tőlük minden (testi) szenvedély. Mert ki mást lehetne így megrontani mint azt, akit kínoz ez a *furor*! És ki más küldene ezért ajándékot, mint az, akit szintén ez a *furor* kínoz a másik miatt! A bizonyíték arra, hogy a *furor*t nem valamiféle téboly, hanem a szerelmi szenvedély testi értelmében használja, a vele szembeállított *amor castus* fogalom.

[747] NEMES NAGY Ágnes fordítása. JANUS PANNONIUS 1987, 48–49.

Mel, Iustina, meum, mea cara sororcula, quare
Missa remisisti, munera nostra, tibi?
Non ideo misi, quo te corrumpere vellem,
Sit procul a nobis hic, mea vita, furor.
Sed magis ut scires, quam te devotus amarem,
Vult aliquo nosci pignore castus amor.
Qualiter offensam valeas pensare, requiris?
Tu mihi fac mittas, ut nec ego accipiam.

(Mondd, az ajándékom mért küldted vissza, felelj csak, / Justina, mézecském, drága húgom, no felelj! / Nem azért küldtem, mert meg akartalak rontani, / Távol álljon tőlünk, életem, ez a szenvedély. Lásd, csak azért küldtem, hogy hű szivemet bizonyítsam, / Mert a tiszta szerelem zálogot szívesen ád. / Abban fő a fejed, mint bosszuld rajtam e sértést? / Rajta, no, küldj valamit, hadd ne fogadjam el én.)[748]

A *Ianus Pannonius de annulo, ad Titum Vespasianum Strozzam* címet viselő szerelemellenes költemény megírását Huszti 1451 első felére teszi.[749] Ez a vers egy játékos válasz Strozza szerelmi költeményére. Többször felbukkan benne a szerelmes és a szerelmi vágy vakságának platóni szófordulata is.[750] A szerelmi *furor*t azzal gyanúsítja Janus, hogy Isten nevében rangosabbnak feltüntetve magát csak még szabadabban garázdálkodhat.

Esse Deum, genitumque Dea, confinxit amorem,
Servitio obsceno caeca libido favens;
Numinis et titulo voluit velare furorem,
Dignior ut venia, liberiorque foret.

(Isten, s istennő fia az, ki a szerelmet kitalálta, / Kedvezve a vak vágynak és buja szolgaságnak; / Isteni titulussal akarta leplezni a(z őrült) szenvedélyt, / Hogy nemesebbnek tűnve és szabadabban furkálhasson.)[751]

A platóni értelemben vett *furor poeticus* gondolatával három versében találkozunk, ezek közül az egyik egy tréfás átköltés, a másik egy Homérosz-fordítás és a harmadik a Guarino-panegyricus, amelyben viszont nem szerepel szó szerint.

A legkevésbé érdekes az *In Basinum Parmensem de Hesperide ab eo coepta iam dudum et non dum finita* című költemény, amely egy minimális betoldásokkal és átírások-

[748] SZABÓ Magda fordítását felhasználva. *Uo.*, 71.
[749] HUSZTI 1931, 119.
[750] PLATÓN, *Törvények* (731e–732a).
[751] JANUS PANNONIUS 1987, 209, 214.

kal ellenkező értelművé faragott versszöveg. Emiatt viszont nehéz a vers *furor*-fogalmát Janusénak tudni. Az eredetijét Roberto degli Orsi írta *Laudes Basinii Parmensis* címen, amelyben a szintén Guarino-tanítvány Basinio de Parma hosszú, epikus művét a *Hesperis*t dicséri. Janus viszont ezt átírva kigúnyolja. Ennek első négy sora így hangzik:

Pagina cum longo pridem tua certat Oreste
Longius aut ipso si quid Oreste fuit.
Parcere iam sacro debes, Basine, furori,
Iam dudum requiem fessus Apollo petit![752]

(Műved a hosszu Oresteiával szinte vetekszik, / vagy még hosszabbal, hogyha netán van ilyen. / Kímélned kell már szent dühödet, Basinus, / Apollo rég belefáradt és végre pihenni akar.) (Zala Mária fordítását felhasználva)

A másik verse egy Homérosz-himnusz szabad fordítása és Ludovicus Cypriusnak ajánlotta: *Hymnus in Musas, Apollinem Iovemque, ab Homero puero editus, latinus factus Jano Pannonio interprete*. Ritoók Zsigmond a görög eredetit az *In Musas et Apollinem* című homéroszi himnuszban találta meg és részletes elemzésében rámutatott, hogy ez inkább átköltés – sőt önálló alkotás –, mint fordítás és a Janus által adott címben olvasható *interpes* kifejezés is inkább költői játéknak fogható fel. Ritoók elemzésében kiemeli a janusi *furor* kifejezést, amely a fordításában sokkal árnyaltabb, új értelmet nyer.[753] Így a messzelövő, célbataláló (Ἑκηβόλος, *Iaculator*) Apollón nyila már nem pusztító erejének és hatalmának, hanem az alkotásnak a szimbóluma. A mellen ütött sebből nem vér folyik, hanem a nektárosan édes szavaknak nyit utat. (Ezért használja a *pectus* szót, amely nem csak mellkast jelent, hanem az itt rejtőzködő lélekre is utal.)[754] Habár itt a költői ihletről ír Janus, azt mégsem a Múzsákhoz, hanem Apollónhoz köti:

Vos o Thespiades, et carminis auctor Apollo,
Et tu stelliferi pater ac moderator Olympi,
Ardor inest vestras nobis exponere laudes.
Vos o Thespiades, et carminis auctor Apollo
Orbe viros toto vocali carmine claros,

[752] *Uo.*, 137. Roberto DEGLI ORSI eredetije: „Pagina cum docto pridem mea certat Horeste, / Clarior atque ipso si quis Horeste fuit. / Parcere nec sacro potis est mea musa furori, / Quin etiam requiem pulcher Apollo negat."

[753] RITOÓK Zsigmond, *Janus Pannonius görög versfordításai*, in *Janus Pannonius (Tanulmányok)*, szerk. KARDOS Tibor, V. KOVÁCS Sándor, Bp., Akadémiai, 1975, 419–426.

[754] JANKOVITS, 177–178.

Redditis, et dulces cithara datis edere cantus.
At tu magna parens radiantis rector Olympi,
Purpureos ornas pulchro diademate reges,
Imperiale decus et sceptra nitentia donans.
Ille tamen cunctis felicior, ille beatus,
Scilicet, et merito fortunatissimus ille est,
Dulcia cui doctae, tribuerunt carmina, Musae,
Cui dedit ipse suum, iaculator Apollo, furorem.
Illi nectareus sacro de pectore sermo
Suavio et flavi manat dulcedine mellis;
De Iove nunc igitur genitae salvete sorores![755]

(Theszpia lányai, ó, és hallga te, lantos Apolló, / És te a csillagos ég kormányzó istene, atyja, / Hajtja a lelkem a vágy, hogy zengjek rólatok én most. / Theszpia lányai, ó, és hallga te, lantos Apolló, / Hangzatos énekkel híressé tesztek a földön / Férfiakat; lanton meg az édes, lágy dalotok szól. / S bár te atyánk, ragyogó nagy Olümposz nagy vezetője, / Szép diadémokkal díszíted a trónon ülőket, / Adva ajándékul bíbort, fejedelmi jogart is; / Mégis a boldogság csak azé, valamint a szerencse, / Sorsa szerint méltán, igazán az az ember a boldog, / Édes dalra akit, dalolásra tanítnak a Múzsák, / És akinek szívét ihletre nyilazza Apolló. / Annak a lelkéből nektárként árad a szép szó, / Mint az aranyló méz, neki éppolyan édes az ajka. / Isteni nővérek, titeket hát áldva köszöntlek!)

[755] JANUS PANNONIUS, *Jani Pannonii quinque ecclesiarum episcopi libri III. Poematum Elegiarum et Epigrammatum*, Budae, Typis, Leopoldi Francisci Landerer, 1754, 302. Összehasonlításképpen görögül és DEVECSERI Gábor fordításában:

Μουσάων ἄρχωμαι Ἀπόλλωνός τε Διός τε·
ἐκ γὰρ Μουσάων καὶ ἑκηβόλου Ἀπόλλωνος
ἄνδρες ἀοιδοὶ ἔασιν ἐπὶ χθονὶ καὶ κιθαρισταί,
ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆες· ὁ δ' ὄλβιος ὅν τινα Μοῦσαι
φίλωνται· γλυκερή οἱ ἀπὸ στόματος ῥέει αὐδή.
Χαίρετε τέκνα Διὸς καὶ ἐμὴν τιμήσατ' ἀοιδήν·
αὐτὰρ ἐγὼν ὑμέων τε καὶ ἄλλης μνήσομ' ἀοιδῆς.

(Múzsákat, Phoiboszt s vele Zeuszt dalolom legelőször; / mert Múzsák tették meg a messzelövő nagy Apollón / azt, hogy lantosok és dalos emberek élnek a földön, / s Zeusztól vannak mind a királyok; boldog a Múzsák / kedvelt embere, ajkáról a dal édesen ömlik. / Üdv, Zeusz sarjai, tiszteltté daloomat ti tegyétek; énekelek mást is, de tirólatok is dalolok még.)

János István szerint a Guarino-panegyricust – főleg Guarinót a Naphoz hasonlító rész miatt – a *neoplatonista motívumok dominanciája jellemzi*.[756] A verset Janus már 1454–1455 között megírta, de végső formáját csak 1468 után nyerte el, ezért nem lehetetlen, hogy akár Ficino *Lakoma-kommentár*ja is hatással volt rá. Ennek egyik jele lehet a költeményben a *furor*-elméletre való célzás, azonban túl elhamarkodott lenne ezzel kapcsolatban biztos következtetéseket levonni, mert a szóhasználat alapján inkább Vergilius a forrás.[757] Janus a *furor* szó helyett két szót is használ, az egyik a vergiliusi *numen*, a másik pedig az *insanus*. A ficinói hatásnak ellentmondani látszik az is, hogy az ihletettséggel kapcsolatban Janus egyáltalán nem használja a *furor* szót. Azonban az is biztos, hogy nem csak Vergilius volt a forrása, hanem valamiképp Platón is, mert a versben megjelenik az isteni őrület platonista tanának két formája: a *váteszi* és *költői ihlet*.[758]

> Az isteni őrületnek négy istenhez tartozó négy faját különböztetjük meg: a jós ihletét Apollónnak tulajdonítjuk, az avatópapét (τελεστικός) Dionüszosznak, a költői ihletet a múzsáknak; a negyedikről, Aphrodité és Erósz szerelmi elragadtatásáról pedig azt mondtuk, hogy ez a legkülönb.

Egy Guarinót dicsőítő költeményben ezek közül csak az Apollónnak tulajdonított ihlet és a költői szenvedély jöhet szóba. (A szerelmi és a dionüszoszi őrületet már nem biztos, hogy Guarino mester is dicséretként értékelte volna.) A veronai mester az istenséget – Apollót és a múzsákat is – *in pectore gestat*, ahogy a Sibyllák és a költők is őrületükben *(insanus)* ezzel telnek meg, amikor jósolnak vagy verselnek. Ezért elég Janusnak Guarino is a múzsák helyett.

> Sed de Parnassi cur nunc ego vertice Musas
> Sollicitem? Coeptis tantum ipse audacibus adsis:
> Aspirasse simul Bromium, & Paeana ptabo.
> Nam te haud exiguum gestare in pectore numen,
> Certa fides quod si divinae vatibus haustum
> Mentis, & insanis prisei tribuere Sibyllis:
> Hae ventura vident, illi quod carmina pangunt:
> Quid de te censere licet? Qui totius aevi
> Acta anima comprensa tenes: nec cudere solum

[756] JÁNOS 1980, 8.
[757] *Aeneis*, (6.44–51).
[758] PLATÓN, *Phaidrosz* (265b). Akár Ficino Phaidrosza is lehet a forrás, mert *Phaidrosz-komentár*jának harmadik fejezete már elkészült 1466–1468 között és épp ezt a ritka – csak Vergiliusnál előforduló – kifejezést használja. (Lásd I.4. fejezetet korábban.)

Ipse potes numeros, magni sed Apollinis instar
Hoc aliis praebes, & tot facis Poetas?

(Ó, de miért bolygassam a Parnasszus tetején a / Múzsákat? Bátor tervemben elég, ha te pártolsz! / Paeant és Bromiust együtt érzem, mikor itt vagy. / Vallom: nem piciny isteni láng lakozik kebeledben. / Mert ha a költők és a szibillák révületükben / ezzel a tűzzel teltek meg, mint vélte az ős-hit, / s így tudtak jósolni, vagy éppen dalra fakadni: / mit gondoljunk rólad? Kincsestára a lelked / minden időknek, s nemcsak hogy magad írsz, hanem ezt a / szép tudományt, ahogyan példát mutatott nagy Apolló, / mások elé is adod, s költővé szenteled őket.)[759]

Viszont önmagával kapcsolatban Janus büszkén hirdeti a dionüszoszi ihletettséget, amikor arról ír, hogy Guarinónak köszönhetően a Pó mellől a Dunához vezeti a múzsákat. A *nysai repkény* kifejezés egyrészt a Dionüszosznak szentelt ókori városon keresztül magára Dionüszoszra utal, másrészt pedig a repkény szimbolikus jelentése miatt talán a *költői furor*ra is, amelyet Janus elhoz a Drávához.[760]

Primus ego Eridani patrium de gurgite ad Histrum
Mnemosidas Phoebo ducam comitante sorores:
Primus ego Nisae referam tibi Drave corymbos
Ac viridi in ripa centum sublime columnis
Constituam templum:

(mert én hívom először a Pó mellől a Dunához / Phoebus Apollót és vele a Múzsák koszorúját, / én hozom át a Dráva vizéhez a nysai repkényt, / s én építek a partján száz oszloppal uralgó / templomot.)

De találhatunk egy másik neoplatonista motívumot is a versben, Kalliopé minden hangot összhangba olvasztó képét, ami valószínűleg szintén Macrobiusra vezethető vissza:[761]

Uraniae numeris sibi respondentia faustis?
Quam bene fatorum concordant sidera pensis?
Quare agite exterso moeroris surgite laetos
Squallore ad thyasos: juvet in Paena canorum
Contentas rupisse fideis, tibi tibia fletur
Euterpe, & biforis Tritonia fistula buxi:
Argutos digitis Erate tu percute nervos:

[759] JANUS PANNONIUS 1754, 3. A Guarino-panegyricust végig CSORBA Győző fordításában idézzük.
[760] (Lásd korábban I.4. fejezet.) Ezt valószínűleg Sztrabón *Geógraphikájá*ból merítette. STRABÓN, *Geógraphika*, ford. Dr. FÖLDY József, Budapest, Gondolat, 1977, 718–719 (15.1.7–8).
[761] MACROBIUS, 194 (2.3.2). Lásd még: FICINO 2008, 204–207 (9).

Tu grave Melpomene, tu molle Thalia sonato:
Omnia Calliope concentu temperet uno.[762]

(Mondd, nem látod-e hát, hogy az éter jóslata szintén / úgy szól, mint jó csillagképpel Uránia jelzi? / Azt, hogy az ég állása az orsószálnak igent mond? / Rajta tehát, dobjátok a gyászt el, jöjjön a vígság! / Szálljon az ünnepi ének, bongjon a húr szakadásig! / Sírjon lágy hangon fuvolád, ó szép Euterpé, / és az a kettős puszpáng-síp, a Minerva-ajándék! / A harsány ideget pöngesd ujjaddal, Erató! / Thália andán, Melpomené zúgón muzsikáljon! / S Kalliopé olvassza csodás összhangba e kórust!)

2. Mátyás budai udvara

Ha Ficino magyar kapcsolatait keressük, akkor a fennmaradt források alapján a következőkkel lehetett még valamilyen kapcsolatban Januson kívül: Mátyás királlyal, Báthori Miklóssal, Garázda Péterrel, Váradi Péterrel, Ioannes Pannoniusszal és Nicolaus de Mirabilibusszal, vagyis Csoda Miklóssal. Sajnos egyelőre nem kerültek elő olyan dokumentumok vagy művek, amelyek alapján pontosabb képet kaphatnánk Ficinóval való viszonyukról. Az biztos, hogy Nicolaus de Mirabilibusszal legalább kétszer, személyesen is találkozott, míg Garázda Péterrel való találkozása is majdnem biztosra vehető, ugyanis

[762] JANUS PANNONIUS 1754, 32.

Ficino Janusnak írt levele alapján úgy tűnik, Garázda Péterrel küldte el az ajánlólevelét és a *Lakoma-kommentár*ját is. A Báthori Miklóssal, Váradi Péterrel és Ioannes Pannoniusszal való személyes találkozára még olyan feltételezett bizonyítékunk sincs, mint a fentebb vizsgált Janus Pannoniusszal kapcsolatban.

Ezek után – jobb híján – Ficino levelei alapján próbálok megállapítani valamiféle platonikus szellemi rangsort közöttük. A Mátyás királlyal foglalkozó bőséges szakirodalom és diszertációm terjedelmi korlátai miatt nem térek ki külön a magyar király lehetséges platonikus érdeklődésére, akire – annak ellenére, hogy műveltnek és kimondottan tudós királynak számított – amúgy sem a ficinói *amantissimus* jelző illene a leginkább. A többi lehetséges szerző közül – a felajánlott Ficino művecske miatt – egyértelműen Báthori Miklóst tenném az első helyre, mert a Váradi Péternek dedikált művel kapcsolatban több kétségem is felmerült. Garázda Péterről pedig minden ígéretessége ellenére szinte semmi dokumentum nem maradt fent, míg a dominikánus Csoda Miklóst és Ioannes Pannoniust semmiképp sem vádolhatjuk meg platonizmussal.

Huszti József részletes kutatásai után nehéz lenne vitatkoznunk azzal a megállapításával, hogy *Mátyás környezetének humanista műveltségében talán a legáltalánosabb, legfontosabb elem a platonizmus*.[763] Ha jelenlegi forrásaink alapján jobban szemügyre veszszük Mátyás budai udvarához köthető könyveket, akkor a fentiekhez azt is nyugodtan hozzáfűzhetjük, hogy Ficinón kívül egyetlen olyan kortárs szerző sincs, aki ilyen mennyiségű művel képviseltetné magát Budán. Ficino legfontosabb és az európai kultúrtörténetre nagy hatással lévő művei mind megvoltak – Itálián kívül talán legelőször – Magyarországon. A hiteles corvinák között a következőket találjuk meg: *Epistolarum libri III et IV*,

[763] HUSZTI 1925, 88. A Ficinóhoz köthető műveken kívül platonikus – vagy részben platonikus – műveknek számítanak: PLATON, *Phaidon* (Bécs, ÖNB, *Cod. 2384*, ford. Leonardo Bruni); PLATON, *Epistolae* (Madrid, El Escorial, Real Bibliotheca, *G. III. 3;* ford. Leonardo Bruni); PHILO IUDAEUS, *Questiones in Genesim* (Firenze, Laurenziana, *Plut. 12. Cod. 10.*); PLUTARCHUS, *Vitae parallelae* (Bécs, ÖNB, *Cod. 23*); PORPHYRIOS, *Bios Plótinu*; PLÓTINOS, *Enneades* I–VI. (München, Bayerische Staatsbibliothek, *Cod. Graec. 449*); *CHALCIDIUS Altividi de immortalitate animae liber* (Budapest, OSZK, *Cod. Lat. 418*); BONFINI, *Symposion de virginitate et pudicitia coniugali* (Budapest, OSZK, *Cod. Lat. 421*); MACROBIUS, *Saturnaliorum libri V* (Firenze, Laurenziana, *Plut. 65. Cod. 36*); DIONYSIUS AREOPAGITA, *Opera* (Modena, Estense, *Cod. Lat. 1039)*; AENEAS GAZAEUS, *Theophrastus* (Bécs, ÖNB, *Cod. 259*); WILHELMUS DE CONCHIS, *Philosophia* (Madrid, BN, *Res. 28.*); ALBERTI, *De re aedificatoria* (Modena, Estense, *Cod. Lat. 419*; Olomuc, Statni Archiv. Domské a Kapitolni Knihovna, *Cod. Lat. C.O. 330*). Ha ehhez az időrendi felsoroláshoz hozzávesszük Ficino munkáit is, akkor tényleg egy naprakész, majdhogynem az egész platonista filozófiatörténetet felölelő gyűjteményt láthatunk, amelyben olyan kuriózumok is képviseltetik magukat, mint a kései neoplatonista Aeneas Gazaeus, vagy a chartres-i iskola Wilhelmus de Conchisszal. Itt érdemes megemlítenünk Hess András rövid életű budai nyomdájának Xenophón kiadását is (1473), amely Leonardo Bruni fordításában jelent meg, *Apologia Socratis* címen. Habár Huszti József állításával ellentétben ez nem egy Platón művéből összeállított cento és a témája miatt is inkább történeti, retorikai munka, mint platonista filozófiai mű, azonban – mindezek ellenére – kétségtelenül értékessé teszi az a tény, hogy egy humanista fordítás korai megjelenéséről van szó, amely a történeti Platón mesteréről, Szókratészról szól. (HUSZTI 1925, 19–20.)

Epistolarum ad amicos libri VIII, *De triplici vita*. Az ő fordításában érkezett Budára Priszkianosz Lüdosz (Priscianus Lydus) *In Theophrastum interpretatio de sensu et phantasia* című munkája, valamint Szünesziosz (Synesius Platonicus) *Liber de vaticinio somniorum*-ja. Híres *Lakoma-kommentár*jának kézirata Pécsre, majd Janus halála után valószínűleg Budára került. Hatalmas, tizennyolc könyvből álló összefoglaló munkájának, a *Theologia platonicá*nak is elküldte egy példányát rögtön az 1482-es firenzei kiadás után Magyarországra. Ezután az 1484-es *Platonis opera omnia* is Budára érkezett, amelyben megtalálható Platón összes művének latin fordítása és Ficino *Timaiosz-kommentár*jának első verziója, valamint újból – kicsit átdolgozva – a *Lakoma-kommentár*. A levelezések alapján valószínűsíthető, hogy megérkezett Budára Mikhaél Pszellosz *De daemonibus* című munkájának a fordítása, Plótinosz fordításának egy része a kommentárokkal és Iamblikhosz *De Aegyptiorum Assyriorumque Theologia* című írásának inkább összefoglalása, mint fordítása.

Magyarországon a fent felsorolt könyvek közül még Mátyás életében biztos, hogy olvashatták Ficino *Leveleskönyv*eit, a *Lakoma-kommentár*t, Platón fordítását és benne a *Timaiosz-kommentár*t, valamint a Priszkosz-, és Szünesziosz-fordítást.

Azonban Ficino sikerkönyve a *De triplici vita* nem biztos, hogy megérkezett Magyarországra Mátyás halála előtt. A kérdéses kódex jelenleg a *Plut. 73. Cod. 39.* jelzéssel a firenzei Biblioteca Laurenzianában található. Ezt az eredetileg három külön értekezés egybefűzéséből és átdolgozásából született művet már 1480-ban elkezdte írni Ficino, azonban a végleges formáját 1489-ben érte csak el. A *De vita* harmadik könyvét *(De vita coelitus comparanda)* Mátyásnak ajánlotta 1489. július 10-ei dátummal. Szinte egészen biztos, hogy Mátyás kérésére készült a kódex, ha figyelembe vesszük, hogy a másolását – amelyet Filippo Valori intézett – majdnem akkor kezdték el, amikor a könyv a nyomdába került (az *editio princeps* 1489. december 3-án jelent meg Firenzében). A királyt különösen érdekelték az asztrológiai, okkult témák, így hát ebből az igen ígéretes műből is egy igényesebb, kézzel másolt verziót szeretett volna, amelynek az illuminálása Attavante degli Attavanti munkája. Mivel Mátyás címerét a Medici-címerrel festették át és már Ábel Jenő közli azt a dátum nélküli levelet Filippo Valoritól, amelyben felajánlja Lorenzo de' Medicinek a kódexet, ezért valószínű, hogy a másolással nem végeztek a király 1490. április 6-ai haláláig.[764] Nehezen hihető, hogy a könyv mégis megérkezett Budára, és mivel nem kellett sen-

[764] *Analecta nova*, 478. (KRISTELLER, vol.1, 22.)

kinek, ezért valamikor visszaküldték Firenzébe, ahol Valori odaadta Lorenzo de' Medicinek. Tehát ezt a Ficino-művet nyugodtan kizárhatjuk a fenti felsorolásból.

A Plótinosz-kódexről sem állítható biztosan, hogy végül megérkezett Budára. Ezzel kapcsolatban a legfontosabb forrásunk Ficino 1489. február 6-ai keltezésű levele Mátyás királynak, amelyben ezt olvashatjuk:[765]

> Videbis post haec operosum Plotini opus, ex parte nunc in Pannoniam (ubi tibi totum ex parte monstretur) allatum.
>
> (Ezek után meg fogod majd ismerni Plótinosz nehéz művét is, amely most részben Pannóniába el lett szállítva, ahol így részében mutatja meg magát neked az egész.)

Mit jelenthet itt Ficinónál az *ex parte* kifejezés? Az biztos, hogy 1486. január 16-ára már elkészült Ficino a fordítással. A kommentárok írását – más fordítások miatt – 1488-ban felfüggesztette, majd 1489 nyarán folytatta és 1490 augusztusában fejezte be.[766] A fenti levél írásakor tehát a kommentárok egy részével volt még csak kész, nyilván erre utal az *ex parte* kifejezés. Ficino egy másik, épp egy hónappal korábban Bandininek írt, 1489. január 6-ai leveléből azt is megtudjuk, hogy ekkorra a kommentároknak elkészült a felével:[767]

> Plotini libros omnes iam diu me fecisse Latinos intellexisti, atque in eos commentaria scribere mox incepisse; haec ad dimidium iam perduximus, et forsitan absolvissem…
>
> (Tudod, hogy már rég latinra ültettem Plótinosz minden könyvét, és aztán nem sokára belekezdtem a kommentárok írásába is; ezekkel már félig elkészültem és talán be is fejeztem volna, ha… [felsorolja milyen munkákba fogott bele közben])

Ugyanezen levél végén még ezt is olvashatjuk:

> Inter haec Philippus Valor, valoris et gratiae plenus, regique vestro omnium deditissimus, Plotini textus commentariaque regi transcribit, volumine regio. Quinterniones iam tres atque triginta grandes sunt absoluti.

---

[765] FICINO, 896. *Analecta nova*, 286–287. (A levél dátumozásának kérdése még előkerül.)
[766] *Letters*, VIII, 63–64 (1. lábjegyzet).
[767] FICINO, 895–896. *Analecta nova*, 285–286.

(Eközben a derék és szeretetreméltó Filippo Valori és mind a királyotokhoz leghűbb [ember], Plótinosz szövegét és a kommentárokat egy királyhoz méltó kötetbe írja át a király részére. Harminchárom kvinternion terjedelemben már el is készült.)

Ez alapján megállapítható, hogy a Plótinosz-kötetből 33 ív készült el. Itt az ív öt bifoliót jelent, vagyis tíz oldalt, tehát a könyvből 330 oldal lett lemásolva.[768] A fenti két levél alapján annyi állapítható meg, hogy 1489. január 6-án még másolják a könyvet. Ha a Plótinosz kiadást megnézzük, akkor láthatjuk, hogy Ficino saját kommentárját a Plótinosz szövegbe szúrta bele. Tehát nem úgy kell elképzelnünk ezt a januári másolatot, hogy ebben a 330 oldalban már biztos benne van az egész fordítás és hozzá valamennyi kommentár, hanem inkább úgy, hogy talán még a fordítás sincs lemásolva teljesen. Viszont február 6-án már azt írja, hogy Plótinosz *részben* el lett küldve Magyarországra. De mit jelent ez pontosan? A fordítással már elkészült egy jó ideje, így a zárójeles *ex parte totum* kifejezés saját befejezetlen kommentárjaira utalna, amely majd csak jó másfél év (vagy mint majd látni fogjuk: esetleg fél év) múlva, 1490 nyarára készül el? A kötelező humanista szerénykedés retorikai eszköze megengedhet-e Ficinónak egy ilyen megfogalmazást? Mi van akkor, ha szó szerint értjük az *ex parte* kifejezést és tényleg csak egy részletét küldte el Magyarországra?

A firenzei Laurenzianában őriznek egy két részből álló Plótinosz kéziratot *(MSS Laur. Plut. 82.10.* és *82.11.)*, amely tartalmazza a fordítást, a kommentárokat és egy ajánlást Lorenzo de' Medicinek. Ráadásul már megint épp Filippo Valoritól származik ez az ajánlólevél, akinek a költségére készült a másolat, amelyben a dedikáció dátuma: 1490. Vajon lehetséges-e, hogy a fenti források alapján itt Ficino a ma *Plut. 82.10.* jelzésű kódexről ír?

Az 1492-es *editio princeps* kb. 450 oldal, és tartalmazza a teljes fordítást a kommentárokkal együtt, valamint Porphüriosz *Vita Plotini* című munkáját. Ficino ezt a rövid Porphüriosz-művet már 1484-ben lefordította, tehát biztos, hogy nem ezen dolgozott 1489-ben, viszont beleszámíthatta a Plótinosz-kommentárok közé.[769] Kristeller azt írja, hogy a *Plut. 82.10.* tartalmazza a *Vita Plotini*t és az *Enneades*t a IV.1-ig.[770] Della Torre pedig – teljesen más kontextusban – azt állítja, hogy a fenti, január 6-ai levél írásakor Ficino legfel-

[768] Egy másik Bandinihez írt levélből az is kiderül, hogy 1486. szeptember 8. előtt nyolc Plótinosz-kommentárral készült el. FICINO, 879. *Analecta nova*, 282. Összehasonlításképpen: az 1492-es *editio princeps* kb. 450 oldalas.

[769] SAFFREY 1996, 502.

[770] KRISTELLER, vol.1, XII.

jebb a 27. könyv (vagyis az *Enneades* III.9) kommentárjáig jutott el.[771] (Mivel ehhez nem tartozik kommentár, ezért itt csak az *Enneades* III.8-ról lehet szó, ameddig ezek szerint eljutott.) Az nem derül ki, hogy ezt mire alapozza Della Torre, azonban tökéletesen illeszkedik a *Plut. 82.10.* kódexhez, amely épp a negyedik *enneas* első könyvéig tart.

Vajon lehetséges-e, hogy a *Plut. 82.11.* kódex csak valamivel később készült el és a *Plut. 82.10.* kiegészítésének vagy inkább befejezésének szánták? (Talán erre utal az is, hogy Porphüriosz munkája nem szerepel benne?) Tudjuk, hogy a humanista üzletember, az elkötelezett platonikus Filippo Valori költségére készültek ezek is és Mátyás halálával – ahogy a *De triplici vita* esetében is – csak Lorenzo de' Medicire számíthatott, hogy megtérüljön a befektetése.[772] Viszont a fent említett február 6-ai, Mátyásnak szóló levél *allatum* kifejezése alapján szinte biztosra vehetjük, hogy a Plótinosz-kötet tényleg el lett küldve Magyarországra. Ha így volt, akkor valahogy vissza kellett szereznie Filippo Valorinak Budáról a kötetet, ami egyáltalán nem volt lehetetlen, mivel a király halálával – kevés kivétellel – mind visszaszállingóztak az olaszok Itáliába. Ugyanezt a félig kész kötetet viszont nem ajánlhatta fel Lorenzónak, ezért elkészíttette a *Plut. 82.11*-et is: *Duo codices iussu Philippi Valoris in usum Laurentii Medicis sunt transcripti*.[773] Így hát végül két részletben odaadhatta a művet Lorenzónak, és ha így volt, akkor valószínűleg megkapta a jutalmát is érte.

Kérdéses lehet még az a bizonyos 33 elkészült ív is, amelyre Ficino utal a január 6-ai levélben. A *Plut. 82.10.* 448 folio terjedelmű, vagyis ha feltételezzük, hogy ez az a kódex, amiről Ficino ír, akkor hiányzik még kb. 10–11 ív belőle, hogy ha csak *ex parte* is, de el lehessen küldeni Budára február 6. előtt. Ennyit pedig talán egyetlen írnok is meg tudott volna csinálni. Szerencsére van még egy adatunk.

A *Plut. 82.11.* kódex végén Ficino titkárától, Luca Fabianitól az olvasható, hogy 1490. november 12-ére végzett a Plótinosz másolásával, vagyis befejezte a *Plut. 82.11.* kódexet.[774]

---

[771] „Marsilio aggiungeva doversi ad esse se il commento a Plotino, cominciato già da tempo, non era arrivato se non al 27° libro." DELLA TORRE, 621.

[772] Filippo Valori fedezte a Platón *Opera omnia* 1484-es *editio princeps* nyomtatási költségeit is. Nem feltétlenül szükséges, hogy a Mátyás-címer rajta legyen. Ismerünk például olyan Augustinus-kötetet is, amelyet a szakirodalom korvinaként határoz meg, pedig a kódex első lapján a Medici pápa, X. Leó címere van, és nyoma sincs rajta Mátyás címerének (Laurenziana, *Plut. 12. Cod. 10*). CSAPODI–CSAPODINÉ 1990.

[773] „Mindkét kódex Filippo Valori rendeletére lett lemásolva Lorenzo de' Medici részére." KRISTELLER, vol.1, XII.

[774] *Uo.*, vol.1, XII.

Ego Lucas Marsilii Ficini amanuensis exscripsi hoc opus et finem imposui in agro Caregio die XII. novembris 1490.

(Én, Luca, Marsilio Ficino írnoka, leírtam és befejeztem ezt a művet a Careggi birtokon 1490. november 12-én.)

Ahogy korábban már említettem, 1489 nyaráig nem nyúlt a kommentárokhoz Ficino és ezután végül egy év alatt, 1490 augusztusáig fejezte be a megírásukat. Nem tudjuk, kivel másoltatott Filippo Valori, de elképzelhető, hogy Luca Fabianival. Fabianinak tehát kb. három hónapja volt, hogy lemásolja a *Plut. 82.11.* 41 ívét, ami havonta 13 ívet jelent. Ezek alapján pedig akár ő is elkészíthette volna azt a fennmaradó 10–11 ívet január 6. és február 6. között, ami – ha feltevésem helyes – még hiányzott a *Plut. 82.10*-ből.

Azonban ezzel kapcsolatban van még egy zavaró körülmény. A Mátyás királynak írt február 6-ai levélnek csak egy müncheni kéziratban és az 1495-ös velencei kiadásban van 1489-es dátuma, viszont az 1519-es bázeli kiadástól kezdve már az 1490-es dátum szerepel.[775] Vagyis a Bandininek írt január 6-ai levél és a Mátyásnak írt február 6-ai levél között talán nem csupán egy hónap, hanem egy egész év telt el.[776] Ezt azért tartja lehetségesnek a szakirodalom, mert a firenzei év március 25-én kezdődött, tehát az 1489. február 6-ai keltezés még az óévre utal (hiszen a firenzei év így leegyszerűsítve 1489 márciusától 1490. márciusig tart, tehát a dátumozás is csak március végén vált 1490-re). Ha viszont 1490. február 6-a a valós dátum, akkor talán Mátyás halála miatt – ahogy a *De vita* esetében is – el sem ért az ígért Plótinosz-kötet Magyarországra.

A fennmaradt források és kutatások alapján biztos, hogy Ficino következő művei és fordításai még 1499-es halála előtt Magyarországra kerültek:

[775] Kristeller *Mo 2* néven jelöli a müncheni kéziratot, amelynek a könyvtári jelzése: *Clm 10781*. Velencei kiadás: *Epistolae*, Venetiae, Mattheus Capcasa, 1495. Bázeli kiadás: *Epistola veritatis et alia*, Basilea, Thomas Wolffius, 1519. (KRISTELLER, vol.1, XXXV–XXXVI, LXVII, LXVIII.)

[776] Az 1489. január 6-ai dátumot azért tartja biztosnak a szakirodalom, mert a kötetben eggyel korábbi levél olyan asztrológiai információkat tartalmaz, amely ezt egyértelműsíti. FICINO 2009, 64 (7. lábjegyzet), 63 (7. lábjegyzet).

Még Ficino életében Magyarországra érkezett művei:

Magyarországra elküldve	A mű születése	A mű címe	1576 Bázel	A mű ajánlása vagy címzettje	A mű kézirata vagy kiadása	Kinek a tulajdonában?
1469. 08–	1468–1469. 08. 09. * 1469. 08. 09.	*Commentarius in Convivium de amore* * *Proemium ad Ianum Pannonium*		[Ajánlás: Janus Pannonius]	Bécs, ÖNB: *Cod. Lat. 2472*	Janus Pannonius
1476–	1476	*De christiana religione*			Firenze, Nicolaus Laurentius, 1476	
1477. 04. 25–1477. 08. 01.	–1477. 04. 25	*De vita Platonis*		Francesco Bandini (Címzett)		Bandini
1479. 06. 08. után még a nyáron	* 1476 vége–1477. 01	* *Forma corporea dividitur et movetur ab alio…* *(Secunda clavis Platonicae sapientiae)*	688	Bandini és Báthori (Ajánlás)		Bandini és Báthori
(1482. 09–)	* 1482. 05. 09– 1477	* *Marsilii Ficini florentini disputatio contra iudicium astrologorum* *Disputatio contra iudicium astrologorum*	781	Váradi Péter (Ajánlás)	Wolfenbüttel, Herzog August: *Cod. Guelf. 12 Aug. 4°* *Cod. Guelf. 2 Aug. 4°* *Cod. Guelf. 73. Aug. 2°*	Váradi Péter
	* 1479. 06. 08.	* *Montes non separant animos montibus altiores.*	782	Báthori Miklós (Címzett)		
1482. 11. 07–1483	1482	*Theologia platonica de immortalitate animorum*			Firenze, Antonius Miscominus, 1482	
1482. 09– (?) 1484. 10. 01–	1476. 08–1479. 06. 08. * 1480. 10. 01.	*Epistolarum libri III. et IV.* * *Proemium libri III: Exhortatio ad bellum contra Barbaros.* *{Vita Platonis}*	721–	Mátyás király (Ajánlás)	Wolfenbüttel, Herzog August: *Cod. Guelf. 12 Aug. 4°*	Bibliotheca Corviniana
(?) 1484. 10. 01–	1482 (?)	Synesius, *Liber de vaticinio somniorum*	1968	Mátyás király (Ajánlás)	Wolfenbüttel, Herzog August: *Cod. Guelf. 2 Aug. 4°*	Bibliotheca Corviniana
1484–1485	1464–1484. 09–10	*Platonis opera* *(Lakoma-kommentár; Timaiosz-kommentár)*		Francesco Bandini (Címzett)	Firenze, Laurentius Venetus, 1484	
–1484–1486	1463. 04.	Mercurio Trismegisto, *Pimander*			[Tarvisio, 1471; Ferrara, 1472; Velence, 1481; Velence, 1483]	Bibliotheca Corviniana
1489–1490	1476. 08–1488	*Epistolarum ad amicos libri VIII.*			Wolfenbüttel, Herzog August: *Cod. Guelf. 73. Aug. 2°*	Bibliotheca Corviniana
	* 1487	* *Multa quae stellae significant, daemones persuadent, nos agimus.*	884	Báthori Miklós (Címzett)		
	* 1487	* *Gratiarum actio, congratulatio, commendatio.*	885	Mátyás király (Címzett)		
	* 1488	* *Commendatio amici apud regem.*	888	Mátyás király (Címzett)		
1490	1488–1489	Priscianus Lydus, *In Theophrastum interpretatio de sensu et phantasia*			Wolfenbüttel, Herzog August: *Cod. Guelf. 10 Aug. 4°*	Bibliotheca Corviniana
	* 1489. 09. 06.	* *Artificiosa commendatio docti viri.*	902	Mátyás király (Címzett)		

	* 1490. 02. 06.	* *Amicus in amico. Item excusatio de itinere non suscepto.*	896	Mátyás király (Címzett)		
[1489–1490]	1490. 08.	[Plotinus, *Enneades* és kommentárok Porphyrius, *De vita Plotini*]			[Firenze, Laurenziana: *MSS Laur. Plut. 82.10.*]	[Bibliotheca Corviniana]
1497. 09–	–1457. 01. 03–04.	*De voluptate*			*Jamblichi de mysteriis et alia*, Venetia, Aldus Manutius, 1497. Budapest, MTA: *Ráth F 1493*	Báthori Miklós
1497. 09–	–1464	Alcinous, *De doctrina Platonis*			*Ui.*	Báthori Miklós
1497. 09–	–1464	Speusippus, *De Platonis definitionibus*			*Ui.*	Báthori Miklós
1497. 09–	–1464	Pythagoras, *Symbola*; *Praecepta aurea*			*Ui.*	Báthori Miklós
1497. 09–	1464	Xenocrates, *De morte*			*Ui.*	Báthori Miklós
1497. 09–	1488–1489. 01–03.	Proclus, *In Platonis Alcibiadem primum commentariis*; *De sacrificio et magia*			*Ui.*	Báthori Miklós
1497. 09–	1488–1489. 03–04.	Porphyrius, *De abstinentia* *De occasionibus*			*Ui.*	Báthori Miklós
1497. 09–	1488–1489	Michael Psellus, *De daemonibus*			*Ui.*	Báthori Miklós
1497. 09–	1488–1489	Iamblichus, *De mysteriis Aegyptiorum*			*Ui.*	Báthori Miklós
(1490)	1489. 07. 10.	*De triplici vita:* *Proemium, De vita coelitus comparanda*	529	Mátyás király (Ajánlás)	Firenze, Laurenziana: *Plut. 73. Cod. 39.*	[Bibliotheca Corviniana]
1496. 12. 02–	1464–1496	*Commentaria in Platonem*			Firenze, Laurentius Franciscus de Venetiis, 1496. Oxford, Keble College: *Hatchett Jackson 85*	Báthori Miklós

3. Báthori Miklós

Báthori azért került a platonikus ranglétra legelső fokára, mert azon kívül, hogy Ficino egy rövid ontológiai művét ajánlotta fel neki, sűrű jegyzetei is fennmaradtak egy Ficino fordításában megjelent, 1497-ben kiadott platonikus szöveggyűjteményben. A mű felajánlása veszít ugyan kicsit az értékéből, ha azt is figyelembe vesszük, hogy Francesco Bandinivel kellett osztoznia rajta, azonban a – leginkább – Mátyás királyi rangjának szóló dedikáción és Váradi Péter kétséges ajánlásán kívül másról nem tudunk, aki könyvet kapott vona Ficinótól. A felajánlott mű végül Ficino II. leveleskönyvében kapott helyet, amelynek a címe: *Forma corporea dividitur et movetur ab alio. Anima rationalis non dividitur, sed ex se ipsa movetur. Angelus neque dividitur neque movetur, sed aliunde impletur. Deus est plenitudo una simplex immensa. (A testi forma osztható és más által mozog. A lélek nem osztható, viszont önmagától mozog. Az angyal se nem osztható, se nem mozog, hanem máshonnan teljesedik ki. Isten végtelen egyszerűséggel teljes.)*[777]

Ez a levél eredetileg az 1477 elején íródott *Quinque claves Platonicae sapientiae* egy részlete: a *második kulcs (Secunda clavis Platonicae sapientiae).* Ez az *Öt kulcs*, mintha a *Theologia platonica* tömör összefoglalója lenne.[778]

Habár első pillantásra nem tűnik különösebben jelentősnek ez az írás, ne felejtsük el, hogy a Mátyásnak ajánlott három munkán kívül ez az egyetlen olyan kézzelfogható mű, amit Ficino egy magyarnak ajánlott fel.[779] Az biztos, hogy ez a kis munka – levél formájában – már 1479-ben Magyarországra érkezett. Ábel Jenő nem tartotta fontosnak közölni a levelet, pedig ez a rövid munka, vázlatosan tömör kifejtése miatt Ficino platonikus ontológiai rendszerének akár tankönyve is lehetne. Ebben röviden felvázolja a test–lélek–szellem–isten négy szintjét, és pár mondatban el is magyarázza ezeket:

Először a testi formát *(forma corporea)* vázolja fel, amely olyan anyaggal és kiterjedéssel *(dimensio)* bíró forma, amely más formáknál tökéletlenebb, mert felosztható és

[777] FICINO, 688–690. Részletesebb kifejtéséhez lásd: *Convivium* (6.15–17), (7.13). *Theologia* (1.2–6). [Melléklet 1.]

[778] Végül Ficino szétdarabolta és az *Öt kulcs*ot öt levélbe rendezte. Első kulcs: FICINO, 686; második kulcs: FICINO, 688; harmadik kulcs: FICINO, 682; negyedik kulcs: FICINO, 690; ötödik kulcs: FICINO, 675. KRISTELLER, vol.1, XCVI.

[779] Később még szót ejtünk ezzel kapcsolatban Váradi Péterről is, akinek szintén felajánlotta egy művét, azonban az – úgy tűnik – sohasem készült el, ezért feltételezhetően nem jutott el Váradihoz. Janus Pannoniusnak felajánlotta ugyan a *Lakoma-kommentár*ját, de úgy tűnik, ez egy „nem hivatalos" ajánlás, mivel csak egyetlen kéziratban (Bécs, ÖNB, *Cod. Lat. 2472*) található meg és semelyik nyomtatott verzióban sem találkozunk vele.

megváltoztatható. Minden testi formaként megjelenő létező osztható formával bír. A forma kiterjedésének és szubjektumának szüksége van egy hordozóra, amely nélkül nem létezhet. De a forma nem is saját szubjektumából születik, amely természete szerint formátlan és nem is valami mennyiségből, amely önmagától semmire sem képes, csak valamilyen minőség segítségével. A testi forma a kiterjedés és a pusztulás miatt erőtlenedik el *(debilis)* annyira, hogy végül szükségessé válik, hogy átalakuljon. Saját erejéből semmit sem tud mozgatni, és semmire sem tud hatást kifejteni és nincs olyan saját, belső ereje sem, amivel birtokolhatna valamit. Ugyanígy saját erejéből semmit sem tud fenntartani, és semminek sem tud ellenállni. A testi formát valójában egy másik, nemesebb forma tartja fent: a lélek *(anima)*, amely szubjektum és kiterjedés nélkül létezik önmagában és valahogy önmagától is mozog. Habár a lélek a testi minőségeket is előre meghatározza, mégsem osztható se anyag, se mennyiség szerint. Egyértelműen elválasztja az oszthatatlan formákat *(formae individuae)* az oszthatóktól *(dividuae)*, amelyeket összeköt *(coniungit)* magával. A lélek fölött található a mozdulatlan angyal *(angelus immobilis)*, ami az angyali értelemre *(mens angelica)* vonatkozik. *Mozdulatlan*nak mondja, mert teljes és tökéletes. Az angyalt már nem akadályozza semmiféle testi szolgálat. A legfelsőbb szint isten szintje, amely a legtökéletesebb. (Itt pár mondatban összefoglalva különbséget tesz a *creatio* és a *generatio* között.) A tökéletesség *egyedüliséget (unica), oszthatatlanságot (individua)* és *végtelenséget (infinita)* jelent. Tehát isten tökéletes egyszerűségében *(simplex)* nem is lehet más mint *egy (nisi una esse non potest)*. A végtelenség határtalanságot jelent, vagyis semmi sem korlátozza *(terminus)* létezése teljességét, viszont minden más létszintnek valamiképp korlátozva van, vagyis be van határolva a tökéletessége. A legtökéletlenebb szint a *materia prima* szintje, amelynek paradox módon végtelen potencialitása jelenti a tökéletességének legnagyobb korlátozását is. Mindezek mellett azonban a teremtett világ gépezetének *(machina mundi)* egésze mégis a lehető legtökéletesebben működik.

Az ajánlás nem lehetett véletlen, hiszen nem sokkal ezután Báthori és Bandini, Mátyás király nevében Budára hívja Ficinót, méghozzá azért, hogy ott a platonizmust oktassa. Sajnos csak Ficino válasza maradt meg a IV. leveleskönyve végén:[780]

> Cum accepi tuas Bandinique litteras, quibus vehementer suadetis, ut in Pannoniam proficiscar, gratissimus Mathiae serenissimo Pannoniae regi futurus, perfeceram iam quinque Platonicae sapientiae claves quarum una caeteris brevior ad vos venit. Venire autem me difficile est. Vivere

[780] FICINO, 782. *Analecta nova*, 274–275.

deinde sub isto caelo forsitan difficilius. Verum, ut rectius loquar, si venturus sim ad vos, discedam a vobis prius oportet, quam redeam. Fieri vero nequit ut ab his discedam, quibuscum mihi conciliante Musa, unus iamdiu factus est animus. Ama, precor, ut facis, Marsilium tuum, te ob egregias virtutes tuas ardenter amantem. Ama similiter Franciscum Bandinum nostrum virum ingenio magnificentiaque praestantem; commenda utrumque, si decet, Matthiae felicissimo regi; huic nonnihil ex officina nostra brevi tempore proditurum nos utcunque poterit commendabit. Valete felices animi atque vivite mecum, invitis montibus, qui nos separare videntur; vivite mecum felices animi vel altissimis montibus admodum altiores. Hoc ego sum vobis, unus sibi quisque quid ipse est. Hoc mihi vos estis, quod duo sunt oculi. Octavo Kalendas Junias MCCCCLXXIX. Florentiae.

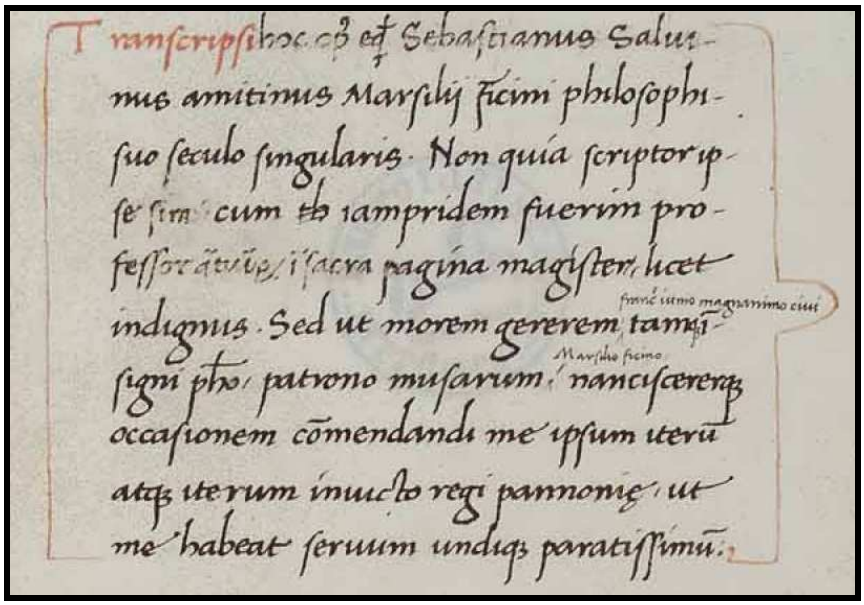
(Amikor megkaptam a te leveledet és Bandini levelét, amelyekben hevesen győzködtök, hogy keljek útra Pannóniába, mert Pannónia felséges királya, Mátyás előtt a legnagyobb becsben lennék, már befejeztem a platonikus bölcsesség öt kulcsát, amelyek közül az egyik rövidebb érkezik is hozzátok.[781] Nekem nehéz odamennem. Azután még nehezebb lenne az alatt az éghajlat alatt élnem. Hogy helyesebben szóljak: ha hozzátok mennék, előbb el kellene tőletek válnom, hogy visszatérhessek. Az nem történhet meg, hogy elszakadjak azoktól, akikkel összeköt a tudomány, és akikkel már oly régóta egygyé lett a lelkem. Szeresd kérlek, amint ezt teszed is, a te Marsiliusodat, ki téged kiváló erényeid miatt forrón szeret. Szeresd hasonló módon a mi Bandininket is, ezt a kiváló elméjű és nagyszerű embert! Pártfogolj mindkettőnket, ha helyesnek látod, a boldog Mátyás királynál, mert valami a mi műhelyünkből kikerülve nemsokára közzé lesz téve, hogy majd az dicsérjen minket inkább. Ég áldjon benneteket boldog lelkek, s dacolva a hegyekkel, amik látszólag elválasztanak bennünket, éljetek velem együtt; éljetek velem együtt ti boldog és a legmagasabb hegyeknél is kimagaslóbb lelkek! Az vagyok nektek, mint ti saját magatoknak. Olyanok vagytok nekem, mint a két szemem. 1479. június hó 8. Firenze.)[782]

Tehát Ficino nem érkezik meg Magyarországra, viszont elküldene mást maga helyett. Egy 1482. szeptember 20-ai levelében mentegetőzik, és az is azt bizonyítja, hogy ez nem pusztán valami diplomatikus kibúvó a részéről, hogy szeretett Firenzéjéből egész életében nem mozdult ki. Ebben a Bandininek címzett levélben azt írja, hogy maga helyett unokatestvérét, Sebastiano Salvinit mint „másik énjét” *(alter ego Sebastianus)* küldené el. A levélből az is kiderül, hogy Mátyásnak nemrég elküldött valamit *(nonnulla)*, és hogy ezt a *professor theologiae* Salvini írta le. Ez az *Epistolarium* III–IV. könyve volt, amelynek

[781] Itt a „második kulcsra” (*Forma corporea dividitur et movetur ab alio* kezdetűre) céloz Ficino és ez az a levél, amelyet Báthorinak és Bandininek közösen ajánlott, és amely majd helyet kap a II. leveleskönyvében is. Ebből derül ki tehát az, hogy a *Secunda clavis Platonicae sapientiae* már valószínűleg 1479 nyarának elején Magyarországra érkezett. („Hivatalosan” majd csak 1489–1490-ben ér Budára az *Epistolarum ad amicos libri VIII*-ban.) Az öt kulcsot lásd: KRISTELLER, vol.1, LI.

[782] HUSZTI József fordítását felhasználva. HUSZTI 1925, 63, 91.

másolását ezek szerint nem Franciscus Junius fejezte be végül.[783] (Salvini nevéhez fűződik Ficino I. és II. leveleskönyvének a szerkesztése és másolása is.)


Transcripsi hoc cō et Sebastianus Salvi-
mus amitinus Marsilij ficini philosophi-
suo seculo singularis. Non quia scriptor ip-
se sim: cum tb iampridem fuerim pro-
fessor ātiq̄, i sacra pagina magister, licet
indignus. Sed ut morem gererem tamq̄-
signi pro patrono musarum, nancisceretur
occasionem cōmendandi me ipsum iterū
atq̄ iterum inuicto regi pannonię, ut
me habeat seruum undiq̄ paratissimū.

Utalás Salvini másolására (*Cod. Guelf. 12 Aug. 4°*, 148)

Végül – úgy tűnik – Salvini sem érkezik meg Magyarországra, habár 1482 második felében (valószínűleg a fenti, szeptember 20-ai levél után) Báthori Bandinivel íratott levelében jó hivatalt és adományokat ígért neki. Huszti szerint több forrás is arra utal, hogy ezt Salvini elfogadta és készülődött Magyarországra, még Mátyás királynak is írt egy *hízelgő hangú* levelet.[784] Aztán egy 1487-es levélből arra következtethetünk, hogy még mindig nem érkezett Budára olyasvalaki, aki Platón tanait oktathatná, és hogy Báthoriék még mindig nem adták fel egy másik „*doctor platonicus*” Budára hívásának a reményét. Ficino levelének címzettje ismét a váci püspök, Báthori Miklós:[785]

> Scribis Mathiam invictum Pannoniae regem praesentiam nostram desiderare, quod et tu valde desideres aliique nonnulli Platonicae mentis explicandae gratia. Rogas si minus ipse venire valeam, ut aliquem saltem mittam ad vos meorum, qui vestro hac in re satis desiderio faciat. Ego vero curabo pro viribus, ut ad vos Sebastianus noster Amitinus accedat, aut si per occupationes suas ipse non possit, iter ad vos meorum alius agat, me vero patrias mutare sedes mirum fuerit, sive mutationem prohibeat Saturnus in Aquario nobis ascendens, quod forte indicabit Astrologus seu vetet aliquis eiusmodi genius, quod Magus forsitan opinabitur, sive corpusculum ineptum laboribus impediat iter, seu mens

[783] FICINO, 857. *Analecta nova*, 276.

[784] Ezt Huszti több levéllel és forrással is alátámasztja. HUSZTI 1925, 92–94. Ehhez lásd még DELLA TORRE, 100–101.

[785] Ez a levél a VIII. leveleskönyvében kapott helyet. FICINO, 884. *Analecta nova*, 283–284.

contemplationi semper intenta quiescere iubeat. Ambiguas equidem hac de re causas assignavi. Nam Platonici putant humanos eventus a stellis quidem interdum significari, incitari vero frequenter a daemonibus stellarum, quasi pedissequis, peragi denique ab hominibus pro conditione rerum nobis propinquiorum. Vale.

(Írod, hogy a győzhetetlen magyar király Platón filozófiájának magyarázása céljából az én jelenlétemet óhajtja, amit te is nagyon kívánsz és még néhányan mások. Kéred, hogy ha én magam kevésbé tudnék útrakelni, legalább enyéim közül küldjek hozzátok valakit, aki ebben az ügyben a ti kívánságotoknak eleget tenne. Én minden erőmmel rajta leszek, hogy atyámfia, a mi Sebastianónk, vagy ha ő elfoglaltsága miatt nem tehetné, az enyéim közül más valaki hozzátok menjen. Valójában kész csoda lenne, ha elhagynám a szülőföldemet, vagy azért mert – ahogy az asztrológus mondaná – a Saturnus a Vízöntő aszcendenssel tiltja nekünk a változtatást, vagy – ahogy talán a mágus vélné – a Saturnusnak valami geniusa akadályozza meg, vagy a munkára alkalmatlan, gyönge test gátolja az utazást, vagy az örökké elmélkedésre hajló szellemem parancsol nyugalomra. Néhány bizonytalan okot hoztam most fel erre. Ugyanis a platonikusok úgy vélik, hogy az emberi sorseseményeket előrejelzik néha a csillagok, de igazából [ezeket] gyakran a csillagok démonjai – mint ezek szolgái – hozzák mozgásba, hogy végül mi, emberek hajtsuk végre a földi körülményeknek megfelelően. Élj boldogul!)[786]

Két évvel később találkozunk egy másik lehetséges platonikus tanítóval: Filippo Valorival. Talán *az enyéim közül valaki más* megnevezéssel épp őrá utal a fenti levelében Ficino. A *De vita coelitus comparanda* ajánlása kapcsán már találkoztunk vele és ebben az 1489. július 10-ei dedikációban olvashatunk először arról is, hogy Valori Magyarországra készülődik. Ficino a *valeo* igét felhasználó, nehezen fordítható szójátékkal fejezi be a levelét, amelyben arra utal, hogy ha nem fogadja be Mátyás Valorit (akit már csak a neve miatt is érdemes lenne), akkor még maga Valori sem tudja az ajándékkönyv segítségével még hatalmasabbá tenni a királyt, mert a király hatalma oly nagy, hogy még azt is meg tudja akadályozni, hogy egészségesebb és szerencsésebb legyen:

Atque ut valetudini prosperitatique regiae validius haec nostra prodessent, per Valorem ipsum mittenda putavi. Hunc tu igitur Valorem nostrum, clementissime rex, complectere, precor. Tantum enim natura, virtus, auctoritas tua valet, ut absque te nequeat vel Valor ipse valere.

(És hogy ez a mi munkánk a király egészségére és szerencséjére még nagyobb hatással *[validus]* legyen, úgy gondoltam, hogy magával Valorival küldetem ezt el. Kérlek tehát kegyelmes királyom, öleld magadhoz a mi Valorinkat, hiszen természeted, erényed és tekintélyed oly hatalmas *[valet]*, hogy nélküled még magának Valorinak sem lehet hatalma *[valere]*.)

[786] HUSZTI József fordítását felhasználva. HUSZTI 1925, 93–94. A levél vége tartalmilag kapcsolódik az isteni gondviseléssel és szabad akarattal összefüggő ekkortájt kibontakozó Ioannes Pannonius-vitához. (Lásd a későbbi fejezetben.)

A korábban már említett – valószínűleg – 1490. február 6-ai levél arra utal, hogy Valori még mindig nem érkezett meg Magyarországra.[787] Ficino itt már úgy ajánlja maga helyett Valorit, mint akiben az ő lelke lakozik:

> Si mira potest amicitiae virtus efficere, quod Pythagorici pollicentur, ut sit amici animus in amico, certe nunc meus animus est in Philippo Valore, qui nuper in Pannoniam inprimis maiestatem tuam salutaturus accedit, ut cum istum audiveris suppliciter salutantem, Marsilium ipsum audivisse te putes.
>
> (Ha a barátság csodálatos ereje képes elérni, amint a püthagoreusok mondják, hogy egy barát lelke a másikban legyen, akkor biztos, hogy az én lelkem Filippo Valoriban van, aki legelőször is üdvözölni megy most Felségedet Pannóniába. Így amikor majd meghallod az alázatos üdvözlést, akkor majd azt hiszed, magát Marsiliót hallottad.)

Mivel 1490. november 12-én újra Firenzében találjuk, ezért ha meg is érkezett, Mátyás halála miatt, nem sokat tartózkodott Magyarországon.[788] Úgy tűnik, a magyarországi platonizmuson valami átok ül és minden igyekezet ellenére sem sikerült végül azokat a múzsákat a Dunához csábítani.[789]

És most nézzük a másik művet, amely platonikussá avatta Báthorit. Több jel is arra mutat, hogy Ficinóval 1499-es haláláig tartotta a kapcsolatot. Élete végéig megmaradt platonikus érdeklődésére bizonyíték könyvtárának az a morzsányi – három kötetes – maradványa, amelyet sikerült meghatározni.[790] Nem csak a Galeotto híres anekdotájában[791] megemlített *Tusculanae disputationes* maradt fenn (OSZK, *cod. lat. 150*), hanem két másik könyve is. Az egyik Ficino 1496-ban, Firenzében kiadott Platón-kommentárjai *(Commentaria in Platonem)*, amely ma az oxfordi Keble College-ban található (jelzet: *Hatchett Jackson 85*). A másik pedig a szintén Ficino átírásában megjelent Iamblikhosz-kötet: *De mysteriis Aegyptiorum*, amelyet 1497-ben adtak ki Aldus Manutius velencei műhelyében (MTA, *Ráth F 1493*). Ez utóbbi azért is különösen érdekes, mert Báthori lapszéli

---

[787] Ezt támasztja alá az az 1490. január 20-i rövid levél is, amelyben Ficino homályos, asztrológiai nyelven gratulál Valorinak valamilyen hivatali tisztség elnyerése miatt. Tehát még mindig Firenzébe van. FICINO, 919.

[788] DELLA TORRE, 625.

[789] Azonban Báthori nem adta fel az iskolaszervezést és végül a váci udvarába „csalta" Francesco Pescennio Negrót, aki ott felállította a *jeles művészetek nyilvános gimnáziumát*, hogy ott *az artes teljes fakultásában* tanítson. KISS Farkas Gábor, *Franciscus Pescennius Niger Báthory Miklós váci püspök udvarában és a Scholasticum Orosianae iuventutis dramma*, Magyar Könyvszemle, 2013/3, 272–273.

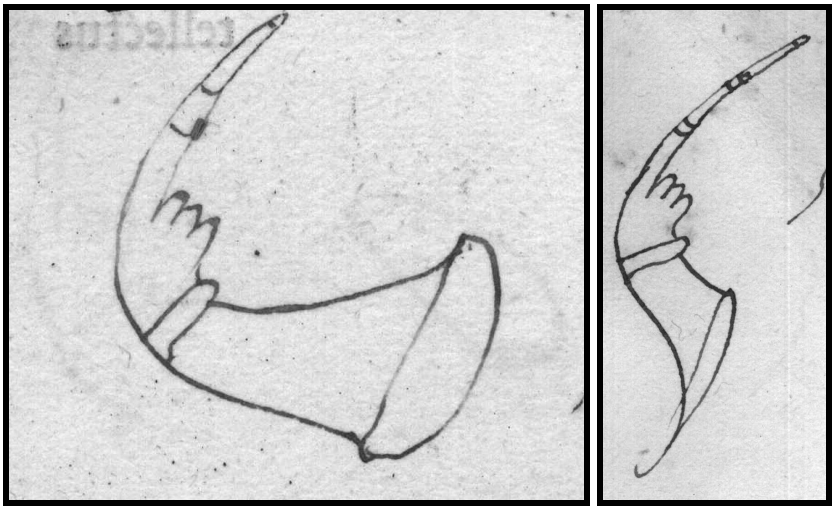
[790] ROZSONDAY Marianne, *Báthory Miklós feltételezhető könyvtára*, in *Báthory Miklós váci püspök (1474–1506) emlékezete*, szerk. HORVÁTH Alice, Vác, 2007, 131–144.

[791] Galeottus MARTIUS, *De egregie, sapienter, iocose dictis ac factis regis Mathiae*, ed. Ladislaus JUHÁSZ, Lipcse, Teubner, 1934, 31c.

jegyzetei is megtalálhatók benne. Nem csak Iamblikhosz, hanem több rövidebb platonista mű is található ebben a kötetben és Ficinónak egy korai műve: a *De voluptate.* A következő munkák vannak még benne: Proklosztól a *Commentaria in Alcibiadem Platonis primum: De anima et daemone* (kivonat) és a *De sacrificio et magia*, Porphüriosztól a *De occasionibus* és a *De abstinentia*, Szüneszioszt ól a *De somniis*, Mikhaél Pszellosztól a *De daemonibus*, Priszkianosztól a *Theophrastum de intellectu et phantasia*, Alkinoosztól a *De doctrina Platonis*,[792] Szpeuszipposztól a *De Platonis definitionibus*, Xenokratésztől a *De morte* és két munka Püthagorasztól: *Aurea verba* és *Symbola*.[793] Az egyik bejegyzése alapján *(hoc idem Plotinus sentit)* gyanítható, hogy megvolt neki a Ficino-féle Plótinosz fordítás is (valószínűleg az 1492-es firenzei *editio princeps*).

Ha jobban megvizsgáljuk Báthori bejegyzéseit, jól látszik az érdeklődési köre és az is megállapítható, hogy a szövegek értő olvasója volt. A lapszéli bejegyzések sűrűsége alapján kikövetkeztethető, hogy a legjobban Alkinoosz *De doctrina Platonis*a és Iamblikhosz munkája érdekelte. Alkinooszt végigjegyzetelte, azonban Iamblikhoszból csak az első 28 oldalt. A kisebb munkák közül Xenokratészt és Pythagoraszt látta el végig lapszéli bejegyzésekkel. Találhatunk még pár hosszabb bejegyzést Porphüriosz *De occasionibus*ában is.

A jegyzetek legnagyobb része *nota bene*, amelyekre Báthori egy megnyújtott mutatóujjú kéz jellegzetes ábrájával hívja fel a figyelmet.



Báthori jellegzetes *nota bene* jelölései (*MTA, Ráth F 1493*)

[792] Ez a munka sokszor szerepel Albinosz (Albinus) neve alatt, aki Alkinoosz II. századi kortársa lehetett. Ficinónál Alcinous neve alatt található. A szerzők személye közötti bizonytalanságokat John Whittaker tisztázta 1974-ben, ezért a *De doctrina Platonis*t Alkinoosz munkájának tartják. John WHITTAKER, *Parisinus Graecus 1962 and the Writings of Albinus*, Phoenix 28/3, 320–354.

[793] KRISTELLER, vol.1, LXIX.

Hasonló *nota bené*nek számítanak a margóra írt, szövegből kiemelt részletek is. Ezeket vagy szó szerint idézi vagy kicsit átírva, tömörítve írja le ugyanazt a gondolatot. Érdekesebbek lehetnek azok a szöveg közé írt apró megjegyzések, amelyek a szöveg értelmezését könnyítették meg a számára. Ezekből jól látszik, hogy nem csak olvasta, hanem értette is a szöveget. Viszont a legérdekesebbek azok a kommentek, amelyekből sajnos nagyon kevés van, és amelyek Báthori általánosabb érdeklődési körére utalnak vagy a szöveg kapcsán konkrét művekre hívják fel a figyelmet.

Számunkra az utóbbiak lehetnek a legizgalmasabbak. A legfontosabb jegyzete a már említett utalás Plótinoszra. Ezek szerint közelebbről is ismerte Plótinosz művét. Azonban itt melyik Plótinosz részre utalhatott Báthori? Azért nehéz pontosan behatárolni, mert ezt a Iamblikhosz könyvet Ficino nem lefordította, hanem csak összefoglalta és sok esetben saját értelmezésével egészítette ki. Báthori a Plótinoszra vonatkozó jegyzetét a Ficino-szöveg *Loquitur de anima separata a corpore* című részének az elejére írta. Ez az egyoldalas összefoglalás viszont az eredeti Iamblikhosz műben három rövidebb fejezetet tesz ki.[794] Ha megpróbáljuk behatárolni azt az eredeti Iamblikhosz szöveget, amit Ficino összefoglalt, akkor épp Báthori margináliájánál egy nagyon felületes átírással találkozunk.

Iamblikhosz görög szövege:[795]

> Ἀλλ' οὐδ' ὅταν εἰς τὸ σῶμά ποτε παραγένηται, οὔτε αὐτὴ πάσχει οὔτε οἱ λόγοι οὓς δίδωσι τῷ σώματι· εἴδη γάρ εἰσι καὶ οὗτοι ἁπλοῖ καὶ μονοειδεῖς, ταραχὴν οὐδεμίαν οὐδ' ἔκστασιν ἀφ' ἑαυτῶν εἰσδεχόμενοι. Αἰτία δὴ οὖν τὸ λοιπὸν γίγνεται τῷ συνθέτῳ τοῦ πάσχειν· τὸ δ' αἴτιον οὐκ ἔστι δήπου τὸ αὐτὸ ὅπερ τὸ ἀποτελούμενον. Ὥσπερ οὖν γιγνομένων τε καὶ φθειρομένων τῶν συνθέτων ζῴων γένεσις οὖσα πρώτη ἡ ψυχὴ αὐτὴ καθ' ἑαυτήν ἐστιν ἀγέννητος καὶ ἄφθαρτος, οὕτω καὶ πασχόντων τῶν μετεχόντων τῆς ψυχῆς καὶ μὴ καθόλου ἐχόντων τὸ ζῆν καὶ τὸ εἶναι, συμπλακέντων δὲ πρὸς τὸ ἀόριστον καὶ τὴν ἑτερότητα τῆς ὕλης, αὐτὴ καθ' ἑαυτήν ἐστιν ἄτρεπτος, ὡς κρείττων οὖσα κατ' οὐσίαν τοῦ πάσχειν, ἀλλ' οὐχ ὡς ἐν προαιρέσει τινὶ τῇ ῥεπούσῃ πρὸς ἀμφότερα τὸ ἐμπαθές, οὐδ' ὡς ἐν μετουσίᾳ ἕξεως ἢ δυνάμεως προσλαβοῦσα ἐπίκτητον τὸ ἄτρεπτον.

[794] *De mysteriis* (1.10–12). Ficino latin szövegének kezdete *(Loquitur de anima separata a corpore)* egyértelműen Iamblikhosz 1.10.15–16. sorára utal: Ἴδε γὰρ εἰ βούλει τὸ ἔσχατον τῶν θείων, τὴν καθαρὰν τῶν σωμάτων ψυχήν. Ugyanennek a Ficino fejezetnek a legutolsó mondata pedig a görög szöveg utolsó mondatának átirata. Latinul így hangzik: „Supplicationes animum influxui deorum aptum efficiunt, qui & ultro facile pervenit propter divinam amicitiam omnia connectentem." Ugyanez Iamblikhosznál: Ὅθεν δὴ καὶ ὀνόματα θεῶν ἱεροπρεπῆ καὶ τἄλλα θεῖα συνθήματα ἀναγωγὰ ὄντα πρὸς τοὺς θεοὺς συνάπτειν αὐτὰς δύναται. (*De mysteriis*, 1.12.40–41).

[795] *Uo.*,(1.10.33–48).

Ezt Ficino így foglalta össze röviden:

> Anima neque etiam dum adest corpori patitur uel ipsa quicquam uel rationes seminales, quas ipsa corpori tradit. Species enim sunt, simplices uniformesque nullam turbationem uel exitum a se ipsis suscipientes. Passiones qualescunque sint in animali non sunt in anima qualiscunque sit, sed in corpore quod sub anima certam possidet qualitatem, qua & patiatur & agat. Nulla est in anima passio, uel peremptoria uel turbatoria.

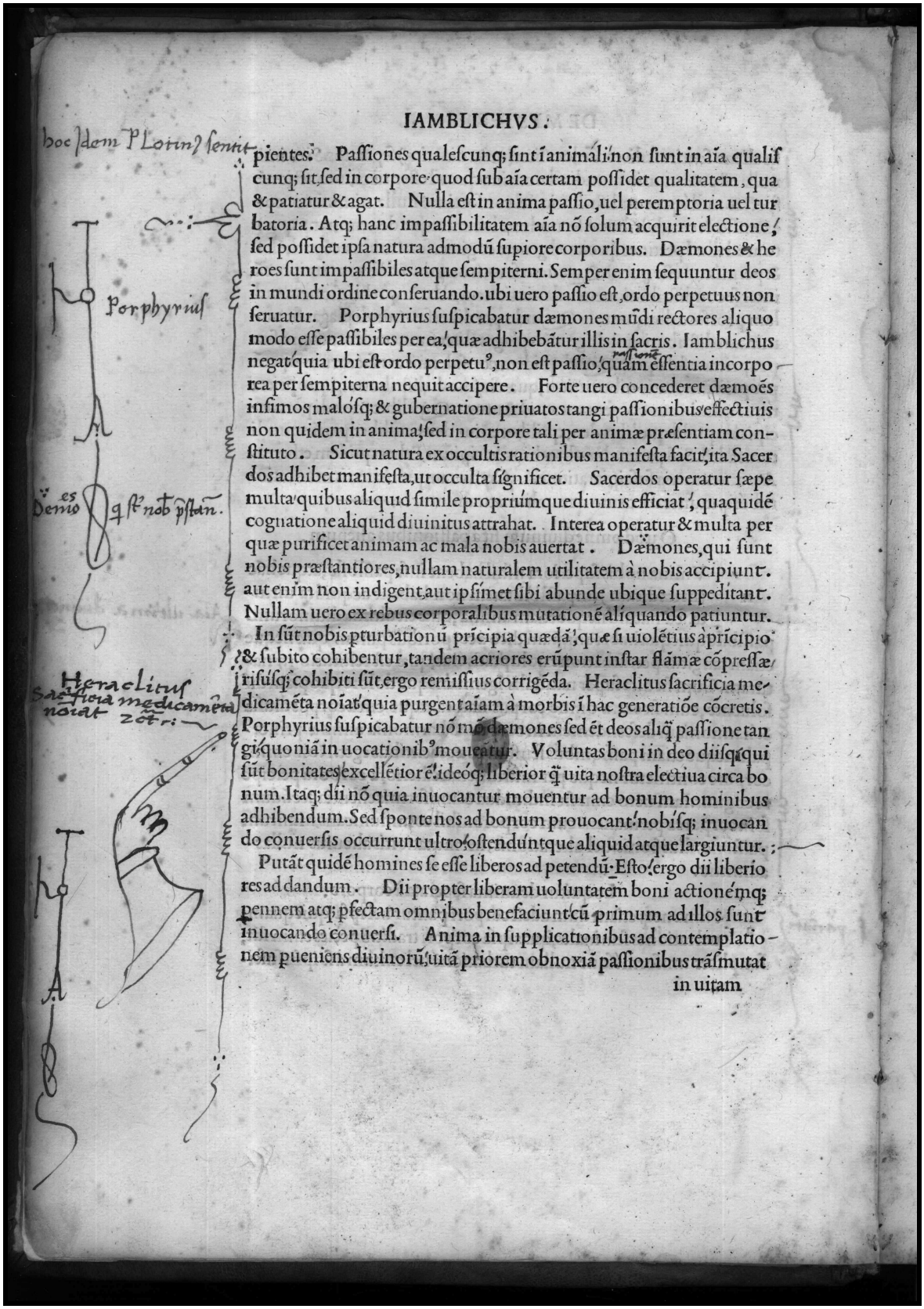
A *hoc idem Plotinus sentit* mondat a következő részre utal (Báthori lapszéli jegyzetei mindig következetesen abban a sorban vannak, amire vonatkoznak): *Passiones qualescunque sint in animali, non sunt in anima qualiscunque sit, sed in corpore quod sub anima certam possidet qualitatem, qua & patiatur & agat.* Ez a mondat tömör összefoglalója az eredeti 1.10.36–48 (Αἰτία δὴ οὖν... kezdetű) résznek. Itt Iamblikhosz egy bonyolult összetett mondatban arról ír, hogy habár a lélek az oka a testi létben megtapasztalható szenvedéseknek és szenvedélyeknek (πάσχειν), azonban rá mégsem hat. A testi létre az *összetétel* jelentésű σύνθετον szót használja, amely a *test és lélek összetételeként létező*re utal. Ez a bizonyos *szüntheton* megszülethet és elpusztulhat, azonban ez valójában a lélek-nek az anyagtól való elszakadását jelenti. A *szüntheton* elpusztulásakor az anyag elveszíti formáját, ami azt jelenti, hogy elveszít mindent, míg a lélek „sértetlenül” tovaszáll. Habár a szenvedés az anyaghoz köthető, de mégis a lélek az, amely olyan minőségekkel és képes-ségekkel ruházza fel, hogy az anyag „megélhesse” a gyönyört és a fájdalmakat. Ezért tömöríti Ficino Iamblikhosz gondolatmenetét egyetlen mondatba: az élőlényekben egyetlen szenvedély sem köthető a lélekhez, hanem csak a testhez, amely a lélek irányítása alatt bizonyos minőségekkel rendelkezve érez és mozog. Magában a lélekben tehát semmiféle pusztító vagy háborgó szenvedély nincs, ezek csak a testtel való *összetétel*ben jelennek meg.

A legvalószínűbb, hogy Báthori széljegyzete a Plótinosz 1.1-re vonatkozik. Ennél pontosabban pedig az 1.1.1–6. részekre gondolhatott, mert Plótinosz itt foglalkozik a lélek-test összetétellel (σύνθετον) mint élőlénnyel (ζῷον) és annak szenvedélyeivel (πάθη). Itt Plótinosz arra a kérdésre keresi a választ, hogy az olyan érzelmek, mint a gyönyör, a fájdalom, a félelem, a bátorság, a vágyak és idegenkedések az ember melyik részéhez tartoznak: a lélekhez, a testet használó lélekhez vagy valami ebből a kettőből származó harmadikhoz.

Ha pedig ez utóbbihoz, akkor azt is el kell dönteni, hogy vajon a test és lélek keverékéről vagy pedig valami másról van szó.[796]

Ezekre a kérdésekre ad tömör választ Iamblikhosz-fordításában Ficino és e tömör válaszban ismeri fel Báthori a fent valószínűsített Plótinosz-részt. Ebből persze az is kiderül, hogy Báthori nem csak olvasott Plótinoszt, hanem olyannyira meg is értette, hogy felismerni vélte a Iamblikhosz-szövegben. Nincs nyoma annak, hogy Báthori tudott volna görögül, ezért a legvalószínűbb, hogy Ficino fordításának 1492-es firenzei kiadásában olvasta Plótinoszt, vagy legalábbis az elejét. Ha pedig olvasta, akkor valószínű az is, hogy Ficinónak az ehhez a Plótinosz-részhez írt argumentumait is olvasta.

[796] ‘Ηδοναὶ καὶ λῦπαι φόβοι τε καὶ θάρρη ἐπιθυμίαι τε καὶ ἀποστροφαὶ καὶ τὸ ἀλγεῖν τίνος ἂν εἶεν ”Η γὰρ ψυχῆς, ἢ χρωμένης ψυχῆς σώματι, ἢ τρίτου τινὸς ἐξ ἀμφοῖν. Διχῶς δὲ καὶ τοῦτο· ἢ γὰρ τὸ μῖγμα, ἢ ἄλλο ἕτερον ἐκ τοῦ μίγματος. (*De mysteriis*, 1.1.1). „Voluptates et dolores timores item atque audaciae cupiditates & fugae atque cruciatus cuius nam sunt? Nunquid ipsius animae tantum? an animae potius utentis corpore? an tertii cuiusdam ex utrisque compositi? Dupliciter autem & hoc accipi potest. Aut enim ipsum quod est mixtum: sive mistura: aut aliud quiddam ex ipsa mixtione proveniens.” PLOTINUS 1492, 6v.



IAMBLICHVS.

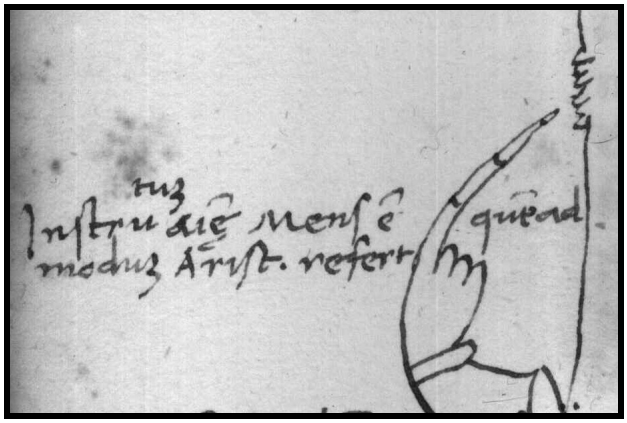
pientes. Passiones qualescunq; sint ĩ animali non sunt in aĩa qualiscunq; sit, sed in corpore quod sub aĩa certam possidet qualitatem, qua & patiatur & agat. Nulla est in anima passio, uel peremptoria uel turbatoria. Atq; hanc impassibilitatem aĩa nõ solum acquirit electione, sed possidet ipsa natura admodũ supiore corporibus. Dæmones & heroes sunt impassibiles atque sempiterni. Semper enim sequuntur deos in mundi ordine conseruando. ubi uero passio est, ordo perpetuus non seruatur. Porphyrius suspicabatur dæmones mũdi rectores aliquo modo esse passibiles per ea, quæ adhibebãtur illis in sacris. Iamblichus negat, quia ubi est ordo perpetuꝰ, non est passio, quam essentia incorporea per sempiterna nequit accipere. Forte uero concederet dæmoẽs infimos malosq; & gubernatione priuatos tangi passionibus effectiuis non quidem in anima, sed in corpore tali per animæ præsentiam constituto. Sicut natura ex occultis rationibus manifesta facit, ita Sacerdos adhibet manifesta, ut occulta significet. Sacerdos operatur sæpe multa, quibus aliquid simile propriumque diuinis efficiat, quaquidẽ cognatione aliquid diuinitus attrahat. Interea operatur & multa per quæ purificet animam ac mala nobis auertat. Dæmones, qui sunt nobis præstantiores, nullam naturalem utilitatem à nobis accipiunt. aut enim non indigent, aut ipsimet sibi abunde ubique suppeditant. Nullam uero ex rebus corporalibus mutationẽ aliquando patiuntur. In sũt nobis pturbationũ pricipia quædã, quæ si uiolẽtius à pricipio & subito cohibentur, tandem acriores erũpunt instar flãmæ cõpressæ, risusq; cohibiti sũt, ergo remissius corrigẽda. Heraclitus sacrificia medicamẽta noĩat, quia purgent aĩam à morbis ĩ hac generatiõe cõcretis. Porphyrius suspicabatur nõ mõ dæmones sed ẽt deos aliq̃ passione tangi, quo niã in uocationibꝰ moueãtur. Voluntas boni in deo diisq; qui sũt bonitates excellẽtior ẽ. ideóq; liberior q̃ uita nostra electiua circa bonum. Itaq; dii nõ quia inuocantur mouentur ad bonum hominibus adhibendum. Sed sponte nos ad bonum prouocant. nobisq; inuocando conuersis occurrunt ultro, ostendũntque aliquid atque largiuntur.

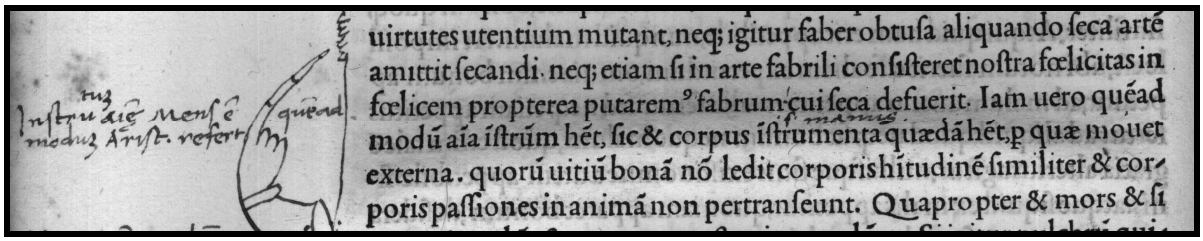
Putãt quidẽ homines se esse liberos ad petendũ. Esto, ergo dii liberiores ad dandum. Dii propter liberam uoluntatem boni actionémq; pennem atq; pfectam omnibus benefaciunt, cũ primum ad illos sunt inuocando conuersi. Anima in supplicationibus ad contemplationem pueniens diuinorũ, uitã priorem obnoxiã passionibus trãsmutat

in uitam

A *hoc idem Plotinus sentit* széljegyzet oldala (*MTA, Ráth F 1493*)

A másik olyan bejegyzése, amelyik filozófiai ismereteire enged következtetni, a platonizmus szempontjából nem ennyire izgalmas. Proklosz *Alkibiadész-kommentár*jához írt széljegyzete csak Arisztotelészre utal, akit bolognai tanulmányai miatt biztos jól ismert: *Instrumentum animae mens est quemadmodum Arist. refert*.





Arisztotelész-utalás (*MTA, Ráth F 1493*)

A Proklosz szöveghely azért lehet érdekes, mert Báthori ebbe a műbe szinte nem is írt semmit, kivéve ezt az Arisztotelész-utalást, ahol Proklosz a lélek szenvedélyeivel foglalkozik. Úgy látszik – a Iamblikhosz jegyzetek alapján is –, hogy ez különösen foglalkoztatta Báthorit. Ficino ezt a művet *(In Platonis Alcibiadem I)* sem fordította le, hanem csak kivonatolta latinul és a *De anima et daemone* címmel látta el. A következő szövegrészre mutat Báthori ujja:

> Falso plerique putant vulnera mortemque mala quid enim horum nobis est malum? Si quidem non transit in animam, quae nos ipsi sumus, Neque enim passiones instrumentorum virtutes utentium mutant, neque igitur faber, obtusa aliquando seca artem amittit secandi. neque etiam si in arte fabrili consisteret nostra foelicitas in foelicem propterea putaremus fabrum, cui seca defuerit. Iam vero quemadmodum anima instrumentum habet, sic & corpus instrumenta quaedam habet per quae movet externa. quorum vitium bonam non ledit corporis habitudinem similiter & corporis passiones in animam non pertranseunt. Quapropter & mors & si corporis malum est, non tamen est animae malum.

Si igitur pulchrum quidem actionis est in anima, malum vero interim fit in alio, nondum ostensum est idem aliquando pulchrum esse simulque malum.

A szövegrésznek Ficino a következő címet adta, amelyet az eredeti Proklosz-szövegből tömörített:[797]

Homo est anima utens corpore, ut instrumento. Mala ergo corporis non pertinent ad animam hominemque, sicut neque mala instrumentorum ad artificem atque artem.

Báthori megjegyzésének az értéke kicsit csorbul, ha figyelembe vesszük, hogy a szöveg később azért utal Arisztotelészre,[798] azonban a bejegyzése nem egyszerűen figyelemfelkeltő, mert – precíz szokásával ellentétben – nem ott található, ahol Ficino megemlíti Arisztotelészt. Ezért egyáltalán nem elképzelhetetlen, hogy Báthorinak – még ha kapott is némi mankót –rémlett homályosan valami Arisztotelésztől, ami erre a részre vonatkozhat. Ezzel kapcsolatban két Arisztotelész-mű is felmerülhet.

A fontosabbnak tűnő szövegrészt Báthori széljegyzete alapján sikerült meghatározni, amely szerint Arisztotelész *refert quemadmodum* arról, hogy a léleknek a szellem az (egyik) eszköze. Erről egyértelműen ír a *Problemata*ban, ahol azt a kérdést teszi fel, hogy miért van az, hogy habár idősödve egyre bölcsebbé válunk, fiatalabban mégis könnyebben tanulunk. Erre az a válasza, hogy isten két olyan eszközt is adott nekünk, amellyel képesek vagyunk a külső eszközöket használni: az egyik a testünk, amely kezet kapott, a másik pedig a lelkünk, amely szellemet *(nusz)* – ezeknek a természetét fejtegeti. Báthori utalásával kapcsolatban ezt a rövid, idevágó passzust idézem belőle:[799]

Διὰ τί πρεσβύτεροι μὲν γινόμενοι μᾶλλον νοῦν ἔχομεν, νεώτεροι δὲ ὄντες θᾶττον μανθάνομεν ἢ ὅτι ὁ θεὸς ὄργανα ἐν ἑαυτοῖς ἡμῖν δέδωκε δύο, ἐν οἷς χρησόμεθα τοῖς ἐκτὸς ὀργάνοις, σώματι μὲν χεῖρα, ψυχῇ δὲ νοῦν.

[797] ἐπεὶ ὥσπερ ἡ ψυχὴ τὸ ὄργανον ἔχει, οὕτω καὶ τοῦ σώματος ἄλλα ἂν ἴδοι τις ὄργανα, δι' ὧν τὸ σῶμα κινεῖ τὰ ἐκτός, ὧν ἡ κακία τὴν τοῦ σώματος εὐεξίαν οὐ λυμαίνεται. κατὰ ταῦτα δὴ οὖν καὶ τὰ πάθη τοῦ σώματος οὐ διαβαίνει καὶ μέχρι ψυχῆς, ὥστε καὶ ὁ θάνατος, εἰ καὶ σώματός ἐστι κακόν, ἀλλ' οὔτι γε ψυχῆς. εἰ τοίνυν τὸ μὲν καλὸν τῆς πράξεως ἐν ψυχῇ ἐστί, τὸ δὲ κακὸν ἐν ἄλλῳ, οὔπω δέδεικται τὸ αὐτὸ καλὸν καὶ κακόν. PROCLUS, *In Platonis Alcibiadem I*, ed. L. G. WESTERINK, Amsterdam, North-Holland, 1954, (333.4–10).

[798] Latin átiratában Ficino is megtartja Proklosz Arisztotelész-hivatkozását (*Uo.*, 338.7, 339.11–12).

[799] ARISTOTELES (PSEUDO), (955b21–26). Részletesebben lásd: *Uo.*,(955b21–956a11).

Ha figyelembe vesszük azt a sort is *(Neque enim passiones instrumentorum virtutes utentium mutant…)*, amely mellé jegyzetelt Báthori, akkor esetleg még szóba jöhet az *Eudémoszi etika* is, ahol találhatunk egy részt arról, hogy az erény a szellem eszköze. Itt Arisztotelész azt a kérdést teszi fel, hogy vajon istenen kívül lehet-e valami hatalmasabb a tudásnál és a szellemnél. Ha valaki az erényre gondolna, az nem lehet, mert az erény csupán a szellem *(nusz)* eszköze: τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἴη καὶ νοῦ πλὴν θεός ἡ γὰρ ἀρετὴ τοῦ νοῦ ὄργανον.[800]

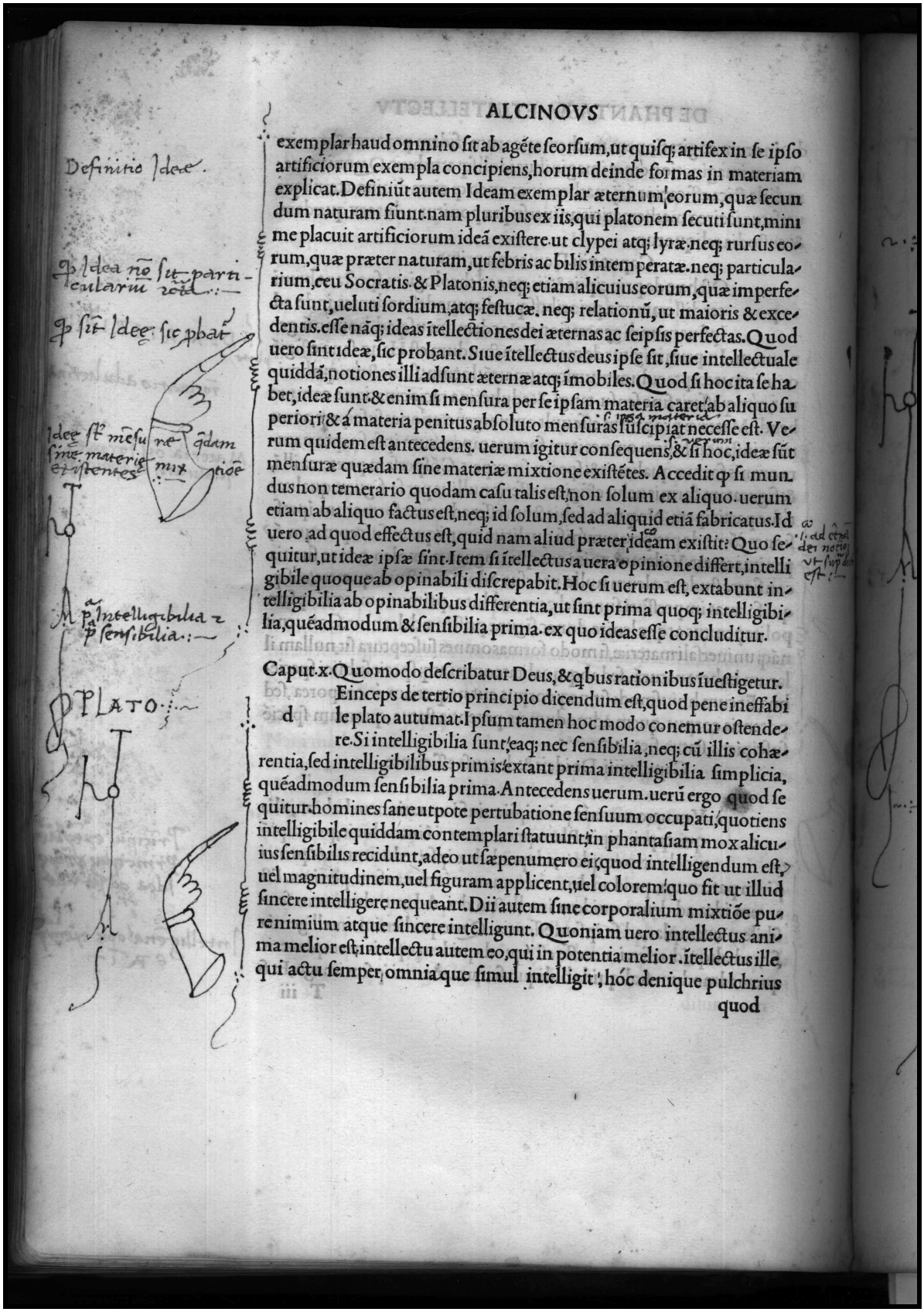
Báthorinak a fent említett két bejegyzésén kívül a többi jegyzete nem tartalmaz közvetlen utalást semmi olyan irodalmi vagy filozófiai munkára, amely ne szerepelne a szövegben. A többi jegyzetéből leginkább az érdeklődésére lehet következtetni. A legtöbb jegyzetet a már említett Alkinoosz-műben találjuk. Ez a könyv az egyetlen fennmaradt tankönyv a középső platonizmus korából. Ha ezt összevetjük Báthori folytonosan kudarcot valló törekvésével, amely ha nem is egy platonikus szellemű iskola létrehozását célozta, de legalább egy platonikus szellemű tanár Magyarországra csábításást és mindehhez hozzávesszük Pescennio Negrónak a váci gimnáziumról szóló beszámolóját, akkor különösen izgalmas lehet Báthori sűrű jegyzetelése ebben a platonikus tankönyvben. Kiss Farkas Gábor tanulmánya szerint Negro valamikor 1497 és 1503 között tartózkodhatott Magyarországon, és így ekkor taníthatott valamikor Vácon is.[801] Ez a dátum is tökéletesen illeszkedik a Báthori által használt 1497-es kiadású könyvhöz. Talán nem annyira légbőlkapott feltételezés az, hogy Báthori is a váci gimnázium miatt merült el ilyen mélyen Alkinoosz *De doctrina Platonis*ában. Ugyanez vonatkozik Iamblikhosz munkájára is, amelyet Ficino tankönyvszerűen foglalt össze latinul.

Jegyzetei közül érdekesek lehetnek még azok, amelyek a Ficino által neki ajánlott – már említett – ontológiai művecske témájába vágnak. Sűrű jegyzetei bizonyítják, hogy (még mindig?) érdeklődik a téma iránt. Mivel nem lehet másképp visszaadni a *materiá*ra, *corpus*ra, *animá*ra, *ideá*ra stb. vonatkozó kiemeléseit és jegyzeteit, ezért inkább a befényképezett oldalakat vagy azoknak a részleteit idézem:

---

[800] ARISTOTELES, *Ethica Eudemia*, ed. Franz SUSEMIHL, Leipzig, Teubner, 1884. Ide kapcsolódik a fent idézett *Problemata* rész is (955b36–37), ahol ugyanígy utal Arisztotelész a tudásra *(episztémé)* mint a szellem eszközére (νοῦ ὄργανον).

[801] KISS 2013, 272. Ezzel kapcsolatban lásd Negro leírását a népszerű magyar *symposion*okról, amelyeket Platónnak szenteltek. PAJORIN Klára, *Bonfini Symposionja*, Irodalomtörténeti Közlemények, 1981, 513–514.



ALCINOVS

exemplar haud omnino ſit ab agẽte ſeorſum, ut quiſq; artifex in ſe ipſo artificiorum exempla concipiens, horum deinde formas in materiam explicat. Definiũt autem Ideam exemplar æternum eorum, quæ ſecundum naturam fiunt. nam pluribus ex iis, qui platonem ſecuti ſunt, minime placuit artificiorum ideã exiſtere. ut clypei atq; lyræ. neq; rurſus eorum, quæ præter naturam, ut febris ac bilis intemperatæ. neq; particularium, ceu Socratis & Platonis, neq; etiam alicuius eorum, quæ imperfecta ſunt, ueluti ſordium, atq; feſtucæ. neq; relationũ, ut maioris & excedentis. eſſe nãq; ideas ítellectiones dei æternas ac ſeipſis perfectas. Quod uero ſint ideæ, ſic probant. Siue ítellectus deus ipſe ſit, ſiue intellectuale quiddã, notiones illi adſunt æternæ atq; ímobiles. Quod ſi hoc ita ſe habet, ideæ ſunt. & enim ſi menſura per ſe ipſam materia caret, ab aliquo ſuperiori & á materia penitus abſoluto menſuras ſuſcipiat neceſſe eſt. Verum quidem eſt antecedens. uerum igitur conſequens, & ſi hoc, ideæ ſũt menſuræ quædam ſine materiæ mixtione exiſtẽtes. Accedit q̃ ſi mundus non temerario quodam caſu talis eſt, non ſolum ex aliquo. uerum etiam ab aliquo factus eſt, neq; id ſolum, ſed ad aliquid etiã fabricatus. Id uero ad quod effectus eſt, quid nam aliud præter ideam exiſtit? Quo ſequitur, ut ideæ ipſæ ſint. Item ſi ítellectus a uera opinione differt, intelligibile quoque ab opinabili diſcrepabit. Hoc ſi uerum eſt, extabunt intelligibilia ab opinabilibus differentia, ut ſint prima quoq; intelligibilia, quẽadmodum & ſenſibilia prima. ex quo ideas eſſe concluditur.

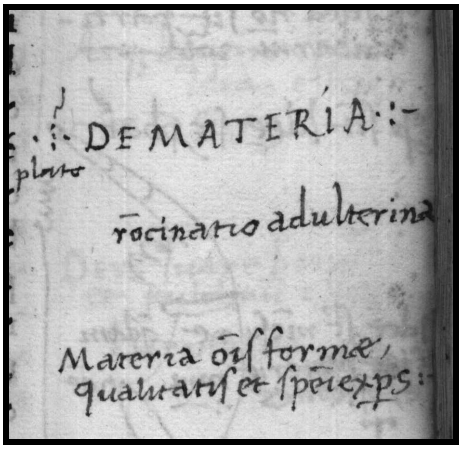
Caput. x. Quomodo deſcribatur Deus, & q̃bus rationibus íueſtigetur.

Einceps de tertio principio dicendum eſt, quod pene ineffabile plato autumat. Ipſum tamen hoc modo conemur oſtendere. Si intelligibilia ſunt, eaq; nec ſenſibilia, neq; cũ illis cohærentia, ſed intelligibilibus primis extant prima intelligibilia ſimplicia, quẽadmodum ſenſibilia prima. Antecedens uerum. uerũ ergo quod ſequitur. homines ſane utpote pertubatione ſenſuum occupati, quotiens intelligibile quiddam contemplari ſtatuunt, in phantaſiam mox alicuius ſenſibilis recidunt, adeo ut ſæpenumero ei, quod intelligendum eſt, uel magnitudinem, uel figuram applicent, uel colorem. quo fit ut illud ſincere intelligere nequeant. Dii autem ſine corporalium mixtiõe pure nimium atque ſincere intelligunt. Quoniam uero intellectus anima melior eſt, intellectu autem eo, qui in potentia melior. ítellectus ille qui actu ſemper omnia que ſimul intelligit; hóc denique pulchrius

quod

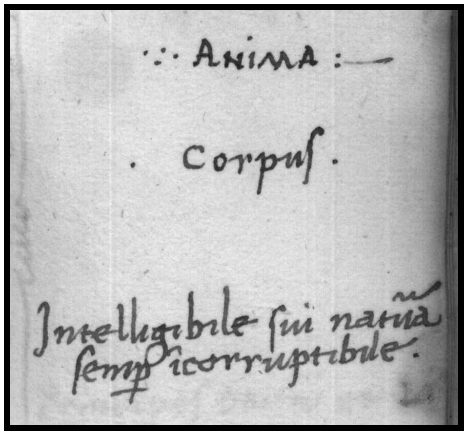
Alkinoosz *De doctrina Platonis*ának egy jegyzetelet oldala (*MTA, Ráth F 1493*)

A *materia primá*val foglalkozó VIII. fejezet mellett például a következő bejegyzést találjuk:



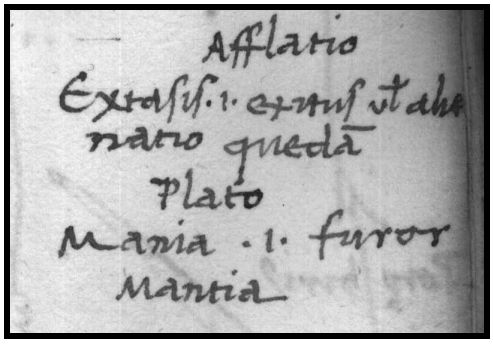
De doctrina Platonis, VIII. fejezet (*MTA, Ráth F 1493*)

Báthori a lélek halhatatlanságára külön is felhívja a figyelmet az V. fejezet egy részletéhez írt *Demonstratio de immortalitate ANIMI* széljegyzettel. A lélek halhatatlanságát taglaló XXV. fejezethez pedig – többek között – ezt írta:

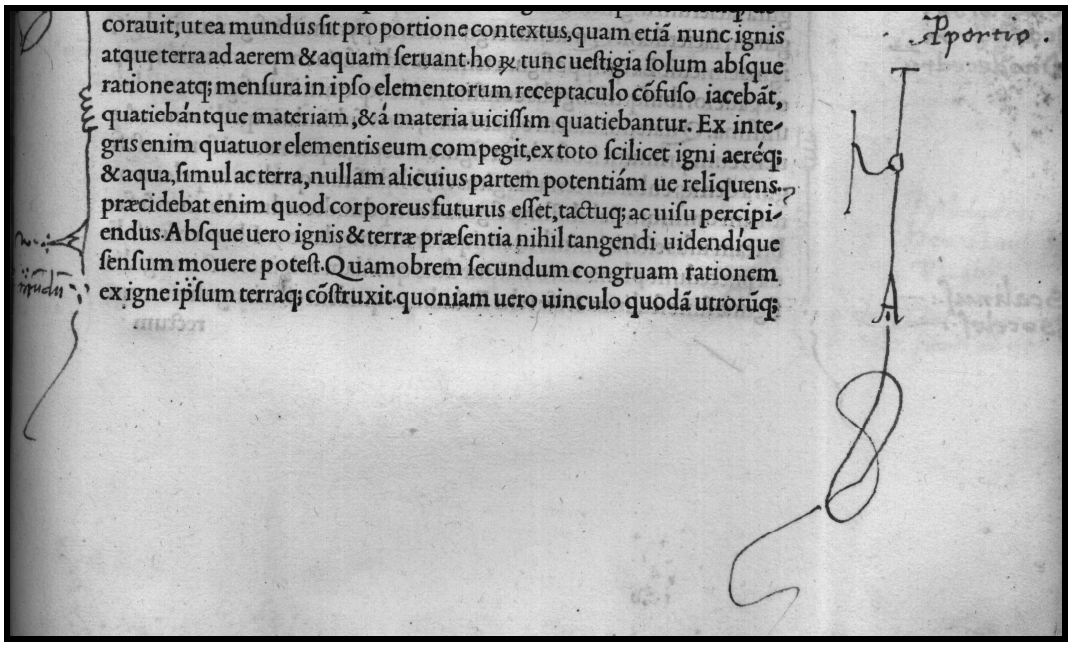


De doctrina Platonis, V. fejezet (*MTA, Ráth F 1493*)

Az olyan, a humanizmus korában reneszánszukat élő, akár „divatosnak” is mondható fogalmak sem kerülik el az érdeklődését, mint a furor-elméletet megalapozó görög *mania* vagy az *arányosság* kifejtése.

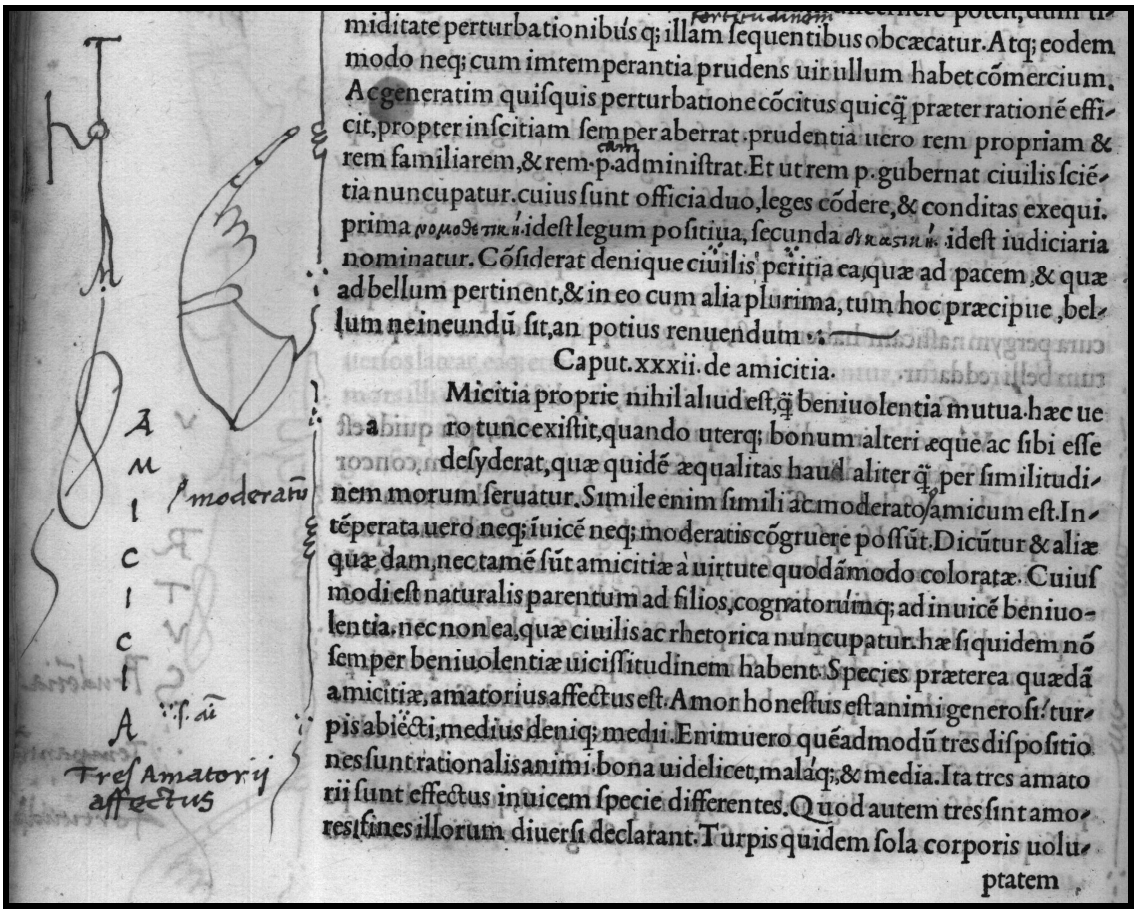


Mania in Iamblikhosz, *De mysteriis* (*MTA, Ráth F 1493*)


corauit, ut ea mundus ſit proportione contextus, quam etiã nunc ignis atque terra ad aerem & aquam ſeruant. hoꝝ tunc ueſtigia ſolum abſque ratione atq; menſura in ipſo elementorum receptaculo cõfuſo iacebãt, quatiebántque materiam, & á materia uiciſſim quatiebantur. Ex integris enim quatuor elementis eum compegit, ex toto ſcilicet igni aeréq; & aqua, ſimul ac terra, nullam alicuius partem potentiám ue reliquens. præcidebat enim quod corporeus futurus eſſet, tactuq; ac uiſu percipiendus. Abſque uero ignis & terræ præſentia nihil tangendi uidendíque ſenſum mouere poteſt. Quamobrem ſecundum congruam rationem ex igne ipſum terraq; cõſtruxit. quoniam uero uinculo quodã utrorũq;

Proportio in *De doctrina Platonis*, XII. fejezet (*MTA, Ráth F 1493*)

De a szerelem és barátság témája is érdekli. Ezt jól mutatja a XXXII. fejezethez írt figyelemfelkeltő jegyzet is:



miditate perturbationibus q; illam ſequentibus obcæcatur. Atq; eodem modo neq; cum intemperantia prudens uir ullum habet cõmercium. Ac generatim quiſquis perturbatione cõcitus quicq̃ præter rationẽ efficit, propter inſcitiam ſemper aberrat. prudentia uero rem propriam & rem familiarem, & rem p. adminiſtrat. Et ut rem p. gubernat ciuilis ſciẽtia nuncupatur. cuius ſunt officia duo, leges cõdere, & conditas exequi. prima νομοθετικὴ. id eſt legum poſitiua, ſecunda δικαστικὴ. id eſt iudiciaria nominatur. Cõſiderat denique ciuilis peritia ea, quæ ad pacem, & quæ ad bellum pertinent, & in eo cum alia plurima, tum hoc præcipue, bellum ne ineundũ ſit, an potius renuendum.

Caput. xxxii. de amicitia.

Micitia proprie nihil aliud eſt, q̃ beniuolentia mutua. hæc uero tunc exiſtit, quando uterq; bonum alteri æque ac ſibi eſſe deſyderat, quæ quidẽ æqualitas haud aliter q̃ per ſimilitudinem morum ſeruatur. Simile enim ſimili ac moderato amicum eſt. Intẽperata uero neq; iuicẽ neq; moderatis cõgruere poſſũt. Dicũtur & aliæ quædam, nec tamẽ ſũt amicitiæ à uirtute quodãmodo coloratæ. Cuiuſmodi eſt naturalis parentum ad filios, cognatorũ q; ad inuicẽ beniuolentia. nec non ea, quæ ciuilis ac rhetorica nuncupatur. hæ ſiquidem nõ ſemper beniuolentiæ uiciſſitudinem habent. Species præterea quædã amicitiæ, amatorius affectus eſt. Amor honeſtus eſt animi generoſi. turpis abiẽcti, medius deniq; medii. Enimuero quẽadmodũ tres diſpoſitiones ſunt rationalis animi. bona uidelicet, malaq;, & media. Ita tres amatorii ſunt effectus inuicem ſpecie differentes. Quod autem tres ſint amores, fines illorum diuerſi declarant. Turpis quidem ſola corporis uoluptatem

De doctrina Platonis, XXXII. fejezet (*MTA, Ráth F 1493*)

Habár Báthori műveiből semmi sem maradt fent, a vizsgált két forrás valamennyire rávilágít az érdeklődési körére. Ha feltételezzük, hogy Ficino nem véletlenül küldte Báthorinak épp ezt a platonikus ontológiai munkát, és ehhez hozzávesszük a Iamblikhosz-kötetben fennmaradt bejegyzéseit is, akkor nyugodtan kijelenthetjük, hogy Báthori a ficinói *pia philosophia* – ha nem is ragyogó, de legalább halványan pislákoló – *platonicus* láncszeme.

4. Petrus Pannonius (Váradi Péter)

Váradi Péterrel kétszer találkozunk Ficino leveleiben. Az egyik a már említett 1482. május 8-i levél, amelyben mint kalocsai püspököt *(episcopus Colocensis)* üdvözli Ficino, a másik pedig egy furcsa ajánlás, amely 1477 és 1479. június 8. közé tehető, és amelyben Váradit *Petrus Pannonius*nak nevezi. Az ajánlást egy sosem publikált, félig kész műve, a *Disputatio contra iudicium astrologorum* elé szánta Ficino.[802]

Ez a megszólítás és ajánlás csak a következő forrásokban maradt fenn, amelyek mindegyike valószínűleg egy másik, elveszett kéziratra vezethető vissza. A wolfenbütteli Herzog August könyvtárban található: *Epistolarum III–IV. (Cod. Guelf. 12 Aug. 4°*, Kristeller után: *G 4),* Synesiustól a *Liber de vaticinio somniorum* (*Cod. Guelf. 2 Aug. 4°*, Kristeller után: *G 2*) és az *Epistolarum ad amicos libri VIII. (Cod. Guelf. 73. Aug. 2°*, Kristeller után: *G 1).* A berlini Staatsbibliothekben található: *Epistolarum libri I–VII. (Berol. lat. fol. 374,* Kristeller után: *Be).*[803]

A negyedik leveleskönyv, amelyben ez a levél is – mint ajánlás – helyet kapott, 1476 augusztusa és 1477 májusa között íródott.[804] A *Disputatió*t 1477-ben már elkezdte Ficino, és úgy tűnik, sietve fel is ajánlotta még mielőtt elkészült volna. A kérdés az, kinek dedikálta először: Gazoldo grófjának vagy a kalocsai püspöknek? A *G 4*-ben még egyedül Váradinak szól az ajánlás, azonban a *G 1*- és *G 2*-kódexekben már Francesco Giovanni Ippolitivel *(Franciscus Hyppolitus Gazoltus),* Gazoldo grófjával kénytelen osztozni a megtiszteltetésen. Minden jel arra mutat, hogy itt inkább Váradi volt a vendég, mint Ippoliti. Ugyanennek a leveleskönyvnek a 18. levele is – egy egész kis platonikus filozófiai munka – Ippolitihez íródott.[805] A rögtön rá következő levél pedig a *De vita Platonis*, amely 1477-es. Ha megnézzük, akkor jól látszik, hogy Ficino – nyilván nem véletlenül – három embert célzott meg az ajánlásaival: Mátyást, Báthori Miklóst és Váradi Pétert.

Az egészen biztos, hogy ez a hirtelen felbuzdulás Francesco Bandinivel hozható összefüggésbe, aki 1476 végén vagy legkésőbb 1477 elején érkezett Magyarországra. A két utolsó levelet szinte biztos, hogy a magyar kapcsolatok ápolása miatt csapta hozzá Ficino a

---

[802] Az *Opera omnia* tartalomjegyzékében ugyanezen a címen külön műként szerepel ez a levél. A szóbanforgó művet Hans Baron rekonstruálta és adta ki a firenzei Biblioteca Nazionale Centrale-ban található *Magl. XX 58* jelzetű kézirat alapján. Lásd KRISTELLER, vol. 1, XXIII–XIV, vol.2, 11–76.

[803] A *Be*-kódexen is a Medici-címer látható. KRISTELLER, vol. 1, LI–LII, V.

[804] Allen 1477-re teszi a levelet, habár nem említi Váradi Pétert. Michael J. B. ALLEN, *Nuptial Arithmetic: Marsilio Ficino's Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato's Republic*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1994, 114.

[805] *De platonica philosophi natura, institutione, actione.* FICINO, 761–763.

negyedik leveleskönyvéhez. Az utolsó előtti levél egy *prohemium* a *Vita Platonis*-hoz, ami a leveleskönyvnek körülbelül a közepén helyezkedik el. Ez a Bandininek címzett levél valójában egy Mátyás-panegyricus és ráadásul ez a legelső Ficino-levél a királyhoz. A könyv elejére szánt, Mátyásnak szóló ajánlásból pedig nem csak az derül ki, hogy 1480. október 10-én még másolták az *Epistolarum*ot, hanem az is, hogy ekkor írta Ficino az ajánlást. És mivel a leveleskönyv utolsó levele a már említett 1479. június 8-ai Báthori levél, ezért a *De vita Platonis prohemium*át ez elé kell tennünk.

A Báthorinak szóló ajánlás is szükségmegoldásnak tűnik, és eredetileg talán inkább Bandininek (vagy akár egyiküknek sem) szólt volna. Az 1479-es levélben azt írja, hogy a kis mű, vagyis a „platonikus bölcsesség második kulcsa" *ad vos* érkezik Magyarországra. Ez a második leveleskönyvben található meg, amely 1476 augusztusa előtt íródott. Elég valószínűtlen, hogy egy ilyen ajánlás még három év múlva sem érkezik meg Budára. Sokkal valószínűbb, hogy a levél megírása körül (1479. június 8. előtt) kerített gyorsan valamit Ficino, amit felajánlhat Báthorinak. És valamiért erre az évekkel korábban megírt munkára esett a választása, amit gyorsan el is küldött neki.

Kronológiailag Ficino III. leveleskönyve az I. folytatása és eredetileg a II. kötetnek szánta, de közben meggondolta magát és teológiai–filozófiai leveleinek gyűjteményét mint külön művet *(Opuscula theologica)* tette közzé a II. kötetben. Ezt Ficino már 1477 januárjában elhatározta, tehát a mostani II. kötet levelei valószínűleg 1477 előttiek. Az I. kötet levelei 1476 eleje és 1476 augusztusa között íródtak. Ennek a folytatása a III. kötet, amely az 1476 augusztusa és 1477 májusa közötti időszakot öleli fel és ehhez írta még hozzá sokkal később, 1480 októberében a Mátyásnak szóló ajánlást. Mivel a Báthorinak (és Bandininek ajánlott) művecske a II. kötetben található, ezért feltételezhető, hogy már akár 1476 végén is kész volt. Amikor pedig Bandinin keresztül a magyar udvarral gyümölcsözőnek ígérkező kapcsolat alakult ki, akkor 1479-ben felajánlotta ezt – visszamenőleg – Báthorinak is.

A Váradinak szóló ajánlás viszont nem ennyire egyértelmű. Ahogy említettem már, szinte biztos, hogy a IV. leveleskönyv végére a budai udvarral ápolandó kapcsolat miatt került az utolsó két levél. Az a kérdés, hogy az ezeket megelőző levelet vajon mikor írta Ficino. Sajnos nincsenek dátumok a közvetlenül körülötte lévő leveleken, azonban a leveleskönyv ezelőtti legkésőbbi dátuma egy Bernardo Bembónak szóló, 1477. augusztus 1-ei levél.[806] Amennyire ismerjük Ficino levelezési szokásait (meglehetősen sűrű levélváltások

[806] *Uo.*, 777.

jellemzik), nem valószínű, hogy majdnem két éves kihagyással számolhatunk 1477. augusztus 1. és 1479. június 8. között. Az biztos, hogy az utolsó előtti levél is már Bandini magyarországi tartózkodása alatt, bőven 1477. augusztus 1-je után, 1479 első felében született. Az egyetlen támpontunk Bandini lehet, aki 1476. október 12-én még a Mediciek diplomáciai megbízásából Ferrarában tartózkodik, és egy levélben azt írja, bárcsak az Isten mentené meg attól, hogy Magyarországra kelljen jönnie. Viszont egy másik levél alapján 1477. március 25-én már Budán van, és úgy tűnik, itt is marad Mátyás haláláig.[807] Ha feltételezzük, hogy Ficino már eleve beletervezte a kötetébe a *Vita Platonis*t, akkor a levelek dátumából és a Bandininek szóló ajánlásból arra következtethetünk, hogy ez a kis bevezető tankönyv 1477. április 25. és 1477. augusztus 1. között érkezett Magyarországra.

Ez az ajánlólevél nagyon sokban kapcsolódik a később tárgyalandó Ioannes Pannonius levelezéshez, mert mindkettő a sors, a szükségszerűség és a szabad akarat kérdéseit, valamint a sors égi jeleinek az értelmezésével kapcsolatos filozófiai problémákat tárgyalja. Ficino röviden arról szól ebben az ajánlásban, hogy az asztrológusok haszontalan ítéletei *(vana iudicia)* ellen írt egy könyvet,[808] amelynek elküldi a bevezetőjét (Váradinak? Gazoldo grófjának?), a többit *(reliquus)* pedig majd akkor küldi, amikor lemásolja azt az írnoka *(reliquum mittam cum primum scriba noster exscripserit)*.[809] Ficino szerint az a baj, hogy az asztrológusok minden szükségszerűt a csillagoktól eredeztetnek és ebből három – az istenre, az angyalokra és az emberekre vonatkozó – nagyon kártékony tévedésük származik, amibe magukat és a tömeget is belekergetik:

1. A fenséges és mindenható istentől különválasztják a dolgok gondviselését és az egész világ korlátlan igazgatását.

2. Az angyalok nem lehetnek igazságosak sem, mert ők mozgatják az égi dolgokat és így minden emberi bűn, valamint minden rossz a jóban és minden jó a rosszban ebből keletkezik. Tehát az angyalok a felelősek az emberi bűnökért is.

3. Emiatt az emberektől elveszik a választás szabadságát és így megfosztják őket minden békességtől.[810]

---

[807] DELLA TORRE, 768–769. HUSZTI 1925, 51–52.

[808] Ficino életművéből világosan kiderül, hogy nem az asztrológia ellen foglal állást, hanem némely asztrológus szerinte filozófiailag tarthatatlan következtetései ellen, amelyeket az égi jelek okainak hibás értelmezésére alapoznak.

[809] Ebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy maga a *Disputatio* valószínűleg még félig kész formájában sem érkezett meg soha Magyarországra.

[810] „Nam summo & omnipotenti Deo quantum in eis est propriam rerum auferunt providentiam, absolutumque mundi totius imperium. Angelis vero, qui ita apud illos coelestia movent, ut omnia inde hominum scelera, omnia mala bonis, omnia bona malis proveniant, iustitiam adimunt. Hominibus denique qui non minus quam bestiae, ut illis videtur, huc & huc impelluntur, auferunt libertatem, omnique privant tranquillitate.” Ezzel kapcsolatban: *Enneades* (3.2.10).

Az asztrológusok nem gondolják végig, hogy ha a megjövendölt dolgok elkerülhetetlenek, akkor nem csak jövendölni fölösleges, de tervezni is, ha viszont valamilyen módon el tudjuk kerülni őket, akkor az asztrológusok értelmetlenül védik a végzet szükségszerűségét. Ha erre azt válaszolnák, hogy az is a sorsban van megszabva, hogy mi tudható előre és mitől kell óvakodni, akkor a párkák között is ellentétet kell feltételeznünk, mert míg az egyik bántani, a másik védelmezni akarná ugyanazt az embert. Ficino felteszi a kérdést, hogy például őt a végzetnek milyen ereje tudná valami megtételére kényszeríteni, és neki milyen veleszületett ereje lenne ennek ellenállni. Ha ellen tud állni, akkor ez az erő biztos, hogy nem a sors ereje, hanem inkább valami a sorsnál is hatalmasabb erő. Ez viszont nem lehet a szükségszerűség, mert önmagának nem tud ellentmondani, hiszen akkor önmagát a szükségszerűséget tagadná. A levélben Ficino tulajdonképpen az ember szabad akarata mellett tör lándzsát, miközben elfogadja a felette álló isteni gondviselést is, amely mint választható életút a csillagokban tükröződik vissza. Szerinte a problémát az jelenti, hogy az asztrológusok egyrészt szükségszerűnek vesznek olyasmit, ami sokszor csak lehetőség, másrészt pedig, hogy a csillagok állását tekintik az emberi sors okának.

Báthori ajándéka sem túlzottan különleges, de ő legalább bennmaradt a későbbi *Leveleskönyv*-kiadásokban. Viszont mit gondoljunk Váradi Péter dedikációjáról? Csupán egy „beugró", akit az utolsó pillanatban „ültettek az asztalhoz" és pusztán alkalmi reprezentációs megfontolásokból kapott helyet az *Epistolarum*ban? Ha összehasonlítjuk a szövegvariánsokat (lásd feljebb), akkor az egyik leglogikusabb következtetés az lenne, hogy ezt a *Disputatió*t eredetileg tényleg Váradinak ajánlotta fel Ficino, el is küldte neki, de nem kapott érte jutalmat, ezért ekkor az ajánlást átírta Ippoliti nevére. Ez a fajta sértődöttség viszont nem igazán jellemző Ficinóra.[811] Az sem tűnik valószínűnek, hogy megversenyeztette volna az arra érdemesülteket és végül Ippoliti nyert, ami miatt ő maradt a kánonban.

Ráadásul van egy olyan adatunk is, amely szerint Gazoldo grófja 1480-ban elkéri Ficinótól az első hat könyvet (vagy amennyi ebből megvan eddigre), hogy lemásolja magának. Talán kicsit a hiúsága is ösztönözte erre, mert négy levelet címzett neki Ficino, amelynek az utolsó darabja épp a VI. kötetben kapott helyet és 1480. július 23-a előtt íródott. Ebből és az épp előtte dátumozott levélből pedig talán nem túlzás arra következtet-

[811] Leszámítva a Luigi Pulcival való vitáját, amelynek az oka azonban – egy akár veszélyesnek is mondható – személyeskedésen alapul, amely során Pulci gúnyos költői szóvirágokban homoszexualitással gyanúsítja Ficinót. Pulci durva költői támadásairól lásd: Edoardo A. LEBANO, *Luigi Pulci and Late Fifteenth-Century Humanism in Florence*, Renaissance Quarterly, 27/4, 1974, 492–496.

nünk, hogy ez a levél 1480. június 1. és 1480. július 23. között íródott, tehát valamikor június után kérte el Ficinótól, hogy lemásolhassa.[812] Sejtésünk szerint pedig az ebben a könyvben is megtalálható *Disputatio* nem Váradinak, hanem Francesco Ippolitinek lett ajánlva. Nem tudni, milyen állapotban volt ez az első hat könyv, azonban ha azt is feltételezzük, hogy már helyet kapott benne a Mátyásnak szóló ajánlás, akkor csak 1480. október 10. után kapta meg Ippoliti. A jól megszerkesztett kötetre lehet bizonyíték az a későbbi, 1482. december 22-i levél, amelyből megtudjuk, hogy ekkorra már sokallja Ficino a másolást és visszakéri Ippolititől a könyvét.

Vajon mekkora annak a valószínűsége, hogy ezt az eredetileg valamikor 1477. augusztus 1. és 1479. június 8. között[813] Váradinak felajánlott levelet Ficino átírta legkésőbb talán 1480. október 10-ig? Ezen adatok alapján inkább arra a feltételezésre hajlok, hogy ezt az ajánlást külön a Corvinába szánt kötet kedvéért másoltatta így. A teljesen személytelen filozófiai munka eredetileg talán a kötet végén szerepelt és elkészült már valamikor 1477-ben (ahogy a *Disputatio* is), viszont amikor Ficino Buda felé kezdett kacsintgatni és a kötet végére illesztette a két kulcsfigurának szóló levelet, akkor adta magát, hogy ezt is az egyik magyar udvarhoz köthető befolyásos személynek, a kalocsai püspök, Váradi Péternek ajánlja fel. Ebben az ajánlásban egyébként Váradit – talán nem minden célzás nélkül – *patronus litteratorum*nak nevezi Ficino (lásd lejjebb).

Viszont következtetésem egyik zavaró pontja lehet, hogy az 1489–1490-ben Budára küldött nyolckötetnyi leveleskönyvben is szerepel Váradi, márpedig Filippo Valorinak ezt egy olyan példányból kellett másoltatnia, amelyben nem (csak) Francesco Ippolitinek szólt az ajánlás. Az ki van zárva, hogy esetleg a befolyásos pozícióban lévő Váradi kedvéért valahogy észben tartották, hogy jobb lesz, ha ez alkalommal is neki ajánlják a levelet, mert ő már 1484 nyara óta börtönben ült és Mátyás haláláig ki sem szabadult onnan.

Az ajánlást a levél elejére tette Ficino és a levél végére egy üdvözlést is fűzött, amelyben a magyar királynak és Garázda Péternek (valamint Dominicus Iuniusnak) is jókívánságait küldi.

Most nézzük meg a két szövegvariánst. A Váradinak és Ippolitinek szóló levélnek is ugyanaz a címe: *Marsilii Ficini florentini disputatio contra iudicium astrologorum.* Ezután jön az ajánlás, de a levél végén nem ír semmit Ippolitinek:[814]

---

[812] FICINO, 827, 826–827. Lásd *Letters*, VI, 174–175 *(Giovanni Francesco Ippoliti* jegyzet*)*, 108 (29. lábjegyzet).

[813] Az 1479. június 8-ai dátum körül felmerülő ellentmondásokat lásd lejjebb.

[814] FICINO, 781.

Marsilius Ficinus Francisco Hyppolito Gazolti comiti viro clarissimo. *Librum scripsi* contra vana Astrologorum iudicia, *mitto ad te* Proœmium, reliquum mittam *cum primum scriba* noster exscripserit.

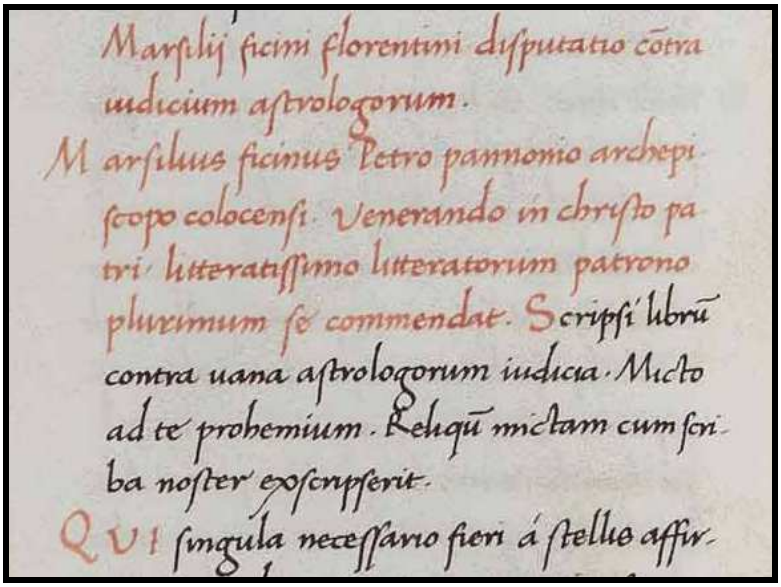
A Váradinak szóló ajánlás pedig így néz ki:

Marsilius Ficinus Petro Pannonio Archiepiscopo Colocensi. Venerando in christo patri litteratissimo litteratorum patrono plurimum se commendat. *Scripsi librum* contra vana astrologorum iudicia. *Mitto tibi* prohemium. Reliquum mittam, *cum scriba* noster exscripserit.

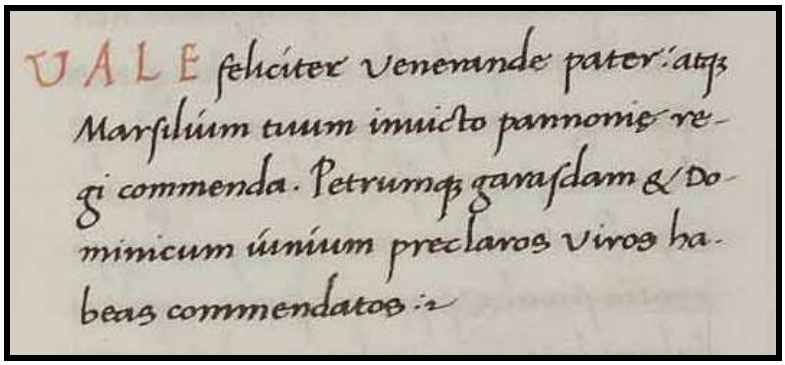
És a levél végén még ez olvasható:

Vale feliciter venerande Pater: atque Marsilium tuum invicto pannoniae regi commenda. Petrumque garasdam & Dominicum iunium praeclaros viros habeas commendatos.

A két szöveg között kevés, de egyértelmű eltérés fedezhető fel. A Gazoldo-ajánlásban *mitto ad te* szerepel, míg a Váradi-ajánlásban *mitto tibi.* Gazoldóéban *cum primum scriba* a szöveg, míg Váradiéban csak *cum scriba.* Feltételezésem szerint Ficino az eredetileg Francesco Ippolitinek szóló ajánlást írta át, amire némi bizonyítékul szolgálhat, ha megnézzük a három wolfenbütteli forrásunkat. A fenti, legkorábbi ajánlás és üdvözlés a *G 4*-ben olvasható:

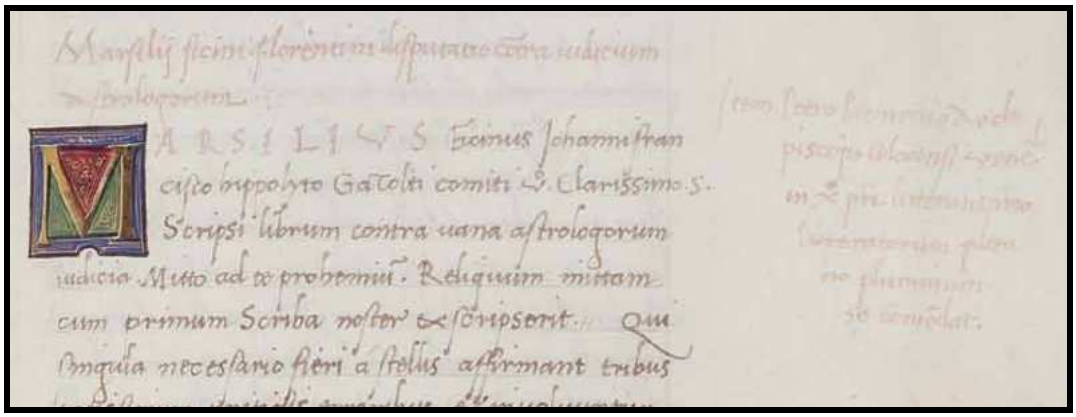

Marsilij ficini florentini disputatio cōtra
iudicium astrologorum.
Marsilius ficinus Petro pannonio archepi-
scopo colocensi. Venerando in christo pa
tri litteratissimo litteratorum patrono
plurimum se commendat. Scripsi librū
contra uana astrologorum iudicia. Mitto
ad te prohemium. Reliquū mittam cum scri-
ba noster exscripserit.
Qui singula necessario fieri á stellis affir-

A Váradinak címzett levél (*Cod. Guelf. 12 Aug. 4°*)


VALE feliciter Venerande pater: atq; Marsilium tuum inuicto pannonie regi commenda. Petrumq; garasdam & Dominicum iunium preclaros viros habeas commendatos:

A Váradinak szóló üdvözlés (*Cod. Guelf. 12 Aug. 4°*)

Az időben következő, 1484. október 1-ei dátumú,[815] *G 2*-kéziratban viszont már rontást találunk és Gazoldo grófjának szól az ajánlás. Annyi tudható biztosan, hogy Filippo Valori a Synesius-fordítás lemásolásáért Francesco Giugninek fizetett (akinek a testvérét, Dominicus Iuniust Garázda Péterrel együtt üdvözli Ficino a Váradinak szóló ajánlásban). Mivel Valori Magyarországra szánja a könyvet, bemásoltatja a végére a negyedik leveleskönyv utolsó három levelét is, azonban – ezek szerint – a másoló mintapéldányában a Gazoldo-ajánlás szerepelt. Ezt kellett aztán kijavítani és ezért néz ki most így a Váradinak szóló ajánlás:


MARSILIVS Ficinus Johanni Francisco Hippolyto Gazoldi comiti Clarissimo S. Scripsi librum contra uana astrologorum iudicia. Mitto ad te proemium. Reliquum mittam cum primum Scriba noster exscripserit. Qui omnia necessario fieri a stellis affirmant tribus

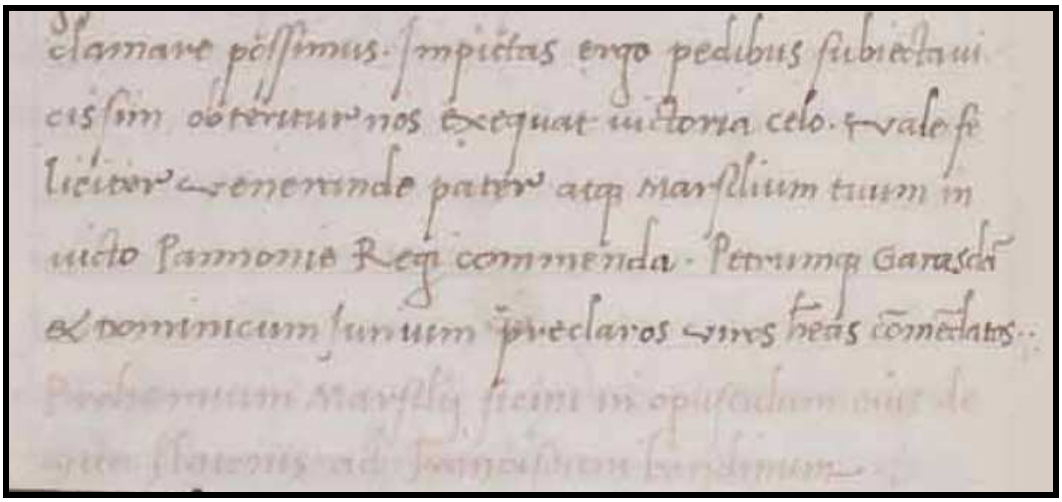
Javított ajánlás Váradinak (*Cod. Guelf. 2 Aug. 4°*)

A javítás miatt margóra szorult, Váradinak szánt ajánlás elé bekerült az *Item* szócska. Mivel a lap szélére utólag írták oda az ajánlást, arra következtetek, hogy nem a másoló fedezte fel a hibát, hanem valaki más, talán épp Valori, miután megkapta a kéziratot.

[815] A dátum nehézségeivel kapcsolatban lásd KRISTELLER, vol.1, LII.

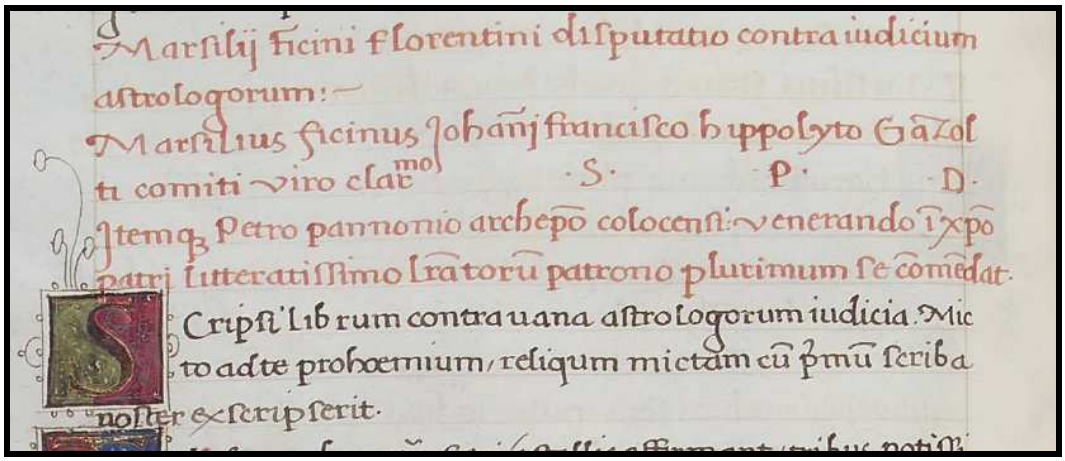
Az *Opera omnia* szövegéhez képest még annyi a különbség, hogy kiírja Ippolito teljes nevét: *Johanni francisco hippolyto Gazolti*, és hogy a megszólítást követő mondat első két szava a Váradi-féle verzióra utal: *Scripsi librum…*

A *G 2*-kódex levelének végén a másoló nem emeli ki pirossal az üdvözlést, amely bele van fűzve a szövegbe:



Kiemelés nélküli üdvözlés (*Cod. Guelf. 2 Aug. 4°*)

És végül a levél eleje a legkésőbb keletkezett, *G1*-kéziratban:



(*Cod. Guelf. 73. Aug. 2°.*)

Itt már eleve mindkettőjüknek szól az ajánlás, azonban nem a Váradi-féle ajánlást vették alapul, hanem a Gazoldo-félét, vagyis Váradi újból csak vendég és őt illesztették bele – most már előrelátóan – a Gazoldónak szánt szövegbe. A *G 2*-kézirathoz képest any-

nyi különbség van még, hogy itt a két ajánlást összekötő *Item* szó helyett *Itemque* olvasható. (A *G 1*-kódex Váradinak szóló üdvözlése a levél végén ugyanolyan, mint a *G 2*-ben.)

Az eltérések és javítások miatt úgy tűnik, hogy a *G 1*, a *G 2* és a *G 4* szövegének is más volt a forrása, tehát három különböző forrással számolhatunk. Amennyire ismerjük Valori szerepét a kéziratokkal kapcsolatban, feltételezhetjük azt is, hogy a *G 1*-nek egy Valori tulajdonában lévő tisztázott verzió volt a forrása. A *G 2*-nek a Gazoldo-ajánlás megléte és a Váradi-ajánlás későbbi beszúrása miatt nyilvánvalóan nem lehetett forrása a *G 4*.

Ezeken kívül csak a *Be*-kódex *(Berol. lat. fol. 374)* jöhet még számításba, azonban ha jól értem Kristellert, akkor itt megint találkozunk egy furcsasággal. Ebben a kéziratban ugyanis csak a Váradinak szóló, levélvégi üdvözlés van meg, azonban a neki szóló ajánlás nincs. Ebből pedig azt a következtetést kell levonnunk, hogy a másoló vagy szándékosan kihagyta, vagy csak egyszerűen kifelejtette a Váradi-ajánlást a levél elejéről. Ha szándékosan hagyta ki, akkor a levélvégi üdvözlést is törölnie kellett volna, ezért valószínűbb az, hogy egyszerűen kifelejtette. Látni kellene a *Be*-kódexet ahhoz, hogy el lehessen dönteni, ki szerepelt abban a kéziratban, amelyről a *Be*-kódexet másolták: vajon csak Váradi, vagy Váradi és Gazoldo is. Ha a *Be*-kéziratban nincs ajánlás, akkor valószínűleg csak Váradi, ha viszont a Gazoldónak szóló ajánlás megvan benne – márpedig Kristeller jegyzéke alapján erre következtethetünk – akkor a *Be* eredetijében még mindketten szerepeltek.[816] Mivel a *Be* Ficino *Epistolarum*ának I–VII. kötetét tartalmazza, ezért akár az is felmerülhetne bennünk, hogy a *Be* eredetije talán a *G 1* volt. De ha így lett volna, akkor miért nem másolták le a VIII. könyvet is? A fentiek alapján egészen biztosan megállapítható, hogy a fennmaradt négy szöveg mindegyikének külön forrása volt, tehát a Váradi-ajánlás legalább nyolc szövegben fordult elő. Mindezek után nyugodtan feltételezhetjük, hogy Ficino a *Disputatio* ajánlását eredetileg Francesco Giovanni Ippolitinek szánta.

Az ajánlás keletkezésének pontosabb időpontjával kapcsolatban érdemes felfigyelnünk egy apróságra. A Váradi-ajánlásban azt olvashatjuk, hogy *Petro Pannonio Archiepiscopo Colocensi*, vagyis ekkor Váradi már kalocsai érsek. Váradi pedig 1480 nyarán lesz kalocsai érsek, vagyis az összes fennmaradt szövegünket 1480 nyara utánra kell tennünk. De talán még későbbre, ugyanis IV. Sixtus pápa csak 1481. február 16-án erősítette meg hivatalában és csak május 24-én kapta meg a palliumot.[817] Feltételezésem szerint tehát Ficino csak Váradi érseki kinevezése után ajánlotta fel neki a *Disputatió*t. (Valószínű, hogy inkább a pozíciójának szólt ez az ajánlás, mint a közös platonikus érdeklődésüknek.

[816] KRISTELLER, vol.1, 32. (FICINO 781, 2.)
[817] Magyar Katolikus Lexikon: (http://www.lexikon.katolikus.hu/) (2014. 03. 05.).

Talán erre utal az is, hogy egy olyan könyvet ajánlott fel neki, ami a hivatalos egyházi álláspontnak megfelelően asztrológiaellenes.) Emlékezzünk csak vissza, hogy a IV. leveleskönyv utolsó, Báthorinak szóló levele 1479. június 8-ai, viszont a *Disputatio* ajánlása 1480 nyara után születhetett csak meg. Ez újabb bizonyíték amellett, hogy a IV. leveleskönyv leveleinek megírása és a Váradi-ajánlás között sok idő telt el: legalább három év, de az is lehet, hogy még több.[818] Igaz, hogy Ficino szerint már 1480 októberében másolják a Mátyásnak szánt *G 4*-kódexet, azonban úgy tűnik, ez majd csak 1482 szeptembere után érkezik meg Magyarországra, úgyhogy bőven volt még ideje akár 1481-ben is felajánlani Váradinak a *Disputatió*t.

De van egy még későbbi – ebből a szempontból – érthetetlen, sokszor idézett levél is, amire érdemes egy pillantást vetni. A Bandininek szóló levélrészlet, amely Báthorira, Váradira és Garázdára utal, így szól:[819]

> Dedicavi Mathiae invicto Pannoniae regi geminos nostrarum libros epistolarum, qui nunc Francisci Iunii opera exscribuntur. Caeteri vero libri nostri quos optatis, sunt iam in manibus impressorum; expressi cum fuerint, legati ad vos accedent, nostram vobis mentem feliciter expressuri. Haec interim epistola tres tibi potissimum nobis in Musis amicos mandat iterum atque iterum salutandos, episcopum Colocensem, episcopum Vaciensem Petrumque Garasdam. Valete felices. IX Mai MCCCCLXXXII. Florentiae.
>
> (Felajánlottam Pannónia legyőzhetetlen királyának leveleink kettős könyvét, amely művet Franciscus Junius most írja át. A többi könyvünk, amelyeket kértetek, már a nyomdászok kezeiben vannak. Amint ki lesznek nyomtatva, el lesznek küldve, hogy eljussanak hozzátok, boldogan kifejezve nektek szellemünket. Ez a neked küldött levél addig is megbíz, hogy újra meg újra üdvözöld három barátunkat a tudományban, a kalocsai püspököt, a váci püspököt és Garázda Pétert. Éljetek boldogan! 1482. május 9. Firenze.)

Ebben a levélben két érdekességet is találhatunk. Az egyik, hogy a levél Váradit még csak *püspök*nek nevezi, a másik pedig, hogy mindezt 1482. május 9-ei dátummal teszi. Ez hogy lehet? Ekkora hibát vétett volna egy *amicus platonicus* ellen Ficino? Erre nehéz magyarázatot találni. Egyrészt Váradi sosem volt kalocsai püspök, másrészt pedig az is furcsa, hogy egy korábbi (?) levélben még *archiepiscopus*nak hívja, és aztán egy későbbiben már csak *episcopus*nak.

[818] Az 1480 második feléből származó levelek Ficino VI. leveleskönyvében kezdődnek.
[819] FICINO, 856. *Analecta nova*, 275–276.

Erre két magyarázat adódhat: vagy Ficino azt sem tudta pontosan, hogy ki az a Váradi Péter (sőt ezek szerint nem is érdekelte különösebben), vagy pedig a *Disputatio* ajánlását még későbbre kell tennünk, méghozzá 1482. május 9. utánra. Én inkább az utóbbi felé hajlok, és így az eredetileg Gazoldónak megírt levélhez képest akár öt évet is késhetett Ficino revideált ajánlása. Azt viszont egészen biztosan feltételezhetjük, hogy egy ajánlás mellé magát a művet – vagy legalábbis annak egy részét – is megküldte Ficino Váradinak.[820]

A fentiek alapján Ficino magyarországi terveivel és összeköttetéseivel kapcsolatban a következőket rekonstruálhatjuk: Bandini 1477-es Budára érkezése után egy-két évig nem történik semmi különös, aztán hirtelen 1479 második felétől felgyorsulnak az események. Ficino sebtiben több *patronus*t is akar szerezni, ezért Mátyás királynak üzen a negyedik leveleskönyv utolsó levelével Bandinin keresztül és talán ugyanekkor (vagy csak kevéssel később) a leveleskönyv utolsó levelével Báthorit is megcélozza 1479. június 8-án. A mostani II. leveleskönyvben található, Báthorinak ajánlott „második kulcs" eredetileg (már 1477 januárjában) egy öt részből álló egységes művecske, a *Quinque claves Platonicae sapientiae* második része volt, amely tényleg helyet kapott a leveleskönyvben, de amelyet Ficino a ma is látható módon újraszerkesztett. Nem lehetetlen, hogy a II. kötetbeli levél is épp az átszerkesztések miatt lett Báthorinak dedikálva 1479 júniusa körül. Aztán Ficino 1480 októberében felajánlja Mátyásnak a III–IV. leveleskönyvét is, és majd csak sokkal később, 1482. május 9. után, (de talán még 1482 szeptembere előtt)[821] megkeresi az akkor már kalocsai érsek Váradi Pétert is az ajánlásával. Nem zárható ki persze, hogy Ficino „szellemi társakat" talált magának Budán, de azért ezek az *amicus*ok feltűnően jó társadalmi pozícióban voltak: egy király, egy püspök és egy főkancellár, aki mellesleg érsek is.

[820] Ezzel kapcsolatban is több kérdés merül fel, az egyik, hogy milyen állapotban küldhette meg ezt a *Disputatió*t vagy *Disputatio*-részletet, mert a szakirodalom szerint ezt sosem fejezte be Ficino és csak egyetlen hiányos kézirat maradt fent Firenzében, a már említett *Magl. XX 58* (Kristellernél: *M 15*.)

[821] 1482-ben illuminálta a kötetet Francesco Rosselli.

5. Ioannes Pannonius

Ficinóval a VIII. leveleskönyvben filozófiai–teológiai vitába keveredő Ioannes Pannonius személye egyelőre megoldatlan rejtély. Habár Ioannes nem nevezhető platonikusnak, azonban a két levél alapján biztosan kijelenthető, hogy több munkáját is olvasta Ficinónak és Ficino fordításában valószínűleg Plótinoszt is ismerte. 1796-ban Koller József adta közre először ezt a két levelet Janus Pannonius levelezésének a részeként, aztán egészen 1923-ig a pécsi püspöknek vélte a szakirodalom. Galeotti 1859-ben is pécsi püspökként utal rá. A XX. század elején Della Torre – ahogy két évtizeddel később Giuseppe Saitta is – nem foglalkozik Ioannes személyével, mert valószínűleg eleve Janus Pannoniusnak gondolta. Általában az addig gyér szakirodalmat jobban foglalkoztatta a levélben felsorolt ficinói munkák kronológiája, mint a címzett személye. Végül 1923-ban Huszti hívta fel először a figyelmet arra, hogy ez a Ioannes Pannonius – azon egyszerű oknál fogva, hogy Janus Pannonius ekkorra már jó egy évtizede halott volt – nem lehet az egykori pécsi püspök. Huszti nem vállalkozott a beazonosítására: *korát, állását, családját stb. eddigi kutatásaim során minden törekvésem ellenére elfogadható módon megállapítani nem tudom.*[822] Azóta három feltevés született, amely – igaz egyik sem teljesen kielégítően – megpróbálta meghatározni az ismeretlen magyar vitapartnert.

Az első Bánfi Florio 1968-as írása, amelyben egy bizonyos Váradi Jánosként *(Joannes Varadiensis)*, Budán élt ágostonrendi szerzetesként azonosította be Ficino levelezőpartnerét.[823] Pár, töredékes adatból és Ficino *Corpus hermeticum* fordításának 1463-as dátumából kibontva Bánfi lenyűgözően részletes és romantikusan olvasmányos életrajzot kerekített, amely szerint Ioannes Pannonius egyenesen az „iskolapadban" barátkozott össze Ficinóval. Nagyon szép történet, de ennek sajnos nyoma sincs sehol.[824] Nagyjából a következőket állítja Bánfi:

> E zár megnyitása következtében rejtélye homályából teljes világossággal lép elénk a Ficinónak írt levél szerzője, Váradi János Ágoston-rendi szerzetes. Mint neve mutatja, Várad, a „boldog Várad" szülte… Ha az 1463. év valóban tanulmányai befejezésének idejét jelöli, akkor ebben az időben legalább 30 évesnek kellett lennie, mely korhatárhoz a licenciátus elnyerése volt kötve. Ehhez képest tehát

[822] Josephus KOLLER, *Historia episcopatus Quinqueecclesiarum*, Posonii, Joannis Michaelis Landerer, IV, 1796, 219–223. Leopoldo GALEOTTI, *Saggio intorno alla vita ed agli scritti di Marsilio Ficino*, Archivio Storico Italiano, Nuova Serie X, 1860, 44. DELLA TORRE, 544. Giuseppe SAITTA, *La filosofia di Marsilio Ficino*, Messina, Principato, 1923, 8. HUSZTI 1925, 64–65.

[823] BÁNFI Florio, *Joannes Pannonius–Giovanni Unghero: Váradi János*, ItK, 1968, 193–200.

[824] Ezzel kapcsolatban: KŐSZEGHY Péter, *Dubitatio utrum opera philosophica regantur fato an providentia*, ItK, 2011, 179 (7. lábjegyzet).

1430 körül születhetett s így egykorú volt az ugyanazon év okt. 19-én született Ficinóval… Tekintve a váradi káptalani iskola magas színvonalát, mely kiterjedt a görög nyelv tanítására is, János fráter minden bizonnyal itt nyerte filozófiai kiképzését 1449 őszétől 1454 nyaráig… A Cosimo Medici városában töltött nyolc év (1455–1463), mely idő alatt természetesen rendjének S. Maria a San Gallo nevű zárdájában lakott, alkalmat nyújtott neki, hogy a teológia mellett a latin és görög irodalomban is kiképezze magát („Latinis litteris et Graecis eruditer"). Poggio, Landino és Argiropylos körül az egyetemi ifjak egy új nemzedéke serdült, „akik – a kortárs Vespasiano da Bisticci szerint – a görög és latin irodalomban oly képzettek, hogy az Akadémia neveltjeinek beillenének. Köztük volt János fráter is, aki nem késett megismerkedni és barátságot kötni tanulótársával, Marsilio Ficinóval… Kevéssel utóbb, hogy Ficino 1463 tavaszán belefogott Platón műveinek fordításába, János fráter a teológiát elvégezvén, visszatért Budára, hol rendje központi házában „procul negotiis" folytatta homályba vesző életét.

Azonban amilyen „homályba vesző" a budai élete, épp olyan homályba vesző a Buda előtti élete is. Ráadásul az a Joannes Varadiensis, akiről az *Énekek éneke* kommentárjába kapaszkodva Bánfi ír, valójában a XIV–XV. század fordulója körül élt.

A második Pajorin Klára 1999-es cikke, amelyben felhívja a figyelmet a kritikus pontokra (tulajdonképpen az egész hipotézis tarthatatlanságára) Bánfi cikkében és amellett érvel, hogy Ioannes Pannonius valójában ifj. Vitéz János.[825] Pajorin érvelése sokkal inkább elfogadható, mint Bánfié, már csak azért is, mert biztos életrajzi adatokon alapul. Kőszeghy Péter szerint ifj. Vitéz ismert életrajzi adataival nem harmonizál a Ficinóval való levélváltás 1485. április utáni dátuma, mert miközben a levélben világosan az áll, hogy Budán olvasta Ficino művét, ekkor már évek óta követként tartózkodott Rómában.[826] Azonban Pajorin ezzel kapcsolatban megemlít egy levelet, amely szerint ifj. Vitéz János 1485. február 26-án Mátyás táborában van Bécs ostrománál.[827] Ebből persze nem lehet levonni azt a következtetést, hogy ifj. Vitéz Budán volt 1485 áprilisa után, azonban nem is lehetetlen, hiszen a bécsi ostrom 1485. június 1-én véget ért.

Viszont problematikusabbnak tűnnek ifj. Vitéz firenzei tanulmányai, amelyre semmilyen adat sem utal, miközben a padovai egyetem 1464. január 4-ei *Magister Ioannes de Ungaria* bejegyzése valószínűleg rá vonatkozik. Pajorin Klára szerint Galeotto Marzio azon kijelentése alapján, miszerint ifj. Vitéz a tanítványa volt, valamint azon életrajzi adat alapján, hogy 1461 és 1463 között Marzio nem tartózkodott Olaszországban, éppenséggel tanulhatott is volna Firenzében, méghozzá 1461 és 1463 között, ami tökéletesen illeszked-

[825] PAJORIN Klára, *Ioannes Pannonius e la sua lettera a Marsilio Ficino*, Verbum: Analecta neolatina, 1999/1, 60 – 62. Kőszeghy Péter felhívja a figyelmet arra is, hogy a Bánfi érvelésében alapul vett költeményekről és kéziratokról már 1900-ban kimutatta Hegedűs István és Borsos István, hogy a XV. század előtt készültek. KŐSZEGHY 2011, 169–170.

[826] Kristeller óta elfogadott ez az 1485. április utáni dátum. (KRISTELLER, vol.1, CLVII–CLVIII.)

[827] PAJORIN 1999, 67.

ne a levélben említett Hermész Triszmegisztosz-fordítás 1463-as dátumához. De hol tanulhatott ifj. Vitéz? Az igaz, hogy ezekben az években a Studio Fiorentino keretein belül olyan neves tanárokkal – igazi húzónevekkel – is találkozhatunk, mint Cristoforo Landino és Argüropulosz, azonban az elemi latin oktatás és úgy általában az oktatás színvonala alacsony volt és a tanárokat alig becsülték valamire. Persze ez nem zárja ki, hogy Vitéz itt tanult volna latinul és görögül, csak érthetetlen, hogy miért épp Firenzét választotta.[828]

A harmadik feltevés szerint Ioannes Pannonius Ficino irodalmi fikciója, amelyet azért eszelt ki, hogy megvédhesse magát és a nézeteit az egyre inkább Savonarola hatása alá került Firenzében. Valery Rees vetette fel először azt a lehetőséget, hogy a leveleskönyvében Ficino vagy az egykori pécsi püspök fiktív alteregójával, vagy pedig valaki más fiktív személyével játszik, akinek a levele ellen megvédhette magát.[829] Dehát ezt a feltevést is nehéz lenne bizonyítani! Az az érv sem számít sokat, hogy Ioannes Pannonius autográf levelét senki sem látta, hiszen Ficinónál amúgy is alig maradtak fent hozzá intézett levelek. (Például annak sincs nyoma, amelyben Báthori és Bandini Budára hívják.) A szakirodalom másik fikció melletti érve, hogy a leveleskönyvében Ficino csak a *legritkább esetekben* közöl mástól is leveleket, de *ha mégis, annak mindig különleges oka van*.[830] Ez azonban véleményem szerint nem lehet érv, hiszen Ficino nyilvános védekezése éppenséggel különleges oknak tekinthető.

A leveleskönyv tizenkét kötetében Ioannes Pannoniuson kívül kilenc embertől olvasható tizenkét levél, amelyek közül csak egyre nincs válasz a leveleskönyvben. Ez a 13 le-

---

[828] Armando Verde kutatásai alapján 1473 és 1503 között a Firenzei Egyetem fennmaradt beiratkozási jegyzékében 291 tanulóról van tudomásunk. Ez évente kb. 10 embert jelent. Hankins szerint, ha durva becslések alapján ugyanennyi „elveszett” diákkal számolunk, ez még mindig csak 20 tanuló évente, de ha a hely fizikális adottságait nézzük, akkor sem lehet több 50 embernél. Ráadásul – Hankins szavaival – egy „amorf” egyetemi rendszer volt Firenzében, ahol összemosódtak a határok az alacsonyabb színvonalú *studio comunale* és az elméletileg magasabb színvonalú magánoktatás között. A tanárok sokszor saját házukban vagy bérleményükben tartották az előadásaikat és a várostól meglehetősen alacsony fizetést kaptak. HANKINS 1991, 451–452. Robert Black Toszkánára vonatkozó, részletes adatokkal alátámasztott kutatásai alapján Firenzében „siralmas” volt a helyzet a latin grammatika állapotát tekintve, ahol épp az 1460-as évektől feltűnően egyre kisebb büdzsé áll rendelkezésre a latin oktatásra. Ezzel kapcsolatban idézi Ficinót és Alamanno Rinuccinit, aki 1474-ben amiatt panaszkodik, hogy mennyire nehéz latin irodalom órákat indítani Firenzében. A firenzei egyetem jövője miatt összehívott, 1460-ból fennmaradt megbeszélés során az ügyvéd Otto Niccolini azt mondja, hogy nagy tudású emberek már nem is szívesen jönnek Firenzébe tanítani, és ha véletlenül mégis eljönnek, akkor kétségbeesetten igyekeznek elmenekülni. Ugyanitt olvashatunk Niccolò Niccoli aggodalmáról is az alacsony színvonalú firenzei latin nyelv miatt. Robert BLACK, *Education and Society in Florentine Tuscany: Teachers, Pupils and Schools, c. 1250-1500*, Leiden – Boston, Brill, I, 2007, 385–446, 458–462.

[829] Valery REES, *Ad vitam felicitatemque: Marsilio Ficino to his friends in Hungary*, Verbum: Analecta Neolatina, 1999/1, 73 (15. lábjegyzet). Annak, hogy itt Ficino Janus Pannonius hírnevét használta volna fel, sok minden elleneszól, például rögtön az a tény, hogy a pécsi püspököt Janusként, míg a levelezőpartnerét Ioannesként nevezi meg. Lásd még: KŐSZEGHY 2011, 172–173. Ficino leveleskönyvének angol fordításában is a fikciót tartják a legvalószínűbb lehetőségnek. *Letters*, VII, 200–201.

[830] KŐSZEGHY 2011, 172.

vél pedig nem is tűnik olyan kevésnek, hiszen alapvetően mégiscsak a saját leveleit szeretné Ficino közölni: egy levél Cosimo de' Medicitől, egy levél Besszariontól, négy levél Lorenzo de' Medicitől, egy levél Carlo Marsuppinitől, egy levél Francesco Todeschini Piccolominitől (1503-tól III. Pius néven pápa), egy levél Giovanni Cavalcantitől, egy levél Pico della Mirandolától, egy levél Ermolao Barbarótól és egy levél Georgius Herivarttól.[831] Ha elolvassuk a leveleket, nehéz eldönteni, hogy melyik lehet fiktív és biztos, hogy egyik sem a puszta reprezentáció igénye miatt került a gyűjteménybe. A legelső leveleskönyvet nyitó Cosimo de' Medici-levél kelthet azért némi gyanút és a Lorenzo de' Medicivel való levelezésről is elképzelhető, hogy Ficino tekintélyes mankókként használja fel őket saját nézeteinek a kifejtéséhez, azonban ezek megint csak találgatások. Az viszont biztos, hogy az *Epistolarum* tizenkét kötetében egyetlen fiktív levelezőtárssal sem találkozunk. Ha Ioannes Pannonius mégis egy kitalált alak, akkor – ha máshol nem is – de a leveleskönyvben mindenképp kitüntetett figyelmet érdemel.

Ioannes Pannoniusszal kapcsolatban két apróságra szeretném felhívni a figyelmet. Az egyik rögtön a levél eleje: *Legi Budae in epistola ad Bandinum*. Hogy érti azt, hogy *olvasta a Bandinihez írt levélben*? Hol olvashatta Budán és mikor? A szakirodalom szerint ez a Bandininek szóló levél rögtön a Ioannes Pannonius által írt levél előtt található. Azonban ha ez az a levél, akkor felmerülhet a kérdés, hogy mégis hol olvashatta a titokzatos Ioannes ezt a levelet? Jóban volt Bandinivel és megmutatta neki? De miért mutatta meg ezt a teljesen semmitmondó levelet? Vagy megmutatta neki az összes levelét Ficinótól és Ioannesünkben csak ez maradt meg? Teljesen valószerűtlen jelenet, ahogy Bandini mutogatja a neki írt leveleket ennek a bizonyos Ioannes Pannoniusnak. Ahogy az is valószerűtlen, hogy véletlenül olvasta el, vagy kikotorta volna valami levelesládából.

Ficino leveleskönyve, mint annyi más későbbi leveleskönyv is a mostani közösségi oldalak funkcióját töltötte be, tehát csak a nyolcadik kötet megszerkesztésével „posztolta" a Bandini-levelet. Ficino leveleinek a sorrendjéből – ha nem is teljesen pontosan – de nagyjából meg lehet állapítani a keletkezésük idejét is. Ioannes Pannonius „hivatalosan" csak az *Epistolarum* VIII. könyvében olvashatta ezt a levelet. (Ez viszont egy furcsa paradoxonhoz vezetne, mert csak egy olyan kötetben olvashatta volna ezt a levelet, amely kötet még nem is létezett akkor, amikor a benne szereplő levélre utalva meg kellett volna írnia azt a levelét, amely viszont már eleve benne volt a kötetben.) Ha Ioannes Pannonius kitalálció, akkor ez az apróság talán elkerülte Ficino figyelmét?

[831] FICINO, 608, 616, 620, 621, 622, 647, 638, 670, 732, 889, 912, 924.

A levél címe: *Quod qua via ducit Deus pergendum sit. (Amilyen utat kijelölt Isten, azt kell követni.)*[832]

> Platonem Bandine quem petitis, arbitror iam ad vos ante has literas pervenisse, hunc ergo feliciter interea legite, dum ego do operam ut quando quod legatis lecto Platone, Plotinum: Plotinus noster Platonicorum una cum Platone suo facile princeps, quinquaginta & quatuor divinos composuit libros. Trigesimo eius libro hac hora, (Deus aspirante) extremam imposui manum. Ita profecto iubet Deus omnipotens, hac nos divina providentia ducit, hac ergo sequamur.
>
> (Bandini! A Platón, amit kértél, azt hiszem előbb oda fog érni, mint ez a levél, úgyhogy addig is olvassátok örömmel, hogy amíg elkészülök Plótinosz művével, addigra elolvashassátok Platónt. Plótinuszunk – Platónjával együtt – kétségtelenül a platonikusok között legelső, ötvennégy isteni könyvet alkotott. Harminc könyvét – Isten segítségével! – épp ebben az órában fejeztem be. Így akarja ezt a mindenható Isten, ezen az úton irányít minket az isteni gondviselés, mi tehát errefelé megyünk.)

Ha elfogadjuk, hogy Ioannes Pannonius nem találhatott rá véletlenül Bandini levelére mondjuk az íróasztalán vagy valami szekrénykében és Bandini nem mutatta meg neki a leveleit sem (miért tette volna?), akkor az egyetlen lehetőség az, hogy az akár már 1482-ben Budára került III–IV. leveleskönyvben találkozott Ioannes azzal a bizonyos Bandini-levéllel.

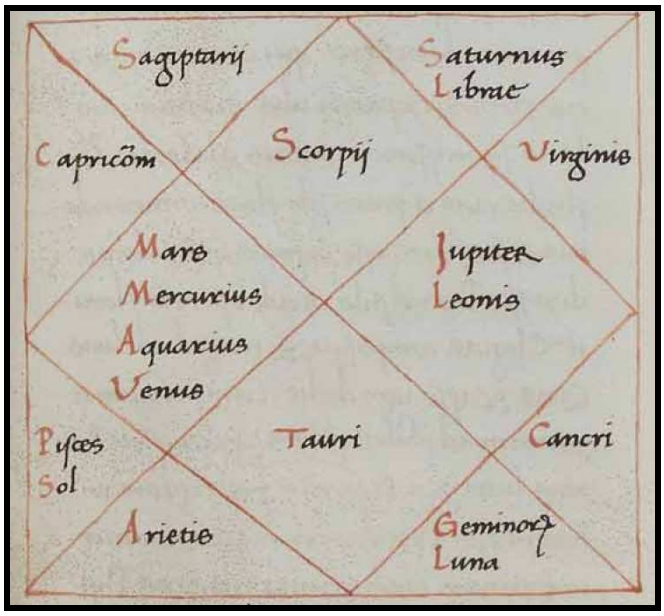
Két Bandininek írt levél található ebben a kódexben: az egyik a már említett, Báthorinak címzett levél előtti levél, amit a *De vita Platonis* bevezetőjének szánt, a másik pedig közvetlenül a *De vita Platonis* előtt található.[833] Ha a levelet olvasta Ioannes, akkor valószínűleg a *De vita Platonis*t is. Elképzelhető, hogy az asztrológiával kapcsolatban a sors és az isteni gondviselés kérdése magára a műre vonatkozik, hiszen még Platón horoszkópját is közli. Az igaz, hogy nem említi szó szerint az isteni gondviselést, azonban a horoszkóp alatt az áll, hogy a csillagok olyan emberre utalnak, aki csodálatosan ékesszóló és az égtől is arra született, hogy az istenség minden titkával foglalkozzon, vagyis isteni elrendelésre tanulmányozza az isteni dolgokat.[834] Ez pedig megint az isteni gondviselés kérdése és Ioannesnek éppúgy szemet szúrhatott, még ha nem is Ficinóról, hanem Platónról szól.

---

[832] FICINO, 871.

[833] „Prohemium Marsilij ficini in opusculum eius de vita Platonis. Ad franciscum Bandinum." FICINO, 782, 763.

[834] „Hanc Genesim Iulius Firmicus asserit significare virum, qui mirabili eloquentia polleat, coelestique ingenio ad omnia secreta divinitatis accedat." FICINO, 763.



Platón horoszkópja (*Cod. Guelf. 12 Aug. 4°*, 100)

Ha pedig erre vonatkozik, akkor ez a mű már 1477 körül Budára érkezett. Persze ezzel sem jutunk sokra, mert a levélben említett másik két mű, a *Theologia platonica* és a *Platonis opera* miatt így is el kell fogadnunk a levél Kristeller által meghatározott 1485. április utáni datálását,[835] azonban ebben az esetben legalább megmaradt a lehetősége annak, hogy Ioannes Pannonius létező személy volt.

A másik apróság pedig a megszólítás. Ficino a leveleskönyvében mindig kiteszi a hivatalra utaló megszólítást is: *Janus Pannonius, pécsi püspöknek*, vagy *Báthori Miklós, váci püspöknek*, vagy *Petrus Pannonius, kalocsai érseknek*. Ez nyilvánvalóvá teszi a levelezőpartner személyét, hiszen például Petrus Pannoniusból akadhatott bőven, de olyanból aki épp kalocsai érsek is, csak egy volt akkoriban. Ebben az esetben viszont Ficino csak ennyit ír: „Marsilius Ficinus Ioanni Pannonio". Ez a megszólítás pedig valószínűtlenné teszi ifj. Vitéz János személyét, hiszen ő már 1481-től szerémi püspök. Furcsa lenne, ha Ficino nem tette volna hozzá a névhez az *episcopus Syrmiensis* megszólítást.

Ebből az következik, hogy ha nem fiktív személyről van szó, akkor olyasvalakit kell keresnünk, aki a püspöknél biztos, hogy alacsonyabb egyházi rangban van, hiszen az egyházzal való kapcsolata a levél szövege alapján valószínűsíthető. (Ez például tökéletesen illene Bánfi Joannes Varadiensis-elméletéhez.) Az is egy támpont lehet, hogy a Ficinónak szóló levél írója – pláne, ha humanista képzést is kapott Firenzében – talán nem véletlenül nevezi magát *Ioanne*snek. Ezzel esetleg az egykori pécsi püspöktől, Janustól szerette volna

[835] KRISTELLER, vol.1, CLVII–CLVIII.

magát megkülönböztetni és ebből az következne, hogy tudomása volt a mukásságáról. Mindemellett amennyire kulcsfontosságúak lehetnek Ioannes Pannonius meghatározásához a firenzei görög és latin kurzusok, annyira furcsán csengenek egy fiktív személyhez szóló levélben. Az a legcélszerűbb, ha egy jól kitalált fikcióhoz minél kevesebb olyan konkrét információt adnak hozzá, mint a firenzei tanulóévek görög–latin kurzusai, mert ha mára nyoma is veszett az akkori diákok jó részének, azért a XV. században még könnyen rajtakaphatták volna az ilyen óvatlanul fikcionáló szerzőt.

Röviden összefoglalva: a Bánfi-féle Váradi János meghatározás biztos, hogy nem helytálló. Ifjabb Vitéz János már egy sokkal ígéretesebb jelölt, azonban leginkább a – firenzei tanulmányait bizonyító adatok hiányán túl – Ficino leveleskönyvében található megszólítások azok, amelyek a személye ellen szólnak. Érthetetlen, hogy a gazdag szerémi püspükséget magáénak tudó, irodalomkedvelő ifj. Vitéz Jánosnak miért nem utal valahogy a rangjára. Mert az igaz, hogy a Ficinónak címzett levélben csak Ioannes Pannonius áll, azonban Ficino, ha úgyanúgy akarta is megszólítani levelezőpartnerét, ahogy ő nevezte magát, attól még beleszőhetett volna a szövegbe valami szerémi püspökségre utaló részt, és ezt a saját humanista tekintélye miatt meg is tette volna. A fiktív szerzőség ellen szól Ficino leveleskönyvének levelezőlistája, amelyek között egyetlen fiktív személyt sem találunk (miért pont Ioannes Pannonius lógna ki a sorból?), és azok a levélből összerakható életrajzi adatok, amelyek ahelyett, hogy hihetőbbé tennék, inkább aláássák ennek az irodalmi fikciónak a hihetőségét. Mindezek alapján mégis csak érdemes lenne tovább kutatni ez után a titokzatos Ioannes Pannonius után.

A Ficinónak címzett levél alapján számos lehetséges adattal egészíthetjük ki Ioannes Pannonius életrajzát. Ioannes azt írja, hogy mielőtt visszatért volna Firenzéből, Ficino belekezdett Platón-fordításába. Azt tudjuk, hogy ehhez csak a Hermész Triszmegisztosz-fordítás *(Mercurii Trismegisti Pimander de potestate et sapientia Dei ad Cosmum Medicem)*[836] után kezdett hozzá, amit 1463 áprilisában fejezett be.[837] A Platón-fordításaiból még olvasott fel Cosimónak, aki viszont 1464. augusztus 1-jén meghalt. Ezek szerint Ioannes legkésőbb 1464 nyarán ment vissza Magyarországra, de a levélben szereplő *et antequam Florentia huc redirem* alapján talán már 1463 nyarán. Ha pedig elfogadjuk

[836] FICINO, 1836.

[837] Kristeller több kódexet is megad, ahol az 1463. áprilisi dátum szerepel (KRISTELLER, vol.1, CXXIX). Azonban Della Torre a *Laurenziano xc sup. 90* kódexre hivatkozva 1464. áprilisi dátumot ad meg, ami valószínűleg elírás: „… tutto di mano di Luca, il quale cominciò a copiarvi la traduzione in questione a c. 189r., e finitala a c. 233v., sottoscrive così: »Finis Mercurii trismegisti de pote state et sapientia Dei Quem traduxit e Greco in Latinum Marsilius Ficinus Florentinus Anno 1464 mense Aprilis Florentiae.« DELLA TORRE, 493, (2. lábjegyzet). Viszont Kristeller ugyanebben a kódexben (nála *L 31*. jelzésű) az „anno MCCCCLXIII mense Aprilis” dátumot olvassa. KRISTELLER, vol.1, XV, 2.

azt, hogy Firenzében tanult, akkor a legvalószínűbb, hogy 1463 júliusáig volt ott, mert a firenzei tanév októbertől júliusig tartott.[838] Ezek szerint még épp hallhatott a megkezdett Platón-fordításokról is.

Azonban található a levélben egy „püthagoreus munkákra" való utalás is, ami alapján mégis kitolható a dátum 1464-ig. Mi az a sok püthagoreus munka *(Pythagorica multa)*, amelyekre Ioannes gondol és mire elhagyta Firenzét Ficino lefordíthatta? A következők jöhetnek számításba: az *Aurea verba* és a *Symbola*, amelyek az *Opera omnia*ban is helyet kaptak. Ezeken kívül kiadatlan maradt egy Iamblikhosz-munka a püthagoreusokról *(Iamblichi de secta Pythagorica libri IV)* és Szmürnai Theón püthagoreus alapú matematikai művének a fordítása *(Theonis Smyrnaei de locis mathematicis)*, amelyet Platón tanainak megértéséhez írt. Ez utóbbiaknak a dátuma viszont kicsit képlékeny. Habár Della Torre egyértelműen ezeket nevezi meg azon püthagoreus munkáknak,[839] amelyekre Ioannes utal, azonban Kristeller szerint csak annyit lehet biztosan állítani, hogy 1474 előttiek.[840] Azonban a Kristeller által *O 2*-nek nevezett oxfordi kódexben *(Canon. lat. 163)* az *Aurea verba* és a *Symbola* együtt fordul elő annak a tíz Platón-dialógusnak a fordításával, amelyet Ficino Cosimónak ajánl, aki a kódex írásakor szinte biztos, hogy élt még, mert semmi utalás sincs a szövegben vagy a margón arra, hogy meghalt volna.[841] Ebből az következik, hogy a két püthagoreus szöveg 1464. augusztus 1-je előtt készült, ami megengedi azt a feltételezést, hogy akár a Corpus Hermeticum 1463. áprilisi fordítása után lettek kész. Ezért tolhatjuk ki 1464 júliusáig is Ioannes Pannonius hazautazásának a dátumát.

Viszont kérdéses a Zoroaszter-himnuszok *(carmina Zoroastris)* kommentárjára utaló rész, amelynek egyetlen kódexben maradt névtelenül nyoma és Bandini tulajdonítja Ficinónak. Kristeller a Hermész Triszmegisztosz-fordítás befejezése és a Platón fordítások megkezdése közé teszi, ezért az 1463-as dátumot valószínűsíti. Della Torre elfogadja Ficino műveként, viszont Kristeller nem biztos benne.[842] Talán ez az a munka, amelyre a

---

[838] HANKINS 1991, 456–457.

[839] DELLA TORRE, 544.

[840] KRISTELLER, vol.1, CXLV–CXLVI, CXLVI–CXLVII.

[841] (KRISTELLER, vol.1, CXXXVIII–CXXXIX, XXXVII). Az ajánlás szövege: *Uo.*, vol.2, 103–105. Az igaz, hogy az *Opera omnia*ban a Xenokratész-fordítás előtt olvasható egy bevezetés Piero de' Medicinek ajánlva (FICINO, 1965), azonban ez későbbi, ugyanis némelyik kéziratban az olvasható a margón, hogy: „Hic exclamavit Cosmus, o quam vera sententia". Vagyis még olvasta Cosimo a fordítást. (KRISTELLER, vol.1, CXXXVI–CXXXVII.) De számításba vehetjük még a Szpeuszipposz és Xenokratész fordításokat is, mert mindketten felhasználnak püthagoreus gondolatokat. (*Uo.*, vol.1 CXXXV–CXXXVII, CXXXVIII–CXXXIX.) Ioannes akár őket is nevezheti püthagoreusoknak és így már egyáltalán nem lenne túlzás a *Pythagorica multa* kifejezés. Az *Aurea verbá*val és a *Symboláv*al együtt olvashatók az *O 2* kódexben.

[842] DELLA TORRE, 544. KRISTELLER, vol.1, X, CXLV. A XI. leveleskönyvében Martinus Uraniusnak írt levelében *(Opiniones non temere divulganda. Item Orphei carmina.)* sem említi meg ezt a munkáját Ficino. FICINO 933.

levél végén utal Ioannes mint *quod ipse aetate prudentior factus merito iudicasti damnandum*? Ezek után viszont könnyen elbizonytalanodhatunk már megint Ioannes Pannonius valódiságában. Honnan ismerheti ezeket a rövid, majdhogynem ismeretlen műveket? Ráadásul mindezt több mint húsz év távlatából! Emékezhet-e valaki ezekre húsz év múlva, ha csak hallomásból tudott róluk? Vagy olvasta is őket 1463-ban? Ha olvasta őket, akkor Ficino viszonylag szűk körébe tartozott.

Egy újabb életrajzi adat lehet az a két asztrológus is, akikre utal a levél. A szakirodalom általában Paolo dal Pozzo Toscanellit (1397–1482) és Mengo Bianchelli da Faenzát (kb. 1440–1520?) valószínűsíti ezek mögött.[843] Mindkettőjükkel barátságban volt Ficino és utal is rájuk a Váradi-féle *Disputatio contra iudicium astrologorum*ban, ezenkívül Paolo dal Pozzóval találkozhatunk még a Plótinosz-kommentárokban és Mengo Bianchellivel a *De vitá*ban (III.18) is. Kettőjük közül a matematikus és kozmográfus Paolo dal Pozzo az igazi „nagyágyú". A XV. századi Firenze kulturális életének központi figurája, aki – többek között – Albertit, Brunelleschit, Cusanust, Pléthónt és V. Miklós pápát tudhatta barátjának. Mengo Bianchelliről kevesebbet tudunk, azonban biztos, hogy az 1460-as évek első felében – mielőtt Pisában és Ferrarában professzor lett – Firenzében tartózkodott.[844] Hírnevét főleg orvosként alapozta meg. Egy pestis elleni recept is fennmaradt tőle. Ha hihetünk Ioannesnek, akkor tőlük hallotta mindazt, amit ír a Ficinónak szánt levélben. Ebből azért nehéz lenne biztos következtetéseket levonni, azonban – úgy tűnik – valamennyire mégis csak a vonzáskörükben tartózkodott ekkoriban. A források viszonylag nagy száma miatt talán érdemes lenne körülnézni Paolo dal Pozzo Toscanelli körül, hátha valami nyomát találjuk egy ekkoriban arratévedt magyarnak is.

Ficino válaszában semmilyen életrajzi adatot sem találunk Ioannes Pannoniusról, viszont feltételezi, hogy nem csak a bevezetőjét olvasta a *Theologia platonicá*nak, hanem az egészet, és ezen kívül a Plótinosz-fordítását is. A Ficinónak szóló levél Kristeller óta elfogadott 1485. április utáni dátumába tökéletesen illeszkedik a levélben említett *Theologia platonica* és az 1484-es Platón-kiadás, azonban a Ioannes Pannoniusnak szóló válasz megadja a lehetőségét annak is, hogy Ficino válaszát akár 1486. január 16. utánra tegyük. Ficino a levelében Plótinoszról azt írja, hogy a szöveg mély értelme miatt nem elég a fordítás, hanem kommentálni is kell. És még azt is írja, hogy miután lefordította a korai teológusokat, most napi munkában dolgozik a Plótinoszon, majd érvelésében még egyszer

[843] *Letters*, VII, 111 (5. lábjegyzet).

[844] Nevét többféleképpen is ismerjük: Mingo Bianchelli, Mingo Bianchello, Mengho Bianchelli/o, Mingo da Faenza, Mengo da Faenza.

szemrehányóan megjegyzi Ioannesnek, hogy nem írt volna olyanokat, ha figyelmesen olvasta volna – többek között – Plótinosz könyveinek ezzel foglalkozó részeiben az érveket, amit már szintén lefordított *(traduximus)*.[845]

Kristeller datálása a Ioannes Pannonius levél előtti Bandini levélen[846] és az utána írt Pier Leone da Spoletónak szóló levélen[847] alapszik, amelyben Ficino 1486. január 17-ei dátummal azt írja, hogy elkészült a Plótinosz-fordításával.[848] A Bandini-levél arról tudósít, hogy Ficino az utolsó simításokat végzi Plótinosz harmincadik könyvének a fordításán. Amikor Ficino azt írja, hogy nem elég lefordítani Plótinoszt, hanem kommentálni is kell, ahogy a korábbi teológusokkal tette, és utána hozzáteszi, hogy *similiter* dolgozik már Plótinoszon is, akkor nem érthetjük úgy ezt a *laboramus*t, hogy már a kifejtésen *(explanatio)* dolgozik? (Az biztos, hogy először lefordította az egész Plótinoszt és csak utána látott neki a kommentárok megírásának.) És a továbbiakban mire utal pontosan a *lefordítottuk (traduximus)* kifejezés? Az egész Plótinosz-könyvre, vagy csak azokra a részekre, amelyek az isteni gondviselés és a sors kérdésével foglalkoznak? Kristeller nyilvánvalóan így értette, mert ezeket a részeket az *Enneades* II.3.7–9. fejezeteiként szokták meghatározni, amelyek már a Ioannes előtti Bandini-levél tanúsága szerint is kész voltak. Ha a *quos et traduximos* az összes könyvre vonatkozott, akkor a levél jóval 1486. január 17-e utáni.

Azonban ez megint egy furcsa célzás Ficinótól, mert Plótinosz-fordítását hogyan is olvashatta volna ekkor bárki Budán? Ha feltételezzük, hogy ez a levelezés nem fikció, akkor itt arra céloz, hogy Ioannes olvashatta volna ezt a gondolatmenetet eredetiben is, vagyis görögül (amelynek mellesleg közben elkészítette Ficino a fordítását). Ha így értette Ficino, akkor viszont Ioannes Pannonius igen jól tudott görögül.

A Plótinosz-fordításra történő utalás azonban ezen kívül is elgondolkodtató. Miért írja Ficino azt, hogy lefordította a Plótinoszt,[849] ha a fenti – Bandininek szánt – levélben ez világosan le van írva. Ha mi tudjuk, hogy Ioannes erre a levélre utal, akkor ezt Ficino még inkább tudja. A Plótinosz-fordítással kapcsolatban tehát miért oktatja így ki Ioannest,

---

[845] „Sed ob incredibilem tum verborum brevitatem tum sententiarum copiam sensusque profunditatem non translatione tantum linguae, sed commentariis indiget. Nos ergo in theologis superioribus traducendis et explanandis hactenus laboravimus. Nunc vero quotidie in Plotini libris similiter laboramus… Tu quoque si epistolam nostram de Magorum stella et similem in Theologia nostra disputationem, item Plotini libros hac ipsa de re tractantes, quos et traduximus…” FICINO, 872.

[846] FICINO, 871,1.

[847] FICINO, 874–875.

[848] Az *Opera omnia*ban és a kéziratokban is 1485. január 17-e szerepel, azonban a firenzei naptár miatt ez 1486. január 17-ei dátumot jelent. KRISTELLER, vol.1, CLVIII.

[849] „Item Plotini libros hac ipsa de re tractantes, quos & traduximus, diligentissime legeris...”

mintha valami újat mondana vele, jóllehet erről Ioannesnek tudnia kéne. Lehetséges lenne, hogy Ioannes mégis csak a *Vita Platonis* elejére utalt?

Levelében arra figyelmezteti Ioannes Ficinót, hogy összekeveri az isteni gondviselést a sorssal, és nem igaz az, hogy az antik szerzők tanulmányozására és lefordítására maga Isten rendelte és vezette, mert ha így lenne, akkor nem semmisített volna meg később a fiatalabb korában írt művei közül jónéhányat.[850] Azt is állítja, hogy ez a sok foglalatoskodás az antik szerzők körül már talán nem is tudományos kíváncsiság, hanem inkább valamiféle vallás, ha pedig így van, akkor ez nyilván nem keresztény vallás.

Dubitatio utrum opera philosophica regantur fato an providentia.

Legi Budae in epistola ad Bandinum, item in prooemio tuo super Platonem et in prooemio theologiae tuae, quantum astruas providentiae, quod aliquis esse fati suspicabitur. Primo non video equidem, ad quid serviat providentiae renovatio antiquorum. Deinde non est Christiana illa antiquorum Theologia. Praeterea memini, cum olim in Italiam profectus Latinis literis et Graecis erudirer Florentiae, me a duobus vestrum astrologis audivisse, te ex quadam siderum positione antiquas renovaturum philosophorum sententias. Quam quidem positionem siderum etsi audiverim, non satis recolo, sed te arbitror meminisse, immo et per te invenisse. Adduxerunt item illi astrologi ad suum iudicium confirmandum, quod fatali quodam tempore antiquum cytharae sonum et cantum et carmina Orphica oblivioni prius tradita luci restituisses. Mox et Mercurium trismegistum antiquissimum traduxisti et Pythagorica multa. Item carmina Zoroastris explanavisti et antequam Florentia huc redirem transferendo Platoni manum iniiceras, iisdem (ut equidem suspicor) astronomicis auspiciis. Quod autem haec non tam providentia, quam fato quodam fiant abs te, illud etiam argumento est, quod ante haec omnia, antiquum quendam philosophum sive poetam, utpote adhuc adolescens, leviter propagasti, quem deinde meliori fretus consilio suppressisti et (ut audio) pro viribus extinxisti, neque fuerat illud divinae providentiae munus, quod ipse aetate prudentior factus merito iudicasti damnandum. Equidem te amice moneo, caveas, ne forte curiositas quaedam sit isthaec renovatio antiquorum, potius quam religio.

(Kétely, hogy a filozófiai munkáknak vajon a sors vagy a gondviselés-e a kalauza.

Budán, egy Bandininek szóló levélben olvastam, ahogy a Platónhoz és a teológiádhoz írt előszavadban is, hogy milyen sokat adsz az isteni gondviselésre, amelyet mások a sorsnak gondolnak. Először is, én nem igazán értem, hogy az isteni gondviselés hogyan szolgálja az antik szerzők feltámasztását. Továbbá az antik szerzők teológiája nem keresztény teológia. Ezenkívül, amikor régen Itáliába utaztam, hogy latin és görög irodalmat tanuljak Firenzében, emlékszem két asztrológusotokra, akiktől hal-

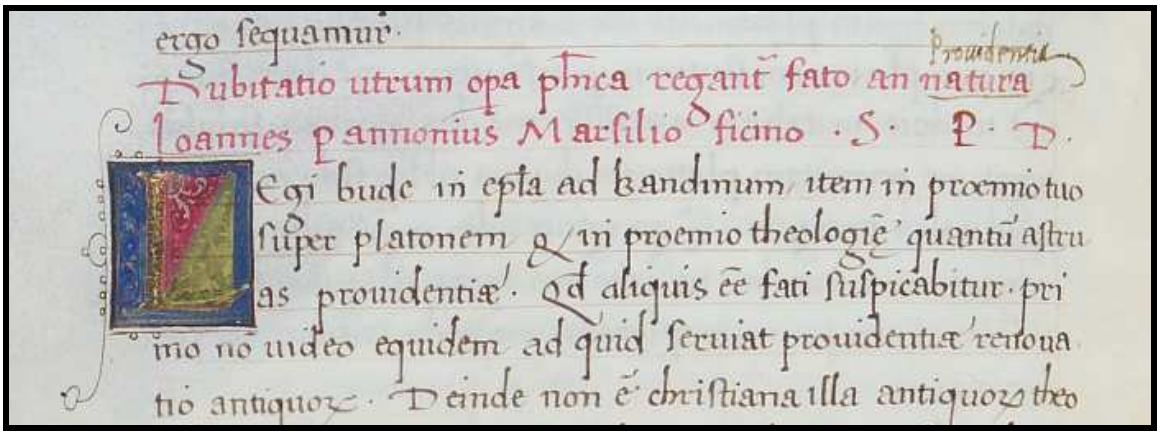
[850] Az egyik, akire Ioannes céloz, valószínűleg Lucretius volt, a másik viszont a „veszélyesebbnek” számító Orphikus-himnuszok fordítása, amely nem maradt fent, és amelyről maga Ficino állítja, hogy már 1462-ben lefordította, azonban nem merte publikálni, nehogy az antik istenek és démonok feltámasztásával gyanúsítsák.

lottam, hogy te bizonyos csillagzatok állása alapján a filozófusok antik nézeteit akarod megújítani. Habár tudtam ezt a bizonyos csillagállást, már nem tudom rendesen felidézni, de úgy gondolom, te emlékszel rá, pláne, hogy te találtad ki. Azok az asztrológusok, meggyőződésük bizonyítására, azt is állították, hogy abban a bizonyos sorstól elrendelt időben te ismét a fényre hoztad a lant antik hangját és az antik dalokat, valamint az orphikus költeményeket, amelyek előtte feledésbe voltak veszve. Aztán lefordítottad az ősrégi Hermész Triszmegisztoszt és lefordítottál sok püthagoreus munkát is. Majd megmagyaráztad Zoroaszter énekeit és mielőtt visszatértem volna ide Firenzéből – úgy sejtem, ugyanazon asztrológiai előjelek alapján – belekezdtél Platón fordításába is. Azonban a bizonyíték, hogy mindezt a sors és nem annyira az isteni gondviselés segítségével csináltad, az hogy mindezek előtt – amíg fiatal voltál – nem zavart, hogy néhány antik filozófust, vagy költőt könnyelműbben terjesztettél, viszont később, bízva jobb belátásodban, visszatartottad és – ahogy hallottam – amennyire tudtad, meg is semmisítetted. Tehát nem az isteni gondviselés ajándéka volt, mert korodtól bölcsebbé válva, te magad ítélted érdemesnek a megsemmisítésre. Mindenesetre azt tanácsolom neked, barátom, hogy óvakodj az antik szerzők életrekeltésétől, mert ez talán nem csak valami kíváncsiság, hanem egyenesen vallás.

A szöveg alapján tehát Ioannes Pannonius valahol Budán (talán Bandininél?) elolvasta Ficino egy Bandininek szánt levelét, elolvasta a Platón-fordítás, valamint a *Theologia platonica* előszavát. Ezekben Ioannest két dolog zavarja a leginkább, az egyik, hogy szerinte Ficino az isteni gondviselést összekeveri a sorssal.[851] A sors által megszabott életúton az ember szabad akaratából végig is mehet és le is térhet róla. Ioannes szerint az antik szerzők feltámasztása Ficino szabad akaratából történik és ezért ez letérés a megszabott útról. Ficino – ahogy majd látjuk – azzal érvel, hogy ez nem igaz, mert épp, hogy az isteni gondviselés segítségével szabad akaratából jár azon a megszabott úton, amelyen az antik szerzőkről leporolhatja a feledés porát. A másik dolog, amire céloz Ioannes, hogy Ficino vallásos áhítattal csüng ezeken a szerzőkön, ami – még ha nem is használja ezt a szót – egyfajta bálványimádás.

A wolfenbütteli *G 1*-kódexben Ioannes Pannonius levelének a címe egy kicsit másképp néz ki, mint a bázeli kiadásban. Ránézésre nem a másoló rontotta el, mert így nem lehet elírni valamit: *Dubitatio utrum opera philosophica regantur fato an* ***natura***. Egy másik kéz felhívta a figyelmet a szóra és – nem áthúzva, hanem csak aláhúzva – a *natura* szó fölé odaírta, hogy *Providentia*.

[851] Melissa Meriam BULLARD, *The Inward Zodiac: A Development in Ficino's Thought on Astrology*, Renaissance Quarterly, 43/4, 1990, 687–708.


ergo sequamur.
Dubitatio utrum opa ptica regant fato an natura
Providentia
Ioannes Pannonius Marsilio Ficino .S. P. D.
Legi bude in epsa ad Bandinum item in proemio tuo
super platonem & in proemio theologie quantu astru
as prouidentiae. Qd aliquis ee fati suspicabitur pri
mo no uideo equidem ad quid seruiat prouidentiae reuoua
tio antiquor. Deinde non e christiana illa antiquor theo

Providentia vagy *natura*? (*Cod. Guelf. 73. Aug. 2°*, 276.)

Itt nem is a javítás az érdekes, hanem az eredeti *natura* kifejezés. Ha ezt Ioannes írta, akkor nagyon nagy a valószínűsége, hogy olvasott Plótinoszt vagy legalábbis az *Enneades* III.1–3. részeit, amely a sorssal és a gondviseléssel foglalkozik, és sokszor kitér ezeknek a természethez való viszonyára is. Azonban általánosságban se Plótinosz, se Ficino alapján nem lehet azonosítani a *naturát* a *providentiá*val. A *providentia* valami hatalmasabb erő, amely a *natura* fölött is őrködik. Mégis itt a szabad akarathoz való viszonya a lényeges. Az ember a csillagok állásában tükröződő *fatum*tól meghatározott természettel, képességekkel, tehetségekkel és vágyakkal születik. Ez a természet viszont nem csak jóra, hanem rossz dolgokra is csábíthat. Szabad akaratunkból képesek vagyunk természetünk parancsának alávetni magunkat, vagy pedig akár elutasítva fellázadni ellene. Az isteni gondviselés segítségével találhatjuk meg a magunk útját és választhatunk a születésünkkor belénk plántált természet aktuális hívásainak követése vagy elutasítása között. Ezért is furcsa, hogy a levél címe szerint Ioannes abban kételkedik, vajon a sors vagy a természet vezeti-e a filozófiai munkák megírását? Ezek, ha nem is szinonimák, de inkább az isteni gondviseléssel állnak szemben, mint egymással. Nagyon furcsa hibának tűnik, mert ez az elírás nem másolási, hanem filozófiai hibát takar. A címnek ugyanis arra kellene vonatkoznia, hogy vajon valaki a születésétől fogva determinisztikusan, vagyis sorsszerűen hivatott-e arra, hogy megírjon egy bizonyos filozófiai munkát, vagy pedig az isteni gondviselés terelgetése folytán választhatja-e (mert akár el is utasíthatná) azt az utat, hogy megírjon egy bizonyos filozófiai művet. Ha viszont a *G 1*-kódex címét nézzük, akkor az teljesen másra vonatkozik, sőt a levélíró *dubitatió*ja is árnyaltabbá válik. Így az lesz a kérdés, hogy vajon az a valaki a születésétől fogva sorsszerűen hivatott-e arra, hogy megírja azt a bizonyos filozófiai munkát, vagy pedig, hogy a születésével adott természete szerint írja meg azt a filozófiai munkát. Viszont ha a természete csábításának engedve írja meg ezt a művet, akkor attól még ez

lehetne akár rossz út is, hiszen – mint tudjuk – emberi természetünk rosszra és jóra is csábít egyaránt. Ebben az esetben a szabad akaratunkból történt választásunknak nem lesz garanciája. Nem tudjuk eldönteni, hogy a filozófiai mű megírása végül jónak vagy rossznak minősül-e. Ha Ioannes eredetileg a *natura* szót használta levelében, akkor a *fatum*mal szemben sem lenne semmi értelme megvédenie magát Ficinónak, mert ezt csak a *providentiá*val tudja megtenni. Ugyanis akár a *fatum*ra, akár a *naturá*ra hivatkozva írta volna meg a műveit, azok – legalábbis Ioannes szerint – nem biztos, hogy Istennek tetszők lennének.

A fent idézett Bandininek szóló levél[852] már a címében is *Isten által megszabott út*ra céloz és a levél végén egyértelműen *divina providentiá*ról ír ezzel kapcsolatban. A *Deus aspirante* kifejezés szintén bánthatta a derék Ioannest, mert költészetben jártas emberként az *aspiro* igébe beleláthatta az eredeti *lehel, fúj, lélegzik* jelentést is, vagyis Isten leheletétől kapott inspirációt Ficino a fordításhoz, mintha Isten ilyen lelket lehelt volna belé. A vallásról ebben nincs szó.

Ha a Bandininek szóló *De vita Platonis* elejét olvassuk így, akkor a fent említett horoszkóp és a Iulius Firmicus Maternusnak (IV. sz.) tulajdonított állítás szintén az isteni gondviselésre *(coelesti ingenio)* utal. Platónnak maga az ég szabta meg azt az utat, amelyen az isteni titkokat kifürkészheti. (Persze az megint csak Kristeller állítását erősíti a Bandininek szóló levéllel kapcsolatban, hogy ebben az esetben nem Ficinóról van szó, hanem Platónról. Nem tudjuk, hogy Ioannes Pannoniusnak mivel volt inkább problémája. A filozófia megtámogatása az isteni gondviselés segítségével általánosságban zavarta-e vagy pedig inkább az, hogy az isteni gondviselés nem-keresztény filozófusok terjesztését segíti elő Ficino által.)

Ioannes a *Theologia platonica* bevezetőjében a *platonikus vallás*ról és az isteni gondviselésről is olvashatott, azonban meg kell jegyezni, hogy itt Ficino az antik filozófiát már eleve olyan eszközként határozza meg, amely a vallásosság (nem említi, hogy keresztény) felé terelgetheti a racionálisabb hajlamú embereket. Ezzel Ioannesünknek talán nem is lehetett problémája.

Ficino a *Theologia platonica* bevezetőjét Lorenzo de' Medicinek szánta, amelyben főként azt fejti ki, miért használja a *theologia* kifejezést az ókori szerzők tanításaival kapcsolatban.[853] Itt a következőket írja:

---

[852] FICINO, 871.
[853] *Platonic theology*, I, 8–13.

A filozófusok atyja *(pater philosophorum)*, Platón rájött, hogy a nap fénye olyan a látásnak, mint Isten a szellemünknek *(mens)* és hogy Isten fénye nélkül soha sem érthetünk meg semmit. Miután megtisztítjuk a lelkünket, eltűnik szemünk elől a köd, és ezután már képesek vagyunk ezt az isteni fényt érzékelni *(percipere)*. Az emberi lélek olyan tükör, amelyben könnyedén visszatükröződik az isteni arc képe *(in quo facile divini vultus imago reluceat)*. Platón azért isteni *(divinus)* és a tanításait azért nevezi mindenki „teológiának", mert akármivel is foglalkozik – legyen az etika, dialektika, matematika vagy természettudomány – egy idő múlva Istennél *(ad contemplationem cultumque dei)* köt ki. Platón Isten minden nyomát *(vestigia singula)* gondosan kiszimatolja *(indagat)* és így mindenhol a lélek szépségét *(species animi)* találja meg. Az „Ismerd meg önmagad!" *(nosce te ipsum)* ősi orákulumának is az a legfőbb értelme, hogy ha meg akarod érteni Istent, akkor előbb önmagadat kell megismerned: „quicumque deum optat agnoscere, seipsum ante cognoscat". Platón műveit olvasva a két legfontosabb dolog az, hogy eljuthatunk Isten megismeréséig *(cogniti dei cultus pius)* és rájöhetünk a lélek isteni természetére *(animorum divinitas)*. Ez pedig azért nagyon fontos, mert ezen keresztül foghatjuk fel a világ dolgainak egészét *(rerum universa perceptio)*, eligazít, hogy hogyan éljük az életünket *(omnis institutio vitae)* és végül ezen múlik egész boldogságunk *(tota felicitas)* is.

Ficino Augustinusszal támogatja meg saját nézeteit, amikor azt írja, hogy Augustinus is azért választotta minden filozófus közül Platónt a követendő példának, mert úgy gondolta, hogy ő áll a legközelebb a keresztény igazsághoz és a platonisták – ha nem akkor éltek volna – tulajdonképpen keresztények lennének.[854] Mivel már régóta tervezte Ficino, hogy megpróbálja Platónnak egy olyan jellemrajzát megalkotni, amely a lehető legközelebb áll a keresztény igazsághoz, főként a fent említett két legfontosabb téma kifejtését szem előtt tartva, megírta a *Platonikus teológia: a lélek halhatatlanságáról* című művét. Meggyőződése szerint az isteni gondviselés segítségével azokat, akik letértek az isteni útról, a racionális, platonikus érvekkel meg lehet győzni. Ezek a vallástalan emberek elválasztották *(seiungunt)* a filozófiai tanulmányaikat a szent vallástól *(sancta religio)*, ami olyan, mintha elválasztották volna a bölcsesség szeretetét *(amor sapientiae)* a bölcsesség tiszteletétől *(honor sapientiae)*, vagy az igaz megismerést a helyesre való törekvéstől *(intellegentiam veram a recta voluntate disiunxerit)*. Platón érvei segíthetnek azoknak, akik a létezők helyett, csak a létezők árnyékait részesítik előnyben. Ezért írta meg a *Theologia platonicát*, amely nem más, mint Platón másolata *(imitatio)*, de olyan másolat, amely teljesen Isten

[854] Augustinusszal kapcsolatban ugyanezzel találkozhatunk a *Vita Platonis*-ban is. (*Quae Plato affirmavit, & qui eum confirmaverunt*, FICINO, 769–770.)

segítségére bízza magát *(divina ope confisi)*. Nem is akar semmi olyant bizonyítani a könyvében, amelyet az isteni törvény *(lex divina)* nem bizonyított már.

Ami igazán zavarhatta Ioannes Pannoniust az az *Opera Platonis* bevezetője.[855] Leginkább erre célozhatott a levelében. Itt Platónról már szinte vallásos rajongással ír Ficino és a blaszfémia határát súroló kijelentéseket tesz. Az egyik szerint Isten Platón szövegének isteni ihletén keresztül ragadja magával a lelkeket. A másik képben még tovább megy, és azt állítja, hogy Platónt maga a mindenható Isten küldte le a Földre, hogy ott a szent vallást terjessze és így Ficino fordítása is az isteni gondviselés jóvoltából készülhetett el, amely ennek a vallásnak a terjesztését segíti elő. Itt Ioannesnek biztos szemet szúrt a Jézus–Platón párhuzam és ehhez képest nem is volt túl elítélő a levelében. Ficino szövege nagyon költői és izgalmas filozófiai kérdéseket vet fel, amikor Platón nyelvének aspektusaiban a világteremtés aspektusait látja visszatükröződni. Az isteni szó *(Fiat lux!)* teremtő erejét párhuzamba állítja Platón szavaival.

Ficino szerint az isteni gondviselés a világ minden dolgára kiterjed, és mindent harmonikusan rendez el. A szent vallást nem csak a prófétákkal, próféciákkal és tanítókkal, hanem a filozófiával is felékesítette *(exornare)*. Így a vallás nem csak a műveletlenebb *(rudis)*, hanem a csiszoltabb *(peritus)* elméket is megragadhatja. Valamikor a mindenható Isten *(deus omnipotens)* leküldte Platón isteni lelkét *(divinus animus)*, hogy a szent vallást mindenki számára megvilágítsa. Ficinót maga Cosimo de' Medici választotta ki arra, hogy Platónt lefordítsa, mert hiába virradt fel már jó ideje a platonikus Nap *(sol Platonicus)* kora, a platonikus fény *(lux Platonica)* nem terjedhetett a latinul beszélő népek között. Végül az isteni gondviselés a minap hozta a fényre ezeket a tanításokat *(nuper autem in lucem divina providentia prodeuntem)*. A tudatlanok hiába akarnak olyasmit elpusztítani, amelyet a mindenható Isten mindenütt életben akar tartani. Platón nyelvét nem is tudja igazán visszaadni latinul, mert inkább isteni kinyilatkoztatáshoz *(oraculum divinum)* hasonlít, mint emberi beszédhez *(eloquium humanum)*. Gyakran a magasban mennydörög, gyakran édes nektárként árad, de az égi titkokat mindig képes kifejezni.[856] Ahogy a teremtett világ három adománya bizonyítja számunkra az isteni alkotást: a hasznosság *(utilitas)*, a rend *(ordo)* és az ékesség *(ornamentum)*, ugyanúgy – ennek mintegy tükörképeként – Platón isteni nyelvének is ez a három ajándék a bizonyítéka, amely az egész univerzumot magában foglalja: a nyelvével kifejezett nézetek filozófiai hasznossága, a nyelvi szerkezet és

[855] FICINO, 1128–1130.

[856] „Stylum inquam non tam humano eloquio quam divino oraculo similem, saepe quidem tonantem altius, saepe vero nectarea suavitate manantem, semper autem arcana coelestia complectentem."

stílus retorikai rendje, valamint a költői virágok ékessége. Platón nyelve mindenhol a világot megépítő Isten kétségtelen bizonyítéka.[857] Platón szavai megtisztítják a zavaros lelkeket *(ad purgandos perturbationibus animos)*, eloldozzák a szellemet az érzékektől *(ad solvendas mentes a sensibus)* és legfőképp a szellemet önmaga és Isten felé fordítják *(ad convertendas, tum in seipsas, tum in deum omnium autorem)*. Ha odafordul valaki, akkor az olyan, mintha a Nap felé fordulva megvilágosodna *(illustrare)*. Némely lelket magával ragad *(furere)*, némelyeket pedig előbb megtisztít *(expiare)* és csak utána ragad *(rapere)* magával az isteni ihlet *(furor divinus)*.

Aztán Ficino egy költői allegóriával tér ki a filozófiára. A Bölcsességet *(Sophia)* – vagyis Minervát – Jupiter egyedül szülte meg a fejéből, aztán apját utánozva a Bölcsesség is egyedül szülte meg a fejéből leányát: *Philosophiát*. Sokan igyekeztek vele lenni, de Platón volt az első és egyetlen, aki imádhatta őt teljes egészében *(ad summum excoluit)*. Platóntól kapott első ízben papi fejkötőt *(mitra sacerdotia)* a homlokára és olyan ruhát *(peplum)*, amely Minerva nemes lányához illik.[858] Aztán illatos parfümökkel *(unguenta)* a fejét, kezét és lábait is bekente, hogy jó illatot árasszon. De Ficino még tovább fokozza: amerre csak lépett ez a *numen philosophicum*, Platón mindenféle virágot hintett *(aspersit)* a lába elé, hogy feldíszítse *(ornavit)* az útját. Ezért mászkált ez az istennő mindig is az Akadémia berkein belül. De akárhányszor elkószált az Akadémia kertjéből, nem csak a virágait és az illatát veszítette el, hanem gyakran – horribile dictu! – latrok kezére került és elveszítette a papi jelvényét, valamint a méltóságát is, ahogy meztelenül – mintegy közhasználatnak kitéve – kóválygott.[859] Végül annyira megrusnyult *(deformis apparet)* a sok csavargástól, hogy Apolló, Merkúr, Jupiter, de még a saját anyja, Minerva is elkerülte.[860]

---

[857] „Profecto quemadmodum mundus tribus praecipue dotibus est munitus, utilitate, ordine, ornamento, atque ex his divinum nobis testatur artificem, ita Platonicus stylus continens universum, tribus potissimum abundat muneribus, philosophica sententiarum utilitate, oratorio dispositionis elocutionisque ordine, florum ornamento poeticorum, & ubique tum divinis utitur testibus, tum etiam certissimum de architecto mundi deo perhibet testimonium." Ezzel kapcsolatban lásd PLATÓN, *Phaidrosz*, (264b–d).

[858] A μίτρα szó *öv*et, *fejszalag*ot, *diadém*ot, *koszorú*t (de még *melltartó*t is) jelentett. Azért ezt használja Ficino, mert a *mitra* a püspöksüveg neve is, amelyet a latin egyházi szertartásban mint főpapi díszt használnak. A *peplum* (πέπλος) olyan bő, díszes felsőruha, amelyet a görög úrnők viseltek. Azért kapcsolódik ez is a valláshoz, mert ilyennel öltöztették fel Pallasz Athénét a tiszteletére rendezett ünnepeken.

[859] „Quoties vero extra hortos Academicos peruagatur, non solum unguenta semper amittit & flores, sed etiam proh nefas, saepe incidit in latrones, atque amissis sacerdotij & gravitatis insignibus nuda passim, & quasi prophana pererrat."

[860] A platonikus filozófia allegóriája szerint Platón volt az, aki tulajdonképpen „elnyerte" Philosophia kezét és ajándékokkal cicomázta fel mint szerelmes a szerelmét. Platón kezei alatt lett a filozófia vallás és költészet is. Az előtte jellegtelen hölgyből végre igazi imádnivaló istennőt csinált, akire nemes ruhákat adott és illatos parfümökkel tette vonzóvá. Ki tudna ellenállni ezek után Philosophiának? Azonban úgy látszik ez a hölgy – mint valami mesében – nem tudott megmaradni az Akadémia területén és talán kicsapongó is volt. Mindenesetre anyjával ellentétben biztos, hogy nem volt szűz. Az Akadémia védett falain kívül pedig mindenféle jöttment kezére került, akik leszaggatva a ruháját erőszakot tettek rajta és bemocskolták. Elveszítette

Végül megfogadta az anyja tanácsát és visszamenekült az Akadémia falai mögé, ahol visszanyerte korábbi méltóságát és újból mellészegődött Apolló, Merkúr, Jupiter és természetesen Szaturnusz is. Így az Akadémia kertjeiben a költők hallgathatják Apolló énekét a babérfák alatt, az előtérben *(vestibulum)* a szónokok figyelhetik Merkúr szavalását, a csarnokban *(porticus)* és a külső udvarban *(aula)* a jogászok és a politikusok tanulhatják Jupitertől a törvényeket, az igazságszolgáltatást és a kormányzást, végül pedig a legbelsőbb szentélyben *(penetralis)* az egek titkait fürkészik a filozófusok Szaturnusszal. És mindenhol papok és fegyveres őrök oltalmaznak az istentelenségektől *(impius)*.

Válaszlevelében[861] azzal védekezik Ficino, hogy vannak emberek, akik hajlamuknál fogva szellemi beállítottságúak és ezek számára nincs is jobb csalétek *(esca)* a filozófiánál, amely a valláshoz vezethetné őket. Ezek az emberek természetüknél fogva csak a racionális dolgokban bíznak, ezért egy vallásos filozófustól szívesebben elfogadják a vallás dolgait is. Az isteni gondviselés minden egyes embert saját természetének megfelelő, csodálatos módon vezet vissza Istenhez. Van, hogy isteni csodák tűnnek fel mindenfelé, de néha az is elég, ha olyan filozófiai vallás születik, amely képes meggyőzni az ilyen természetű embereket. A levélben Ficino felvázol egy rövid filozófiatörténetet. A perzsák, egyiptomiak, görögök és rómaiak idejében az ilyen beállítottságú embereknek csak a szent filozófia *(pia philosophia)* segítségével volt meg a lehetőségük, hogy visszataláljanak Istenhez. Ezt a filozófiát pedig éppen ezért teológiának kell neveznünk. Természetesen ezt nem lehet keresztény teológiának nevezni, de hát Krisztus eljövetele előtt hogyan kérhetnénk számon bárkin is a keresztény tanokat? Ezeknek a tanoknak a lánca olyan bölcseken keresztül vezetett, mint Zoroaszter, Hermész Triszmegisztosz, Orpheusz és Püthagorasz, hogy végül Platón tökéletesítse őket. Azonban a teológusok ősi hagyománya szerint az isteni misztériumokat költői képekbe *(figmenta poetica)*, matematikai számokba és alakzatokba *(mathematici numeri et figurae)* rejtették el *(obtegere)*. Végül Plótinosz volt az, aki a teo-

---

a méltóságát, sőt a finom illatát is! A Philosophia *prophana* jelzője nem csak a szentség elvesztésére utal, hanem egyszerűen közhasználatú „tárggyá” degradálja az istennőt. A Philosophia „elveszett tisztességéhez” tartozik az a meglehetősen furcsa történet is, amelyet Plótinosz mesél el. Ebben a történetben Philosophia helyett az emberi lélekről van szó. A lélek úgy fordul el Istentől, ahogy tulajdonképpen Philosophia is elfordult tőle, amikor az isteni Akadémia berkeiből kijárkált. A fenti történetek azt sugallják, hogy szerelmünkkel és filozófiai vizsgálódásainkkal is inkább Istent kellene megcéloznunk. „A lélek tehát természetes állapotában az Istenbe szerelmes és Ővele kíván egyesülni, akár egy hajadon, akit nemes szerelem tölt el nemes atyja iránt. Amikor azonban a kérők udvarlásától megtévesztve belép a keletkezés világába, szerelmét másik, halandó szerelemre cseréli, és atyja távollétében szégyenbe kerül. Ha azután meggyűlöli idelenti gyalázatát, megtisztul az itteni dolgoktól, visszaindul atyjához, és ekkor újra boldog.” PLÓTINOSZ, 345 (6.9.9). Ehhez a történethez kapcsolódik Poliziano hasonlata is az Orpheusz-Ficinóról, akinek Eurüdikéje nem más, mint a *sapientia Platonica*, amelyet kivezetett az alvilági feledés sötétségéből. Michael J. B. ALLEN, *Synoptic Art: Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, Firenze, L. S. Olschki, 1998, 120–123.

[861] FICINO, 871–872.

lógiát megszabadította ezektől a leplektől *(velaminibus denudavit)* és Porphüriosz, valamint Proklosz tanúsága szerint ő volt az első és egyetlen, aki isteni segítséggel behatolt a régiek titkaiba *(arcana veterum divinitus penetravit)*.

Plótinosz fordítására és kommentálására – ahogy a többi szerző esetében is – az isteni gondviselés *(providentia divina)* vezette Ficinót és nem a csillagok állása. Az igaz, hogy a horoszkópja előrejelzi az ősi bölcsességek feltámasztását, de azt tagadja, hogy ez emberi mű volna.[862] Nevezheti ezt Ioannes *fatum*nak is, azonban nem a csillagok állása szabja meg a sorsot, mert ez csupán a felsőbb szellem *(mens superna)* megnyilvánulási formája, jele az égbolton. A sors nem más, mint az isteni gondviselés kikiáltója *(praeco)*. Az emberi lélekre az isteni gondviselés rója ki a kötelességeket *(officia)*, azonban végül szabad akaratából *(libero quodam arbitrio)* az egyes ember mint végső ok *(causa propria atque ultima)* fog dönteni, hogy elvégzi-e ezeket vagy sem. Szabadon cselekszik, ezért az isteni gondviselésnek szabadon engedelmeskedhet vagy szabadon el is utasíthatja.[863] Ha valami meg van írva a csillagokban, ami annyit jelent, hogy az isteni gondviselés tükröződik vissza bennük, akkor bármilyen nehéz feladattal *(opus arduum)* is megbirkózik. Nem szabad elfelejtenünk, hogy a sors az isteni gondviselés szolgálója csupán és a lelkünk akkor a legszabadabb, ha a leginkább összhangban van az isteni akarattal. A sors birodalmában akkor vagy úr, ha a gondviselés birodalmában szolgának tűnsz. *(Et tunc revera es in regno fati dominus, quando videris in regno providentiae servus.)* És mivel Ioannest költészetszerető embernek tudja Ficino *(te poetarum apprime studiosum esse cognosco)*, ezért Vergilius soraival tenné még világosabbá a szavait:[864]

carpe manu; namque ipse uolens facilisque sequetur,
si te fata uocant; aliter non uiribus ullis
uincere nec duro poteris conuellere ferro.

(Hogyha te vagy, kit a végzet választott, mi se könnyebb: / Törzse elengedi - másképpen kár minden erőszak, / Nem tudod azt éles karddal se lemesni helyéből.)

A válaszban arra is céloz, hogy ne csak a bevezetőjét olvassa el a *Theologia platonicá*nak, hanem az egészet, mert ha nagyon figyelmesen elolvasná *(diligentissime*

[862] Ficino részletes horoszkópját lásd a Martin Prenningerhez írt levélben. FICINO, 901.
[863] *Enneades* (3.3.5).
[864] LAKATOS István fordítása. *Aeneis*, 6.146–148.

legeris), akkor tisztán megértené *(plane intelliges)*, hogy mit gondol ezekről a dolgokról.[865] Ezen kívül felhívja a figyelmét Plótinoszra is[866] és az egyik prédikációjára, a *De stella Magorum*ra.[867]

[865] Ezzel kapcsolatban a *Theologia platonica* XIV. könyvének 9–10. fejezetét szokták megadni. Ficino vallással kapcsolatos érvelése röviden: Arisztotelészre hivatkozva az embert társas lényként határozza meg. Ennek a jele a beszéd is, enélkül nem tudnánk közösségben élni és együtt alkotni. Ahhoz, hogy együtt tudjunk élni, muszáj törvények szerint élni, amelyek szintén nyelvi képződmények. Ezeket a törvényeket viszont csak Isten adhatja. A vallás törvény, Istentől való ajándék. Ezeket a gondolatokat Platónra és Avicennára hivatkozva fejti ki és bizonyítja. Az egész világon minden emberben közös ez az ösztönös Isten felé fordulás: Isten tisztelete és az isteni gondviselésben, vagyis a világ királynőjében *(regina mundi)* való bizodalom. A vallásossághoz *(pietas)* mindig is három (négy?) dolog vezette az embereket: 1) az a természetes bölcsesség, amelyet az isteni gondviselés belénk plántált *(infundere)*, 2) a filozófiai gondolkodás *(ratio)*, amely képes megmagyarázni és bizonyítani a teremtő *(architectus)* gondviselését, 3) a próféták szavai, valamint a csodák. A 10. fejezetben pedig ismét egy filozófiatörténeti összefoglalóját adja az ókori filozófusok vallásról szóló gondolatainak. Legfőképp Lucretiusra tér ki, vagyis Lucretius ellen érvel.

[866] Valószínűleg az *Enneades* 2.3-ra.

[867] Valójában csak egy levélre hívja fel a figyelmét Ficino, amely tartalmazza (?) ezt az 1482-es prédikációt: „Epistolam nostram de Magorum stella". Magát a prédikációt nem olvashatta Ioannes Pannonius, mert az majd csak az *Opera omnia*ban fog megjelenni *De stella Magorum, cuius ductu pervenerunt ad Christum regem Israelis iam natum* címen. (FICINO, 489–491.) A Ioannesnek szóló levél angol fordításában a VI. leveleskönyv egy Bernardo Bembóhoz írt levelét adják meg (FICINO, 821,1), azonban talán inkább a VII. leveleskönyv egy Federico Urbinónak szóló hosszabb levelére utal (FICINO, 849–853). Ezzel kapcsolatban lásd: Stephen M. BUHLER, *Marsilio Ficino's De stella magorum and Renaissance Views of the Magi*, Renaissance Quarterly, 43/2, 1990, 348–371. Azonban akármelyikről is van szó, tudomásunk szerint Ioannes nem olvashatta egyik levelet sem 1485-ben Budán, mert a Filippo Valori által készíttetett *Epistolarum ad amicos libri VIII* majd csak 1489–1490-ben jut Magyarországra.

6. Nicolaus de Mirabilibus (Csoda Miklós)

Ez valójában egy zárójeles fejezet. Csoda Miklóssal kapcsolatban még olyan feltételezéseket sem engedhetünk meg magunknak, mint amilyenek Ioannes Pannonius esetleges platonikus olvasmányaira vonatkoznak, azonban mégis érdemes külön fejezetben is megemlíteni, mert ő az egyetlen olyan magyar „filozófus", aki dokumentálhatóan találkozott Ficinóval, és akit Ficino oly nagyra tartott, hogy lelkendező levelében azt írta róla: *a filozófusok koszorúját viseli magán. (Videmus eundem quotidie in ipsis coronis philosophantium coronatum.)* Ezek alapján pedig Ficino szemében még akár *platonicus*nak is számíthatott.

Csoda Miklóst valószínűsíthetően olasz származása miatt Niccolò de' Mirabilinek is nevezik. Kevés adat maradt fent az életéről, azonban az biztos, hogy Kolozsváron született a XV. század második negyedében és 1489-től a firenzei dominikánus iskolában tanított. 1489 júniusában nyilvános vitát folytatott a Santa Maria Novella székesegyházban a srebrenicai születésű ferences szerzetessel, Georgius Benignus Salviatival (Juraj Dragišić). Ennek a vitának a fő témáját a ferences szerzetes képviselte, amely szerint nem Ádám bűne volt minden bűnök legnagyobbika. A vitát egy hét múlva Lorenzo de' Medici Via Largán lévő házában folytatták, amelynek a központi témája az volt, vajon Isten-e az oka minden hatásnak a világban, legyen az akár jó, akár rossz. Ficino mindkét vitán jelen volt és a második vitán Pico della Mirandolával és Angelo Polizianóval együtt talán részt is vett benne. 1489 júliusában mindkét fél nyomtatásban is kiadta az álláspontját.[868]

A disputa végül Csoda Miklós vereségével végződött, azonban Ficinóra olyan nagy hatással volt, hogy 1489. szeptember 6-ai keltezésű levelében az akkor Budára áthelyezett Nicolaus de Mirabilibust Mátyás király kegyeibe ajánlja. Ficino csalódott, mert annyira szerették hallgatni az előadásait ennek a *nagyszerű ember*nek, hogy sosem gondolták volna, hogy elhagyja őket. A színészekkel ellentétben Nicolaus nem a saját személyiségét rejti el más maszkja mögé, hanem a saját személyiségével rejt el másvalakit, méghozzá Aquinói Tamást. A legelismerőbb szavakkal magához Tamáshoz hasonlítja, aki most Nicolaus szívében lakik és az ő száján keresztül szól: „iam Nicolai pectore viventem, in eiusdem ore calamantem". Azt is írja, hogy benne született újra Tamás, vagy legalábbis ő inspirálja a szavait a mennyekből. És legvégül úgy ajánlja Mátyásnak, hogy Nicolausban mint valami élő szoborban magát Aquinói Tamást tisztelhetjük.[869]

---

[868] NICOLAUS MIRABILI, GEORGIUS BENIGNUS, *Disputatio nuper facta in domo Magnifici Laurentii Medices*, Firenze, Per Francischum dini iacobi, 1489.

[869] FICINO, 902. *Analecta nova*, 287.

7. A *Constantinus és Victoria* udvari dráma Leone Ebreo-idézetéről

Első pillantásra kilóg a sorból ez a Mátyás-korához sehogysem köthető udvari dráma, azonban mégis muszáj pár szót ejtenem róla, mert ez az egyetlen olyan ismert magyar mű, amelyben szó szerinti idézetet találunk egy ficiniánus munkából, Leone Ebreo *Dialoghi d'Amoré*jából.[870]

A XVI. század végi vagy XVII. század eleji *Constantinusnak és Victoriának egymáshoz való igaz szerelmekrül írott komédia* című udvari drámáról csak annyi állítható biztosan, hogy az egyetlen fennmaradt kéziratát 1648-ban másolták. 1979-es cikkében Ludányi Mária hívta fel a figyelmet egy szó szerinti Leone Ebreo-idézet fordítására a drámában.[871] Habár ez a bekezdés inkább a szerelem tüneteinek klasszikus, antik toposzait sorolja fel és ez alapján túlzás lenne bármiféle platonizmust is látni benne, azonban ezen kívül nem ismerünk semmilyen korabeli munkát, amelyről ilyen egyértelműen kijelenthetnénk, hogy platonikus szerelemfilozófiai műből merített volna. Persze azóta is kérdéses, hogy az ismeretlen magyar szerző Ebreo szerelmi traktátusát közvetlenül használta-e fel vagy pedig valamilyen más, egyelőre ismeretlen – talán drámai – művet fordított le vagy használt a fordításához, azonban inkább ez utóbbi a valószínűbb. Ludányi Mária egy még korábbi cikkében három Petrarca-szonett prózai fordítását is kimutatta a szövegben és később Seregélyi Rita egy negyediket is felfedezett benne.[872]

Ha ismeretlen szerzőnk a különböző Petrarca-szonettekből és Leone Ebreo dialógusából gyúrta össze drámáját, akkor egy művelt, a korabeli költői és filozófiai szövegeket is értőn olvasó szerzővel van dolgunk. Ennek viszont ellentmondani látszik, hogy az Ebreo-szövegből egy nem túl jelentős részletet ragadott ki, amely egyáltalán nem tükrözi a könyvben filozofikus igénnyel tárgyalt – Ficino műveinek ismeretéről tanúskodó – platonikus ihletésű szerelemtant. A másik idevonatkozó kérdés, hogy az I. felvonás 2. jeleneté-

[870] Talán azt sem érdemtelen megjegyezni, hogy Zrínyi Miklós könyvtárában is megvolt Leone Ebreo 1552-es velencei kiadása. Lásd FERENCZI Zoltán, *1618–1918. Zrínyi kiállítás. Gróf Zrínyi Miklós, a költő és hadvezér születésének háromszázados évfordulója alkalmából rendezi a Magyar Tudományos Akadémia*, Bp., Hornyánszky, 1919, 490.

[871] LUDÁNYI 1979, 359–370.

[872] LUDÁNYI Mária, *Petrarca szonettjei egy XVII. század eleji magyar drámában*, ItK, 1974, 338–342. SEREGÉLYI Rita, *Újabb Petrarca-szonett a „Constantinus és Victoria" komédiában*, Irodalomismeret, X, 1999, 111–112. Az udvari dráma keletkezéséről lásd: KOVÁCS Sándor Iván, *A lírikus Zrínyi*, Bp., Szépirodalmi, 1986, 385–386.

ben, az Ebreo-szöveg idézete előtt az ismeretlen magyar szerző miért adja ezeket a szavakat Constantinus szájába:[873]

> Szép dolgot juttatál eszemben, melyet egykor nem azvégre, hogy szerelmeskedjem, Petrarca könyvecskéjében történet szerint reáakadván, olvastam.

Mivel Constantinus ezt követő szavait nehéz „történet szerint" olvasni és Leone Ebreónál semmilyen történetet vagy utalást sem találunk Petrarcára, ezért feltételezhetjük, hogy szerzőnk esetleg valami kommentált petrarkista versgyűjteményből vagy dialógusból dolgozott és ebből fordította le a kommentárként idézett Ebreo-szövegrészletet. De az is lehet, hogy egyszerűen csak magyarra fordított valamilyen olasz komédiát, amely felhasználta a Petrarca-szonetteket és Leone Ebreót, és amit egyelőre még nem sikerült meghatározni. A legvalószínűbb az olasz forrás, azonban az sem zárható ki, hogy a Constantinus szerzője mást használt (latint, vagy akár spanyolt).[874]

Gastrodes a II. felvonás 4. jelenetében így utal urának szümposzionjára:

> Ha penig italra kél, semmi jóllakásnak tartja, valamíg asztalát vendége tisztességes olasz pókéssel nem ékesíti, melyet mindjárt ugyan hevenyében Victoria egészségeért viszont meg kelletik innia; ez, uram, az jóllakásnak bizonyos rendi őnála.

Egy olasz forrás vajon utalna-e egy ilyen „olasz szokásra"? A „tisztességes olasz pókéssel" (vagyis *okádás*sal, *hányás*sal) ékesített asztalról a hányás felnyalása nem tűnik éppenséggel az olasz szokások dicséretének.[875] Ezért feltételezhető, hogy ez egy nem-olasz forrásra vagy az ismeretlen magyar szerző invenciójára utal.[876]

A II. felvonás 1. jelenetében Gastrodestől Aiax portugáliai vitézkedéseiről hallhatunk. Ha a XVI–XVII. századi Magyarországról nézzük, akkor Portugália egy távoli, szinte mesebeli ország, nem valószínű, hogy a magyar szerző ezt felemlegette volna. Viszont a szöveg alapján Aiax és Gastrodes mintha többször is járt volna (de egyszer biztosan) Portugáliában:

---

[873] *Régi magyar irodalmi szöveggyűjtemény, II, A 16. század magyar nyelvű világi irodalma*, szerk. JANKOVICS József, KŐSZEGHY Péter, SZENTMÁRTONI SZABÓ Géza, Balassi Kiadó, 2000.

[874] Csak a XVI. században 1535-től kezdve tizenhárom olasz nyelvű, két latin nyelvű és három spanyol nyelvű kiadás készült.

[875] Ezt még Csáktornyai Mátyás Gróbiánja is megirigyelné (243): „Azonközbe, hogyha csoklás reád érkezik, / Jele, hogy az okádás is elkövetközik, / Az asztalra ne okádjál, ha elérkezik."

[876] Nem találtam se olaszul, se spanyolul, se franciául, se németül olyan bevett szófordulatot, ami valamiképp az „olasz hányás" vagy „olasz köpés" szóösszetétel mondásszerű elterjedésére vonatkozna.

Csak te vagy, uram, ez udvarnak fénye és minden ékessége; ha harcra kél is, csak terajtad fordul meg az szerencse; de minthogy immár is egynéhány ízben súlyos harcokon voltam teveled, úgymint Portugáliában, avagy mondjam bordélyházban, vitéz módon forgolódván, seregbontó helyett sereg disznókkal hadakoztál; nem szükség sok mázsa por, hanem csak sok akó bor. Itt nem tarackbúl, hanem palackbúl, sem hegyes tőrrel, hanem ökörrel, sem láncfával, hanem táncolással, nem kell koplalás, hanem inkább jóllakás, sem szomnyúhozás, hanem torkosság, se penig éles hegyű kopja, hanem édes ízű malozsa.

Kik lehettek azok, akik Portugáliában vitézkedhettek, vagy ha nem is vitézkedtek, hát átugrottak kuplerájokba és kocsmákba szórakozni? Adja magát az a legkézenfekvőbb lehetőség, hogy a spanyoloknak volt a legkönnyebb átlátogatni. A spanyol forrás egyáltalán nem elképzelhetetlen, hiszen főleg a XVI. század első felében Spanyolországban is divatos a petrarkizmus és már a XVI. században három spanyol fordítása is született Leone Ebreo művének.[877]

A másik lehetőség, hogy olasz zsoldosokra utal itt a szöveg, ugyanis a portugál örökösödési háborúban több ezer olasz katona vett részt. Az 1580-as, Don Fernando Álvarez de Toledo (Alba hercege) vezette rövid és sikeres spanyol hadjáratban részt vevő 40.000 fős sereg fele olasz és német zsoldosokból állt. (Egy másik forrás szerint ugyan 27.000 spanyol és olasz veteránból, azonban itt is több ezer olasz katonával számolhatunk.)[878] Talán ezért is hozza fel ebben a komikus és gúnyos jelenetben Gastrodes Portugáliát, ahol Aiax a csatatér helyett inkább a kocsmákban és a bordélyházak ágyaiban vitézkedett. Ha ez így lenne – amire persze szintén semmi bizonyíték – akkor az eredeti forrás 1580 (vagy 1583?) utáni.

Ha feltételezzük, hogy a fent idézett szövegben a magyar fordító megpróbálta visszaadni az eredeti, felsorolásszerű szójátékokat, akkor kevés gondolkodás után is szinte adja magát az olasz vagy spanyol nyelv: *tarackbúl–palackbúl* (olasz *battaglia–bottiglia*, vagy spanyol *batalla–botella*); *láncfával–táncolással* (olasz *lancia–danza*, vagy spanyol *lanza–danza*); *tőrrel–ökörrel* (talán spanyol *cuchilla–cuchipanda*?).

[877] 1590-ben készítette el fordítását a félig inka származású Gómez Suárez de Figueroa, aki később – az apja után – felvette az Inca Garcilaso de la Vega nevet. Érdekes véletlen, hogy pár évtizeddel korábban apjának unokatestvére, a szintén Garcilaso de la Vega nevű híres petrarkista költő 1532-ben Cseszneky György gróf kényszerű „vendégszeretetét” élvezte egy Győr melletti dunai szigeten.

[878] Jeremy BLACK, *European Warfare, 1494–1660*, London – New York, Routledge, 2002, 119. (Thomas Henry DYER, *A History of Modern Europe From the Fall of Constantinople*, London, George Bell and Sons, II, 1907, 471.)

A szó szerinti Ebreo-fordítás mellett még két motívum biztos, hogy megtalálható a *Constantinus és Victoriá*ban. Az egyik Cupido leírása, a másik pedig a szeretet–szerelem hármas felosztása. Mindkettő Ebreo könyvének az elején található, habár a magyar verzióban felcserélődik a sorrendjük. Ha a *Constantinus* szerzője Ebreóból dolgozott, akkor nagyon szabadon nyúlt a szöveghez. Nézzük meg először a szó szerinti fordítást:

> Az igaz szeretet – úgymond – (azminéműt benned lenni ítélsz) az szerelmeskedő személyben helyheztetett okosságot is, minden egyéb rendbéli, emberi elméje háborgató akadály felett, csudálatos és ugyan elhihetetlen móddal, hatalmason elfoglalván hajtja, és így minden dolognak elfeledékensége következik, melynek elméje csak egyedül szeretője személyével bételjesedik, elidegenítvén elannyira magától, hogy tisztán szeretőjének tulajdonává lészen. Ellenségévé válik vigasságnak és társolkodásnak; barátja lévén az egyes életnek, kedvezője melancholiának. Teljes lévén kínokkal; megkörnyékeztetett sanyarúságokkal; nyomorgattatott keserűségekkel; kínzottatott kívánságokkal; felneveltetett reménséggel; ösztönöztetett kétségbeesésekkel; szorgalmaztatott szünetlen gondolkodásokkal; lenyomattatott kétségbeesésekkel; megnyomoríttattatott nyomorúságokkal; gyanakodásokkal és vélekedésekkel; meglövöldeztetett buzgóságos indulatokkal; nyomorgattatott nyughatatlanságokkal, elfárasztatott lélegzetvevő pihenés vétele nélkül; fájdalmokkal és bánattal elválhatatlanul öszvekapcsoltatott; fohászkodásokkal, viszont tekintéssel és megutálással teljes; melyek soha meg nem szűnnek, és meg sem csendesednek.

Az eredeti Ebreo-szöveg:[879]

> Perché il vero amore sforza la ragione e la persona amante, con mirabile violenzia e d'incredibil sorte; e più che altro impedimento umano, conturba la mente ove è il giudizio, fa perdere la memoria d'ogni altra cosa, e di sé solo l'empie, e in tutto fa l'uomo alieno da se medesimo e proprio de la persona amata; il fa inimico di piacere e di compagnia, amico di solitudine, malinconoso, pieno di passioni, circundato di pene, tormentato da l'afflizione, martorizzato dal desiderio, nutrito di speranza, stimulato da disperazione, ansiato da pensamenti, angosciato da crudeltà, afflitto da suspizioni, saettato da gelosia, tribulato senza requie, fadigato senza riposo, sempre accompagnato da dolori, pieno di sospiri; respetti e dispetti mai gli mancano.

A fenti szöveg a *Filone* nevű szereplő válasza *Sofiá*nak, akik már jó ideje a szerelem és a vágy természetéről beszélgetnek, vitatkoznak. (Valójában Filone megpróbálja Sofiát levenni a lábáról, vagyis mindenféle filozófiai és retorikai érvvel megpróbálja magát rábeszélni a hölgyre.) Amikor az ismeretlen magyar szerző bekapcsolódik a két szereplő diskurzusába, akkor Sofia épp azt mondja Filonénak, hogy azt szeretné, ha Filone iránta érzett

[879] Leone EBREO, *Dialoghi d'amore*, ed. Santino CARAMELLA, Bari, Gius. Laterza e Figli, 1929, 54–55. Érdemes végignézni a kifejezések magyar fordítását.

szerelme olyan lenne, amelyet az értelem szabályoz, sőt a szerelme az értelemből fakadna, mert minden kiváló embert ez kormányoz.[880] Azonban, mire ide elérkeznek már túl vannak egy részletes, bonyolult filozófiai eszmecserén, amelyben különválasztja egymástól Filone a tökéletes, vagy igaz szerelmet *(amore perfetto, amore vero)* a tökéletlen szerelemtől *(amore imperfetto)*. A *Constantinus* szerzője viszont valamiért kihagyja Filone Sofiának szánt válaszából az első mondatot, amelyben Filone saját szerelmét az értelem ellenében kívánja meghatározni (ahogy a szövegből kiderül: a platonikus *mania* vagy *furor* értelmében). Filone szerint az olyan szerelem, amelyet megregulázhat az értelem, nem is akarja a szeretőt semmire sem kényszeríteni, és habár szerelemnek hívják, valójában semmilyen hatása nincs.[881] És erre jön aztán válaszának a folytatása, amelyben – ezzel szemben – meghatározza az igaz szerelmet, és amelynek egy részét már olvashatunk magyarul is a *Constantinus és Victoria* szerzőjétől. Sofia kívánságával ellentétben ugyanis az igaz szerelmet nemhogy nem regulázhatja meg az értelem, hanem épphogy az igaz szerelem regulázza meg, vagyis kényszeríti az értelmet és a szerető személyt is.

De Filone válasza nem ér véget a fenti magyar fordításban is olvasható résszel. Úgy fejezi be, hogy az igaz szerelemben a szerető folyamatosan meghal és fel is támad, azonban Filone még ezeknél is nagyobb csodának tartja, hogy mindezen kínlódás és gyötrődés ellenére is, ahelyett hogy a szerető elfordulna, vagy elmenekülne a halálos ellenségének tekinthető szeretettjétől, még segítene is neki. Hogyan lehetne tehát egy ilyen labirintusban szem előtt tartani az ész törvényeit és a bölcsesség szabályait?[882]

Azonban, hogy még bonyolultabb legyen, Filone nem zárja ki az értelmet *(ragione)* az igaz szerelem meghatározásából, sőt azt állítja, hogy a legfőbb ismérve az igaz szerelemnek, hogy az értelemből származik. Az igaz szerelem a vágy atyja és az értelem gyermeke. Azért származik az értelemből, mert minden dolgot az értelem ítél méltónak a szeretetre és ahhoz, hogy megítélhesse, meg is kell ismernie előtte.[883] Később azt mondja

---

[880] „Pur vorrei che il tuo amore fusse regolato da la ragione, che gli è stata genitrice, la qual governa ogni degna persona." *Uo.*, 54.

[881] „L'amore che è regolato dalla ragione non vuole forzare l'amante; e ben che abbi il nome de l'amore, non ha l'effetto." *Uo.*, 54.

[882] „Che ti posso dire altro? se non che l'amore fa che continuamente la vita muoia e viva la morte de l'amante. E quel ch'io truovo di maggiore maraviglia è che, essendo così intollerabile ed estremo in crudeltà e tribulazioni, la mente per partirsi da quelle non spera, non desidera e non il procura, anzi, chi il conseglia e soccorre, il reputa mortale inimico. Ti pare, o Sofia, che in tal laberinto si possi guardare a la legge de la ragione e regola de la prudenzia?" *Uo.*,55.

[883] „Il perfetto e vero amore, che è quello che io ti porto, è padre del desiderio e figlio de la ragione; e in me la retta ragione conoscitiva l'ha prodotto. Che, conoscendo essere in te virtù, ingegno e grazia non manco di mirabile attraizione che di ammirazione, la volontà mia desiderando la tua persona, che rettamente è giudicata per la ragione in ogni cosa essere ottima e eccellente e degna di essere amata." *Uo.*,52.

Filone, hogy az igaz szerelem az értelemből származik, mert így megelőzi a vágyat és a hamis szerelem az érzékekből születik és ekkor a vágy előzi meg a szerelmet.

Ludányi Mária hívja fel a figyelmet Ebreo dialógusának két kategóriájára is, amely megjelenik a drámában: a haszon és a tisztesség.[884] Azonban az eredeti szövegben ezeken kívül még egy másik kategóriát is megnevez Ebreo és ez is megtalálható a *Constantinus*-ban: a *gyönyörűség*et.

Megpróbálva röviden összefoglalni Ebreo retorikusan feldúsított filozófiai fejtegetéseit legelőször a vágyat *(desiderio)* és a szerelmet *(amore)* kell különválasztanunk egymástól, ahogy Sofia teszi. Sofia szerint ugyanis a jó dolgok utáni vágy mindig megelőzi a jó dolgok utáni szeretetet, mert a vágy olyasmire irányul, amit nem birtokolunk teljesen. A szeretet viszont nem irányulhat olyasmire, ami nincs a birtokunkban, vagy amit nem ismerünk, ezért Sofia szerint a szeretet létét (valakiben) mindig megelőzi a szeretett léte (ugyanabban a valakiben, ami azt jelenti, hogy ennek a valakinek ismernie kell azt, amit szeret). Ezzel ellentétben a vágy mindig megelőzi a vágyottat, mert amit már megismertünk, megtapasztaltunk, megkóstoltunk azt már csak szerethetjük. A vágyat valaminek a hiánya váltja ki, a szeretetet pedig valaminek a birtoklása.[885]

Filone nem ért vele teljesen egyet és azt állítja, hogy háromféle értelemben beszélhetünk jó dolgokról és így háromféle értelemben beszélhetünk a szeretetről (szerelemről) is. Mivel a különböző dolgokban ez a három kategória keveredhet is egymással, ezért a vágy és a szeretet (szerelem) ugyanaz. Legalábbis abban az értelemben, ahogy a szeretett vagy vágyott dolog birtoklására irányulnak, mert később azért definiálja is őket (lásd lejjebb). És itt jön az a háromféle szeretet, amely a *Constantinus és Victoriá*ban is előkerül:

1. Hasznos *(utile*, néha *profittevole)* szeretet: hasznos dolgokra irányul, amelyek a gondolkodásra hatnak, de hiányukban csak vágyunk rájuk és nem szeretjük őket.

2. Gyönyörködtető *(dilettabile)* szeretet: a gyönyörködtető dolgokra irányul, amelyek az érzékekre hatnak. Minél inkább hiányoznak, annál inkább vágyunk utánuk, azonban a vágy teljesülésével az érzésünk átcsap utálatba és irtózásba.

[884] LUDÁNYI 1979, 368–369.

[885] „Non m'inganno, o Filone, ch'io desidero quel che, se bene per non possederlo non l'amo, quando l'averò, sarà amato da me e non più desiderato; né, per questo, desidero mai quel ch'io aborrisco, né ancor quello ch'io amo; perché la cosa amata si ha, e la desiderata ci manca. E qual più chiaro esemplo si può dare che quel de' figliuoli? che chi non gli ha, non gli può amare, ma gli desidera; e chi gli ha, non gli desidera, ma gli ama.” *Uo.*,6.

3. Tisztességes *(onesto)* szeretet: a tisztességes dolgok az intellektusra hatnak és minél inkább hiányoznak, annál jobban vágyunk utánuk. Minél inkább vágyunk rájuk, annál inkább szeretjük őket és beteljesülve csak növekszik ez a szeretet.

A *hasznos* és *tisztességes* szerelem során akkor is szeretjük és vágyjuk azokat, ha már megkaptuk őket. Viszont a *gyönyörködtető* szerelemnél, ha megszereztük a gyönyörűségünkre való dolgokat, akkor nem csak, hogy elmúlik a szeretet és a vágy is, hanem még meg is utáljuk őket.[886] A hasznos dolgok iránti szerelem nem párosul vággyal, viszont a gyönyörködtető dolgok iránti szerelem nem lehet meg vágy nélkül. A materiálisan élvezetes dolgok *(materialmente dilettano)* iránti vágyunk és szerelmünk egyszerre enyészik el a kielégített élvezettel. Azonban ezt sem ítéli el Filone, hanem ezen belül is két kategóriát határoz meg. A gyönyörködtető dolgok iránti mértékkel bíró vágyat *étvágy*nak *(appetito)*, míg az ezek iránti mértéktelen vágyat kéjnek *(lussuria)* nevezi.

A szeretet és a vágy megléte (együttléte) alapján még három kategóriáját különbözteti meg a dolgoknak:

1. Azok a dolgok, amelyekre egyszerre vágyunk és szeretjük is. Ezeket jónak gondoljuk, önálló létük van és hiányoznak: például egy nemes jellemű ember, az igazság vagy a bölcsesség.

2. Azok a dolgok, amelyeket szeretünk, de nem vágyakozunk utánuk: minden olyan jó dolog, ami már a birtokunkban van (például jó esetben egy feleség).

3. Azok a dolgok, amelyekre vágyunk, de nem szeretjük őket. Ezek nem csak hiányoznak, de önmagukban még nem is léteznek (vagyis csak hozzánk kapcsolódva van létük): például az egészség, vagy a gyerek (mivel még nem csak, hogy nem

[886] „Tu sai che l'amore è de le cose che sono buone o ver stimate buone, perché qual vuoi cosa buona è amabile. E così come son tre sorte di buono, profittevole, delettabile e onesto, così sono ancor tre sorte d'amore: che l'uno è il delettabile, l'altro il profittevole, e l'altro l'onesto. Li quali due ultimi, quando si hanno, in alcun tempo debbeno esser amati, o veramente innanzi che sieno acquistati, o ver di poi. Il delettabile non è amato già di poi; perché tutte le cose che dilettano i nostri sentimenti materiali, di sua natura, quando son possedute, più presto sono aborrite che amate. Bisogna adunque, per questa ragione, tu conceda che tal cose s'amano innanzi che si possegghino e, similmente, quando si desiderano; ma perché, dipoi che interamente si son possedute, manca il desiderio, manca ancor il più de le volte l'amore di quelle. E per questo concederai che l'amor e 'l desiderio possono stare insieme.” *Uo.*,6.

ismerjük, de a létezésük is rajtunk múlik), vagy minden olyan dolog, amely még nem létezik, de vágyunk rájuk. Akár a szerelem is lehet ilyen.[887]

És habár Filone nehéz feladatnak gondolja, egy ponton mégis elérkezettnek érzi az időt, hogy meghatározza a vágyat és a szeretetet. A vágy olyan önkéntes érzelem, amely a jónak ítélt dolog hiányában annak létére vagy birtoklására irányul. A szeretet (szerelem) pedig olyan önkéntes érzelem, amely a jónak ítélt dolog birtokában annak élvezetére vagy az azzal való egyesülésre irányul.[888] Ez viszont meghatározza a világ összes dolgának a szerethetőségét. Például ha vágyunk valamire, mert nincs a birtokunkban, viszont megszerezve is vágyunk még rájuk, miközben szeretjük őket, az csak a fenti egyes kategóriába eshet. A kategóriák között nincs átjárás. Ha például feleségünket valaha nem csak birtokoltuk és szerettük, de vágytunk is utána és közben annyi idő telt el, hogy már csak birtokoljuk, de nem vágyunk rá, abból nem következik, hogy valaha az egyes kategóriában volt és átcsúszott a kettesbe. De fordítva is igaz, hogy ha feleségünket életünk végéig szeretjük és életünk végéig vágyunk utána, akkor sem fog átlépni az egyes kategóriába. Például minden olyan dolog, amelyről elképzelhető, hogy elveszítjük az iránta érzett, most még meglévő vágyunkat, az csak a fenti kettes kategóriába tartozhat. Ugyanígy Filone szerint az egyes kategóriába tartozó dolgokról elképzelhetetlen, hogy valaha is elveszítsük az iránt érzett vágyunkat, pedig birtokolva szeretjük is őket.

Ha ezek után megnézzük Constantinus és Achates párbeszédét, akkor felismerhetjük az *utile, dilettabile* és *onesto* kategóriákat is. Achates szerelmes Leonorába és a szerelem mellett tör lándzsát, míg Constantinus óva int a szerelemtől és érveket hoz fel ellene.

> Ez-é csak szomorúságodnak, rabságodnak és megsebesedett, azmint mondod, szívednek fájdalma? Megbocsáss, hogy így szólok, de bolondság, nem is illik, hogy szerelemnek ily igen rabul hagyjad magadat. Ennyi gyötrődésednek, búsulásodnak mi haszna vagyon, kérlek? Semmi.

És aztán Achates válasza után ezt fűzi hozzá Constantinus (kiemelések tőlem):

---

[887] „Di sorte che si truovano nelle cose tre sorte d'amore e desiderio: de le quali alcune sono amate e desiderate insieme: come è la verità, la sapienza e una persona degna, quando non l'aviamo; altre sono amate e non desiderate: come son tutte le cose buone avute e possedute; alcune altre son desiderate e non amate: come è la sanità, li figliuoli quando ci mancano, e l'altre cose che non hanno essere reale. Sono adunque le cose amate e desiderate insieme, quelle che son stimate buone e hanno essere proprio e ci mancano; le amate e non desiderate son quelle medesime, quando l'aviamo e possediamo; e le cose desiderate e non amate son quelle che, non solamente ci mancano, ma ancora non hanno in sé essere proprio, nel qual possi cadere amore." *Uo.*,12.

[888] „…per quello che secondo la presente narrazione mi consuona, è diffinire che cosa sia affetto volontario de l'essere o di avere la cosa stimata buona che manca, e di diffinire l'amore, che è affetto volontario di fruire con unione la cosa stimata buona." *Uo.*,13.

Én mint barátomnak javát s előmenetit igaz szívből kívánván, ezen gondolatodat félrevetvén hogy elhagyjad és tűled eltávoztasd, kérlek s intlek is, az szerelemnek ellentmondj; en az tanács: kevés ideig való *gyönyörűségért*, ha az is, azmint mondod, ne fogyaszd erődet, és ne veszesd elmédet.

Ez így önmagában talán nem is lenne meggyőző, azonban tovább folytatódik a párbeszéd, amelyben Constantinus tovább győzködi barátját és két meggondolandó dologra hívja fel Achates figyelmét, vagyis két olyan dologra, amit mindenben keresnünk kellene (ellentétben a fent idézett kevés ideig tartó gyönyörűséggel):

CONSTANTINUS Hiában, látom, minden beszédem, jóra vezérlő tanácsom, hasznos oktatásom és atyafiúi intésem. De mindazáltal egyet kérdek tűled. Tudod-é, minden dolgainkban tisztességet avagy az hasznost gondoljuk meg.
ACHATES Úgy vagyon, azt sok szóval nem is ellenzem.
CONSTANTINUS Viszont az mi cselekedetünk, avagy csak azon haszonért vagy penig tisztességért vagyon.
ACHATES Az ellen sem szólok.
CONSTANTINUS Az szerelemben mi vagyon tehát, haszon-é vagy tisztességednek előmeneti, add értésemre, kérlek.
ACHATES Mind az haszon s mind az tisztesség bőségesen megtapasztaltathatik az igaz szeretetben.
CONSTANTINUS Örömest hallom.
ACHATES Tisztességtelen dolognak ítéled-é, ha valaki magához hasonló szép leányt szerelmére választ, *nem az gonosz és buja kívánságnak követéseért*, hanem az magasságbéli isteneknek akaratjok szerint, holtig véle tisztességes együtt lakásaért; ezt tudom, te is, szerető barátom, Constantine, nem gyalázatnak, sőt az emberek cselekedeti között legböcsületesbnek és dicsíretesbnek ítélsz, és így, innen következik haszon és isteneknek bő áldások.
CONSTANTINUS Most azért mi hasznod vagyon?
ACHATES Nyájasságoson véle beszélgetek, időmet ezáltal *tisztességesen* múlatván, gonosz gondolatokat magamtúl távoztatom.
CONSTANTINUS Ennyi sok fáradsággal, nyughatatlansággal, sok tűréssel, koplalással, ídes álmodnak elhagyásával, félve, rettegve szíved fájdalmával jűni egy óráig jóakaróddal való beszélgetéshez, micsoda haszon lehessen, elmém meg nem foghatja.
ACHATES Az igaz szeretet mindezeket sok rendben felölhaladja. Mert elhidd, nincs oly fáradság, éhség, több egyéb tőled előszámláltatott nyavalya, ki édes méznek szeretőmért nem tetszenék.

Egyetértek Ludányival, amikor azt írja, hogy ez a két kategória „erőteljesen vulgarizálva" található meg a drámában.[889] Constantinus tehát felteszi azt a kérdést Achatesnek,

[889] LUDÁNYI 1979, 368.

hogy a szerelem lehet-e egyáltalán hasznos vagy tisztességes, hiszen annyi nyomorúságot hoz a szerelmesnek. Achates szerint az *igaz szeretet* hasznos és tisztességes is. Ezzel állítja szembe a puszta kéjelgést, amitől elhatárolja saját érzéseit: „nem az gonosz és buja kívánságnak követéseért". (Ha nem is követi itt szó szerint Ebreo gondolatmenetét, mi azért beleképzelhetjük az *amore imperfettó*t és a *dilettabile* kategóriáját.) Achates tehát a *holtig való* házasságot érti ezen, amelyet tisztességesnek ítél és mivel tisztességes, ezért az istenek áldásukat is adják rá, amiből szerinte az következik, hogy az istenek jutalmazása miatt haszonnal is jár. Amikor megkérdezi Constantinus, hogy mégis miféle haszonnal járhat ez a szerelem, Achates érve körbeér, és azt mondja, hogy *tisztességesen múlatja* az idejét, amikor szerelmével beszélget, mert nincsenek *gonosz gondolatai*. A *gonosz gondolatok* kifejezés itt nyilván a testi élvezkedésekre vonatkozó gondolatokat jelenti. Achates ezzel állítja szembe az *igaz szeretet*et. Tehát számára az igaz szeretet: tisztességes és hasznos szeretet. Azonban Ebreóhoz képest Achates egyszerűen összevonja a tisztességes és a hasznos kategóriákat, így az igaz szeretet nem tisztességes vagy hasznos szeretet, hanem egyszerre tisztességes és hasznos is.

Mielőtt Constantinus idézné Leone Ebreót *(Petrarca könyvecskéjéből)*, Achates azt is hozzáteszi (a fenti idézet utolsó mondata), hogy az igaz szeretetben minden gyötrődés, kínlódás és nyavalya *édes méznek* tűnik. Ekkor sorolja fel Constantinus a pontosítás kedvéért a(z igaz) szerelem különféle tüneteit, majd ezt mondja:

> Ez, társ, Achate, ítéletem szerint az igaz szerelem, hogysemmint azért annyit kellene tűrnöm, ha szerelemben esném, soha az fejében leányasszonyra sem tekintenék.

Persze nemsokára Constantinus is a kis marcona Cupido rabságában fog sínylődni Achatesszel együtt. Habár nincs különösebben kidolgozva Aiax karaktere, de talán megkockáztatható, hogy hármójuk közül ő lenne az, akit a tisztességes és hasznos dolgok szeretete helyett a gyönyörködtető dolgok hajtanak.[890]

Ebreóhoz képest az a legnagyobb különbség, hogy nála az *igaz szerelem* a *gyönyörködtető dolgok*ra *(dilettabile)* is irányulhat, de csak akkor, ha ezek nem céljai a szeretetnek, hanem csak eszközei, amelyekkel csak még hevesebbé válik a szeretet. Ha az értelem szerethetőnek ítéli a gyönyörködtető dolgokat, akkor a vágy csak az értelem ítélete után támad fel. Ez nagyon leegyszerűsítve azt jelenti, hogy ha minden szemünk elé kerülő dologra

[890] Lásd a már említett Portugália-jelenetet, vagy Gastrodes szavait, amikor nem találja urát: „S vallyon az én uramat micsoda helyen és ezen városnak mely utcájában tanálhassam meg, hanem ha az házsártosoknál avagy a kurváknál."

érzékeink nógatására, gondolkodás nélkül vetjük rá magunkat, akkor az nem lehet igaz szeretet, mert az érzékeinkből támad fel. Így viszont az is igaz, hogy nincs olyan érzéki dolog, amelyet ha értelmünk szerethetőnek *(amabile)* tulajdonít, akkor ne lehetne igaz szeretettel szeretni.

Mivel a *Constantinus* drámát nehéz lenne filozófiailag egységes műként olvasni, ezért talán a most felvetett különbség sem biztos, hogy annyira szigorúan megvan a magyar drámában. Habár az idézett párbeszéd alapján világos különbséget tehetünk a tisztességes–hasznos és a gyönyörködtető cselekedetek között, azonban Achates szavai alapján a tisztességes–hasznosból sem zárhatunk ki teljesen minden testiséget:

> Azért, ím, mostanság immár rabjai vagyunk Cupidónak, és kívánnám aztot, gyakorta hogy szemben lehetnénk, és egymás sebét, hol szép szónkkal, hol nyájas ölelgetésinkkel, hol gyönyörűséges téjjel és édes mézzel folyó csókjainkkal egymás tüzét, ha nem olthatnánk is, de enyhíthetnénk.

Az viszont egészen biztos, hogy Ebreo továbbment a csóknál és *nyájas ölelgetések*nél, amikor a gyönyörködtető dolgok, cselekedetek iránti igaz szeretetről írt.[891]

A másik rész, amit talán felhasznált a *Constantinus és Victoria* ismeretlen szerzője: a Cupidót leíró jelenet. Azért bizonytalan, hogy ezt használta-e fel, mert egy közhelyszámba menő toposszal van dolgunk. Ennek ellenére mégis meg kell említenünk, mert Leone Ebreo könyvében a *kis marcona* Cupido leírása szinte közvetlenül a fent idézett fordítás előtt található, és ha feltételezzük, hogy a drámaíró felhasználta a könyvet, akkor logikusnak tűnik az is, hogy ez ihlette a leírást. Azonban itt nem szó szerinti fordításról van szó, hanem inkább átírásról. Achates így beszél Cupidóról:

[891] A csók furcsa határeset a platonikus szerelemtanokban. Castiglione például a következő szavakat adja Bembo szájába az *Udvari ember* negyedik könyvének LXIV. fejezetében: „Ezért a nő, hogy kedvére tegyen szerelmének, a kellemes nevetéseken, meghitt beszélgetéseken és titkokon, a szellemes mondásokon, a tréfálkozáson, a kéz megérintésén kívül, szemrehányás veszélye nélkül eljuthat a csókig. Az érzéki szerelemben ez nem megengedett: ha ugyanis a csók a test és a lélek egyesülése, fennáll a veszély, hogy az érzéki szerelemben a szerető a testi és nem a lelki egyesülésre hajlik, de a racionális szerelmes tudja, hogy habár a száj a test része, ám azon keresztül távoznak a lelket kifejező szavak, valamint a lélegzet, amelyet szintén léleknek nevezünk. Ezért élvezettel egyesül szája a szeretett hölgy szájával a csók által; nem azért, mert bármi tisztességtelen vágy hajtaná, hanem mert érzi, hogy e csók kapcsolat a két lélek között, amelyek az egymás iránti vágytól hajtva – az egyik lélek a másik testben lévő lélekbe olvadva – annyira összevegyülnek, hogy mindegyik testnek két lelke van, és e kettőből létrejött egyetlen lélek uralja a két testet. Ezért a csókot inkább a lelkek, semmint a testek közötti kapcsolatnak nevezhetjük, mert a lélekben annyi ereje van, hogy magával vonzza, és szinte elválasztja a testtől. Ezért minden tiszta szerelmet érző szerelmes a csókra mint a lelki egyesülésre…” VÍGH Éva fordítása. Baldassare CASTIGLIONE, *Az udvari ember*, ford., jegyz., utószó VÍGH Éva, Budapest, Mundus Magyar Egyetemi Kiadó, 2008, 306.

Cypriabéli királyné asszonynak állapatjában kisded, de hatalmában nagy fia… Mezítelen… Vak, semmit sem lát… Szárnyai vannak, nyila és kézíja kezében, mellyel megsértette szívemet, sőt lelkemet is megsebesíté.

Cupido ezen attribútumai Ebreónál is megtalálhatók egyetlen bekezdésen belül: *piccolino; nudo; cieco senza occhi; ha l'ale; saettando*. Ha a *Constantinus* ismeretlen szerzője fel is használta közvetlenül vagy közvetve Ebreo ide vonatkozó részeit, biztos, hogy kihagyott belőle és inkább saját ízlése szerint írta át a szöveget.[892] Ha a magyar szerző ismerte az Ebreo-szövegben felsorolt attribútumok szokásos magyarázatát, akkor Achates szavait csak ironizáló tréfaként olvashatjuk, sőt találkozhatunk egy olyan szimbólummal is, amit sosem rendeltek Cupidóhoz, a karddal:

Azmint annakelőtte is megmondám, Venusnak, gnydus-, paphus- és cypriabéli királyné asszonynak vagyon egy okossággal ellenkező, szépséggel ékesített, mezítelen és világtalan kisfia, mely Cupidónak neveztetik, kezein, karjain és lábain szárnyai vadnak, egyik oldalán kardja, másikán nyilakkal megrakott puzdrája és tegze, egyik kezében kézíja, másikban peniglen lángozó tüze… Az kardot férfiakra, tüzet asszonyok ellen, kézíját és nyilait peniglenten oktalan állatok ellen viseli; szárnyai vadnak azért, hogy az égben repdeső madarakat is elérhesse. Mezítelen és ruhátalan, vízben és tengerben lévő csudákat és állatokat könnyen és kevés munkával, úszással elhadhassa, birodalma alá hódoltatván magához szelídíthesse. És ha valami elmételen dolgot mível is, gyermekségének, nem véteknek tulajdonítják. Mert az istenekkel is játszik, és tréfa örvével szokta őket megbírni, és igája alá hajtani.

Nem találkozunk sehol olyasmivel, amit Achates állít, miszerint Cupido a kardot a férfiak, a fáklyát a nők és az íjat az állatok megsebesítésére használná. Mivel egyelőre nem tudjuk eldönteni, hogy a *Constantinus és Victoria* írója saját kútfőből dolgozott-e vagy valamilyen idegen szöveget fordított magyarra, ezért ez az egyáltalán nem szokványos kard-szimbólum fontos támpont lehet, amely esetleg segíthet megtalálni az idegen forrást.

892 „E per essere l'amore, dipoi che è nato privato d'ogni ragione, si dipinge cieco senza occhi; e perché la madre Venere ha gli occhi belli, però desidera il bello. E la ragione giudica la persona bella buona e amabile: e di qui nasce l'amore. Si dipinge Cupido ancora nudo, perché il grande amore non si può dissimulare con la ragione né coprire con la prudenzia, per l'intollerabili pene che lui dà. Ed è piccolino, perché gli manca la prudenzia, né per quella si può governare. Ha l'ale, perché amore con celerità entra negli animi e con celerità gli fa andare trovare sempre la persona amata. Astratto da se medesimo; e per questo Euripide dice l'amante vive in corpo d'altri. Dipingesi saettando, perché ferisce da longa, e saetta il cuore come proprio segnale…" EBREO 1929, 53. Ezen kívül Ebreo dialógusában még kétszer fordul elő szinte ugyanez a leírás.

Lezárás

Habár Piccolomini „Rómáját” nekem sem sikerült Magyarországon megtalálnom, azonban 1443-as panaszkodása után pár évtizeddel mégis csak becsúsztatta Platón a lábát az ajtórésbe. Sőt, Ficino levelezése alapján úgy tűnik, ekkorra már tárt kapukkal fogadták volna Magyarországon. Mátyás király halála kétségtelenül rosszat tett a platonizmus magyarországi recepciójának, és ha nem is csapta rá rögtön a kapukat, a fennmaradt kevés forrás alapján kijelenthető, hogy a szétrebbent olaszok utáni űrben még a becsalogatására irányuló igyekezet is látványosan alábbhagyott – leszámítva Báthori Miklós makacs kitartását, aki viszont az új idők új szeleivel mit sem törődve még mindig dédelgette magában egy platonikus *gymnasium* megalapításának a reményét. Igaz, ekkorra már Ficino helyett beérte egy bizonyos udinei Bernardinusszal is, aki a „világi és egyházi jog nemes doktora” volt és Francesco Pescennio Negróval.[893] Báthori 1506-os halálával pedig a Janus Pannonius itáliai éveivel kezdődő platonikus ív pár évtizedet felölelő álmai is elhalványultak.

Ficino Janusnak szóló levele alapján megpróbáltam megválaszolni, hogy Januson kívül ki lehetett a korszak ismert magyarjai közül a „legszerelmesebb”, vagyis az égi dolgokra leginkább nyitott platonikus. Mivel újabb forrásokat nem találtam, ezért az eddig is ismert szövegekre koncentráltam és – jobb híján – ezeknek a szövegeknek a nagy részét is inkább a Ficino-levelek teszik ki. Megpróbáltam olyan apróságokat találni, amelyek fölött vagy elsikkadt idáig a szakirodalom, vagy egyszerűen nem érdekelte a kutatókat. Ezért az volt számomra a legfőbb szempont, hogy ráakadjak a szövegekben fellelhető platonikus gondolatokra vagy platonikus művekre való utalásokra. Ebből a szempontból a „legszerelmesebb” örökzöld természetesen Janus Pannonius, akinek dúskálhatunk a fennmaradt szövegeiben. Ha Janus platonizmusáról van szó, akkor az *Ad animam suam* még mindig megkerülhetetlen, mert nem lehet eleget elmélkedni a vers *anima* és *mens* fogalmáról, valamint a lírai én ezekhez való viszonyáról. A másik vers, amivel – már csak a terjedelme miatt is – szinte semmit sem foglalkoztak: a Ficinónak írt epigramma. Ebben Janusnak egy tömör és szellemes viszontválaszát látom Ficino szintén nem kevés költői leleménnyel megáldott ajánlólevelére. A két rövidebb, első ránézésre akár unalmasnak is tűnő püthagoreus versnek azért kockáztattam meg a platonikus olvasatát, mert a püthagoreizmus sok szempontból összefolyt a platonizmussal, sőt a platonizmusnak szerves részévé vált

[893] Negro sem volt az a kimondottan diplomatikus alkat és Piccolomini Platónt kereső szavai után több mint fél évszázaddal is még úgy fogalmaz, hogy „szerencsecsillagzata” a barbár Magyarországra, *a szkíták legszélső üledékéhez (ad extremam scytharum fecem)* vezérelte. KISS 2013, 271–273.

már az ókorban is. Erre a fajta értelmezésre bátorított az is, hogy a Püthagorasznak tulajdonított szövegek legnagyobb részét is csupán platonikus szerzők olvasatában ismerjük.

Végül a Janus versekben felbukkanó *furor*-fogalmat, és annak szimbolikáját vettem górcső alá. Mivel más vizsgálható primer szöveget nem találtam, ezért azok a Ficino-dedikációk kerültek az érdeklődési körömbe, amelyek rövidebb terjedelmű műveket ajánlottak fel és a firenzei mester jutalom reményében, vagy csupán ismeretség okán küldte el Báthori Miklósnak és Váradi Péternek. (Az igazán nagy felfedezés az lenne persze, ha előkerülnének a Ficino számára írt válaszlevelek is, amelyek sokat finomítanának a XV. század Magyarországának platonizmusával kapcsolatos képen.)

A Báthorinak felajánlott művecske a neoplatonikus ontológia olyan tömörített vázlata, amelynek a megértéséhez elengedhetetlen volt a ficinói ontológia nagyobb lélegzetvételű összefoglalása. Hogy ebből mennyire pontos képet kaphatunk Báthori filozófiai érdeklődéséről, azt nehéz lenne eldönteni, azonban az Akadémiai Könyvtár Ráth-gyűjteményében fennmaradt Iamblikhosz mű bejegyzései arra utalnak, hogy Báthori nem csak olvasta, de értette is ezeket a platonikus szövegeket. Fennmaradt leveleskönyve ellenére Váradi Péter platonizmusával kapcsolatban csak arra – a talán még részletében sem elküldött – asztrológiai műre, vagy inkább csak annak bevezetésére hagyatkozhattam, amelyet (úgy-ahogy) Váradinak ajánlott Ficino. Ebből a nem túl izgalmas levélből is csak a Mátyás udvarához kötődő általánosabb asztrológiai érdeklődés olvasható ki, viszont filológiai érvek segítségével sikerült kicsit finomítanom Ficino és Váradi kapcsolatának a képén.

A fennmaradt szövegek alapján kétségtelenül legizgalmasabb figura: a rejtélyes Ioannes Pannonius, akit semmiképp sem neveznék ugyan platonikusnak, de a korszak magyar szellemi életének mégis csak olyan szereplője, akiről biztosan állítható, hogy nem csak Platón, de még Ficino műveit is olvasta. Az persze egy más kérdés, hogy ez a bizonyos Ioannes Pannonius létezett-e egyáltalán, vagy csupán Ficino kitalációja. Habár behatárolni nekem sem sikerült, amellett próbáltam érvelni, hogy létező személyről van szó. Ficino leveleskönyvében fennmaradt polémiájuk viszont lehetőséget adott nem csak a szövegek, de a vitát kirobbantó ficinói művek kontextusban való vizsgálatára is, márpedig ebből sok minden kiderülhet – és reményem szerint ki is derült – az ismeretlen Ioannes filozófiai háttérműveltségéről. Végül két kakukktojás is akad az értekezésben: az egyik a dominikánus Nicolaus de Mirabilibus, a másik pedig a *Constantinus és Victoria* udvari dráma ismeretlen szerzője. Az előbbit a biztosan dokumentálható személyes ismeretségükön túl a *doctor platonicus*t is ámulatba ejtő filozófiai felkészültsége érdemesítette külön fejezetre, míg a másik – jó száz évvel későbbi – udvari drámát a platonikus szerelemtanok

legátfogóbb, nagy sikerű művéből, Leone Ebreo *Szerelmi dialógusá*ból vett szó szerinti fordítás. Ez utóbbi szépséghibája az, hogy a bővelkedő platonikus filozófiai fejtegetések helyett csupán egy meglehetősen semmitmondó felsorolását adja a szerelem tüneteinek. Azonban még így is jól körülhatárolható és részletesen vizsgálható az a filozófiai kontextus, ahonnan az ismeretlen magyar szerző kiemelte az idézetet.

Ha már Ficino *amantissimus*nak nevezte Janust, akkor a legkézenfekvőbb az volt, hogy megvizsgáljam közelebbről is, mit ért Ficino a *szerelmes* és ezen keresztül a *szerelem* kifejezésen. A fogalom meghatározását az nehezítette meg a leginkább, hogy Ficino platonikus rendszerében ez a fogalom olyan gyújtópontként szolgál, amely összefügg mindennel. Mivel Janus esetében a *szerelmes* kifejezést egyáltalán nem lelki értelemben értette Ficino, ezért össze kellett foglalnom a tágabb jelentéseit is, amely végül a megismeréssel is összefüggő *költői furor* irányába vezetett. *Legszerelmesebb* költőnk ezek szerint nem csak a világ megismerésére a legalkalmasabb, amely valójában a világban jelenlévő szépség felismerését jelenti, hanem ennek a felismert szépségnek a megfogalmazására és visszaadására is. A *szerelmes* itt a *szépség szerelmesé*t jelenti, amely mögött egyrészt az anyagban megmutatkozó formák, másrészt pedig az anyagi világon túli mozgatórugók megismerésének *legszerelmesebb* vágya húzódik.

Ficino szerint erre a *sapientia platonica* beavatottja a legalkalmasabb, aki nem egyszerűen Platón filozófiájának az ismerője, hanem a több ezer éves Philosophia örökké fiatal hölgyének a szerelmese. Platón a *pia philosophia* láncának legfényesebben ragyogó láncszeme, aki költői képekbe és matematikai alakzatokba rejtette el a Zoroaszterrel kezdődő Hermész Triszmegisztosszal, Orpheusszal, Püthagorasszal és még sok-sok költő-filozófussal folytatódó isteni bölcsesség hagyományát. Ficino szóhasználatában a *platonicus* ennek a láncnak egyik láncszemét jelenti, és így az *amantissimus* arra a *legplatonikusabb* filozófusra, arra a *musarum dulcissimus alumnus*ra vonatkozik, aki megérti és át is tudja adni az ősi tudást. Ficino kitüntető levelében így válik Janus is ennek a láncnak az egyik láncszemévé.

Ficinónál minden szerelemfogalomban közös, hogy alapvetően erőként lehet definiálni: olyan „gravitációs erőként”, amely mindig az isteni középpont felé húz. Ugyanaz a szerelmi erő teszi lehetővé a kozmosz teremtését, a kozmosz fennmaradását, az emberek közötti szerelmet és a teremtett világ megismerését is, és ugyanaz a *szerelmi furor* repíti a *legszerelmesebbek*et a nő, a költészet és a filozófia hátán Isten felé – ahogy a középkorban elterjedt anekdota szerint a fiatal Phüllisz is lovagolt a korosodó Arisztotelész hátán:

Szerelmesek Erósszal és az Arisztotelészt lovagoló Phüllisz,
(Baccio Baldini köre, Master of the Otto Prints, XV. sz.)

Felhasznált irodalom:

A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára, szerk. BENKŐ Loránd, Budapest, Akadémiai, I–III, 1967.

AASDALEN, Unn Irene, *The First Pico–Ficino Controversy*, in *Laus Platonici Philosophi: Marsilio Ficino and His Influence*, ed. Stephen CLUCAS, Peter J. FORSHAW, Valery REES, Leiden – Boston, Brill, 2011.

AENEAS GAZAEUS, *Theophrastus sive de animarum immortalitate et corporum resurrectione dialogus*, ed. Maria Elisabetta COLONNA, in ENEA DI GAZA, *Teofrasto*, Napoli, Salvatore Iodice, 1958.

AISZKHÜLOSZ, *Aiszkhülosz drámái*, Budapest, Európa, 1996.

ALCIAT, André, *Emblemes*, Lyons, Macé Bonhomme, 1549.

ALCIAT, André, *Livret des Emblemes*, Paris, Chrestien Wechel, 1536.

ALCIATI, Andrea, Claude MIGNAUT, *Emblemata*, Parisiis, apud Ioannem Richerium, via D. Ioannis Lateranensis, 1589.

ALCIATI, Andreae, *Emblematum liber*, Augsburg, Heinrich Steyner, 1531.

ALLEN, Michael J. B., *At Variance: Marsilio Ficino, Platonism and Heresy*, in *Platonism at the Origins of Modernity: Studies on Platonism and Early Modern Philosophy*, ed. Douglas HEDLEY, Sarah HUTTON, Springer, 2008, 31–44.

ALLEN, Michael J. B., *Life as a Dead Platonist*, in *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, eds. Michael J. B. ALLEN, Valery REES, M. DAVIES, Leiden, Brill, 2002, 159–179.

ALLEN, Michael J. B., *Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of the Trinity*, Renaissance Quarterly, 37/4, 1984, 555–584.

ALLEN, Michael J. B., *Nuptial Arithmetic: Marsilio Ficino's Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato's Republic*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1994.

ALLEN, Michael J. B., *Synoptic Art: Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, Firenze, L. S. Olschki, 1998.

ALLEN, Michael J. B., *The Absent Angel in Ficino's Philosophy*, Journal of the History of Ideas, 36/2, 1975, 219–240.

ALLEN, Michael J. B., *The Platonism of Marsilio Ficino: A Study of his 'Phaedrus' Commentary, its Sources and Genesis*, Berkeley, University of California Press, 1984.

ALLEN, Michael J. B., *The Soul as Rhapsode: Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's "Ion"*, in *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation*, ed. John W. O'MALLEY, Thomas M. IZBICKI, Gerald CHRISTIANSON, Leiden–New York–Köln, E.J. Brill, 1993, 125–148.

Analecta ad historiam renascentium in Hungaria litterarum spectantia, ed. Eugenius ÁBEL, Budapest – Lipsiae, Academie Hung., F. A. Brockhaus,1880.

Analecta nova ad historiam renascentium in Hungaria litterarum spectantia, ed. Eugenius ÁBEL, Stephanus HEGEDÜS, Budapestini, Academia Scientiae Hungaricae, Victoris Hornyánszky, 1903.

ANATOLIUS, *Anatolius sur les dix premièrs nombres*, ed. Johan L. HEIBERG, Macon, Protat, 1901.

ANEAU, Barthélemy, *Picta poesis*, Lugduni, apud M. Bonhomme, 1552.

Anthologia Graeca, ed. Hermann BECKBY, München, Heimeran, 1965.

APOLLODÓROSZ, *Mitológia*, ford. HORVÁTH Judit, Budapest, Európa, 1977 (Az ókori irodalom kiskönyvtára).

ARISTOTE, *Les parties des animaux (De partibus animalium)*, ed. Pierre LOUIS, Paris, Les Belles Lettres, 1956.

ARISTOTELES (PSEUDO), *Problemata*, in *Aristotelis opera*, hg. Immanuel BEKKER, Berlin, Reimer, I–II, 1831.

ARISTOTELES, *De generatione animalium*, ed. Hendrik Joan DROSSAART LULOFS, Oxford, Clarendon Press, 1965.

ARISTOTELES, *De generatione et corruptione*, ed. Charles MUGLER, Paris, Les Belles Lettres, 1966.

ARISTOTELES, *Ethica Eudemia*, ed. Franz SUSEMIHL, Leipzig, Teubner, 1884.

ARISTOTELÉS, *Metaphysica*, ford. és komm. FERGE Gábor, Budapest, Logos, 1992.

ARISTOTELES, *Physica*, ed. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1950.

AUGUSTINUS, *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti*, in *Patrologia Latina*, 42, ed. J-P. MIGNE, Paris, 1841, 173–206. (http://www.documentacatholicaomnia.eu/)

AUGUSTINUS, *De Genesi contra Manichaeos*, in *Patrologia Latina*, 34, ed. J-P. MIGNE, Paris, 1841, 173–220.

AYRES, Philip, *Emblemata Amatoria*, London, 1683.

BALOGH Jolán, *A művészet Mátyás király udvarában*, Budapest, Akadémiai Kiadó, I–II, 1966.

BÁN Imre, *Balassi Bálint platonizmusa*, UŐ., *Eszmék és stílusok*, Budapest, Akadémiai kiadó, 1976, 122–139.

BÁNFI Florio, *Joannes Pannonius–Giovanni Unghero: Váradi János*, Irodalomtörténeti Közlemények, 1968, 193–200.

BARLAY Ö. Szabolcs, *Adatok a petrarkizmus magyarországi történetéhez*, Irodalomtörténeti Közlemények, 1966, 183–190.

BAUMGARTEN, Albert I., *The Phoenician History of Philo of Byblos*, Leiden, Brill, 1981.

BLACK, Jeremy, *European Warfare, 1494–1660*, London – New York, Routledge, 2002.

BLACK, Robert, *Education and Society in Florentine Tuscany: Teachers, Pupils and Schools, c. 1250-1500*, Leiden – Boston, Brill, I, 2007.

BLUM, Paul Richard, *A természet mint személy. Adalékok a természet fogalmának történetéhez*, ford. R. FEHÉR Márta, Magyar Filozófiai Szemle, 2001/4.

BLUNT, Anthony, *Artistic Theory in Italy: 1450–1600*, Oxford, The Clarendon Press, 1940.

BOCCACCIO, Giovanni, *Genealogie Deorum gentilium libri*, a cura di Vincenzo ROMANO, Bari, Laterza, 1951.

BOCCHI, Achille, *Symbolicarum quaestionum de universo genere*, Bononiae, in aedib. novae Academiae Bocchianae, 1555.

BODA Miklós, *A „két Róma" vonzásában (Adalékok Janus Pannonius Itáliájához)*, in *Neolatin irodalom Európában és Magyarországon*, szerk. JANKOVITS László, KECSKEMÉTI Gábor, Pécs, Janus Pannonius Tudományegyetem, 1996, 35–44.

BODA Miklós, *Handó György könyvtáráról egy pécsi emléktábla ürügyén*, in *Convivium Pajorin Klára 70. születésnapjára*, Debrecen – Budapest, Debreceni Egyetem, 2012, 25–34.

BOLLÓK János, *Asztrális misztika és asztrológia Janus Pannonius költészetében*, Budapest, Argumentum, 2003.

BONFINI, Antonio, *Beszélgetés a szüzességről és a házasélet tisztaságáról*, ford. MURAKÖZY Gyula, Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1985. (http://mek.oszk.hu/)

BOROS László, *Adatgyűjtemény Janus Pannonius sírhelyének kérdéséhez*, in *Humanista műveltség Pannóniában*, szerk. BARTÓK István, JANKOVITS László, KECSKEMÉTI Gábor, Pécs, 2000, 89–95.

BOUHOURS, Dominique, *A tudom-is-én-micsoda*, ford. HARKÁNYI András, in *A tudom-is-én-micsoda fogalma*, szerk. BARTHA-KOVÁCS Katalin, SZÉCSÉNYI Endre, Budapest, L'Harmattan, 2010.

BOUHOURS, Dominique, *Les entretiens d'Ariste et d'Eugène*, Paris, S. Mabre-Cramoisy, 1671.

BROWN, Alison M., *The Humanist Portrait of Cosimo de' Medici, Pater Patriae*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 24, 1961, 186–221.

BRUNI, Leonardo, *Della vita studi e costumi di Dante*, in *Le vite di Dante*, a cura di Giuseppe Lando PASSERINI, Firenze, Sansoni, 1917, 205–234.

BUHLER, Stephen M., *Marsilio Ficino's De stella magorum and Renaissance Views of the Magi*, Renaissance Quarterly, 43/2, 1990, 348–371.

BULLARD, Melissa Meriam, *The Inward Zodiac: A Development in Ficino's Thought on Astrology*, Renaissance Quarterly, 43/4, 1990, 687–708.

BUSSANICH, John, *A Theoretical Interpretation of Hesiod's Chaos*, Classical Philology, 78/3, 1983, 212–219.

CAMMELLI, Giuseppe, *I dotti bizantini e le origini dell'umanesimo, Giovanni Argiropulo*, Firenze, Vallecchi, II, 1941.

CARTARI, Vincenzo, *Le imagini con la spositione de i dei de gli antichi*, Venetia, Francesco Marcolini, 1556.

CASTIGLIONE, Baldassare, *Az udvari ember*, ford., jegyz., utószó VÍGH Éva, Budapest, Mundus Magyar Egyetemi Kiadó, 2008.

ÇAVUŞ, Sinan, *Tarih-i feth-i Şikloş Estergon ve Istulni Belgrad*, Istanbul, 1987.

ÇELEBI, Evliyâ b. Derviş Mehemmed Zillî, *Evliyâ ÇELEBI Seyahatnâmesi* (Topkapı Sarayı Kütüphanesi Revan 1457 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu), Dizini. 6. Kitap. Haz. Seyyid Ali KAHRAMAN, Yücel DAĞLI, Istanbul, Yapı Kredi, 2002.

CELENZA, Chrisopher S., *Pythagoras in the Renaissance: The Case of Marsilio Ficino*, Renaissance Quarterly, 52/3, 1999, 667–711.

CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1968.

CHRYSIPPUS, *Fragmenta logica et physica*, in *Stoicorum veterum fragmenta*, ed. Ioannes ab ARNIM, Stuttgart, B. G. Teubner, I–II, 1964.

CICERO, *Tusculumi eszmecsere*, ford. VEKERDI József, Bp., Allprint, 2004.

CLEGG, Jerry S., *Plato's Vision of Chaos*, The Classical Quarterly, 26/1, 1976, 52–61.

COLLINS, Ardis B., *The Secular is Sacred: Platonism and Thomism in Marsilio Ficino's Platonic Theology*, The Hague, Nijhoff, 1974.

CONRADI, Ignatius Norbertus, *Vita et scriptis Jani Pannonii*, in *Jani Pannonii quinque ecclesiarum episcopi libri III. Poematum Elegiarum et Epigrammatum*, Budae, Typis, Leopoldi Francisci Landerer, 1754.

COOMARASWAMY, Ananda K., *Kha and Other Words Denoting 'Zero', in Connection with the Indian Metaphysics of Space*, Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London, 7/3, 1934, 487–497.

COPENHAVER, Brian P., *Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the De vita of Marsilio Ficino*, Renaissance Quarterly, 37/4, 1984, 523–554.

CORNFORD, Francis MacDonald, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, Indianapolis–Cambridge, Hackett Publishing Company, 1997.

CORNFORD, Francis MacDonald, *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, University Press, 1952.

CORSI, Giovanni, *Vita Marsilii Ficini*, in Raymond MARCEL, *Marsile Ficin (1433–1499)*, Paris, Les Belles Lettres, 1958, 679–689.

CUSA, Nicholas of, *Nicholas of Cusa on God as not-other: a translation and an Appraisal of De li non aliud*, tr. Jasper HOPKINS, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1979.

CUSANUS, Nicolaus, *De docta ignorantia*. (http://www.cusanus-portal.de/)

CSAPODI Csaba, *A Janus Pannonius-szöveghagyomány*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1981 (Humanizmus és Reformáció, 10).

CSAPODI Csaba, CSAPODINÉ GÁRDONYI Klára, *Bibliotheca Corviniana*, Budapest, Helikon, 1990.

CSAPODI Csaba, *Janus Pannonius könyvei és pécsi könyvtára*, in *A könyv- és könyvtárkultúra ezer éve Baranyában*, Pécs, Csorba Győző Megyei Könyvtár, 2000.

DA BISTICCI, Vespasiano, *Vite di uomini illustri del secolo XV*, Firenze, Barbera, Bianchi e Comp, 1859.

DAMASCIUS, *De principiis*, in *Damascii successoris dubitationes et solutiones*, ed. Charles-Émile RUELLE, Paris, C. Klincksieck, Bibliopolam, 1889.

DANNENFELDT, Karl H., *The Pseudo-Zoroastrian Oracles in the Renaissance*, Studies in the Renaissance, 1957/4, 7–30.

DANTE, *Dante con l'espositioni di Christoforo Landino, et d'Alessandro Vellutello, sopra la sua comedia dell'inferno, del purgatorio, & del paradise*, Venetia, Giovambattista, Marchio Seffa, & Fratelli, 1578.

DANTE, *Dante összes művei*, ford. BABITS Mihály, Budapest, Magyar Helikon, 1962 (Helikon Klasszikusok).

DAVIES, Jonathan, *Marsilio Ficino: Lecturer at the Studio fiorentino*, Renaissance Quarterly, 45/4, 1992, 785–790.

DELLA TORRE, Arnaldo, *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, Firenze, Tipografia G. Garnesecchi e Figli, 1902.

DILLON, John, *A Platonist Ars Amatoria*, The Classical Quarterly, New Series 44/2, 1994, 387–392.

DILLON, John, *Cosmic Gods and Primordial Chaos in Hellenistic and Roman Philosophy: The Context of Philo's Interpretation of Plato's Timaeus and the Book of Genesis*, in *The Creation of Heaven and Earth*, ed. George H. VAN KOOTEN, Leiden – Boston, Brill, 2005, 97–107.

DIODORUS SICULUS, *Bibliotheca historica*, ed. Immanuel BEKKER & Ludovicus DINDORF, Lipsiae, Teubner I–V, 1888–1906.

DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, a cura di Piero SCAZZOSO, Enzo BELLINI, tr. Enzo BELLINI, Milano, Bompiani, 2009.

DIONYSIUS OF HALICARNASSUS, *On literary composition*, ed. W. Rhys ROBERTS, London, McMillan and Co., 1910.

DOLCE, Lodovico, *Dialogo della pittura di M. Lodovico Dolce, Intitolato l'Aretino*, Firenze, Per Michele Neftenus e Francesco Moücke, 1735.

DYER, Thomas Henry, *A History of Modern Europe From the Fall of Constantinople*, London, George Bell and Sons, II, 1907.

EBREO, Leone, *Dialoghi d'amore*, a c. di Santino CARAMELLA, Bari, Gius. Laterza e Figli, 1929.

ECKHARDT Sándor, *Valentino Balassi e Petrarca*, Corvina, 1921, 59–71.

Etymologicon Magnum, ed. Friderici SYLBURGII, Lipsiae, Io. Aug. Gottl. WEIGEL, 1816.

Etymologicum Gudianum, in *Etymologicum Graecae linguae Gudianum et alia grammaticorum scripta e codicibus manuscriptis nunc primum edita*, ed. F.W. STURZ, Leipzig, Weigel, 1818.

Etymologicum magnum, ed. Thomas GAISFORD, Oxford, Oxford University Press, 1848.

EUNAPIUS, *Eunapii vitae sophistarum*, Roma, Polygraphica, 1956.

FALUS Róbert, *Az „arány" és „arányosság" görög terminológiája*, Magyar Filozófiai Szemle, 1979, 71–93.

FALUS Róbert, *Vitruvius modul-elméletének kritikai vizsgálata*, Magyar Filozófiai Szemle, 1979, 316–340.

FARBAKY Péter, *Szatmári György és a pécsi reneszánsz*, in *Humanista műveltség Pannóniában*, ed. BARTÓK István, JANKOVITS László, KECSKEMÉTI Gábor, Pécs, Művészetek Háza, Pécsi Tudományegyetem, 2000, 133–146.

FERENCZI Zoltán, *1618–1918. Zrínyi kiállítás. Gróf Zrínyi Miklós, a költő és hadvezér születésének háromszázados évfordulója alkalmából rendezi a Magyar Tudományos Akadémia*, Budapest, Hornyánszky, 1919.

FESTUGIÈRE, Jean, *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature francaise au XVIe siècle*, Paris, Libraire Philosophique J. Vrin, 1941.

FICIN, Marsile, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, ed. Raymond MARCEL, Paris, Les belles lettres, 1978.

FICINO, Marsilio, *A szerelemről: Kommentár Platón* A Lakoma *című művéhez*, ford. IMREGH Monika, Budapest, Arcticus, 2001 (Libri operis magni).

FICINO, Marsilio, Arthur FARNDELL, *All Things Natural: Ficino on Plato's Timaeus*, tr. Arthur FARNDELL, notes Peter BLUMSOM, Shepheard-Walwyn, 2010 (Commentaries by Ficino on Plato's Writings, IV).

FICINO, Marsilio, Arthur FARNDELL, *Evermore Shall Be So: Ficino on Plato's Parmenides*, tr. Arthur FARNDELL, Shepheard-Walwyn, 2008 (Commentaries by Ficino on Plato's Writings, II).

FICINO, Marsilio, Arthur FARNDELL, *Gardens of Philosophy: Ficino on Plato*, tr. Arthur FARNDELL, notes Peter BLUMSOM, Shepheard-Walwyn, 2006 (Commentaries by Ficino on Plato's Writings, I).

FICINO, Marsilio, Arthur FARNDELL, *When Philosophers rule: Ficino on Plato's Republic, Laws & Epinomis*, tr. Arthur FARNDELL, notes Peter BLUMSOM, Shepheard-Walwyn, 2009 (Commentaries by Ficino on Plato's Writings, III).

FICINO, Marsilio, *Commentaries on Plato: Phaedrus and Ion*, ed., tr. Michael J. B. ALLEN, Cambridge–London, Harvard University Press, 2008.

FICINO, Marsilio, *El libro dell'amore*, a cura di Sandra NICCOLI, Firenze, Olschki, 1987.

FICINO, Marsilio, *Opera omnia*, Basileae, Ex officina Henric Petrina, I–II, 1576.

FICINO, Marsilio, *Platonic Theology*, tr. Michael J. B. ALLEN (I–VI), John WARDEN (I–III), lat. text ed. James HANKINS, William BOWEN, Harvard University Press, Cambridge – London, I–VI, 2001–2006.

FICINO, Marsilio, *The Letters of Marsilio Ficino*, London, Shepheard-Walwyn, I–VIII, 1975–2009.

FICINO, Marsilio, *The 'Philebus' Commentary*, ed., tr. Michael J. B. ALLEN, Tempe, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2000 (Medieval and Renaissance Texts and Studies, 226).

FICINO, Marsilio, *Three Books on Life*, crit. ed., tr. Carol V. KASKE, John R. CLARK, Tempe, Arizona, 1998 (Medieval & Renaissance Texts & Studies).

FICINUS, Marsilius, *Epistola veritatis et alia*, Basilea, Thomas Wolffius, 1519.

FICINUS, Marsilius, *Epistolae*, Venetiae, Mattheus Capcasa, 1495.

FIELD, Arthur, *John Argyropoulos and the 'Secret Teachings' of Plato*, in *Supplementum Festivum: Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, ed. J. HANKINS, J. MONFASANI, F. PURNELL Jr., Binghamton – New York, 1987 (Medieval and Renaissance Texts and Studies, 49), 299–326.

FIELD, Arthur, *The Platonic Academy of Florence*, in *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, eds. Michael J. B. ALLEN, Valery REES, M. DAVIES, Leiden, Brill, 2002, 359–377.

FIRENZUOLA, Agnolo, *Delle bellezze delle donne*, in *Opere scelte*, ed. Giuseppe FATINI, Torino, UTET, 1957.

GAFORI, Franchino, *Practica musicae*, Mediolani, Gulielmum signer Rothomagensem, 1496.

GALENUS, *De locis affectis libri VI*, ed. Carolus Gottlob KÜHN, in *Claudii Galeni opera omnia*, Leipzig, Knobloch, VIII, 1824.

GALENUS, *De usu partium libri XVII*, ed. Georgius HELMREICH, Leipzig, Teubner, I–II, 1907–1909.

GALEOTTI, Leopoldo, *Saggio intorno alla vita ed agli scritti di Marsilio Ficino*, Archivio Storico Italiano, Nuova Serie X, 1860.

GARIN, Eugenio, *History of Italian Philosophy*, trans. Giorgio PINTON, Amsterdam – New York, Rodopi, 2008.

GARIN, Eugenio, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze, Sansoni, 1961.

GEANAKOPLOS, Deno John, *The Career of the Byzantine Humanist Professor John Argyropoulos in Florence and Rome (1410–87): The Turn of Metaphysics*, in *Constantinople and the West: Essays on the Late Byzantine (Palaeologan) and Italian Renaissances and the Byzantine and Roman Churches*, Madison, University of Wisconsin Press, 1989.

GOMBRICH, E. H., *Botticelli's Mythologies: A Study in the Neoplatonic Symbolism of His Circle*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 8, 1945, 7–60.

GOMBRICH, E. H., *Icones Symbolicae: The Visual Image in Neo-Platonic Thought*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 11, 1948.

GUAINERIUS, Antonius, *Practica*, Venecia, Luca Antonio Giunta, Girolamo Salio, 1517.

HAJDÚ, Kerstin, *Mit glücklicher Hand errettet? Zur Provenienzgeschichte der griechischen Corvinen in München*, in *Ex Bibliotheca Corviniana: Die acht Münchener Handschriften aus dem Besitz von König Matthias Corvinus*, hg. István MONOK, Rolf GRIEBEL, Zsolt K. LENGYEL, Budapest, 2008, 29–67.

HANKINS, James, *Cosimo de' Medici and the 'Platonic Academy'*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 53, 1990, 144–162.

HANKINS, James, *Marsilio Ficino as a Critic of Scholasticism*, Vivens Homo, 5/2, 1994, 325–334.

HANKINS, James, *Marsilio Ficino on Reminiscentia and the Transmigration of the Soul*, Rinascimento, 45, 2005, 3–17.

HANKINS, James, *The Myth of the Platonic Academy of Florence*, Renaissance Quarterly, 44/3, 1991, 429–475.

HARDT, Ignaz, *Catalogus codicum manuscriptum Graecorum Bibliothecae Regiae Bavaricae*, Monachii, J. E. Seidelii, IV, 1810.

HENINGER, S. K., Jr., *Sidney and Boethian Music*, Studies in English Literature, 1500-1900, 23/1, The English Renaissance, 1983.

HENRY, Paul, *Études Plotiniennes: II. Les manuscrits des Ennéades*, Bruxelles, L'Édition universelle, 1948.

HERMÈS TRISMÉGISTE, *Fragmenta*, in *Corpus Hermeticum*, ed. A.D. NOCK, A.-J. FESTUGIÈRE, Paris, Les Belles Lettres, III–IV, 1954.

HERMIAS, *In Platonis Phaedrum scholia*, éd. Paul COUVREUR, Paris, Bouillon, 1901.

HÉSZIODOSZ, *Istenek születése*, ford. TRENCSÉNYI-WALDAPFEL Imre, Budapest, Európa, 2005.

HIRAI, Hiroshi, *Concepts of Seeds and Nature in the Work of Marsilio Ficino*, in *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, eds. Michael J. B. ALLEN, Valery REES, M. DAVIES, Leiden, Brill, 2002, 257–284.

HOMÉROSZ, *Íliász; Odüsszeia; Homéroszi költemények*, ford. DEVECSERI Gábor, Budapest, Pantheon Kiadó, 1993.

HOOFT, P. C., *Emblemata amatoria*, Amsterdam, Willem Ianszoon, 1618.

HORVÁTH Cyrill, *A verses Katalin-legenda, a szabadgondolkodás és a neoplatonizmus*, Irodalomtörténeti Közlemények, 1933, 193–198.

HORVÁTH Iván, *Balassi költészete történeti poétikai megközelítésben*, Bp., Akadémiai Kiadó, 1982.

HORVÁTH János, *Janus Pannonius ismeretlen versei a Sevillai-kódexben*, Irodalomtörténeti Közlemények, 1974, 594–627.

HOUGH, Samuel Jones, *An Early Record of Marsilio Ficino*, Renaissance Quarterly, 30/3, 1977, 301–304.

HUGLO, Michel, *L'étude des diagrammes d'harmonique de Calcidius au Moyen Âge*, Revue de Musicologie, 91/2, 2005.

HUGO ROTHOMAGENSIS, *Tractatus in hexameron*, in *Patrologia latina*, 192, ed. J-P. MIGNE, Paris, 1853, 1247–1256. (http://www.documentacatholicaomnia.eu/)

HUSZTI József, *Janus Pannonius*, Pécs, Janus Pannonius Társaság, 1931. (http://mek.oszk.hu/)

HUSZTI József, *La prima redazione del Convito di M. Ficino*, Giornale critico della filosofia italiana, 8, 1927, 68–71.

HUSZTI József, *Platonista törekvések Mátyás király udvarában*, Pécs, Dunántúl, 1925 (Minerva-könyvtár, I).

IAMBLICHUS, *De mysteriis Aegyptiorum: cum aliis aliorum Neoplatonicorum tractatibus*, tr. Marsilius FICINUS, Venezia, Aldus Manutius, 1497. (Budapest, MTA, Ráth F 1493.)

IAMBLICHUS, *De mysteriis*, tr. Emma C. CLARKE, John M. DILLON, Jackson P. HERSHBELL, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2003.

IAMBLICHUS, *Iamblichi de vita Pythagorica liber*, ed. Ulrich KLEIN (post L. DEUBNER), Leipzig, Teubner, 1937.

IAMBLICHUS, *Theologoumena arithmeticae*, ed. Victorius de FALCO, Leipzig, Teubner, 1922.

IDEL, Moshe, *Prisca Theologia in Marsilio Ficino and in some Jewish treatments*, in *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, ed. Michael J. B. ALLEN, Valery REES, Leiden – Boston – Köln, Brill, 2002, 137–158.

IMREGH Monika, *Plótinos hatása a XV. századi reneszánsz filozófusok: Marsilio Ficino és Giovanni Pico della Mirandola műveiben*, (Doktori disszertáció), Budapest, 2005.

JAKÓ Zsigmond, Radu MANOLESCU, *A latin írás története*, Budapest, Európa, 1987.

JAMBLIQUE, *Les mystères d'Égypte (De mysteriis)*, ed. Édouard des PLACES, Paris, Les Belles Lettres, 1966.

JANKOVITS László, *Accessus ad Janum: A műértelmezés hagyományai Janus Pannonius költészetében*, Budapest, Balassi, 2002.

JÁNOS István, *Neoplatonista motívumok Janus Pannonius itáliai költeményeiben*, Irodalomtörténeti Közlemények, 1980, 1–14.

JÁNOS István, *Vízió az égi túlvilágról: Janus Pannonius, Ad animam suam*, Uő., *Egyén és világegész*, Nyíregyháza – Oros, Kiss János Nyomdája, 2012, 44–58.

JANUS PANNONIUS, *Jani Pannonii quinque ecclesiarum episcopi libri III. Poematum Elegiarum et Epigrammatum*, Budae, Typis, Leopoldi Francisci Landerer, 1754.

JANUS PANNONIUS, *Janus Pannonius összes munkái, Jani Pannonii opera omnia*, szerk. V. KOVÁCS Sándor, Budapest, Tankönyvkiadó, 1987.

Janus Pannonius, magyarországi humanisták, szerk. KLANICZAY Tibor, Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1982.

KAPITÁNFFY István, *Janus Pannonius görög szótára*, Irodalomtörténeti Közlemények, 95, 1991, 178–181.

KERÉNYI Károly, *Görög mitológia*, ford. KERÉNYI Grácia, Budapest, Gondolat, 1977.

KERÉNYI Károly, *Hermész, a lélekvezető*, Budapest, Európa, 1984.

KIRK, G. S., J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *A preszókratikus filozófusok*, ford. CZISZTER Kálmán, STEIGER Kornél, Budapest, Atlantisz, 1998.

KISS Farkas Gábor, *Franciscus Pescennius Niger Báthory Miklós váci püspök udvarában és a Scholasticum Orosianae iuventutis dramma*, Magyar Könyvszemle, 2013/3, 265–281.

KLANICZAY Tibor, *A kereszteshad eszméje és a Mátyás-mítosz*, Irodalomtörténeti Közlemények, 1975, 1–14.

KLANICZAY Tibor, *A szerelem költője*, in UŐ., *Reneszánsz és barokk: Tanulmányok a régi magyar irodalomról*, Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1961, 183–295.

KLIBANSKY Raymond, Erwin PANOFSKY, Fritz SAXL, *Saturn and Melancholy*, Nendeln, Liechtenstein, Kraus Reprint, 1979.

KLUTSTEIN, Ilana, *Marsile Ficin et les Oracles chaldaiques*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, Firenze, Leo S. Olschki, 1987, 331–338.

KOCZISZKY Éva, *Janus Pannonius: Ad animam suam*, Irodalomtörténeti Közlemények, 1981, 192–209.

KOLLER, Josephus, *Historia episcopatus Quinqueecclesiarum*, Posonii, Joannis Michaelis Landerer, IV, 1796.

KOMLOVSZKI Tibor, *A Balassi-vers jellegéhez*, Irodalomtörténeti Közlemények, 1968, 633–643.

KOMLOVSZKI Tibor, *Balassi és a reneszánsz arány-szemlélet*, Irodalomtörténeti Közlemények, 1976, 567–583.

KOVÁCS Sándor Iván, *A lírikus Zrínyi*, Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1986.

KŐSZEGHY Péter, *Dubitatio utrum opera philosophica regantur fato an providentia*, Irodalomtörténeti Közlemények, 2011, 168–173.

KRISTELLER, Paul Oskar, *Florentine Platonism and Its Relations with Humanism and Scholasticism*, Church History, 8/3, 1939, 201–211.

KRISTELLER, Paul Oskar, *Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance*, in *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanistic Strains*, New York, Harper & Brothers, 1961, 92–120.

KRISTELLER, Paul Oskar, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, G. C. Sansoni, 1953 (Biblioteca storica del Rinascimento).

KRISTELLER, Paul Oskar, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1956.

KRISTELLER, Paul Oskar, *The Scholastic Backround of Marsilio Ficino*, Traditio 2, 1944, 257–318.

KULCSÁR Péter, *Az újplatonizmus Magyarországon*, Irodalomtörténeti Közlemények, 1983, 41–47.

LACKNER, Dennis F., *The Camaldolese Academy: Ambrogio Traversari, Marsilio Ficino and the Christian Platonic Tradition*, in *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, eds. Michael J. B. ALLEN, Valery REES, M. DAVIES, Leiden, Brill, 2002, 15–45.

LACTANTIUS, *Divinae institutiones et epitome divinarum institutionum*, in *L. Caeli Firmiani Lactanti opera omnia*, ed. S. BRANDT, G. LAUBMANN, Vindobonae, F. Tempsky, 1890 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, XIX).

LEBANO, Edoardo A., *Luigi Pulci and Late Fifteenth-Century Humanism in Florence*, Renaissance Quarterly, 27/4, 1974, 489–498.

LEWIS, Charlton T., Charles SHORT, *A New Latin Dictionary*, New York – Oxford, Harper & Brothers, 1891.

LIDDELL, Henry George, Robert SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, New York, Harper & Brothers, 1848.

LOMAZZO, Giovanni Paolo, *Idea del tempio della pittura*, Bologna, Instituto delle scienze, 1785.

LUDÁNYI Mária, *A szerelem-kép alakulása a XVI. század végi és XVII. század eleji magyar irodalomban*, Irodalomtörténeti Közlemények, 1979, 359–370.

LUDÁNYI Mária, *Petrarca szonettjei egy XVII. század eleji magyar drámában*, Irodalomtörténeti Közlemények, 1974, 338–342.

Lusus quidam et epigrammata, nunc primum inventa et excusa, ed. Johannes SAMBUCUS, Patavii, 1559.

MACROBIUS, *Commentary on the Dream of Scipio*, tr. William Harris STAHL, New York, Columbia University Press, 1990.

MACROBIUS, *Macrobius*, ed. Franciscus EYSSENHARDT, Leipzig, Teubner, 1868.

MARBECK, Richard C., *Rethinking Plato's Legacy: Neoplatonic Readings of Plato's Sophist*, Rhetoric Review, 13/1, 1994, 30–49.

MARCEL, Raymond, *Marsile Ficin (1433–1499)*, Paris, Les Belles Lettres, 1958.

MARTIUS, Galeottus, *De egregie, sapienter, iocose dictis ac factis regis Mathiae,* ed. Ladislaus JUHÁSZ, Lipcse, Teubner, 1934.

MCKIM, Richard, *Myth against Philosophy in Ovid's Account of Creation*, The Classical Journal, 80/2, 1984–1985, 97–108.

MEDIN, Antonio, *Documenti per la biografia di Poggio Bracciolini*, Giornale storico della letteratura italiana, Torino, Ermanno LOESCHER, 12, 1888.

MERRILL, Robert V., *Eros and Anteros*, Speculum, 19/3, 1944, 265–284.

MICHELANGELO BUONARROTI, *Michelangelo Buonarroti versei*, Budapest, Magyar Helikon, 1980.

MICHELANGELO BUONARROTI, *Rime*, Milano, Fabbri Editori, 2001 (I grandi classici della letteratura italiana).

MOFFITT, John F., *Inspiration: Bacchus and the Cultural History of a Creation Myth*, Brill, Leiden – Boston, 2005.

MONIER-WILLIAMS, Monier, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1872.

MONK, Samuel Holt, *A Grace Beyond the Reach of Art*, Journal of the History of Ideas, 5/2, 1944.

MORLEY, Thomas, *A Plain and Easy Introduction to Practical Music*, London, William Randall, 1771.

MOST, Glenn W., *Reading Raphael: "The School of Athens" and Its Pre-Text*, Critical Inquiry, 23/1, 1996.

NATALI, Giulio, *Ancóra de "nonsoche"*, Lingua Nostra, 19, 1958, 13–16.

NATALI, Giulio, *Storia del "non so che"*, Lingua Nostra, 12, 1951, 45–9.

NÉMETH Csaba, *Paulus raptus to raptus Pauli: Paul's rapture (2 Cor. 12:2–4) in the pre-scholastic and scholastic theologies*, in *A Companion to St. Paul in the Middle Ages*, ed. Steven R. CARTWRIGHT, Brill, 2012, 349–395.

NICOLAUS MIRABILI, GEORGIUS BENIGNUS, *Disputatio nuper facta in domo Magnifici Laurentii Medices*, Firenze, Per Francischum dini iacobi, 1489.

NICOMACHUS, *Theologoumena arithmeticae*, ed. Victorius de FALCO, in *[Iamblichi] theologoumena arithmeticae*, Leipzig, Teubner, 1922.

NIFO, Agostino, *Augustini Niphi medicis libri duo: de pulchro primus, de amore secundus*, Lugduni, Apud Godefridum, & Marcellum, Beringos, fratres, 1549.

NORDENFALK, Carl, *The Five Senses in Late Medieval and Renaissance Art*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 48, 1985.

NUMÉNIUS, *Fragments*, ed. Édouard DES PLACES, S. J., Paris, Les belles lettres, 1973.

O'BRIEN, John, *Reasoning with the Senses: The Humanist Imagination*, South Central Review, 10/2, 1993.

O'MEARA, Dominic J., *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford University Press, 1990.

O'ROURKE BOYLE, Marjorie, *Pure of Heart: From Ancient Rites to Renaissance Plato*, Journal of the History of Ideas, 63/1, 2002, 41–62.

OGREN, Brian, *Marsilio Ficino, Circularity and Rebirth*, in *Renaissance and Rebirth: Reincarnation in Early Modern Italian Kabbalah*, Leiden – Boston, Brill, 2009, 238–263.

ORPHEUS, *Argonautica*, in *Les argonautiques d'ORPHÉE*, ed. Georges DOTTIN, Paris, Les Belles Lettres, 1930.

ORPHEUS, *Orphicorum fragmenta*, ed. Otto KERN, Berolini, Apud Weidmannos, 1922.

OVIDIUS, *A szerelem művészete*, ford. BEDE Anna, Budapest, Európa, 1982.

OVIDIUS, *A szerelem orvosságai*, ford. SZATHMÁRY Lajos, Budapest, Európa / Helikon, 1982.

OVIDIUS, *Átváltozások*, ford. DEVECSERI Gábor, Budapest, Magyar Helikon, 1964.

OVIDIUS, *Szerelmek*, ford. KARINTHY Gábor, Budapest, Tertius, 1998.

PAJORIN Klára, *A divinus furor és a poeticus furor: Marsilio Ficino két levele*, in *Szolgálatomat ajánlom a 60 éves Jankovits Józsefnek* (Humanizmus és gratuláció), szerk. CSÁSZTVAY Tünde, NYERGES Judit, Budapest, Balassi MTA ITI, 2009, 296–304.

PAJORIN Klára, *Bonfini Symposionja*, Irodalomtörténeti Közlemények, 1981, 511–534.

PAJORIN Klára, *Humanista symposionrendezvények. I simposi degli umanisti*, in *Uralkodók és corvinák. Potentates and Corvinas, az Országos Széchényi Könyvtár jubileumi kiállítása*, szerk. KARSAY Orsolya, Bp., Országos Széchényi Könyvtár, 2002, 111-121.

PAJORIN Klára, *Ioannes Pannonius e la sua lettera a Marsilio Ficino*, Verbum: Analecta neolatina, 1999/1, 60–69.

PAUSANIAS, *Pausaniae Graeciae descriptio*, ed. Friedrich SPIRO, Leipzig, Teubner, 1903.

PERCZEL István, *A „szerelmes értelem" és az „egy létező". Egy elfelejtett plótinoszi tanítás*, Századvég (Új folyam), 1994/1, 82–102.

PETRARCA, Francesco, *Rerum vulgarium fragmenta*, ed. Gianfranco CONTINI, Torino, Einaudi, 1964.

PETRARCA, Francesco, *Rerum vulgarium fragmenta*, ed. Giuseppe SAVOCA, Firenze, Olschki, 2008.

PETRUS DE ABANO, *Expositio problematum Aristotelis*, Mantova, P. de Butzbach, 1475.

PHILÓN, *De aeternitate mundi*, ed. Leopold COHN, Siegfried REITER, in *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Berlin, Reimer, VI, 1915.

PHILON, *De opificio mundi*, in *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, ed. Leopold COHN, Berlin, Reimer, I–IV, 1896.

PHILÓN, *Mózes a világ teremtéséről*, ford. SOMOS Róbert, in *Középső platonizmus*, Budapest, Osiris, 2005, (22), 296.

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, *Az ember méltóságáról*, ford. KARDOS Tiborné, in *Reneszánsz etikai antológia*, szerk. VAJDA Mihály, Budapest, Gondolat, 1984 (Etikai gondolkodók), 212–244. (http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/)

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, *De hominis dignitate; Heptaplus; De ente et uno e scritti vari*, ed. Eugenio GARIN, Firenze, Vallecchi, 1942.

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, Stephen Alan FARMER, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486): the evolution of traditional religious and philosophical systems*, Tempe, Arizona, 1998 (Medieval & Renaissance Texts & Studies, 167).

PIGMAN, G. W., *Versions of Imitation in the Renaissance*, Renaissance Quarterly, 33/1, 1980, 1–32.

PIRROTTA, Nino, *Music and Cultural Tendencies in 15th-Century Italy*, Journal of the American Musicological Society, 19/2, 1966.

PLATO, *Omnia divini Platonis opera*, tr. Marsilius FICINUS, Basileae, In officina Frobeniana, 1546.

PLATO, *Platonis opera*, ed. John BURNET, Oxford, Clarendon Press, I–IV, 1900–1902.

PLATÓN, *A lakoma*, ford. TELEGDI Zsigmond, HORVÁTH Judit, Budapest, Atlantisz, 2005 (A kútnál).

PLATÓN, *Phaidrosz*, ford. KÖVENDI Dénes, SIMON Attila, Budapest, Atlantisz, 2005 (A kútnál).

PLATÓN, *Platón összes művei*, Budapest, Európa, I–III, 1984 (Bibliotheca classica).

PLOTINOS, *A szépről és a jóról*, ford. TECHERT Margit, Farkas Lőrinc Imre, 1998.

PLÓTINOSZ, *Az Egyről, a szellemről és a lélekről*, ford., jegyz. HORVÁTH Judit és PERCZEL István, Budapest, Európa, 1986 (Az ókori irodalom kiskönyvtára).

PLOTINUS, *Opera*, tr. Marsilius FICINUS, Fiorenza, Antonio di Bartolommeo Miscomini, 1492.

PLOTINUS, *Plotini opera: Enneades*, ed. Paul HENRY, Hans-Rudolf SCHWYZER, Leiden, Brill, I–III, 1973.

PLUTARCH, *On the face in the Moon*, tr. A. O. Prickard, Winchester – London, Warrend And Son – Simpkin And Co., 1911.

PLUTARCHUS, *Aquane an ignis sit utilior*, in *Plutarchi moralia*, ed. C. HUBERT. Leipzig, Teubner, VI/1, 1954.

PLUTARCHUS, *De capienda ex inimicis utilitate*, ed. Frank Cole BABBITT, in *Plutarch's moralia*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, I–XV, 1962, II, 3–41.

PLUTARCHUS, *De facie in orbe lunae*, ed. Max POHLENZ, in *Plutarchi moralia*, Leipzig, Teubner, V/3, 1960.

PLUTARCHUS, *De Iside et Osiride*, ed. W. SIEVEKING, in *Plutarchi moralia*, Leipzig, Teubner, II/3, 1935.

POLLUX, Julius, *Pollucis onomasticon*, ed. Erich BETHE, Leipzig, Teubner, 1900.

POLYBIUS, *Historiae*, ed. Theodor BÜTTNER-WOBST, Leipzig, Teubner, I–IV, 1889–1905.

PORPHYRIUS, *Porphyrii in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta*, ed. Angelo Raffaele SODANO, Neapoli, Istituto della Stampa, 1964.

PROCLO, *Teologia platonica*, a cura di Michele ABBATE, Milano, Bompiani, 2005 (Il pensiero occidentale).

PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, ed. André Jean FESTUGIÈRE, Paris, J. Vrin, I–V, 1966–1969.

PROCLUS, *Commentary on Plato's Timaeus, Book 1: Proclus on the Socratic State and Atlantis*, ed., tr. Harold TARRANT, Cambridge, Cambridge University Press, I, 2007.

PROCLUS, *Commentary on Plato's Timaeus, Book 2: Proclus on the Causes of the Cosmos and its Creation*, ed., tr. David T. RUNIA, Michael SHARE, Cambridge, Cambridge University Press, II, 2008.

PROCLUS, *Commentary on Plato's Timaeus, Book 3, Part I: Proclus on the World's Body*, ed., tr. Dirk BALTZLY, Cambridge, Cambridge University Press, III, 2006.

PROCLUS, *In Platonis Alcibiadem I*, ed. L. G. WESTERINK, Amsterdam, North-Holland, 1954.

PROCLUS, *In Platonis Cratylum commentaria*, ed. Giorgio PASQUALI, Leipzig, Teubner, 1908.

PROCLUS, *In Platonis Parmenidem*, ed. Victor COUSIN, Paris, Durand, 1864.

PROCLUS, *In Platonis rem publicam commentarii*, ed. Wilhelm KROLL, Leipzig, Teubner, 1901.

PROCLUS, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. Ernst DIEHL, Leipzig, Teubner, 1903.

PSEUDO-LUCIANUS, *Amores*, ed. M. D. MACLEOD, in *Lucian*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, I–VIII, 1967, VIII, 147–237.

QUINITILIANUS, *M. Fabii Quintiliani declamationes quae supersunt CXLV*, (298), ed. Constantinus RITTER, Lipsiae, Teubner, 1884.

REES, Valery, *Ad vitam felicitatemque: Marsilio Ficino to his friends in Hungary*, Verbum: Analecta Neolatina, 1999/1, 73, (70–85).

Régi magyar irodalmi szöveggyűjtemény, I, Humanizmus, szerk. ÁCS Pál, JANKOVICS József, KŐSZEGHY Péter, Budapest, Balassi Kiadó, 1998.

Régi magyar irodalmi szöveggyűjtemény, II, A 16. század magyar nyelvű világi irodalma, szerk. JANKOVICS József, KŐSZEGHY Péter, SZENTMÁRTONI SZABÓ Géza, Balassi Kiadó, 2000. (http://www.balassikiado.hu/BB/netre/netre_szgy2/SZGY2.htm)

Remains of Old Latin, ed. Eric Herbert WARMINGTON, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1936.

RIPA, Cesare, *Iconologia*, Roma, Lepido Faeij, 1603.

RIPA, Cesare, *Iconologia*, Roma, Per gli Heredi di Gio. Gigliotti, 1593.

RIPA, Cesare, *Iconologia*, Venetia, Cristoforo Tomasini, 1645.

RITOÓK Zsigmond, *Janus Pannonius görög versfordításai*, in *Janus Pannonius (Tanulmányok)*, szerk. KARDOS Tibor, V. KOVÁCS Sándor, Budapest, Akadémiai, 1975, 407–438.

ROBINSON, H. M., *Prime Matter in Aristotle*, Phronesis, 19, 1974, 168–188.

ROSS, Sir David, *Arisztotelész*, ford. STEIGER Kornél, Budapest, Osiris, 1996.

ROTONDÒ, Antonio, *Nicolò Tignosi da Foligno*, Rinascimento, 9, 1958, 217–255.

ROZSONDAY Marianne, *Báthory Miklós feltételezhető könyvtára*, in *Báthory Miklós váci püspök (1474–1506) emlékezete*, szerk. HORVÁTH Alice, Vác, 2007, 131–144.

SAFFREY, Henri D., *Florence, 1492: The Reappearence of Plotinus*, Renaissance Quarterly, 49.3, 1996, 501–504.

SAITTA, Giuseppe, *La filosofia di Marsilio Ficino*, Messina, Principato, 1923.

SAMBUCUS, Joannes, *Emblemata*, Antverpiae, Ex officina Christophori Plantini, 1564.

SCHOLAR, Richard, *The Je-Ne-Sais-Quoi in Early Modern Europe: Encounters with a Certain Something*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2005.

Scholia in Iliadem, ed. Hartmut ERBSE, in *Scholia Graeca in Homeri Iliadem (scholia vetera)*, Berlin, De Gruyter, I–VII, 1969–1988.

Scholia vetera in Hesiodi theogoniam, ed. Lambertus di GREGORIO, Milano, Società editrice Vita e pensiero, 1975.

SCHWYZER, Hans-Rudolf, *Der Plotin-Codex Laurentianus 87,3*, Rheinisches Museum für Philologie, 1937, 358–384.

SEDULIUS SCOTUS, *In Donati artem maiorem*, ed. Bengt LÖFSTEDT, Turnholti, Brepols, 1977 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 40).

SELIGMANN, Kurt, *Mágia és okkultizmus az európai gondolkodásban*, ford. GRESKOVITS Endre, Budapest, Gondolat, 1987.

SENSI, Mario, *Niccolò Tignosi da Foligno: L'opera e il pensiero*, Annali della Facoltà di lettere e filosofia (Univ. di Studi di Perugia), 9, 1971–1972, 466–482.

SEREGÉLYI Rita, *Újabb Petrarca-szonett a „Constantinus és Victoria" komédiában*, Irodalomismeret, X, 1999, 111–112.

SERVIUS, *Aeneidos librorum commentarii*, in *SERVII Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, ed. Georgius THILO, Lipsiae, B. G. Teubneri, I–II, 1881.

SERVIUS, *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, ed. Georgius THILO, Hermannus HAGEN, Lipsiae, B. G. Teubneri, 1881.

SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrhoniarum institutionum*, in *Sexti Empirici opera graece et latine*, ed. Iohannes Albertus FABRICIUS, Lipsiae, Sumptu librariae Kuehnianae, I–II, 1840.

SHEPPARD, Anne, *The Influence of Hermias on Marsilio Ficino's Doctrine of Inspiration*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 43, 1980, 97–109.

SHEPPARD, Anne, *The Influence of Hermias on Marsilio Ficino's Doctrine of Inspiration*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 43, 1980.

SIDNEY, Sir Philip, *A Defence of Poesie and Poems*, London, New York, Toronto and Melbourne, Cassell and Company, 1909.

SIMPLICIUS, *In Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria*, in *Commentaria in Aristotelem graeca*, ed. Hermannus DIELS, Berlin, Reimer, IX, 1882.

SNYDER, James G., *Matter and Method in Marsilio Ficino's „Platonic Theology"*, UMI, 2008, 9–54.

SNYDER, James G., *The Pregnancy of Matter: Marsilio Ficino on Natural Change "From Within" Matter*. (http://www.academia.edu/980640/Marsilio_Ficino_and_the_Pregnancy_of_Matter)

SOELLNER, Rolf, *The Madness of Hercules and the Elizabethans*, Comparative Literature, 10/4, 1958, 309–324.

STRABÓN, *Geógraphika*, ford. Dr. FÖLDY József, Budapest, Gondolat, 1977.

SUDÁR Balázs, *Platón Pécsett: Egy hódoltsági legenda nyomában*, Pécsi Szemle, 10, 2007, 14–27.

Suidae lexicon, ed. Ada ADLER, Leipzig, Teubner, 1928–1935 (Lexicographi Graeci). (http://www.stoa.org/sol/)

Supplementum ficinianum, ed. Paulus Oskarius KRISTELLER, Florentiae, Olschki, I–II, 1973.

SYRIANUS, *Syriani in metaphysica commentaria*, ed. Wilhelm KROLL, in *Commentaria in Aristotelem Graeca* VI/1, Berlin, Reimer, 1902.

SZÉCSÉNYI Endre, *A tudom-is-én-micsoda mint proto-esztétikai minőség*, in *A tudom-is-én-micsoda fogalma*, szerk. BARTHA-KOVÁCS Katalin, SZÉCSÉNYI Endre, Budapest, L'Harmattan, 2010.

TAMBRUN, Brigitte, *Marsile Ficin et le Commentaire de Plethon sur les Oracles chaldaïques*, in *Accademia: revue de la Société Marsile Ficin*, 1999, 9–48.

TATARKIEWICZ, Władysław, *The Great Theory of Beauty and Its Decline*, The Journal of Aesthetics and Art Criticism, 31/2, 1972.

THEMISTIUS, *Themistii orationes quae supersunt*, ed. H. SCHENKL, G. DOWNEY, A. F. NORMAN, Leipzig, Teubner, 1971.

THIENEMANN Tivadar, *A szabadgondolkodás első nyomai a magyar középkorban*, Minerva, 1922, 223–240.

TOMITANO, Bernardino, *Ragionamenti della lingua toscana*, Venezia, Giovanni de Farri & dratelli, 1545.

TÓTH Tünde, *Balassi és a neolatin szerelmi költészet*, Gépeskönyv, Budapest, 1999. (http://magyar-irodalom.elte.hu/gepesk/bbom/tanulm/tunde.htm)

UZIELLI, Gustavo, *Accademie platoniche in Firenze*, Giornale di erudizione 6, 1896.

V. KOVÁCS Sándor, *Garázda Péter*, Irodalomtörténeti Közlemények, 1957, 48–62.

VADÁSZ Géza, *Janus Pannonius két pythagoreus szellemű verse*, Magyar Filozófiai Szemle, 1990/3–4, 199–203.

VALERIANO, Pierio, *Hieroglyphica sive de sacris Aegyptiorum*, Basileae, Palma Ising, 1556.

VAN DER MEER, John Henry, *Hangszerek*, Zeneműkiadó, Budapest, 1988.

VASARI, Giorgio, *A legkiválóbb festők, szobrászok és építészek élete*, ford. ZSÁMBOKI Zoltán, Budapest, Magyar Helikon, 1978.

VASARI, Giorgio, *Le vite dei più eccellenti pittori, scultori e architetti*, Firenze, Giunti, 1568. (http://www.liberliber.it)

VASARI, Giorgio, *Vite de' più eccellenti pittori, scultori e architetti*, Milano, Della Società Tipografica de' Classici Italiani, 1807.

VERDE, Armando, *Giovanni Argyropoulos e Lorenzo Bonincontri professori nello Studio Fiorentino*, Rinascimento, 2/24, 1974, 279–286.

VERGILIUS, *Aeneis*, ford., jegyz. Lakatos István, Budapest, Európa, 1962.

VERGILIUS, *Aeneis*, kiad. ADAMIK Tamás, Budapest, Tankönyvkiadó, I–VI, 1987.

VITRUVIUS, *Tíz könyv az építészetről*, ford. GULYÁS Dénes, Bp., Képzőművészeti Kiadó, 1988.

VOSS, Angela, *Orpheus Redivivus: The Musical Magic of Marsilio Ficino*, in *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, eds. Michael J. B. ALLEN, Valery REES, M. DAVIES, Leiden, Brill, 2002, 227–241.

WALDAPFEL József, *Balassi, Credulus és az olasz irodalom*, Irodalomtörténeti Közlemények, 1937, 144–154.

WALDE, Alois, *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1910.

WALKER, D. P., *Orpheus the Theologian and Renaissance Platonist*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 16.1/2, 1953, 100–120.

WALKER, D. P., *Spiritual and Demonic Magic: From Ficino to Campanella*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2000.

WEINBERG, Bernard, *A History of Literary Criticism in the Italian Renaissance*, Chicago–London, The University of Chicago Press, 1961.

WHEELER, Stephen M., *Imago Mundi: Another View of the Creation in Ovid's Metamorphoses*, The American Journal of Philology, 116/1, 1995, 95–121.

WHITTAKER, John, *Parisinus Graecus 1962 and the Writings of Albinus*, Phoenix 28/3, 320–354.

WIND, Edgar, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, London, Faber and Faber Limited, 1968.

WOLTERS, Albert M., *The First Draft of Ficino's Translation of Plotinus*, in *Marsilio Ficino e il Ritorno di Platone: Studi e documenti*, ed. Gian Carlo GARFAGNINI, Firenze, Olschki, 1986, I, 305–329.

XENOPHÓN, *Lakoma*, in *Filozófiai és egyéb írások*, ford. NÉMETH György, Budapest, Osiris, 2003 (Sapientia humana), 9–43.

ZOLNAI Béla, Balassi és a platonizmus, Budapest, Dunántúl Egyetemi Nyomdája, 1928 (Minerva-könyvtár, 14).

Kódexek:

CALCIDIUS, *Timaeus*, Oxford, Bodleian Library, MS. Digby 23 (Pt 1). http://image.ox.ac.uk/show?collection=bodleian&manuscript=msdigby23a

FICINO, Marsilio, *Commentarius in Platonis Convivium*, Bécs, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Lat. 2472.

FICINO, Marsilio, *Epistolarum ad amicos libri VIII.*, Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. 73. Aug. 2°. (http://diglib.hab.de/?db=mss&list=ms&id=73-aug-2f)

FICINO, Marsilio, *Epistolarum III–IV.*, Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. 12 Aug. 4°. (http://diglib.hab.de/?db=mss&list=ms&id=12-aug-4f)

SYNESIUS, *Liber de vaticinio somniorum*, Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. 2 Aug. 4°. (http://diglib.hab.de/?db=mss&list=ms&id=2-aug-4f)