

## DOKTORI ÉRTEKEZÉS TÉZISEI

Imregyh Mónika

### **Plótinos hatása a XV. századi reneszánsz filozófusok: Marsilio Ficino és Pico della Mirandola műveiben**

Ókortudományi Doktori Iskola  
Eötvös Loránd Tudományegyetem  
Budapest  
2005

Disszertáció témája Plótinos továbbélése a XV. századi itáliai

reneszánsz és humanizmus két legjelentősebb filozófusa, Marsilio Ficino és Giovanni Pico della Mirandola műveiben.

Előszavamban az antikvitás tanulmányozásának aktualitását vizsgálom az ezredforduló táján, s azokat a gondolati távlatokat, amelyeket e kultúrák korunk anyagba süllyedő világának a hétköznapi életre vetíthetően is nyújthat.

Bevezetőmben Plótinos itáliai újrafelfedezésével foglalkozom, a kéziratok beszerzésétől és másolásától Ficino latin nyelvű, bőséges kommentárral ellátott, nyomtatásban megjelent Plótinos-fordításáig. E. Garin, P. O. Kristeller és V. Cilento kutatásai alapján tudjuk, hogy nem Ficino kezdett foglalkozni elsőként Plótinoszal, hanem a sokáig Padovában tevékenykedő, majd 1457-ben Firenzében letelepedő görög professzor, Jóannész Argiropulos. Ficino csak jóval később, Platón-fordításának elkészítése után, 1469 körül mélyed el Plótinosban. Fordítása révén azonban tagadhatatlanul ő járult hozzá a legnagyobb mértékben, hogy Plótinos tanításai feléledhessenek és megjelenhessenek a humanista gondolkodók, a cambridge-i platonisták és később a német romantika szerzőinek műveiben. A dolog érdekessége az, hogy ezek az írók azt a Plótinos-képet fejlesztik tovább, amelyet Ficino meglehetősen markáns kommentárjának élménye alakított ki bennük, amely Garin szerint eléggé távol került a plótinosi *Enneás*-ok szövegeinek jellegétől.

Már a bevezetőben szót ejtek Giovanni Pico della Mirandoláról, arról a Ficinónál harminc évvel fiatalabb filozófusról, akinek életművére szintén nagy hatással volt a neoplatonista szerzők tanulmányozása, így Plótinosé is; s aki Cosimo de' Medicinek, Ficino támogatójának és Platón-fordítása megrendelőjének halála után őt (mármint Ficinót) az *Enneades* latinra fordítására buzdítja.

Mivel a *Theologia platonica* megfogalmazásában Ficino már inkább Jamblichos és Psellos hatását mutatja, művei közül egy korábbi írására

fókuszalok, az 1469-ben befejezett platóni *Lakoma*-kommentárjára, melynek világmodelljében és ontológiai struktúrájában vizsgálom a Plótinostól átvett gondolati elemeket.

A *Lakoma*-kommentárban elsőként az I. beszéd 3. fejezetében (A szerelem eredete) azt mutatom ki, hogy a teremtés leírásában Ficino a létrendek hierarchiáját illetően Plótinus ontológiáját követi: a teremtés első fokozatában Isten az **angyali értelmet** (*mens angelica*) hozza létre, amely Ficino későbbi meghatározásai alapján megfelel a plótinosi  $\dot{\iota}^{\text{TM}}$ -nak. Az angyali értelmén keresztül Isten a **világlelket** (*anima mundi*) teremti, mely az emberi léleknek is életet ad. Végül, a hierarchia alján az Isten-angyal-lélek teremtette test áll. Minden egyes létszint teremtése két lépésben történik: Isten először megteremti az értelem szubsztanciáját, amely egyelőre alakatlan, homogén, majd az értelemben szeretet ébred teremtője iránt, feléje fordul, ekkor megvilágítja őt annak fénye, s így alakokban teljessé, világgá válik. Ugyanígy jön létre a lélek és a világegyetem. Pontról pontra bemutatom, hogy Plótinusnál hol szerepelnek a fenti mozzanatok: I. az értelemmel kapcsolatban: 1. a feléje fordulás és az általa való tökéletesedés: *Enneades*, V,2,1; V,4,2; V,9,4; V,3,11; 2. a szeretet felébredése: VI,7,35; II. a lélekkel kapcsolatban: felé fordulás és tökéletesedés az erős által: VI,9,9; III,5,2.

A fénynek a teremtésben játszott szerepének és az értelemnek a szemhez és a látáshoz való hasonlításának is megvan az előképe Plótinus írásaiban. A testi szemünkkel látható fény nyilvánvalóan hasonlatértékű szimbóluma ennek (ti. a fénynek) Plótinus számára, ami egyfajta, az Egyből eredő energia. Ez folyamatosan teremti és fenntartja, táplálja az értelmet, a lelket és a megnyilvánult testi világot. Áramlásának befogadása szükséges minden teremtett lénynek nemcsak a működéskéhez, hanem tökéletessé válásához is.

A XX. század kvantumfizikája egyébként – mely a kutatások alapján megállapította, hogy a világegyetemben minden valamilyen rezgés, és ezekből a hullámmozgásokból, az ún. szuperhúrokból épül fel a legszilárdabbnak tűnő anyag is – kiderítette, hogy a legfinomabb rezgés

2

magasabb frekvencián rezeg, mint a Nap fénye, és huszonnégyezer gyorsabban halad nála: az ún. *tachion*-okból áll. A rezgéseknek ezen a szintjén megszűnik a tér és az idő fogalma: minden egyszerre és együtt létezik. Nézetem szerint ezen a ponton a természettudósok a valóság egy olyan szeletére bukkantak, amelyről a keleti és nyugati kultúrkörben is egyaránt már évezredek óta beszélnek: ez a világegyetem energiája, az a „fény”, amely a plótinosi Egyből folyamatosan árad, s amelyet humán vonatkozásban az indiaiak *prāna*-nak, a kínaiak *csí*-nek neveznek.

Plótinusnál az egyes létsíkok számára mindig a fölöttük álló *hypostasis* az, ami a fényt jelenti, míg maga egyfajta szem lévén szemléli azt. A Nap Plótinus hasonlataiban hol az Egy, hol pedig az értelem szimbóluma; az előbbi esetben a belőle származó és őt körülvevő fénykoszorú az értelem, az utóbbi esetben pedig a lélek. Állításaim bizonyítására a következő helyeket elemzem: *Enneades*, V,1,6; V,1,7; V,5,7; III,8,11; VI,7,23; IV,8,7; VI,7,33; VI,7,31; VI,7,35; V,8,4; V,8,3; VI,7,21; VI,7,22; V,8,9; VI,7,36; VI,7,42; II,9,8; II,9,3; II,9,2; V,1,2.

Ficino Plótinus nyomán a szerelmet a tökéletesedés és az Istenhez való közelebb jutás eszközévé teszi. Plótinus Ficinóra gyakorolt hatásának egyéb elemeit elsősorban az *Enneades* III, 5-ben foglaltakat követve vizsgálom.

A következő négy témában végzek összevetéseket a két mű (a *Lakoma*-kommentár és az *Enn.* III, 5) egyes részletei között: 1. a szerelem mint lelkiállapot; 2. a kétféle Venus; 3. a daimónok rendjei; 4. Poros és Penia.

1. A testi szerelem vágyát Plótinus azzal indokolja a III, 5, 1-ben, hogy ezek a lelkek nem ismerik, illetve nem emlékeznek annak a szépségnek az eredetére, amelyet érzékeikkel foghatnak fel. Ficino (II. beszéd, 6. fej.) szintén azt állítja, hogy azért vágyunk a szerelmesünk látására, mert Isten fényére áhítunk, őt magát azonban nem ismerjük.

Amikor Plótinus a szép kétféle szeretetét meghatározza, azt sem ítéli el, és nem kárhoztatja, amely a halandóságban keresi a halhatatlanságot, hiszen az örökkévaló és a szép egy tőről fakadnak. Ficino ismét csak két lehetséges

útként definiálja ezeket; az egyik a test fenntartását és az utódok révén való fennmaradást célozza, a másik a tudás megszerzését és továbbadását. Nincs tehát jelen a *Lakomá*-ban fellelhető negatív értékítélet a testi szerelemmel szemben, ahogy Plótinosnál is csak egy félmondat utal erre: „*ahol az élvezés a testiségig megy el, az hiba*”(III, 5,1). Ficino viszont a testi szerelem védelmében a platóni kritikát is feloldja, és csak a szemlélődés elhagyását eredményező mértéktelenséget kárhoztatja.

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

Az emberi lélekkel kapcsolatosan Ficino látszólag Plótínossal szemben mindkét szerelemmel felruhazza az emberi lényt, így az értelmet és a rajta túl levő Egyet szemlélő Erósszal is. Van azonban Plótínosnak is egy megjegyzése (III, 5, 3), miszerint mi is részesülünk az értelemben avagy if<sup>TM</sup>-ban, ami által, ha az abszolút szerelem nem is süllyedhet le az anyagosság szintjére, mi értelmünkkel felemelkedhetünk hozzá; ez a bölcs szemlélődése, az Eggyel való egyesülésnek a vágya.

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

Plótinos ezt a besorolást még egy fontos momentummal árnyalja: az istenek őűerő nélküliek, vagyis nem érzékelnek és nem szenvednek el semmit, tehát változatlanok (ēāšī Pđāècò ēYāññái éár ññbæññái āYññò), a daimónokról viszont azt mondja, hogy részesei az érzékelésnek vagy tapasztalásnak, vagyis a őűerő-nak (āāññóé äc ñññóóññéññái őűēç).

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

„*Az istenek halhatatlanok és érzékelés nélküliek, az embereknek van*

*érzékelőképességük és halandók, a daimónok halhatatlanok, ám van érzékelőképességük.* (VI. besz. 3. fejt. ; 68. o.)

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

Ficino képzett asztrológus lévén e másodlagos istenekben egyértelműen a bolygóprincípiumokat látja, s az általuk kifejtett erőket közvetítik a hozzájuk tartozó daimónok az emberi-földi világnak (VI. besz., 4. fejt.; 69. o.). Az istenek és daimónok adományait név szerint is hozzárendeli az egyes princípiumokhoz. Közöttük Venus először a többivel egyenrangú helyen szerepel, utólag azonban Ficino is kiemeli az égi Venus adományának különös jelentőségét, mivel ez egyenesen „*a legmagasabb istentől s az istennőnek mondott Venustól*” vagyis az anyagi értelemről származik.

Plótinos a daimónokat mindössze két csoportra osztja: az egyik az erősoké, a másik az összes többi, más-más feladatot ellátó daimónok csoportja. Meghatározása az erősokra, hogy azok „*a léleknek a Jóra és a Szépre való törekvéséből születtek*”, Ficinónál az emberi lélekre vonatkozóan egy másik elgondolással fonódott össze, amit a *Lakoma* aristophanési mítoszából vezet le. A „kettészelés” történetét ugyanis az ember lelkére tekinti érvényesnek, mely szerinte teremtésekor két fénnel jön a világra: egy veleszületettel, amely hasonul homályosabb természetéhez, és egy beléje oltottal, amely megmarad tisztán szellemi természetűnek. Az emberi lélek *hybris*-e abban állt, hogy a beléje oltott tisztább fényt elhanyagolva pusztán a veleszületett felé fordult, s ezért került egy anyagi testbe, elveszítvén másik,

fényét: ezt jelenti a kettévágatás.

Plótinosnál a Jó az Egy, a Szép pedig az Értelem szinonimájaként szokott szerepelni, ezért „a Jóra és Szépre való törekvés” a léleknek azt az útját jelenti, amelyen Istenhez térhet vissza. Ennek az útnak a felismerését a IV. besz. 5. fejjében (40. o.) e két fény segítségével írja le Ficino: „az értelmet a saját fényével való vizsgálódás nagy erővel az isteni fény visszaszerzésére ösztönzi. Az efféle izgalom vagy vágy pedig igazi szerelem”.

Az utolsó kérdés a daimónok természetével kapcsolatban ezek részesevé az anyagban. Plótinos kizárja a testi anyaggal való érintkezésük lehetőségét, merthogy ez esetben semmi sem különböztetné meg őket a megnyilvánult világ étellel rendelkező lényeitől. Köztes megoldáshoz folyamodik: egy olyan nem testi anyag létét feltételezi a szellemi világban, amely lehetővé teszi az alsóbb létállapotú testi anyaggal való érintkezést a daimónok számára. Ficino nem a daimónokkal, hanem az emberi lélekkel kapcsolatban állítja, hogy földre szállásához szüksége van egyfajta öltözetre, amely minőségét tekintve átmenetként szolgál a lélek és a test szubsztanciája között, egyfajta „nem testi anyagként”.

4. Plótinos nyomán Ficino úgy tartja, hogy Poros természetének lényege, a Jóra való vágyakozás éppen szülei ellentétes természetéből fakad – abból, hogy nem nélkülözi teljesen a Jót, de még nem is birtokolja, ám mivel már ismeri, tudja, hogy szüksége van rá. A *Lakomá*-ban ez az érvelési mód Erős bölcsessége vagy ostobasága tárgyalásánál található meg, így talán még egyértelműbb, hogy Ficino itt valóban Plótinos követője. Poros Plótinosnál az értelemről (ír<sup>TM</sup>-ből) alászálló értelem-princípiumokkal (eüãïò-okkal) egyenlő, pontosan abban az aspektusban, hogy elhagyják eredeti helyüket, és a lélek számára elérhetővé válnak. Ficinónál az, amivel Isten az értelmet, a világlelket és a látható világegyetemet táplálja, a fény, a fénysugár illetve szikra elnevezéseket kapja. Penia vagyis a Hiány, az Ínség Plótinosnál az anyag formanélküliségét és nincstelenségét jelenti, befogadókészsége éppen ezért lényegi tulajdonsága. Ficino a formátlanságban a sötétséget mint a fény hiányát látja, az égi Venus mint az anyagi értelem megszülető felfogóképességének kezdeti sötétségét. Ám éppen ez a hiány az, ami kényszeríti az értelmet, hogy eredete, Isten felé forduljon, és hogy befogadja

belőle áramló gazdagságot és bőséget, az értelmi princípiumokat, vagyis az isteni fénysugarat, Porost. A világlelekhez tartozó égi szerelem is hasonlóképpen keletkezik és hasonló a működése. A földi szerelem azonban Ficinónál más természetű; ennek a megkülönböztetésnek az alapja az a momentum, hogy a világlelek kapcsolatba lép az anyaggal, vagyis megteremti a látható világot az értelemben szemlélt ideák alapján. Különböző a funkciója tehát az egyes létszintek közötti szeretetnek, attól függően, hogy hierarchikusan milyen viszonyban állnak egymással; és míg a lentebbieket szeretetük a plótinosi erős értelmében a fentebbiek felé fordítja, addig a magasabb létszinteknek az alacsonyabbak iránti szeretete egyfajta törődés, gondoskodás.

Erről a viszonyról Plótinos sehol nem beszél úgy, mint erős-ről, vágyról vagy törekvésről, az Egynek vagyis a Jónak, és az értelemnek vagyis a Szépnek is a természetéből fakad, hogy túlsordulván juttat magából az utána következő *hypostasis*-nak. A lélek lentebbi részének is természete az, hogy megteremti a megnyilvánult anyagi világot, de ezt soha nem nevezi szerelemnek. A közönséges Aphrodité, vagyis a világlelek erős-a nála ugyanúgy fölfelé visz, mint az égié. Ficino viszont kétirányúnak tekinti a szerelmet, a fölfelé irányuló az égi, a lefelé pedig a földi; az égi funkciója a megismerés, a földié a teremtés. Az istenek lakomája és a nektár értelmezése ismét hasonló jellegű lesz Ficinónál mint neoplatonista mesterénél: az értelemben levő szellemi princípiumokról van szó, amelyekkel az istenek maguk is táplálkoznak, s melyek magából az értelemről kilépvén – Poros képében elnehezülnek, hiszen egy immár alacsonyabb létszintre, ti. a lélekbe kerülnek.

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

E cél elérésének három feltétele van: vágyunk kell a Jóra, felé fordulva felfelé (a Lélek és az Értelem irányába) kell haladnunk, és meg

tisztulnunk, vagyis le kell vetnünk magunkról azokat a korlátozó jellegű tulajdonságokat és kötöttségeket, amelyeket testet öltésünkkor magunkra vettünk – így már szabadabban szállhatunk a legcsodálatosabb látvány – az Egy színről színre való látása felé. Ez pedig a legvalóságosabb szerelem, amelyhez képest minden egyéb érzés nevetségesen eltörpül. A Jó vagyis az Egy mint a „szépség körtáncának vezetője” jelenik meg. Ficino is a II. beszéd 2. fejezetében, melynek címe: *Hogyan szüli az isteni szépség a szerelmet*, egy körként írja le azt a vonzást, amely szépség gyanánt Istenből indul ki, teremtményeit maga felé fordítván szerelemmé lesz, s amikor azok Istennel egyesülnek, gyönyörre, azaz boldogsággá válik. Felmerül a kérdés, hogy ha emyire erősen jelen van Plótinus hatása Ficino gondolkodásában, rá vajon miért nem hivatkozik gyakrabban.

Az egyedüli magyarázat erre véleményem szerint az lehet, hogy Ficino Plótinus műveit úgy tekintette, mint egy kulcsot Platón kincsesládájához: ugyan Plótinus írásainak értelméhez eleinte nagyon nehéz hozzáférni, a kezdeti nehézségeken túl, egy áttörés után minden világossá válik, és egy hihetetlenül koherens és összefüggő világmagyarázat és leírás áll előttünk, ami már nem történetek és mítoszok leplebe bujtatva jeleníti meg a végső valóságokat, mint például a *Timaios* vagy a *Lakoma*, hanem nyíltan, színről színre fejt ki az egyes létsíkok mibenlétét; legfeljebb hasonlatokkal él. Jól látszik ez annak a Dionysioshoz írt platóni levélrészletnek az értelmezésében, amelyet a II. beszéd 4. fejezetében tárgyal. Ebben a plótinosi világmodellnek azt a leírását követi, mely az Egyből mint középpontból kiinduló koncentrikus körök formájában ábrázolja a létszintek hierarchiáját. A Ficino által leírt világmodell némi kiegészítéssel teljes mértékben megfelel a plótinosi struktúrának.

A szépség Ficinónál csakúgy mint Plótinusnál azzal a szellemi princípiummal egyenlő, amely Istenből fakad, és belőle folyamatosan áradva a teremtett világ valamennyi szintjét áthatva táplálja és megformálta teszi azt az értelemről egészen az anyagig. Ez a leginkább a fényhez hasonlítható, melynek ragyogása annak forrásához irányítja a szemlélőt. Ez a szépség az

mindenben, ami a vágyakozást kiváltja.

Plótinus szerint az ember természetében kényszerítő erőként rejlik benne az, hogy vágyjon a Jóra és a Szépre, s ezt csak a megtestesülés kezdeti pislákoló tudatállapota feledteti vele. Ha viszont már mintegy alvó tudatállapotából a tudatosság magasabb szintjére jutva felébredt, képes lesz felfogni és megérteni a szépet, s felébredhet benne a szeretet is iránta. A jó mint cél az alvókban is jelen van.

Összefoglalva tehát párhuzamainkat, Ficinónál Plótinus nyomán a Szépre és forrására, a Jóra való törekvés és az általuk ébresztett szerelem az emberi létállapot elérhető legmagasabb szintje, az Eredethez visszakapcsolódott ember (értelem és lélek) megvalósításának előmozdítója. Ez a vezérmotívum az egész *Lakoma*-kommentárt átszövi.

A Rómában tartandó filozófiai disputára szánt 900 tétel között 15 szerepel Pico válogatásában Plótinus filozófiájából. Ezeket tanulmányai alapján ő maga fogalmazta meg, tehát nem egyenes idézetekről van szó. Mivel a vitára a nem kerülhetett sor, kifejtésük vagy cáfolatuk explicit módon – egy kivételével – nem maradhatott ránk.

Az egy kivétel cáfolata is csak úgy ismeretes, hogy a gyűjtemény második felében található saját tézisek nagy része is reflexió az egyes filozófusok állításaira – közöttük nagyon sok foglalkozik Platón és Aristotelés kijelentéseivel, akiktől az első részben nem hoz tételeket – így egyebek között Plótinus neve is többször felbukkan. Ezen reflexiók egyike pontos cáfolata az egyik idézett plótinosi gondolatnak.

E 15 pont valójában négy téma köré csoportosul:

I. Az értelemmel foglalkozik az 1, 3, 6, 10, 12; II. A lélekkel: a 2, 4, 5; III. Erkölcsi jellegű kérdésekkel: a 8, 11, 13; IV. A boldogsággal: a 7, 9, 14, 15.

Összességében nézve azt mondhatjuk, hogy döntő többségük az emberi élet praxisával foglalkozik: a III-IV. csoportbeliek egyértelműen, a II.-ban az

emberi létszférára is vonatkoztathatóan (a 4. pedig csak erre). Ezen belül kiemelkedő az emberi megvalósítást és az eredményeként beálló lelkiállapotot vagy életérzést, az igazi boldogságot tárgyaló megállapítások ill. tételek nagy száma.

Közöttük a 7. mintegy definíciója a végső boldogságnak, amit egyébként Ficino *Lakoma*-kommentárjában is láthattunk; a 9. elérésének módját vagy feltételét adja meg, a 14. és 15. két jellemzőjét írja le ennek az állapotnak: a figyelem lanyhulásával nem csökken, sőt erősödik ez a boldogság, és a nyugalom állapotából nem mozdítható ki sem a düh, sem a búskomorság irányába.

Saját tételei közt, melyeket témáik, jellegzetességeik (pl. paradoxonok) vagy azon szerzők nevei alapján csoportosít, akiket összebékíteni ill. állításaikkal vitába szállni vagy magyarázni kíván (pl. Platón és Aristotelés), a következőkkel kapcsolatos tételek<sup>1</sup> említik Plótinos nevét, vagy érintenek tipikusan plótinosi problematikát: 80. o. 27. és 28. tétel (Az öt alapkategória); 96. o. 20. tétel (Az értelmi és az érzékelhető szépség); 96. o. 21. tétel (*Lakoma* – Poros és Penia); 98. o. 22. tétel (Szeretet a *Lakomában*); 98. o. 23. tétel (A kétféle Venus); 98. o. 24. tétel (Az égi szerelem); 100. o. 36. tétel (A lélek halhatatlanságáról); 102. o. 51. tétel (A lélekvándorlásról).

Pico e kilenc saját következtetésében három ízben kifejezetten cáfolja Plótinos álláspontját (plusz egy az egyik cáfolat megelőzése), ezek: az alapkategóriákról, a lélek halhatatlanságáról és az emberi lélek állatokban való újraszületéséről szólóak; kétszer értelmezi őt, a tömör forma azonban kizárja a részletesebb tárgyalást, ezek: a kétféle Venusról és az égi szerelemről; három alkalommal pedig véleménye kimondottan megegyezik Plótinoséval, ezek: az értelmi és az érzékelhető szépségről, Poros és Penia nászáról, és a *Lakomában* szereplő szeretetről.

A *Heptaplus*-ban a mózesi teremtéstörténetet elemezve Pico egy a Plótinos-féle világmodellről jelentősen eltérő világrendet ad meg, s ez a

1 G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Conclusiones nongentae. Le novecento tesi dell'anno 1486*, a cura di Albano Biondi, Firenze 1995, 36. o.

rendszer lesz aztán a hétszeres tárgyalás kiindulópontja.

Plótinos fő témái közül valószínűleg az Egyről és az *unio mystica*-ról, ill. az emberi boldogságról írottak tették Picóra a legmélyebb benyomást, ez utóbbit már a *900 tétel* válogatásában is láthattuk.

Célunk ebből következően a *Heptaplus*szal kapcsolatban inkább csak a név szerinti hivatkozások és egy-egy plótinosi gondolatra utaló részlet felkutatása lehet; a világmodell sajátos beosztásán túl maga a hétszeres szövegértelmezés is meglehetősen körülhatárolt feladatokat ró Picóra.

A következő helyeken és témákban bukkan fel neoplatonista szerzőnk, utalás vagy – név nélkül – sajátosan plótinosi elképzelés formájában: 1. Az egység témája: III. ea. 1. fej. 40. o.; 2. Az angyal (az értelem) születése: III. ea. 2. fej. 41. o.; 3. A lélek kör: IV. ea. 1. fej. 50. o.; 4. Isten nem egyenlő az értelemmel: V. ea. 1. fej. 58. o.; 5. Minden élet valamely isteni princípiumból származik: V. ea. 5. fej. 62. o.; 6. Felkészülés a megvalósításra – az emberi boldogság: VI. ea. 5. fej. 71-72.o. és VI. ea. 6. fej. 72. o.; 7. A boldogság: VII. ea. Bev.; 75. o.

A *De ente et uno* c. traktátusában Pico érveléseiben a legtöbbször említett Dionysios Areopagitésen kívül hivatkozik még Augustinusra, Anselmusra és Jamblichosra, és jöllehet témáinak akár Plótinos is forrása lehetne, egyszer sem említi meg őt, még ott sem, ahol a neoplatonisták álláspontját ismerteti. E tekintetben traktátusának címe kissé „félrevezető”: a Plótinos ismerők számára majdnem egyértelmű az a feltételezés, hogy az ő nézetei is majd terítékre kerülnek. Ha ez így nem is igaz, mégis azt kell mondanunk, hogy a Proklos-tanítvány Pseudo-Dionysios Areopagités volt az, aki immáron keresztény teológiával átítatva a lehető legnagyobb mértékben közvetítette Plótinos gondolatait Pico, Ficino és kortársaik számára, így ahol név szerint nincs ugyan jelen, nézeteiben mégis megjelenik – az összes idézett dionysioszi gondolatnak megtalálhatjuk Plótinosnál a forrását.

A firenzei Girolamo Benivieninek a Ficino *Lakoma*-kommentárja alapján leszűrt neoplatonista tanításokat összefoglaló filozófiai költeményéhez<sup>2</sup> még 1486-ban, a tervezett filozófiai kongresszusra való

2 Girolamo BENIVIENI, *Canzona de amore composta da Girolamo Benivieni cittadino fiorentino secondo la mente et opinione de' Platonic* (IX stanzából áll).

felkészülés közben írt Pico verselemzést.

A mű négy könyvre oszlik, melyek közül az első háromban Pico a maga megfogalmazásában foglalja össze a neoplatonista tanokat elsősorban Plótinos és Ficino világmodelljét követve, majd végül a negyedik könyv tartalmazza magát az elemzést.

Írásának terjedelme nagyjából megegyezik Ficino *Lakoma*-kommentárjával, s több helyen úgy tűnik, mintha szinte versengeni akarna idősebb barátjával, ugyanis egyrészt több helyen is bírálja őt<sup>3</sup>, másrészt többször is említi, hogy ő is készül a *Lakoma* kommentálására<sup>4</sup>, amit egyébként a legfontosabb témákat illetően itt helyben meg is tesz a II. könyvtől kezdődően.

A *Canzona* kommentárja teljes mértékben igazolja azt az elvárásunkat, hogy ha platonista dolgokról ír, feltétlenül szóba kell hoznia Plótinoszt. Ugyanis, szemben a *De ente et uno*-val, itt számos helyen<sup>5</sup> hivatkozik Plótinosra, többek között rögtön a mű legelején, még hozzá úgy, mint a legnagyobb tekintélyre a neoplatonista tanításokat illetően; azontúl szó szerinti megerősítését találjuk nála annak a ténynek, hogy Dionysios Areopagitést Plótinos tanítása továbbvivőjének tekinti.

Azt, hogy Pico nemcsak átfutotta, de alaposan ismerte a plótinosi *III*, 5-öt, egy konkrét hivatkozásából tudhatjuk; a második könyv 9. fejezetében, ahol a szépségnek a fizikai és spirituális látáson keresztül való élvezéséről beszél, megemlíti Plótinosnak azt az etimologizálását, amely szerint Erós neve a szemlélésből vagy látásból (ᾠαόεο) ered.

A *III*. könyv 1. fejezetében az angyali (az értelemről fakadó) és az emberi (a lélekből születő) szerelem tárgyalása során egy egész oldalt szentel a plótinosi *III*, 5-ben megjelenő szerelem-felfogás értelmezésének.

A *IV*. könyv 4. stanzát elemző fejezetében azt fejtegeti Pico, hogy a test szépségének igazi forrása nem a testrészek arányában, a természetben és a színekben rejlik, hiszen sokszor láthatunk olyan testet, melyen ránézésre minden tökéletes, mégsem jelenik meg rajta a szépség, más testek pedig, amelyek kevésbé arányosak, mégis kimondottan vonzóak. Erre tanúként Catullusnak a Quintiáról szóló *carmen*-jét idézi olaszra fordítva, majd végül

<sup>3</sup> *im.* I. 4. 466. o.; II. 2. 488. o.; II. 3. 489. o.; II. 11. 499. o.; IV. 4. 556. o.; IV.4. 559.o.

<sup>4</sup> *im.* I. 13. 480. o.; III. 4. 530. o.; IV. 4. 556. o.; IV. 6-8. 567. o.

<sup>5</sup> *im.* I. könyv 1. feje. 462. o.; I. 3. 464. o.; I. 4. 465. o.; I. 12. 479. o.; II. 9. 497. o.

kijelenti, hogy ez a szépség valójában a lélek minőségéből fakad, s a lélek fénye önti el a testet, ami által szép lesz.

Mózeset hozza fel példának elsőként, akinek az arca annyira ragyogott az isteni látomástól, hogy a nép nem tudott ránézni, majd másodszor Plótinosra hivatkozik, akinek arcán Porphyrios tanúsága szerint meditáció közben egyfajta ragyogás volt látható.

Láthatjuk tehát, hogy Picónak a római Kúria által elszenvedett meghurcoltatása előtti műveiben név szerint is idézett példaképe Plótinos. Később, amikor már pusztán csak jó keresztény és az Egyház hű szolgája szeretett volna lenni, a lehető legnagyobb mértékben elkerülte azokat a „gondolati kilengéseket”, amelyek gyanúsak lehettek egyes bíborosok számára; s ebbe beletartozott a Római Katolikus Egyház által (Platónnal és Aristotelésszel ellentétben) nem „szentesített” pogány szerzők túl gyakori idézése is. Ficinót is érték hasonló vádak, ha nem is olyan súlyosan.

Ennek ellenére a megszerzett tudás egyikőjük életművéből sem veszett ki: Ficino Pico keserű tapasztalatai után adja ki bőszéges magyarázataival ellátott Plótinos-fordítását, Pico pedig, jóllehet csupa keresztényi írásba fog Firenzében illetve Fiesolében való letelepedése után, műveiből mégis átsugárzik az az ontológiai alapvetés, amelyre korai neoplatonista és egyéb filozófiai tanulmányai során tett szert.

**Fordítások:**

1. FICINO, M., *A szerelemről. Kommentár Platón A lakoma című művéhez*, 2001  
Budapest, Arcticus Kiadó, 144 o.

2. PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, *Heptaplus avagy a teremtés hat napjának hétszeres magyarázata*, Budapest 2002, Arcticus Kiadó, 120 o.

**Cikkek:**

Utószó az 1. fordításhoz: 125-138. o. Benne: *Botticelli és Ficino*: 131-138. o.

Utószó a 2. fordításhoz: 99-115. o.



