MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2021/4 (65. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Platonizmusok

Tartalom

Platonizmusok (*Szegedi Nóra – Schmal Dániel)* 5

FÓKUSZ

Geréby György: Inconstantia Platonis. Egy szimmiaszi értelmezés 7
Somos Róbert: Órigenész platonizmusa 33
Lautner Péter: Μνήμη és ἀνάμνησις viszonya. Késő antik variációk egy témára (Pszeudo-Szimplikiosz, Damaszkiosz és Olümpiodórosz) 52
Pavlovits Tamás: Platonizmus és végtelen Malebranche gondolkodásában 68
Szécsényi Endre: A modern esztétika platonizmusa: Shaftesbury esete 88
Horváth Zoltán: Kant gyakorlati platonizmusa 115
Czétány György: Német idealizmus és neoplatonizmus 136
Balogh László Levente – Zsiger Ádám: Hannah Arendt történeti gondolkodása Szókratész- és Platón-értelmezéseinek tükrében 152
Huoranszki Ferenc: Megzabolázott platonizmus 167

DOKUMENTUM

Somos Róbert: Bevezetés Marinosz *Proklosz, avagy a boldogságról* című életrajzához 195
Marinosz: Proklosz, avagy a boldogságról 199
Frazer-Imregh Monika: Előszó Marsilio Ficino *Három könyv az életről – Miként nyerhetünk életet az égtől?* című műve fordításához 222
Marsilio Ficino: Három könyv az életről (részlet: III, 1–4) 232
Vassányi Miklós – Kutrovátz Gábor: Johannes Kepler a bolygómozgás fizikájáról. Forrásközlés bevezető tanulmánnyal 247
Vassányi Miklós – Berei Boglárka – Szőnyi Annamária: A „formatív természet” elmélete Ralph Cudworth filozófiájában. Bevezető tanulmány és forrásközlés 274

MEGEMLÉKEZÉS

Fehér M. István (1950–2021) *(Olay Csaba)* 295

E számunk szerzői 301
Summaries 303

Platonizmusok

A platonizmus természetére vonatkozó kérdés egyike azoknak a klasszikus témáknak, amelyek mindig aktuálisak a filozófia történetében. Ugyanakkor e kérdés nehézségét épp az állandó aktualitás jelenti: amikor platonizmusról beszélünk, olyan összetett terepen találjuk magunkat, ahol nehéz körvonalazni, hogy mit is értünk e kifejezésen. A *Magyar Filozófiai Szemle* 2021-es utolsó száma nemcsak azt tanúsítja rendhagyó terjedelmével, hogy a platóni filozófiát ma is eleven érdeklődés övezi, hanem arra is kísérletet tesz, hogy a megfelelő fókuszba állítsa a problémát.

A „megfelelő" fókusz bizonyára távol esik két szélsőségtől. Az egyiket Whitehead jól ismert mondása jelentheti, amely szellemes formában a nyugati filozófia teljes történetét Platónra vezeti vissza. Ez a nézőpont valamilyen tág értelemben triviálisan igaz, hiszen az utak egy páratlanul gazdag életműből indulnak el, amelynek kérdései és megoldásai eredeti formában, továbbfejlesztve, kritika tárgyaként vagy inspirációs forrás gyanánt szinte minden későbbi fejleményt megelőlegeznek. A nehézség azonban e megközelítéssel a „szinte" szóban rejlik, hiszen ha közelebb hajolunk az egyes szerzőkhöz és életművekhez, sok egyéb forrásra, sokkal több repedésre és ellennarratívára figyelhetünk fel. Ha tehát ezt a perspektívát választjuk, félő, hogy a Platóntól kiinduló történeti emanáció oldatában maga a platonizmus is megfoghatatlanná válik. A másik végletet a platóni gondolkodás konkrét filozófiai tételekkel történő azonosítása jelenthetné. Ha ezt tekintenénk a platonizmus kritériumának (amihez természetesen számot kellene vetni az életmű ellentmondásaival és fejlődésével, valamint fel kellene tenni a nehezen megválaszolható kérdést, hogy mit is tekintsünk az életműben alapvetőnek és mit másodlagosnak), akkor a platonizmusra vonatkozó reflexió recepciótörténeti megközelítést indokolna. De a platonizmus története több, mint dogmák története. Tartalmilag, műfajilag és céljait tekintve sokkal összetettebb és változatosabb, semhogy megadhatnánk az odatartozás egyértelmű kritériumait.

E nehézséggel szembesülve talán helyesebb feladni az *-izmus*ok illúzióját, és egy a témának szentelt tanulmánykötet szerkesztőihez hasonlóan platonizmu-

s*ok*ról beszélni,[1] egyenként megjelölve az egyes szerzők vagy szövegcsoportok gyakran ellentmondásos viszonyát a platóni életmű különböző elemeihez és egymáshoz. Ennek az eljárásnak is megvannak azonban a nehézségei. Amint az említett szerzők joggal hangsúlyozzák, a platonizmusnak nevezett konglomerátumnak épp az kölcsönzött inspiratív erőt a 19. század történeti-kritikai vizsgálódásai előtt, hogy nem különböztette meg élesen Platónt a későbbiek, Philón, Plótinosz, Jamblikhosz, Proklosz vagy a keresztény patrisztika, a középkor és a reneszánsz platonizmusaitól, s ez utóbbiak között sem látott áthidalhatatlan ellentéteket. A történeti-filológiai kutatás által feltárt distinkciók természetesen alapvetőek. De éppilyen fontos történeti jelenség a distinkciók hiánya, az a platonizmus történeti formáira jellemző, páratlan szemantikai sűrűség, amely a kreatív újraértelmezés állandó lehetőségét hordozza.

A jelen lapszám tanulmányai egyszerre örökösei mindkét megközelítésnek. A kritikai módszer alkalmazása mellett azoknak az eszmei-gondolati alakzatoknak a természetéből is megmutatnak valamit, amelyek speciális karakterüket a filológiailag elkülöníthető rétegek dacára az áthallások, a kapcsolódási pontok, az enigmatikus és szimbolikus közelítések lehetőségéből nyerik. A platonizmusok kutatása ezért nem egészen olyan, mintha a sztoikus, epikureus vagy arisztotelészi filozófia recepcióját kutatnánk, mert nemcsak szubsztantív tételek azonosítása, még csak nem is a filozófia mibenlétével vagy a filozófusi életmóddal kapcsolatos meggyőződések feltárása képezi a tárgyát, hanem a szabad vegyértékek nagy száma is, amelyek birtokában a platóni filozófia híve könnyebben teremthet kapcsolatokat, és többféleképpen kötődhet más gondolati alakzatokhoz, mint az említett irányzatok.

Az ebből származó vonzerő és talán némi szerencse folytán e folyóiratszám kifejezetten széles áttekintést nyújt a platonizmusokról. Egyfelől időben, hiszen a gazdag *Dokumentum*-rovat fordításait is beleszámítva az antik – pogány és keresztény – neoplatonizmustól a reneszánsz neoplatonizmuson és a cambridge-i platonizmuson át egészen Platón 20. századi recepciójáig terjed. Másodsorban a filozófia különböző területein – ismeretelmélet, metafizika, etika, esztétika, politikai filozófia – mutatja be a Platónhoz köthető problémák, teóriák, gondolati alakzatok és gondolkodási stílus továbbélését. Harmadrészt abból a szempontból is rendkívül tanulságosak ezek a szövegek, hogy milyen sokféle habitusú, a legkülönfélébb filozófiai irányzatokhoz köthető gondolkodókat inspirált Platón és a későbbi platonizmusok. Végül – és ez sem elhanyagolható – arról is meggyőződhet az olvasó, hogy a platonizmus mint hívószó a 21. századi magyar filozófiai közegben is válaszra talált.

Szegedi Nóra – Schmal Dániel

[1] Vö. Kevin Corrigan – John D. Turner 2007. Introduction: Plato and Platonisms. In uők (szerk.) *Platonisms: Ancient, Modern, and Postmodern*. Leiden–Boston, Brill. 1–5; 3.

Geréby György

Inconstantia Platonis

Egy szimmiaszi értelmezés*

ELŐHANG

Diogenész Laertiosz szerint nagy nézetkülönbség van abban a tekinteteben, hogy Platónnak vannak-e filozófiai *dogmái*, azaz tanításai.[1] Később ugyanakkor mégis összefoglalja Platón legfontosabbnak tartott nézeteit, habár itt nem a dogma szót használja, hanem véleményeknek (τὰ ἀρέσκοντα) nevezi azokat.[2] A legfontosabb nézetek összefoglalását a lélekre vonatkozókkal kezdi meg. Ezek a következők: a lélek halhatatlansága, a különböző testekbe való „átöltözése" (azaz a lélekvándorlás, *Timaiosz* 42b; 90e–91a), a természet „aritmetikai" alapelve (*Timaiosz* 54a sk.),[3] illetve a testek esetében a geometriai princípium. Hozzáteszi még, hogy a lélek a mindent átható *pneuma* ideája, továbbá, hogy a lélek önmozgató, és hogy három része van, úgymint a fejben lakozó gondolkodó, a szívben található érző és a köldökben, illetve a májban található vágyakozó rész (*Timaiosz* 69c–72b és 89e).

Már ez a rövid szemelvény is mutatja, hogy Diogenész megbízhatósága erősen kétséges, mert interpretációs hagyományt képvisel. Az a Platónnak tulajdonított nézet például, hogy „a lélek a mindent átható *pneuma* ideája", valójában – Sztobaiosz doxográfiája alapján – Szpeuszipposzé. Sztobaiosz mellett Plutarkhosz és Jamblikhosz is ismeri ezt a nézetet (igaz, név nélkül idézve).[4] Szpeuszipposz ugyan értelmezheti helyesen Platón *Timaiosz*ának lélektanát, de ebben a formában ez mégsem nevezhető közvetlenül platóni álláspontnak.

Diogenész beszámolója jó példa a platóni filozófia recepciótörténeti kialakulására. A recepciótörténet áttekintése során ugyanis felmerül a gyanú, hogy

* A Platón-dialógusokat a főszövegben a bevett magyar, a lábjegyzetekben a latin hivatkozási rend szerint idézem (a LSJ rövidítéseket követve). A görög szöveghez Burnet oxfordi kiadását használtam. Ahol külön nem jelölöm, a fordítás a szerzőé. A bibliai idézeteket a Károli-féle fordítás alapján használom, a görög szöveg alapján alkalmasint kissé módosítva.

[1] Diogenes Laertius 1942, lib. 3, 51–3. Rövidítve: DL.

[2] DL lib. 3, 67.

[3] Diogenész „számokat" (ἀρχὴ ἀριθμητική) mond, habár Platón itt háromszögekről, azaz geometriáról beszél.

[4] Stobaios 1884–1912, 1, 49, 32. Név nélkül található meg Plutarkhosznál, 1959. c. 22. 1023b; illetve Jamblikhosznál, 1891. 9, 10.

a platóni „doktrínákat" valójában az utókor alakította ki. Az első fő szerepet e történetben Arisztotelész játszotta, aki saját álláspontjának kontrasztjaként mintegy „kinevezett" platonikus teóriákat, amiket aztán a tekintélyével megalapozott doxográfiája nyomán az utókor Platón álláspontjaiként rögzített. Így vette át és örökítette át Arisztotelész „platonizmusait" a skolasztika, például a szubzisztens ideák létezéséről, mint egyértelmű és alapvető platóni nézetet. Mivel a platóni korpusz a skolasztika számára ismeretlen volt, ezek az alapvetően Arisztotelésztől eredő attribúciók öröklődtek tovább. Végül a rögzüléshez hozzájárultak a neoplatonikus olvasatok, nemcsak a késő antikvitásban, hanem majd a kora újkorban, immár többnyire Arisztotelész-ellenes éllel. Végül a modern Platón-filológia ugyan jóval komplexebb módon olvassa a dialógusokat, mégis, mindenekelőtt a kézikönyvek szintjén a „centrális doktrínák" igényét az összefoglalások akarva-akaratlan kiszolgálják, és így a szorosabb olvasatok hiába módosítgatnak a recepció megrögzült értelmezésein.[5]

A következő tanulmányban megpróbálok érvelni amellett, hogy Platón nem doktrínákat fejtett ki, hanem lehetséges elméletek alapjait dolgozta ki oly módon, hogy kitöltetlen elemeket hagyva a befogadóra bízza a konzisztens értelmezés kidolgozását. Ezt a stratégiáját Platón több, habár váratlan helyen ki is mondja. A lehetővé tett, sőt, mintegy elvárt új értelmezések továbbgondolási lehetőségeket indukálnak, amik mentén eltérő, de egyenként konzisztens filozófiák dolgozhatóak ki.

Először tehát azt mutatom ki, hogy Platón alapvető kérdésekben is többféle és egymástól eltérő álláspontot képviselt a különböző dialógusaiban, és hogy ezek az álláspontok egymással nem konzisztensek. A második részben magyarázatot próbálok adni arra, hogy mi lehet ezeknek az inkonzisztenciáknak a szisztematikus oka. Harmadrészt példákat mutatok be arra, hogy a recepciótörténet egyes állomásai hogyan éltek ezzel a lehetőséggel. Itt azonban mindjárt le is szögezem, hogy a cél nem Platón zsenialitásának lebontása, hanem javaslat egy olyan olvasatra, ami elvezet számos filozófiai probléma mélyebb megértéséhez, és ebben áll meggyőződésem szerint Platón elképzelhetetlen nagysága.

I. PLATÓN ELLENTMONDÓ TANÍTÁSAI

A Platón nevéhez kapcsolt filozófiai korpusz önellentmondásaira már az antikvitásban is rámutattak. Cicero *Az istenek természete* című művében egy epikureus filozófus, bizonyos Velleius szájába adja, hogy „sokat lehetne beszélni Platón

[5] Jó példa erre a *Stanford Encyclopaedia* Platón-szócikke, ami először Platón „centrális doktrínáit" tárgyalja, majd ezt Platón „rejtvényei" kapcsán annyiban módosítja, hogy Platónt „kísérletező, rendszertelenül szisztematikus, megfoghatatlan és játékos" filozófusként jellemzi. Kraut 2017.

következetlenségeiről". Platón nézeteinek változékonyságára egy példát emel ki. A *Timaiosz*ban például Platón azt állítja, hogy a „mindenség atyját" lehetetlen megnevezni (28c3–5), míg a *Törvények*ben éppen azt állítja, hogy igenis erre kell törekedni (7, 821a). Ugyanígy ellentétes álláspont az, amikor mind a *Timaiosz*ban, mind a *Törvények*ben azt állítja, hogy a világmindenség egésze isten, de az égbolt és a csillagok is, továbbá a föld és a lelkek, valamint a hagyományos istenek is, ami együttesen nyilvánvalóan ellentmondó, hiszen az isteni és a keletkező és pusztuló dolgok tulajdonságai nem lehetnek közösek.[6]

Kezdetnek a lélekkel kapcsolatos álláspontokat érdemes áttekinteni.

1. Platón a lélek halhatatlanságáról[7]

Ha tömören próbáljuk álláspontját rekonstruálni, akkor azt kell mondanunk, hogy Platónnak nem egy, hanem legalább három álláspontja van lélek halhatatlanságáról. Az első, a leghíresebb álláspont az, hogy a lélek halhatatlan. Ez a *Phaidón* központi tétele (109a–111d),[8] de megtalálható másutt is, mint a *Törvények*ben (959a–b), illetve a *Timaiosz*ban (90a), a *Phaidrosz*ban (245c–246a),[9] illetve az *Állam*ban (608d–612a). Itt és most az eltérő érvek részletesen elemzését figyelmen kívül hagyom.[10] Ugyanakkor a *Lakoma*ban egyáltalán nincs szó a lélek halhatatlanságáról, sőt éppen az ellenkezőjéről. Diotima nagy beszédének kiindulópontja éppen az ember halandósága a lelkével együtt (206e8–207a1; 207d1–2; e1–5; 208a7–b1; 212a–b).[11] Éppen emiatt van szükség az *erósz*, a szerelem művészetére, hiszen a halandók örökkévalóságra való törekvésének egyetlen lehetősége az utódnemzés, akár testi, akár szellemi értelemben. A harmadik, minkettőtől eltérő álláspontot az *Apológia*ban találjuk, ahol az idős Szókratész narratív helyzetét tekintve utolsó előtti álláspontjaként bevallja, hogy nem tudja (40c–d; 42a).

[6] *Iam de Platonis inconstantia longum est dicere, qui in Timaeo patrem huius mundi nominari neget posse, in Legum autem libris quid sit omnino deus anquiri oportere non censeat. quod vero sine corpore ullo deum vult esse (ut Graeci dicunt ἀσώματον), id quale esse possit intellegi non potest: careat enim sensu necesse est, careat etiam prudentia, careat voluptate; quae omnia una cum deorum notione conprehendimus. idem et in Timaeo dicit et in Legibus et mundum deum esse et caelum et astra et terram et animos et eos quos maiorum institutis accepimus. quae et per se sunt falsa perspicue et inter se vehementer repugnantia*. Cicero 1933, 1, 12, 30.

[7] A legtöbb értelmező egyetért abban, hogy a dialógusokban található nézeteket nem lehet közös nevezőre hozni. „It seems then impossible simultaneously to satisfy the Phaedo, Republic, Phaedrus, and Timaeus." Crombie 1963. 1, 344; vagy „It has often been pointed out that Plato's psychology cannot be made to yield a systematic pattern of development." McGibbon 1964. 57, n.l.

[8] Frede 1978. 27–41.

[9] Bett 1986, illetve Hackforth 1952. 63–68.

[10] Robinson 1967. 147–151; Hartford 1944. 1–18.

[11] Legjobb értelmezése Hackforth 1950. 43–44. „The Symposium shows us a relapse into temporary scepticism: it drops the claim that the soul, collective or individual is imperishable" (45ab).

Narratív helyzetet említettem, hiszen a *Phaidón* elvileg, a dialógusok belső sorrendjét tekintve természetesen az *Apológia* után kell következzék, és ebben (tudniillik a *Phaidón*ban) tudvalevőleg – mint előbb láttuk is – Szókratész nagy meggyőződéssel érvel a lélek halhatatlansága mellett. Különös dolog ez, hiszen pár nappal korábban éppen a kételyének adott volna hangot. A kétely azért jelen van a *Phaidón*ban is, mégpedig Szimmiasz képviseli, akinek Szókratész végül még igazat is ad (107a1–b3, illetve 107b4–9).

A halhatatlan lélek azonban különböző módokon jelenik meg a fent említett dialógusokban.[12] A *Timaiosz* szerint a léleknek van halandó és halhatatlan része (69c–70a). Ez utóbbi álláspont átvezet a lélek egységének problémájához. Hány része van a léleknek? A *Phaidrosz* szerint három, melyek együtt alkotják a lélekfogatot (246–253c), miközben láttuk, hogy a *Timaiosz*ban kettő. A *Timaiosz* szerinti két rész közül ráadásul az egyik az anyagi világhoz fordul, és ezért halandó, és ennek van további két része, egy magasabb rendű és egy alacsonyabb rendű, de mindkettő a halandó lélek része. Csak az a halhatatlan rész, amelyik az istenihez kötődik és ekként válik halhatatlanná (69c–70a). Kicsit később a *Timaiosz* visszatér a három részre bontott lélekre, de még a magasrendű léleknek is csak annyit enged meg, hogy annyiban halhatatlan, amennyiben ez az emberi természet számára lehetséges (89e–90c). Az *Állam* szerint a léleknek van egy jobbik, észszerű része és egy irracionális és tehetetlen része (9. 577c és 10. 604d–605a). Ez hasonlít a *Timaiosz* álláspontjához, de az *Állam* végén az Ér túlvilágjárásában e megkülönböztetésről nem esik szó.

A *Phaidrosz*hoz és a *Timaiosz*hoz képest azonban a *Phaidón*ban azt találjuk, hogy a lélek szükségképpen egyszerű és nem összetett, mivel csak az egyszerű nem bomlik fel, szemben az összetett dolgokkal, amelyek természetüknél fogva változnak és elpusztulnak (78c). A lélek tehát nem lehet valamiféle összhang a részek között (94e–95a).

Egységes tehát a lélek, vagy részekből áll? Megítélésem szerint ezt a kérdést csak úgymond többségi szavazattal, vagy más kisegítő előfeltevés alapján lehet eldönteni Platón esetében.

2. A lélek a testtől való elválás után

Mi a lélek sorsa, miután elválik a testtől? Diogenész – és őt követve sokan – egyértelműen a lélekvándorlás gondolatát tulajdonítják Platónnak. Valóban, a lélekvándorlás több helyen is előfordul a dialógusokban, például a *Phaidón*ban (70d) és a *Menón*ban (81b–c) is. A *Phaidón* szerint azonban a torkosságnak, önzés-

[12] „There is a well-known apparent inconsistency in Plato's doctrine of the immortal soul." Gerson 1987. 81. Gerson arra jut, hogy bár az *Állam* X, a *Phaidrosz* és a *Timaiosz* hozható közös nevezőre, de a többi dialógustól ez eltérő nézet. Gerson 1987. 96.

nek vagy részegességnek behódoló lelkekre állati testekbe való átköltözés vár (81e), míg a *Phaidrosz*ban pontosan ennek az ellenkezőjét mondja, amennyiben itt a lelkek nem származnak át állatokba, hanem különböző, kilenc fokozat szerint eltérő emberi életformákba, melyek a növekvő számok szerint egyre roszszabb sorsokat jelentenek (248c–e). A *Törvények* csak annyit említ, hogy a lelkek egyik test után a másikhoz kapcsolódnak (903d–e). A *Menón*ban Szókratész arra utal, hogy a lelkek számtalanszor születnek újjá, viszont hozzáteszi, hogy Menón döntse el, hogy elhiszi-e ezt a tanítást (81b–c).

A lélekvándorláshoz kapcsolódik az is, hogy a *Gorgiasz* szerint örökkévaló bűnhődés és szenvedés vár a bűnösökre, ami viszont nemigen egyeztethető össze a lélekvándorlással (525a–d). Ettől eltér a *Phaidón*, mely szerint az alvilág négy szintjén elszenvedett büntetések után visszatérnek a lelkek egy másik testbe (113a). Ez a „purgatórium" *avant la lettre* nyilvánvalóan nem azonos a *Gorgiasz*ban kifejtett állásponttal.

A lélek szempontjából az az ismeretelméleti ellentét is elgondolkodtató, hogy amíg a Menón szerint a tudás visszaemlékezés, addig az *Állam*ban a pamphüliai Ér túlvilági beszámolója szerint a testbe visszatérő lelkeknek inniuk kell a felejtés vizéből. A két állásponthoz képest a *Phaidrosz* ismét mást mond, amennyiben egyes lélekfogatok a paripák zabolátlansága miatt törik össze a szárnyaikat, illetve a feledékenységük miatt nehezülnek el, majd visszazuhannak a földre egy másik testbe (248a–249d). Itt azonban nincs szó a felejtés vizéről, viszont lehetséges valamiféle homályos emlékezet a fenti világról.

A lelkek túlvilági sorsával kapcsolatban Platón többször utal arra, hogy a túlvilágon a lelkeket ítélet várja. Az *Apológia* szerint vannak bírák, mindjárt négyen, Minósz, Rhadamanthüsz, Aiakosz és Pittakosz. Szókratész viszont nem említ többet, mint elvárható igazságos ítéletet, amely majd rehabilitálja, ahogy a *justizmord*ok többi áldozatát is. A *Gorgiasz*ban viszont a bírák vagy a boldogok szigetére, vagy a Tartaroszba küldik a lelkeket (523a–526d; örökkévaló büntetés: 525c). A *Törvények*ben a jobb lelkek szintén tökéletes szentséghez jutnak (904d–e). A *Phaidón* szerint nincs formális ítélet, hanem a lelkeket daimónjaik vezetik (107d–e). Az *Állam* végén ismét eltérő a helyzet. Ér a túlvilági útján találkozik a bírákkal, akik a lelkeket az égi pályák boldog mezejére, illetve a vétkeseket a Tartaroszba küldik (10. 614c1–5), ahol azonban határozott ideig – jelesül bűneik tízszeres büntetésének évszázadokban kimért idejéig – szenvednek pokoli kínokat (10. 615a1). A bírák nem ítélnek, hanem cserépdarabokra írt jóslatokat szórnak a visszatérő lelkek elé, akik majd a saját döntésük alapján élik a földön újabb életüket (10. 617d).

II. A PLATÓNI METASTRUKTÚRA

Az előző részben áttekintett ellentmondások nem lehetnek a véletlen művei. Egy szerző természetesen megváltoztathatja a nézeteit élete során, de ilyen sokféle kérdésben ilyen sokféle álláspontot képviselni jelentős szerzők esetében gyanúra ad okot. A gyanú az, hogy az álláspontok különbsége szándékos, és valamiféle programot valósít meg.

Láttuk, hogy a lélek halhatatlansága esetében az ezzel központi helyen foglalkozó *Phaidón* is valójában aporetikus, azaz eldöntetlen álláspontot képvisel, melyet a főszereplő és a halhatatlan lélek mellett érvek sorát felvonultató Szókratész is elismert.

Hasonló fordulat olvasható a *Timaiosz*ban. Aki Timaiosznak az elemekről bemutatott nézeteit megcáfolja, „baráti győzelmet arat" (54b). Később is a lélekkel kapcsolatos álláspontját is mintegy „valószínűnek" tartja (72d).

Különösen rejtélyes a *Parmenidész* bevezető részében az, hogy a fiatal Szókratész ideaelméletének Parmenidész általi cáfolata előtt Antiphón (az „ellentmondó", Platón legfiatalabb testvére)[13] éppen egy zablát javíttat meg a kováccsal. Ez akár afféle bevezető hangulati elemnek is tűnhetne, de Weizsäcker Georg Picht nyomán elgondolkodtatónak tartja, hogy az *Állam*ban Platón az ideaelmélet egyik példájának éppen a zablát (ὁ χαλινός) veszi (*Állam* 601c és *Parmenidész* 127a2).[14] A *Parmenidész* dialógus első fele pedig jól ismerten az ideaelmélet részletes cáfolatát nyújtja. Azaz, mintha Antiphón esete bevezetné, hogy éppen ezt az elméletet „javítja meg" az idős Parmenidész.

Végül hadd hívjam fel a figyelmet Szókratész egy rejtélyes válaszára, ami a barlanghasonlat végén hangzik el. A jól ismert hasonlat egyik kulcsmozzanata az, amikor a barlang börtöne mélyén bilincsekkel lekötözött lélek megfordul, hogy elinduljon a felvilágra vezető úton. A megfordulás magyarázata elmarad. Semmit nem tudunk meg arról az okról, ami arra készteti a barlanglakót, hogy kényelmes helyzetéből megforduljon és elhagyja a barlangot. Glaukón erre rá is kérdez. Szókratész válasza sejtelmes, de nyilvánvalóan szándékosan az: „Elvégre nem egy játékcserép átbillenéséről van szó" (521c1–3). Szókratész tesz egy homályos utalást a filozófiára, de arra nem ad magyarázatot, hogy mikor és miért kezdene a barlanglakó filozofálni, mitől ismerné fel a helyzetét, és honnét tudná meg, hogy van miért megfordulni, mert van felső világ. Ezeket a nyitva hagyott, de magától értetődően felmerülő kérdéseket nevezem „kitöltetlen argumentumhelyeknek", és az ezekre adott válaszok hozzák létre a „metastruktúra" konkrét értelmezéseit, amelyekre alább fogok példákat hozni.

[13] Plutarch 1972. 484F1–2.
[14] Weizsäcker 2014. 91–127, kül. 94.

III. A BARLANGHASONLAT MINT ALULDETERMINÁLT KÉP

A barlanghasonlat jó példát nyújt az értelmezés problémájára. Már az is kérdés, hogy egyáltalán filozófiai jelentést hordozó mítoszról beszélhetünk-e, vagy csak valamiféle korabeli mitológia által legitimált, csak annak kontextusában értelmes illusztrációról, amely az érvelés tömörségét hivatott oldani, és a dialógus irodalmi jellegéből adódik.

Meglehetős egyetértés uralkodik abban, hogy valamiképpen a barlanghasonlat, akárcsak a mítoszok, alapvető szerepet játszik Platón műveiben, s ekképpen a platóni hatástörténet alakulásában is. Újkori recepciójuk során azonban éppen e „mítoszok vagy allegóriák",[15] „hasonlatok" *(simile)*[16] vagy „kiterjesztett metaforák",[17] esetleg „szimbolikus erejű mítoszok" – nincs egyetértés az elnevezés tekintetében sem – hozzák leginkább zavarba, sőt, alkalmasint bosszantják is a modern kommentátorokat.

Különösen igaz ez a most tárgyalandó barlanghasonlatra (*Állam* 7. 514a1–521c8). Miután Benjamin Jowett az 1870-es években az angolszász filozófiai curriculum kötelező olvasmányává tette az *Állam*ot, a hatalmasra duzzadt modern, főleg angolszász kommentárirodalom már-már kaotikus végleteket mutat a barlanghasonlat értelmezésében.[18] Ferguson 1922-ben a valóság különböző szintjei helyett politikai allegóriának tartotta.[19] Raven 1965-ben a barlanghasonlatot „átfogó allegóriának" nevezte, amely az emberi tudatnak a totális illúzió egyik végletétől a totális megvilágosodás ellenkező végletéig történő fejlődését írja le.[20] E fejlődésben a tudat a vélemények partikuláris, kontingens, szüntelenül változó világából emelkedik föl az igazi tudás állandó tárgyaihoz.[21] Gosling ugyanebben a kontextusban „vizuális megjelenítésnek" *(visual imagery)* tartja.[22] Mások viszont ezzel szemben a morális értelmezést támogatják, amely az érzékeléselméleti részekben illusztrációkat lát. A kontinensről választva egy példát, Robin 1957-ben elsődlegesen episztemológiai jelentőségűnek értelmezte.[23] Mások, mint Taylor nemigen foglalkoznak a barlanghasonlattal (mint a többi mítosszal sem), mint filozófiailag nem szignifikáns elemekkel.[24]

Taylorhoz hasonló Julia Annas 1981-ben megjelent *Állam*-kommentárja. Annas a metaforát eleve alkalmatlannak tartja filozófiai álláspontok megjelenítésére. Iris Murdoch-kal ért egyet, aki szerint a nagy erejű képek hosszabb távon

[15] Robin 1957. 9.
[16] Adam 1965. xxxvii.
[17] Annas 1981. 256.
[18] Lásd Rees bibliográfiáját a hasonlatról: Adam 1965. xxxi–xxxiii.
[19] Ferguson 1922. 15.
[20] Raven 1965. 165 sk.
[21] Raven 1965. 166.
[22] Gosling 1973. 122.
[23] Robin 1957. 4–5.
[24] Taylor 1997. Az *Állam*nak szentelt fejezet (263–298) egyszer sem említi a hasonlatot.

inkább akadályozzák, semmint segítik a megértést. Annas többször is leszögezi, hogy a barlanghasonlat sajnálatos népszerűsége eltakarja a súlyos interpretációs problémákat, amelyek szerinte az állandósult értelmezési eltérésekben érhetők tetten.[25] Feloldhatatlan feszültséget lát a barlanglakók tudásának tökéletes illuzórikussága és ehhez való ragaszkodásuk között. A barlanglakókra jellemző tudás leértékelését nem látja összhangban az *Állam* korábbi álláspontjával, miszerint az élet (a látás világának) ismeretei nemcsak szükségesek, hanem alapvetően működőképesek is. Annas a barlanghasonlat episztemológiáját a két világ között húzott cezúra miatt nem tartja a vonalhasonlat párhuzamának sem, azaz szerinte a három nagy hasonlat (a Nap, a Vonal és a Barlang) nem mutatnak közös irányba. Annas szerint Platón túl rossz véleménnyel van a hétköznapi tudásról. Értéktelenségét olyan metaforával mutatja be, amely túltelített volta miatt lehetetlenné teszi a konzisztens értelmezést. Ahogy maga mondja: „A Nap, a Vonal és a Barlang frusztrálnak filozófiailag: túl sok irányba mutatnak egyszerre."[26]

Annas kritikájával érdemes összevetni egy antik anekdotát, amely két 6. századi alexandriai forrásban is fennmaradt. A legenda szerint Platón élete végén álmot látott. Hattyúként fáról fára repkedve frusztrálta az őt üldöző, ám elfogni nem tudó madarászokat.[27] Az anekdota szerint a szókratikus Szimmiasz úgy magyarázta ezt az álmot, hogy bárki, aki arra törekszik, hogy megragadja a platóni gondolatok jelentését, végső soron saját vélekedését fogja meg hálójával, próbálkozzék akár metafizikai, akár teológiai, akár természetfilozófiai vagy más megközelítéssel.

A következőkben azt szeretném megmutatni, hogy Szimmiasz (feltéve, hogy valóban tőle származik) gnómikus álomfejtése érthető mélyebben is, mint az az egyszerű és lapos hermeneutikai trivialitás, hogy mindenki azt ért bele Platón szövegébe, amit akar. Egy mélyebb szempontból talán érthetjük a hasonlatot úgy is, hogy egy ennél lényegesen specifikusabb meglátást fogalmaz meg, amely olyan értelmezési megközelítések lehetőségeire utal, amikkel a hellenisztikus kor interpretátorai majd valóban éltek is.

Mindenekelőtt vegyük észre, hogy a teljes önkénynek a platóni képek értelmezésében korlátai vannak. A barlanghasonlat nem teszi lehetővé a parttalan analógiákat. Akármit nem lehet még Platón legelliptikusabb szövegeibe sem belemagyarázni. Triviális, hogy a *Timaiosz* démiurgosz-mítosza nem episztemológiai, vagy etikai vonatkozásokkal terhes, mint ahogy a barlanghasonlat sem szól a világ keletkezéséről. Egy bizonyos platóni képbe eleve csak dogmáknak egy körét lehet beleérteni.

Helyesebb volna tehát úgy felfogni, hogy Szimmiasz gnómája eleve csak a szóba jövő, a lehetséges interpretációk köreiről mond valami mélyebbet. A gnó-

[25] Annas 1981. 252 sk.
[26] Annas 1981. 256.
[27] Anonymus 1962. 1. 29–34 és Olympiodorus 1956. 2, 156.

mát lehetne tehát érteni a következőképpen is: az értelmezők gondolnak valamit a mítoszok értelméről, s mint gondolat, ez nyilvánvalóan konzisztens. Ha az interpretátorok a mítoszok szerkezetét jól gondolják el, azaz, ha elgondolásaik állításhalmaza modellje a hasonlatnak, akkor amire rátalálnak, az valójában önön állításaik összefüggési rendszere. Mivel pedig a hasonlat kulcsot szolgáltatott saját eszméik megértéséhez, az eredeti Barlang a megértett gondolat analógiája szerint nyerhet értelmet.

Ez a metaértelmezés azonban megengedi, hogy nemcsak egy gondolatcsoport (filozófiai állításhalmaz) szerkezetének lehet kiindulópontja a hasonlat, hanem többnek is. Ha többféle interpretáció tudhatja saját maga analógiájára értelmezni a mítoszt, akkor a Szimmiasz-elv azt mondja ki, hogy legalább bizonyos platonikus hasonlatok, illetve mítoszok azzal a különleges tulajdonsággal rendelkeznek, hogy jelentős gondolatcsaládok *általános szerkezetét* írják le. Röviden: a hasonlat vagy mítosz olyan aluldeterminált kép, amelyet konkrét interpretáció specifikál.

A filozófiai mítosz mint kép szerkezeti elemek és kapcsolataik vázát jelenti. Az absztrakt váz elemeinek és kapcsolatainak egy interpretációja adja a kép egy bizonyos megoldását. Világos, hogy a logikai relációk és a kitöltetlenül hagyott, azaz üres argumentumhelyek szabadon lebegő váza meg is engedi az értelmezést, de meg is kívánja azok konzisztens „kitöltését". Az elemek éppen ilyen módon történő szabatos kapcsolódását feltételül támasztja az interpretációkkal szemben. A feltételekkel meghatározott tartományból vett értékekkel kitöltve megkapjuk a szerkezet egy aktuális értékét. Ezt az aktuális értéket nevezheti Szimmiasz egy bizonyos természetfilozófiai vagy teológiai interpretációnak. Mivel pedig a kommentátor az, aki arról dönt, hogy a váz argumentumhelyeit milyen aktuális előjelekkel és értékekkel tölti ki, azaz, hogy mely gondolatok összefüggéseinek megértéséhez hivatkozik a hasonlatra vagy mítoszra, nem véletlenül fog az általa választott értékeknek megfelelő konkrét interpretációhoz jutni. Ezzel azt mondtuk ki, teljesen Szimmiasz szellemében, hogy az értelmezőnek előre tudnia kell, hogy mit keres.

Képletnek tekintve a filozófiai mítoszt, fel kell tenni a kérdést, hogy miféle eredményt nyerünk a kitöltésével. A legfontosabb különbség a modern kommentátorok és Szimmiasz (ezen olvasat szerinti) eljárása között az, hogy Szimmiasz a struktúrát olyan képletként fogta fel, amelynek helyiértékeit kitöltve megoldásként újabb képletekhez, azaz saját filozófiánkat igazoló értelmezéshez jutunk. A mítoszok nagyszabású képeinek adekvát interpretációs értékei *maguk is filozófiai képek*. Az alább tárgyalandó antik értelmezések példái akkor válnak érthetővé, ha feltételezzük, hogy több-kevesebb tudatossággal, de az interpretátorok a platóni mítoszoknak, mint például a barlanghasonlatnak ezt a lehetőségét használták fel saját maguk megjelenítéséhez. Ez nem azt jelenti, hogy a következőkben tárgyalandó hellenisztikus értelmezők „megoldották" volna a barlanghasonlat értelmezését, hanem csak azt, hogy találtak hozzá egy-egy konzisztens interpretációt.

Magyarul, a hellenisztikus kommentátorok részletekbe menően kidolgozott filozófiájuknak vagy tanításaiknak megfelelően saját maguk mellé állították a barlanghasonlatot. Nem átdolgozták, nem „átértelmezték", „elferdítették" vagy akár „meghamisították", hanem mintegy „kitöltötték" az üresen hagyott értékeket egy aktuális interpretáció szerint. Tették ezt azért, mert a barlanghasonlat (és a platonikus korpusz más hasonlatai) segítségével saját üzenetüket akarták kifejezni. Felhasználták a mítoszt, de nem elégedtek meg valamiféle „általános értelmezéssel", hanem a részletek konzisztens „áthangolásával" saját eszméik képi támogatására értelmezték.

Ennek a megközelítési módnak az a sajátossága, hogy feltétele a strukturális konzisztencia, és nem valamiféle doktrinális „hűség". Ez tette lehetővé, hogy a legkülönbözőbb filozófiai és teológiai iskolák a platonikus struktúrát felhasználva, azaz saját szempontjaik szerint „kitöltve" alkalmasint radikálisan antiplatonikus tanítást fejeztek ki. A következőkben arra szeretnék példát mutatni, hogy mind a korai keresztény egyházatyák, mind a gnosztikusok egyes iskolái, valamint a neoplatonikus filozófusok ekképp eljárva teszik alkalmassá a barlanghasonlatot saját specifikus és egymást kizáró tanításaik megjelenítésére.

IV. A NYITOTT MÍTOSZ

Az egyes „szimmiaszi értelmezések" bemutatása előtt tekintsük át, hogy milyen elemei vannak a barlanghasonlat szerkezetének. A fentiek szerint a hasonlat elemzését úgy javaslom elvégezni, mint egy rácsszerkezetét. Nem az az igazán fontos kérdés tehát, hogy maga Platón milyen színes narratívában jelölte ki az adott rácspontokat, hanem az, hogy hol jelölt ki ilyen pontokat, és hogy azok milyen módon kapcsolódnak egymáshoz. Kérdés továbbá, hogy az egyes szerkezeti pontokat mi mindennel, azaz milyen értelmezési tartományból vett értékekkel lehetséges kitölteni. Az erre adott válasz jelöli ki azt, hogy milyen alternatívák állnak az előtt, aki a barlanghasonlat kérdéseit meg akarja válaszolni. A válaszok alkalmasint rámutatnak a lehetőségek korántsem triviális voltára, illetve arra, hogy a kitöltés módja jellemzi a kitöltést végzőt.

Első kérdésként mindenekelőtt azt kell eldönteni, hogy mi a barlang és mi a felvilág. Az világos, hogy két világ van, és hogy a második bővebb és magasabb rendű, mint a barlang által jelképezett első világ. Ez a két világon értelmezett kapcsolat azonban önmagában még nem eléggé specifikus: számos világpár kielégítheti. Ilyen párba állított két világ esete az, ha a barlang az anyagi világ, míg a felvilág a nem anyagi, intelligibilis, értelmi világ. Ezt szokás a hagyományos platonikus kétvilág-elméletnek tekinteni. Egy másik lehetőség az lehetne, hogy a barlang az egész világ (minden részével együtt), míg a felvilág a barlangra gondot viselő isteninek a világa. Világos, hogy a kettő nem ugyanaz: az intelligibilis és az anyagi más módon kapcsolódik egymáshoz, mint az isteni és az, ami általa megalkotott.

Ebben a két esetben erős ontológiai transzcendenciafogalmat vezetünk be. Az első esetben a cezúra fizikai és nem fizikai között húzódik, míg a másik, erős értelmezésben a felvilág a transzcendens isten saját, kizárólagos világa is lehet. Ebben az esetben nem élünk a Platón által nyitva hagyott lehetőséggel a felvilág további kétfelé osztására, tudniillik a Nap és a Nap által megvilágított dolgokra.

De nem ez az egyetlen lehetséges tanítás, amely a barlanghasonlatban megtalálja modelljét. Egy harmadik lehetőség az lehetne, hogy a „fenti világ" a tudatosult, értelmi szerkezetében belátott világ. Ekkor az eset azért érdekes, mert ehhez nem szükséges fenntartani az ontológiai transzcendenciafogalmat. A felvilág ekként nem túlvilág, hanem például az erény világa lesz, szemben a barlang olyan értelmezésével, mely azt a tudatlanságban élők banális világának tekinti. A lenti és fenti világ megkülönböztetése lehetségessé válik ezen az immár egyetlen immanens világon belül is. Ez Arisztotelész barlanghasonlata, ami Cicerónál maradt fenn *Az istenek természete* című művében. A transzcendenciafogalommal nem rendelkező sztoa számára éppen ez az *immanens* módon értelmezett barlanghasonlat volt elfogadható.[28]

Tekintsünk egy ellenpéldát. Amíg a sztoa egy barlanghasonlatot még használhatott azáltal, hogy a sztoának valamilyen szinten van dualitásfogalma, addig a sajátosan radikális transzcendenciafogalommal rendelkező epikureusok számára a barlanghasonlat elvesztette jelentőségét. A döntő elem az, hogy az epikureusok számára nincs „fenti világ", hiszen az istenek világa elzárt, tehát megszűnik megközelíthető, meglátogatható hely lenni. Hiányzik ugyanis a barlanghasonlat egy központi eleme: az átjáró. A sztoa ezzel szemben rendelkezik az átjárhatóság elemével, hiszen a filozófus éppen a rend felismerése által válik ki embertársai közül.

Megállapítható tehát, hogy azok a filozófiák képesek a barlanghasonlat felhasználására, amelyek dualisták, de amelyekben a két világ között az átjárás valamiképp biztosítható. Ha azonban rendelkezünk is két, egymáshoz képes transzcendens világ képével, melyek valamiképpen átjárhatóak, akkor nemcsak ontológiai viszonyukat, hanem kapcsolódásuk módját, helyét és irányát is meg kell határozni.

A fenti alapvető döntések után arról is határozni kell, hogy mi történik a felvilágban. Hogyan folytatódik és hol ér véget a bölcsességet vagy másképpen a tudást szerető útja? Platón szerint az út célja a felvilági napba magába tekinteni a maga valóságában (*Állam* 516b4–7). E cél értelmezése tekintetében ismét számos, radikálisan különböző elgondolás lehetséges. Például Nazianszoszi Gergely vagy Pszeudo-Dionüsziosz „kitöltésében" e végső látás egészen más értelmet kap, hiszen „Isten a fény" (1Jn 1, 5), illetve Krisztus az „igazságosság napja" (Malakiás 3, 20), viszont mivel „Istent soha nem látta senki" (Jn 1, 18), az út végének tekintetében alapvetően eltérnek a platóni képtől.

[28] Cicero 1933. 2, 95. Értelmezéséhez Blumenberg 1957. 432–447.

Mindkét világban van fény. De miként fény a lenti tűz, és miként fény a fenti nap? Az sem érdektelen, hogy milyen árnyékokat és képmásokat hoznak létre a fenti dolgok a felvilág vizeiben.

Elsődleges problémának mégis azt kell tekinteni, hogy mi is az, ami bevilágítja a két világot? A Nap mint legfőbb princípiuma a tudásnak? Isten? Egy visszfény? Minden ember? Mi a kijárat felé indulás célja? A felvilágra való feljutás elég-e? Vagy csak a Nap közvetlen és önmagában vett szemlélése?

Kik továbbá a foglyok? A tudatlan tömeg? A morális értelemben züllöttek? A szenvedélyek foglyai? És miért laknak a barlangban? Mik a bilincsek? A test? A tudatlanság? A szenvedélyek? Az anyag? Ezekre a kérdésekre a hasonlat választ kíván.

Az értelmezési pontok e katalógusában eddig nincs nagyon meglepő. A modern kommentátorok is ezzel foglalkoznak. Csakhogy a megválaszolandó kérdések sorának itt még egyáltalán nem kell vége szakadjon. Némi tűnődés után tovább bővíthető a kérdések listája:

Kik a börtönőrök? Valakiknek ugyanis fel kellett helyezniük a bilincseket. Miért verték bilincsbe a foglyokat? Mi közük lehet e börtönőröknek a barlanghasonlat előtt nem sokkal említett mesteremberekhez? Mi a börtönőrök szerepe? És vajon jók a börtönőrök vagy rosszak? Egyáltalán: hogyan jött létre maga a börtön?

A szimmiaszi értelmezési feltétel szerint egy adott értelmezés úgy áll elő, mint azon állítások összefüggő képe, amelyek a fenti kérdésekre adott válaszoknak tekinthetők (a kérdések listája nem kimerítő). Ha tehát valaki (azaz a filozófiai vagy teológiai gondolkodás egy adott formája) két, egymás fölé rendelt világról beszél, melyek közül az egyik sötét és börtönnek tekintendő, míg a másik világos és szabad, valamint a kettő között átjárás van, akkor a barlanghasonlatban ez a gondolkodási forma megtalálhatja önön metaforáját.

Tekintsünk most néhány olyan filozófiai képet, amelyek Platón hasonlatain alapulnak.

1. forma: a gnózis

Az aluldeterminált platonikus képek egyik legérdekesebb „kitöltésére" a korai kereszténységgel egy időben kialakult gnózis vállalkozott, a későbbi hellenisztikus kor közismerten akut platonista vallási irányzata. Habár a „gnózis" Wittgenstein nyomán egy „családi rokonsági terminus", amennyiben sokféle alakot öltő teológiák közös neve. Itt nincs mód kitérni számos egymástól is különböző változatukra, amelyeket főleg a korai egyházatyák révén (Iréneusz, Pszeudo-Órigenész – korábban Hippolütosz –, illetve Epiphaniosz írásaiból), valamint a legfontosabb forrásból, a Nag Hammadi-i könyvtárból lehet ismerni. Számtalan elmélet próbálta értelmezni a gnózis összefüggését a hellenizált zsidósággal

és a korai kereszténységgel, mindeddig kevés sikerrel. Annyi bizonyos, hogy a biblikus könyvek (elsősorban a *Genezis*) és a platóni filozófia különös elegyét alkották meg, többnyire a zsidó-keresztény teológiai eszmék alternatívájaként, vagy éppen ellenében.

A 3–4. századra datált Nag Hammadi-i könyvtárból a barlanghasonlatot leginkább használó szöveg az ún. *János-apokrifon* (JAP). Ennek a meghatározó gnosztikus szövegnek két változatát is ismerjük négy kéziratból, s amely ugyan kopt nyelven maradt fenn, de mivel Iréneusz már ismerte, görög eredetijét 180 előttire szokás datálni.[29]

A JAP egész teológiája lényegében a barlanghasonlatra épít. A kapcsolat értelmezéséhez azonban látni kell, hogy nem egyszerű átvételről, hanem a fenti értelemben vett átalakításról van szó. A JAP nem *idézi* a barlanghasonlatot, hanem saját teológiájának, adott esetben kozmológiájának kifejtéséhez egyértelműsíti az aluldeterminált csomópontokat, azaz kiegészíti és a saját szempontjai szerint „áthangolja" a képet. Ezzel pedig egy új képet, a gnosztikus mítosz képét alkotja meg – de az eredeti kép szerkezetének mint tervrajznak a felhasználásával. Ezt a gnosztikus átalakítást a görögül is elérhető biblikus gondolatokkal való együttlátás motiválja. Ennek a „szinoptikus" látásnak a magyarázatát nem ismerjük, hogy tudniillik a gnosztikus mintegy a bal szemével Platónt, a jobb szemével viszont a *Szeptuagintá*t olvasta. A platóni hasonlatokat viszont nyilvánvalóan a biblikus teremtéstörténettel látja egybe, illetve a teremtéstörténetet Platón segítségével értelmezi újra.

Hogyan működik ez az átalakítás? Az eredeti barlanghasonlatban nem teljesen egyértelmű, hogy a barlang valójában börtön. Két szó utal erre mindösszse, először a δεσμά, azaz a bilincsek (*Állam* 7. 514a5, b1), majd kicsit később a δεσμωτηρίον, börtön (517b2). Egy börtön azonban feltételezi, hogy vannak őrei, és hogy a foglyokat akaratuk ellenére tartják fogva. Platónnál ezek az őrök nincsenek megnevezve (egy újabb kitöltetlen „argumentumhely"). Logikus viszont feltételezni, hogy *egy börtön őrei nem lehetnek mások, mint ellenségesek és rosszindulatúak*. Rosszindulatúak, hiszen bilincsekkel akarják megakadályozni, hogy a foglyok elhagyják fogságuk helyét, a barlangot. Továbbá, ha van börtön (a barlang), akkor kell hogy legyen szabadság is. A szabadulás helye megtalálható a hasonlatban, éspedig a felső világ. Valamint ha van szabadulás, akkor – mint láttuk – a szabadítóra is szükség van.

A JAP szerzője ezek alapján „kitölti" ezeket a magyarázatra szoruló elemeket, és hatalmas kozmikus mítosszá alakítja a barlanghasonlatot. A felső világ az isteni világ lesz, a lelkek igazi otthona. Innét erednek a lelkek, és innét kerülnek az alsó világ fogságába. A börtön tehát az anyagi világ, melynek őrei az *arkhónok*, azaz a kozmosz rétegeinek uralkodói. A fogság tehát e két szinttől nyer értelmet,

[29] Kiadása: Waldstein–Wisse 1995 (a továbbiakban W-W). A kódexeket W–W római számmal, illetve a Berlini Kódexet mint BG jelöli. A kiadást az oldalszámmal idézem.

amennyiben a foglyok az anyag feletti világból kerültek a fogságba. Adódik tehát, hogy a foglyok a lelkek.[30]

Mik a bilincsek? Ennek interpretációja döntő. A börtön, illetve a bilincs nem más, mint maga a test,[31] melyet a JAP másik változata *anyagnak* nevez, összhangban az anyag nem intelligibilis természetével.[32] A testet az arkhónok, tehát a barlang őrei, az ifjabb istenek, νέοι θεοί, az elemekből állítják össze, ahogy az a *Timaiosz*ban (42d–43a), illetve másik formában a *Prótagorasz*ban található.[33] Itt lép be a gnosztikus teológia. A teremtő isten ugyanis az anyagi világot hozza létre a bibliai teremtéstörténetben, valamint ez az isten alkotja meg az emberi *testet* is a *föld porából* (Gen 2, 7). A teremtő bibliai Istent így egybe lehet látni a *Timaiosz*ból ismert világalkotó *démiurgosz*zal, és ekként ellenséges alakká válik. Egy-egy rejtélyes platóni mondat ugyanis arra utal, hogy a démiurgosz nem mindent teremtett, hanem csak az anyagi kozmoszt. Az „egeket" (azaz az anyagi világot) megelőzte „a létező, a tér és a keletkezés" (*Timaiosz* 52d3–4).[34] Van tehát a démiurgoszt megelőző, az ontológiailag felette álló rend is.

Az elemekből álló anyag sötét, és ezáltal a sötétség a *keletkező és pusztuló világ*. Ekképpen a gnosztikusok kezén a barlang a halál, a tudatlanság és a felvilági haza iránti vágyódás szimbóluma lesz. A JAP szerint a bilincsek *a felejtés láncai*. Platón szövegében van erre utalás. Az ἀφροσύνη, az értelem nélküliség, a megértés hiányának formája az *Állam* végének kozmikus látomására utal, tudniillik a pamphüliai Ér túlvilági beszámolójára (614b2 sk.), ahol a világba leszálló lelkek a felejtés, a Λήθη vizéből isznak (10. 621a2). A foglyul ejtett lelkek a felejtés láncaival nyűgöztetnek le. A felejtésen alapuló pszichológiai kép így határozott metafizikai értelmezést kap.

Ez a barlang tehát a foglyul ejtett lelkek börtöne. Ide lép majd be a felvilági fény követe, a szabadító, aki cselekkel jut át a foglyaikra féltékenyen vigyázó őrökön. Feladata az, hogy azokat a foglyokat, akikben még él az emlékezet szikrája, emlékeztesse fogságba esésük előtti igazi hazájukra. A fény küldötte, Pronoia (azaz a gondviselés) segíti a foglyokat, hogy láncaiktól megszabadulva megfordulhassanak, és elindulhassanak a fölfelé vezető úton a felvilági haza irányába. (A JAP erre több, görögből átvett kifejezést használ, mint *periagógé*, *perisztrophé*, *periagein*.) A lelkek útja a sötétségből a világosság felé tart, ahogy a *Prótagorasz*ban is elhangzik, hogy ez az ember sorsa, tudniillik a sötétségről a világosságra menni (321c7).

[30] JAP cod. II. 30, 19, p. 169 l. 14.
[31] JAP II. 31, 4. p. 171, l. 16.
[32] JAP BG 55, 13. p.122, l. 4.
[33] Prt. 320c8 sk.: az „istenek" alkotják meg az embert földből és tűzből, és az e kettőből származó elemekből.
[34] …ὅν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τριχῇ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι.

De miképpen is kerültek a lelkek a test börtönébe a fény világából? A JAP hosszabb verziója (NHC II. 1 és IV. 1) nemcsak leírja Ádám anyagi testének arkhónok általi létrehozását, de kulcshelyeken éppen, és nem véletlenül, a barlanghasonlat kulcsterminusait használja fel hozzá, természetesen szinoptikusan, „összelátva" a Bibliával.

A *János-apokrifon* szerint „az emberi lény láthatóvá lett a benne levő fény árnyékai révén. Gondolkodása azonban túlszárnyalta mindazokét, akik alkották." Az arkhónok *felfelé* nézve fedezik ezt fel, majd összefogva, a négy elemet összevegyítve testet alkottak neki (vö. *Állam* 517b2) és „a halál árnyékába vetették". Ez utóbbi idézet utalás Izajás 9, 2-re, utalva az előbb már említett szinoptikus látásmódra, azaz hogy a platóni elemeket a bibliai környezettel vegyíti a JAP szerzője. Ezzel a lelkeket a sötétség és vágyakozás tudatlanságába vetették. Majd a JAP nyelve egyértelműen a barlanghasonlat nyelvére vált: „Ez volt a test megalkotásának barlangja, amivel a rablók beöltöztették az emberi lényt, a felejtés [*aphroszüné*] kötelékével."[35]

A foglyul ejtett lelkeket Pronoia emlékezteti a fenti világra (azaz a *pléróma*ra). „Én vagyok a fény gazdagsága [ez utalás Jn 8, 12, illetve 9, 5-re] […] Én bementem a sötétség világába (Jn 1, 5) és kitartottam, amíg a börtön mélyére nem értem." Pronoia a két világ között közvetítő úton jár (ἡ ἐπάνω ὁδός, *Állam* 514b4). Arra a fent említett problémára, hogy miért is fordulna meg (vagyis szabadulna meg) a megkötözött rab a barlangban, a JAP azt a választ adja, hogy Pronoia ébreszti fel kiáltásával a lelkeket:

> „Aki hallja, ébredjen föl mély álmából!" És ő sírt és könnyeit ontotta. Keserű könnyeket törölt le arcáról és azt mondta: „Ki az, aki nevemen szólít, és honnét érkezett hozzám ez a remény, mikor én a börtön bilincseit viselem?" Mire én azt feleltem: „Én vagyok a tiszta fény pronoiája."[36]

Ezzel mintegy elindítja a lelkeket a felfelé vezető úton az isteni haza felé (*Állam* 521c1–3).[37]

> Ébredj, és emlékezz arra, hogy hová tartozol! […] kövesd a gyökeredet, aki én vagyok, a könyörületes. Óvakodj a szegénység angyalaitól és a káosz démonjaitól, mindazoktól, akik csapdába ejtenének, óvakodj a mély álomtól és az Alvilág elzárt mélyétől.[38]

[35] V. ö. R. 515c5. A JAP szövegét Layton angol fordítása alapján parafrazáltam, összevetve Waldstein és Wisse (W–W) kiadásával. Layton 1987. 44–45. A kopt szöveg a kulcshelyeken jól azonosítható görög terminusokat használ, amiket W–W zárójelben illeszt a szövegbe.

[36] JAP az NHC II. 1, illetve IV. 1 szerint. W–W 171.

[37] ὥσπερ ἐξ Ἅιδου λέγονται δή τινες εἰς θεοὺς ἀνελθεῖν.

[38] JAP az NHC II. 1 illetve IV. 1 szerint, W–W 173.

A barlanghasonlat az egész értekezés referenciaközege. Felismerhető abban a pillanatban is, amikor a Láthatatlantól, az atyától származva megjelenik képmása, az első ember. (A JAP természetesen a Genezis 1, 26-ból ismert képmásra utal.) Majd így folytatódik:

> Ekkor a főarkhón egész aiónja reszketni kezdett, és a káosz alapjai megremegtek. Azoknak a vizeknek az alját, amelyek az anyag fölött vannak, megvilágította a képmás megjelenése. Ekkor a hatalmasságok és a főarkhón láthatták, amint az alsó régió egésze megvilágosodik. És e fény által meglátták a képmás formáját a vízben.[39]

Na mármost, ez a tökéletesen értelmetlennek látszó szöveg azonnal érthetővé válik, ha felidézzük a barlang és a felvilág határvidékének viszonyait. A kulcskifejezés a „vízben tükröződő képmás" (*Állam* 516a).[40] Ha emlékszünk rá, ez a platóni hasonlat felvilág-struktúrájának legalsó eleme. Ezt látja meg a barlangot elhagyó filozófusnak a felvilági ragyogáshoz lassan edződő szeme az árnyékok után. Ez az első igazi látvány, mert ez már maga fény, szemben az első pillanatokkal, amikor még a felvilágon is csak árnyékokra tud pillantani. Igen ám, de ez már a transzcenzus *túlsó* oldalán van. A kaotikus, az anyagi világ urai azonban, főnökükkel egyetemben még a cezúra *innenső* oldalán vannak, tehát a barlang bejáratánál strázsálva a fenti világot még alulról látják. Ezért néznek fölfelé, ezért látják *alulról* a tócsákban a *felülről* megjelenő képmást, mint egyes hatalmas akváriumok látogatói, akik a medencék *alatt* sétálgatva felfelé nézve láthatják a tengeri lényeket. A JAP hűséges Platón szövegéhez, ott ugyanis szintén az *ember* képmását említi először a vízben tükröződő képek közül.

A Nag Hammadi-i könyvtár egy másik gnosztikus traktátusa, az *Arkhónok hiposztázisa* tovább színezi ezt a képet egy komikus elemmel: amikor az arkhónok az irigységtől vezérelve saját maguk is embert akarnak készíteni, akkor képtelenek életet lehelni belé. Tehetetlenségüket felismerve megpróbálják elcsenni a vizekben látott képmást: de hiába kapkodnak, nyúlkálnak a *másik oldalról* a felvilág pocsolyáiban tündöklő képmás után, azt nem bírhatják elérni.[41]

2–3. Két rokon forma: az anyagi világot barlangnak tekintő újplatonizmus és a Mithrasz-kultusz

Platón barlanghasonlatának gnosztikus felhasználása nem egyedülálló a korban. A Kr. u. 2. és 4. század között élő három másik nagy szellemi irányzat is felhasználta, mint az újplatonizmus, a Mithrasz-kultusz, valamint a keresztény-

[39] Uo.
[40] ἐν τοῖς ὕδασι τά τε τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰ τῶν ἄλλων εἴδωλα.
[41] Kaiser 2006. 49–51.

ség. Felhasználják, de egyúttal átalakítják Platón „képleteit" annak érdekében, hogy saját ontológiájukat és teológiájukat a mítoszok szerkezetének segítségével megjelenítsék.

Jó példaként szolgál erre a neoplatonikus Porphüriosz rövid, ám igen fontos műve, a 3. század második felére datálható *A nimfák barlangja*.[42] Az *Odüsszeia* 13. 102–112 sorai kapcsán Porphüriosz Homérosz-értelmezésnek álcázott metafizikai bevezetést írt, amelyben hosszan magyarázza, hogy a Homérosz által leírt barlang valójában az anyagi világ allegóriája.[43]

Itt nem célunk az értekezés részletes tárgyalása, csak arra hívnám fel a figyelmet, hogy milyen módon tölti ki Porphüriosz a barlanghasonlat helyiértékeit. Mindenekelőtt a barlangnak két nyílása, egy bejárata és egy kijárata van, annak megfelelően, hogy Porphüriosz az égben is két kaput tételez fel (ahogy az *Állam*ban Ér beszámolójában is szerepel, 614c–615a).[44] A Tejúton haladó lélekvándorlás során a lelkek a világon *belül* maradnak (a kép hasonlít a *Phaidrosz* lélekfogatainak világon belüli útjára, 247b–e). A *Phaidrosz*t azonban az *Állam*mal vegyíti Porphüriosz, amennyiben a lelkek leszállását a két égi kapu közül az északihoz köti (ez a téli napforduló pillanata, ahol a fény aszcendens, tehát a fény születésének szimbolikus pillanata), míg a felszállást a délihez (ez a nyári napforduló, ami a fény hanyatlását vezeti be). Az északi bejáraton szállnak le a lelkek a testi világba, ahol a nimfák, azaz istennők által készített testet öltik magukra (itt érdemes felidézni a *Prótagorasz*, illetve a *Timaiosz* fentebb hivatkozott helyeit, ahol az enkozmikus istenek alkotják meg az emberi testet), majd a földi világból a „haláltalanok" kijáratán távoznak égi utukra térve, amely a Tejúton vezet majd újra az északi leszálló ághoz.

Porphüriosz barlangjának őrei a nimfák, és szemben a barlanghasonlat által sugallt tömlöccel, illetve a *János-apokrifon* őreivel, ők semmilyen szempontból nem tekinthetők ellenséges erőknek. Az általuk szőtt test sem bilincs, hanem csak szövet, a lélek ruhája.[45] Ennek megfelelően Porphüriosz barlangja „bájos" *(epératon)* barlang, és nem börtön, szemben a gnosztikusokéval. Porphüriosz a lelkek kozmikus útjának képét lényegében három platóni képből szövi össze. A *Timaiosz*, a *Phaidrosz* és az *Állam* mítoszait vegyíti, és ezzel sikerül láttatnia a lelkek vándorlásának hatalmas tablóját. A három kép nincs ellentétben: bár a barlanghasonlatban Platón nem beszél lélekvándorlásról, a filozófus a felvilágról visszatérhet a barlangba, tehát a felfelé vezető úton leszállni is lehet a barlangba. A *Phaidrosz*ra utal, hogy a lelkek az égbolton haladnak, a *Timaiosz* (illetve a *Prótagorasz*) pedig a testek készítésének módját ihleti.

[42] Porphyrius 2004. 7–34.

[43] Porphüriosz szerint a barlang volt Püthagorasz tanításainak színtere. Porphyrius 1886. 9, amit megismétel Jamblichos 1937. 5. 27.

[44] Vö. Proclus 1899–1901, 2, 128, 26 sk., illetve Macrobius 1963. 47–49.

[45] A test mint ruha, illetve köntös a korai kereszténységben is fontos gondolat volt. Peterson 1934 és Brock 1982.

Porphüriosz értekezését a Mithrasz-kultusz teológiai alapvetésének is szokták tartani.[46] A kultusz szövegeiből igen keveset ismerünk, leginkább töredékes megjegyzéseket és utalásokat. A kultuszt régészeti és feliratos emlékek alapján lehet valamelyest rekonstruálni, annyi azonban bizonyos, hogy a Mithrasz-liturgiákat eleve mesterségesen kialakított barlangokban tartották.[47] A „sziklából született Mithrasz" képe pedig az anyagi világra, a barlangra utal. Mellékneve, „atya", illetve „megalkotó" (πατήρ, ποιητής, δημιουργός) pedig a *Timaiosz*ra utal (28a). A töredékes testimóniumokból azonban annyi is kiderül még, hogy Mithraszt valamiképpen a Legyőzhetetlen Nappal azonosították, ami illik a Felvilág Napjához a Barlangban,[48] valamint alapvető eleme volt a kultusznak a lelkek égi útjának körforgása, a lélekvándorlás.[49]

4. forma: a kereszténység

A kor negyedik nagy szellemi irányzata, a kereszténység szintén megalkotta a maga barlanghasonlat-átiratát. Látásmódja hasonlít a gnózishoz, amennyiben a keresztény szerzők is szinoptikusan olvasták Platónt együtt a *Szeptuagintá*val. Azt a kérdést, hogy melyik irányzat hatott a másikra, melyik alakult ki előbb, tegyük most félre.

A sajátos látásmód egyik legkifejezőbb esetét az úgynevezett *Jakab-ősevangélium*ban találhatjuk meg, amely a 2. század derekára-végére datálható. E rendkívül népszerű irat sosem volt kanonikus, de Keleten – orthodox teológiája okán – a kánon határán található. A Nyugat ugyan a 4. század végétől kezdve apokrifnak minősítette,[50] de átnevezett és parafrazált formában mint Pszeudo-Máté evangéliuma hatott a Nyugaton is.[51] Több mint százharminc kézirata maradt fenn, ismert szír, örmény, kopt és ószláv fordításban.[52]

[46] Így Merkelbach 1984.

[47] László 2005, alapos bibliográfiával.

[48] László 2005. I. 123–135.

[49] László 2005. I. 253–266.

[50] Innocentius I. in ep. ad Exsuperium (datálás: Kr. u. 405): *Cetera autem quae vel sub nomine Matthiae sive Iacobi minoris vel sub nomine Petri et Johannis, quae a quodam Lucio scripta sunt, vel sub nomine Andreae, quae a Nexocharide et Leonida philosophis vel sub nomine Thomae, et si qua sunt alia, non solum repudianda verum etiam noveris esse damnanda*. A *Decreta Gelasii* §§ 9 és 16-ban az elvetendő apokrifek közé sorolta.

[51] Kéziratos címei: *Mária születése. Jakab apokalipszise* (Bodmer pap. V.); *A szent Istenszülő születése* (késői bizánci cím); *História* (mss.); *Jakab könyve* (Órigenész). Ma használatos címe Guillaume Posteltől származik (1552). Két standard kiadása van: C. Tischendorff (1876), illetve újabban Strycker 1961. Magyar fordítása: Szepessy 1998. 5–18. Korábbi fordítása kevésbé megbízható (Ladocsi 1980).

[52] A hatástörténeti irodalmat lásd Schneemelcher 1987. I. 276 sk. Kéziratokhoz és fordításokhoz lásd Geerard 1992. 25–42.

A *Protoevangélium* Máriának, az idős Joákim és Anna leánya születésének csodás körülményeit írja le, a Templomban történt bemutatását és neveltetését, az angyali üdvözletet és Józseffel kötött házasságát, a Betlehemhez közeli (!) barlangban történt születést, majd a bábaasszony, illetve Szalomé tanúsága alapján a szűzen születést, mely a *Protoevangélium* fő teológiai programja. Mária a születés előtt, közben és utána is szűz maradt. A *Protoevangélium* befejező része a betlehemi gyermekgyilkosságot és a Keresztelő Szent János apjának, Zakariásnak mártíromságát írja le és Heródes halálával ér véget.

Krisztus születését a *Protoevangélium* egyértelműen, sőt, kiemelten barlangba helyezi.[53] József és Mária elindulnak Betlehembe, de „útjuk felénél" Máriának megindulnak a szülési fájdalmai. József egy barlangot (σπήλαιον) talál, ahol Máriát rábízza fiaira, majd elindul zsidó bábaasszonyt keresni Betlehem környékén.

Eddig akár útleírásként is olvashatnánk a beszámolót. Ekkor azonban a szöveg egyes szám első személyre vált, és egy nagyon meglepő beszámoló következik:

> Én, József, körüljártam és nem jártam körül (περιεπάτουν καὶ οὐ περιεπάτουν) és felnéztem a levegőégbe és valami csodálatosat láttam ott: fölnéztem az ég pólusára [egy kézirat hozzáteszi: a szűz szülése közben], és azt láttam, hogy megállt, és hogy a szárnyas madarak mozdulatlanok voltak; majd lenéztem a földre, láttam, hogy egy kondér van ott. A munkások felemelték, kezük a kondér felé nyúlt; akik ettek, mintha nem is ettek volna, akik felemeltek, mintha nem is emeltek volna, a szájukhoz lendülő kezek, mintha nem is lendültek volna, hanem mindegyikük tekintete fölfelé tekintett. Láttam, hogy terelik a birkákat, de a birkák nem mozdulnak, fölemelte a pásztor a botját, hogy ösztökélje őket, de keze a magasban maradt; letekintettem a folyó vizére, láttam a kecskéket, szájuk már a víztükörhöz ért, és nem ittak. Aztán egy pillanat alatt minden folytatta futását.[54]

Mit jelenthet József látomása? A magyarázók leginkább az Ószövetségben keresnek analógiát, mint a Nap megállása Józsué 10, 13-ban, abból kiindulva, hogy a *Protoevangélium* szerzője nyilván onnét merít ihletet, és kétségtelen, hogy ha megáll a Nap, az Isten közbeavatkozásának jele.[55]

Valójában azonban többről van szó. Amit József lát, az az egész világegyetem megállása, a legfelső résztől, az égbolttól a levegő madarain át a föld munkásain és állatain keresztül egészen a rohanó vizű folyóig.[56] A mozgás megállása viszont a világ alapvető jellemzőjének, a változásnak a felfüggesztése. A mozgás és állás,

[53] A „barlang" (σπήλαιον) kifejezés 16 alkalommal fordul elő Strycker szövegében. Az *Ősevangélium* soha nem mulasztja el hozzátenni a helymegjelölést, ha valaki ki-, illetve bemegy a Gyermekhez.

[54] Szepessy Tibor fordítását helyenként kissé módosítottam.

[55] Több példa: Geréby 2006. 104–105.

[56] A kép a négy elemet sugallja tűz – levegő – föld – víz leszálló sorrendjében.

a változás és változatlanság szembeállítása a *Timaiosz* „első distinkciójára" utal. Ez a klasszikus megkülönböztetés a mindig létező állandóság és a folyton változó mulandóság között áll fenn (27d6–28a4).[57] Az örökké fennálló változatlanság és a keletkezés és pusztulás kettőssége nagyszerű lehetőséget nyújt a *Protoevangélium* szerzőjének, hogy teológiáját ebbe a nagy képbe illessze.

Itt tér át a *Protoevangélium* a barlangra. József találkozik egy bábával, majd: „Megálltak a barlang [σπήλαιον] mellett, és látták, hogy fényes felhő [Tischendorf szerint νεφέλη φωτεινή, éppen úgy, mint Mt 17, 5 átváltozás-leírásában] árnyékolja be [ἐπισκιάζουσα] a barlangot."[58] A beárnyékoló felhő, akár mint a sötét felhő az *Exodus*ban, akár mint a fényes felhő a Tábor-hegyi átváltozásnál, az isteni jelenlét szimbóluma. Ezt erősíti, hogy amikor aztán „a felhő elvonult a barlangtól, hatalmas fényesség áradt szét a barlangban, olyan, hogy *a szem nem bírta elviselni*" (καὶ ἐφάνη φῶς μέγα ἐν τῷ σπηλαίῳ ὥστε τοὺς ὀφθαλμοὺς μὴ φέρειν). Kevéssel utána megszűnt a fényesség, és megjelent a gyermek. A vakító fényesség valószínűleg utal az Átváltozás leírása, ami mindhárom szinoptikus evangelistánál megtalálható. Máté szerint Krisztus arca „ragyogott, mint a Nap", Márk apostol szerint Krisztus ruhája „fehér lett, mint a hó", és Lukács szerint Krisztus arca „villámlóan fehéren" ragyogott.[59]

Mit jelent ez a leírás? Egyfelől látható, hogy a *Protoevangélium* szerint Krisztus születése egyértelműen barlangban történik. A bábaasszony barlangba megy be és a barlangból távozik, Szalomé a barlangba érkezik, éppúgy, mint a mágusok, akiket a csillag a barlanghoz vezet és ott állapodik meg a gyermek fölött. Emlékszünk, hogy Platónnál a barlang lakója megy föl a barlang homályából a fényre. A *Protoevangélium* nem ad metafizikai értelmet a barlangnak, de a vakító fény Krisztus születésénél a barlangon belül jelenik meg. A fény leszállt a barlangba. A barlanghasonlat megfordult. Nem az ember emelkedik fel a felvilágra, az isteni világhoz, hanem az isteni száll le az emberhez.

A *Protoevangélium* szinoptikus látásmódjában Platón hasonlata a börtönlakókról a kilencedik zsoltárt idézi: „a nép, a mely sötétségben jár vala, lát nagy világosságot; a kik lakoznak a halál árnyékának földében, fény ragyog fel fölöttök!" (Zsolt 9, 2). Ez a hely szorosan összefügg a *János-evangélium*mal: „Az igazi világosság eljött a világba, a mely megvilágosít minden embert" (Jn 1, 9).

A biblikus kontextusban ugyanis nem lehetséges az, hogy az ember saját erejéből jusson föl az üdvösséget jelentő felvilágra, a végső tudás helyére. Ez a hely ugyanis istené, nem vezet hozzá természetes út. Platónnál gazdag intelligibilis világot találunk: az ideák mind a *Phaidrosz*ban, mind a *Timaiosz*ban valamiféle szellemi „térben" elhelyezkedve a mindenség Atyjánál vagy a Napnál vagy a

[57] Vö. Bovon 1991. 393–405. Bovon azonban nem veszi észre a *Timaiosz*-referenciát. Utal viszont az *Állam* 436-ra.

[58] Ex 19, 16 νεφέλη γνοφώδη; Mt 17, 5: νεφέλη φωτεινή; Mk 9, 7: νεφέλη ἐπισκιάζουσα αὐτοῖς; Lk 9, 34: ἐγένετο νεφέλη καὶ ἐπεσκίαζεν αὐτούς.

[59] Mt 17, 2; Mk 9, 3; Lk 9, 29.

Jónál mélyebben vannak az értelmi hierarchiában. De vagy fel lehet emelkedni hozzájuk (mint az *Állam*ban), vagy a világ határairól lehet szemlélni őket (mint a *Phaidrosz*ban).

A kereszténység (és a zsidóság) számára azonban ez a természetes út nem lehetséges. Egyedül Isten lakja a teremtett világ és a teremtő között húzódó szakadék másik oldalát (illetve Isten teremtett angyalai, a „mennyei seregek"). Ez a szakadék nem léphető át emberi kezdeményezésre, hiszen a különbség eredete, a szakadék megállapításának hatalma nem az embernél van. Egyedül Isten lépheti át a saját maga által alapított szakadékot. A másik zsoltárszöveg éppen ezt a gondolatot fejezi ki „nálad van az életnek forrása; a te világosságod által látunk világosságot" (Zsolt 36, 9). Ez a gondolat vezeti Órigenészt is, aki *Ezékiel-homiliái*ban Ezékiel 1.1-ben az „és megnyíltak az egek" fordulatot egyértelműen az isteni leszállás jeleként értelmezi.[60]

Aranyszájú Szent János teológiájának, pontosabban szótériológiájának kulcsfogalma ennek megfelelően az „alászállás" (συγκατάβασις), amely Krisztusnak, a „világ világosságának", a felső világ fényének az anyagi, az emberi világban való megjelenését fejezi ki.[61] Ismét a *János-evangélium* egy képe idéződik fel: „Az igazi világosság eljött volt már a világba, a mely megvilágosít minden embert" (Jn 1, 9). Tehát éppen fordítva, mint a *Prótagorasz* képe, amely szerint az embernek a földről a fényre kell mennie (321c7). Az irány fontosságát lehet kiolvasni Jakab apostol leveléből is: „Minden jó adomány és minden tökéletes ajándék felülről való, és a világosságok atyjától száll alá, akinél nincs változás, vagy változásnak árnyéka" (Jakab 1, 17).

A kereszténység alapvető teológiai álláspontja szerint ugyanis Platón eredeti képének mozgási iránya, a felmenetel, a barlangból a felszínre, a lentről fölfelé induló emelkedés az isteni kezdeményezés nélkül lehetetlen. A cezúra a két világ között feltétlen: „Aki felülről jött, felebb való mindenkinél. Aki a földből való, földi az és földieket szól; a ki a mennyből jött, felebb való mindeneknél." (Jn 3, 31.) A felfelé haladás útját a Megtestesülés nyitja meg. A megtestesülés ezen kora keresztény képe a fény barlangba történő belépésének képében mondja el a barlang megnyitásának történetét. Nem az emberi törekvés (ennek képe Bábel tornya volt a Genezisben), hanem az isteni akarat és kezdeményezés nyomán nyílik meg az Istenhez vezető út.

Ha pedig a barlang nyílása egyszer létrejött, akkor válik lehetővé, hogy a felső világ, az isteni hívásának eleget lehessen tenni. Az első *Péter-levél* szerint „Ti pedig választott nemzetség, királyi papság, szent nemzet, megtartásra való nép vagytok, hogy hirdessétek annak hatalmas dolgait, *aki a sötétségből az ő csodálatos világosságára hívott el titeket*" (1 Pét 2, 9).

[60] Origenes 1925. 329, 18–30.
[61] Részletesen kifejti nagyon szép könyvében Perczel István 1999.

Visszatérve a barlang jellegére és lakóinak érthetetlen vonzalmára a barlang iránt: láttuk, hogy a gnózis egyértelműen metafizikai értelemben vett börtönnek tekinti a világot, a lélek fogsága helyének. A neoplatonikus Porphüriosz barlangja árnyas és vonzó, hiszen a lélek körforgásának egyik természetes állomása. A kereszténység egyik értelmezést sem követi. Számára a világ nem az ember természetes helye, mert a „világ alakja" (1Kor 7, 31) bűnbeesés következménye, és ekként nem is örök. Az embert erre a világra teremtette a Teremtő, de az ember elfordulván Istentől a sötétséget választotta. Az emberek, éppen úgy, mint Platónnál, nem szeretik a világosságot. „A világosság e világra jött, és az emberek inkább szerették a sötétséget, mint a világosságot; mert az ő cselekedeteik gonoszak voltak" (Jn 3, 19).

Anthony Meredith egy kiváló cikkben számtalan patrisztikus szöveghelyet gyűjtött össze, ahol a megfordított barlanghasonlat képe szolgál a keresztény teológiai tanítás szimbolikus megjelenítésére.[62]

A keresztény barlanghasonlat az eredetit nemcsak abban változtatja meg, hogy megfordítván a hasonlat alapvető irányultságát a fényt hozza le a barlangba. Mint láttuk, a gnosztikus Pronoia szintén leszáll a barlangba. A különbség abban van, hogy amíg Pronoia a fény *küldötte*, addig a Krisztus a *fény maga*, „az igazi Világosság" (Jn 1, 19).

Az egyházatyák a barlanghasonlatot még egy további ponton értelmezték át. A filozófus útjának végső állomása, mint láttuk, a Napba magába történő beletekintés. Az *Újszövetség* azonban – összhangban az *Ószövetség*gel – két helyen is a leghatározottabban szögezi le, hogy Istent soha nem látta senki (Jn 1, 18 és 1Jn 4, 12). Keresztény kontextusban tehát a Napba magába tekintés az istenlátás maga volna. Az isteni lényegbe viszont, ellentétben Platónnal, nem lehet beletekinteni.[63] Ezt figyelhetjük meg Nazianzoszi Gergely 2. teológiai beszédében, amikor azt az *Exodus*-helyet magyarázza, ahol Mózes csak Isten hátát láthatta (Ex 33, 23):

> Ezek (tudniillik a látható kerubok) jelentik Isten hátát, mindazt, ami csak mögüle megismerhető róla, ahogyan a víz tükrén levő árnyékok és tükröződések mutatják gyenge látásunknak a Napot, mivel nem lehet *rá magára rátekinteni*, mert fényének tisztaságával felülmúlja az érzékelést.[64]

A felhasznált kép a barlanghasonlat második részére utal, amikor a sötétből a világosságra kilépő először nem a dolgokat, hanem csak azoknak a tócsákban való árnyékait és tükröződéseit képes meglátni. Gergely tehát szintén a barlang-

[62] Meredith 1993.
[63] Lossky 1983.
[64] Nazianzoszi Gergely 1978. Oratio 28, 3. In Gregoire de Nazianz 1978.

hasonlat vonatkozásában fogalmazza meg a teológus útjának végét, de az eszkatologikus tudást mégis annak átalakításával mutatja be. Isten lényegét magát megismerni nem lehet, mégis Ő láttatja meg fényében a felvilági fényt.

V. ÖSSZEFOGLALÁS

Tanulmányomban azt próbáltam megmutatni, hogy Platón mítoszainak, illetve analógiáinak értelmezésében nem Julia Annasnak, hanem inkább Szimmiasznak volt igaza, mégpedig egy meglehetősen fontos szempontból. Nem az az igazán érdekes kérdés ugyanis, hogy mi volt Platón saját nézete, mert mint láttuk, a dialógusokban többféle, sőt, sokféle nézetet olvashatunk, és mindegyik mellett érvek szólnak. Ha tehát az „eredeti nézetet" keressük, akkor legvalószínűbb eredményként Annas zavarodottságát fogjuk csak újratermelni.

A különböző dialógusokban felvetett, egymással részben kontrárius, részben kontradiktórikus viszonyban álló nézetek (és mindegyik álláspont mellett sorakoznak érvek) hol egyenként is, hol pedig *együttesen* állítják elő az aluldetermináltságot az adott kérdésben. A kézenfekvő esetnek tekintett barlanghasonlaton túl a többi filozófiai mítosszal egyenként nem is foglalkoztam (nem volt rá hely), de *mutatis mutandis* a metodológia kiterjeszthető azokra is – nem véletlenül folyt el annyi tinta az értelmezésükre. Nem véletlen az sem, hogy nem Arisztotelészt értelmezték ennyire szélsőségesen eltérő módon (természetesen az ő recepciójában is vannak eltérő vélemények, de ezek más jellegű, technikai problémák).

Platón láthatólag nem ad konzisztens tanítást, amit előkelően nevezhetünk „polifóniának" is. A dialógusok különbségeinek nincs legnagyobb közös osztója, és ez feltehetően szándékos. Ezért nyitottak többféle megoldásra, és ezért ihlethettek meg a filozófiatörténet során annyi „lábjegyzetet".[65] Az az érdekes tehát, hogy milyen megoldásokat, milyen nézeteket tesznek lehetővé a grandiózus képek, azaz milyen eszmékre ihletik az értelmezőt.

A példaként használt barlanghasonlat ereje éppen abban áll, hogy képének megfejtése egy másik képhez vezet, amely azonban az eredeti kép „kitöltése" révén születik meg. Történeti példákat használva megpróbáltam rámutatni, hogy a hellenisztikus kor nagy teológiai paradigmái pontosan ezt tették. Mind a négy példa a barlanghasonlat metastruktúrájának egy-egy származtatott képében fogalmazta meg saját képét a világról. Azt állítom, hogy a barlanghasonlat alapján, de annak csak szerkezetét használva számos „alkalmazott" filozófiai mítosz jött

[65] „The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato. I do not mean the systematic scheme of thought which scholars have doubtfully extracted from his writings. I allude to the wealth of general ideas scattered through them." Whitehead 1979. 39. A fentiekből nem következik, hogy bizonyos nézetek, például test és lélek különbsége, illetve az érzéki és az intelligibilis dolgok közötti különbség ne lenne Platón átfogó, sok helyen megjelenő álláspontja. A probléma a különbségek természetének, illetve kettejük kapcsolatának értelmezéséből ered.

létre, amelyek bár páronként kizárják egymást, mégis ugyanazt a szerkezetet használták fel tanításaik bemutatására. Platón, úgy tűnik, filozófiai rejtvényeket fogalmazott meg, vagy ha tetszik, filozófiai sakkfeladványokat, amelyek többféle megoldást tesznek lehetővé, miközben a teljes önkényre nem nyitottak.

Hogyan működhetett ez vonatkoztatási rendszer? A hellenisztikus kor ezen évszázadaiban Platón a közfilozófia alapvető szövetét alkotta. (Egyetlen példa: a Nag Hammadi-i könyvtárban fennmaradt az *Állam* kopt fordításának egy töredéke is.) A hellenisztikus kor nagy rivális teológiai irányzatai, mint a korai kereszténység, a gnózis, a Mithrasz-kultusz és a neoplatonizmus egyaránt számíthatott arra, hogy képeit a művelt közönség ismeri.

Ezért lehetett felhasználni a barlanghasonlat konkrét interpretációit a különböző teológiák plasztikus megfogalmazásához. Ez ugyanakkor összemérhetőséget is jelentett. Úgy tűnik, hogy a gnózis, a Mithrasz-kultusz, a neoplatonizmus egyes irányai és a korai kereszténység egyaránt más platonikus elemek mellett a barlanghasonlatot használta fel arra, hogy saját, a többiekétől eltérő tanítását közérthetően megfogalmazza, és a többitől a közönsége számára érthetően megkülönböztesse.

Szimmiasz célja valószínűleg nem az volt, hogy megkönnyítse Platón értelmezését, azaz hogy levegye az értelmezés terhét az olvasó válláról. Éppen fordítva: roppant erős előfeltételt támaszt Platón értelmezéséhez. A vadászok háló nélkül ne is induljanak útra. Az olvasónak rendelkeznie kell egy olyan előzetes felkészültséggel, amelynek mentén a hasonlatokból kialakíthatja a saját metafizikáját jellemző képet. Platón roppant erejű, hihetetlenül gazdag és erős mítoszai tehát csak akkor bizonyulhatnak termékenynek, ha az olvasó eleget tesz Szimmiasz feltételének.

Szimmiasz álláspontja amúgy olyan nagy népszerűségnek örvendett, hogy megjelent egy Adam által idézett latin disztichonban is:

> Ez az a könyv, amelyben a maga tanítását keresi mindenki,
> majd egyidejűleg mindenki saját tanítását meg is leli.[66]

Igen ám, de mi van akkor, ha olyan korban élünk, amikor a nagy metafizikai kép mintha nem állna többé rendelkezésre? Olyan korban, ahol a Barlangból kivezető út végén a költő egészen más képet lát a felvilág helyett:

> Az ember végül homokos,
> szomorú, vizes síkra ér,
> szétnéz merengve és okos
> fejével biccent, nem remél.[67]

[66] *Hic liber est in quo quaerit sua dogmata quisque // Invenit et pariter dogmata quisque sua* (Adam 1965. 170).

[67] József Attila: *Reménytelenül. Lassan, tűnődve.*

IRODALOM

Adam, James 1965. *The Republic of Plato, with critical notes, commentary and appendices*. Cambridge, Cambridge University Press.

Annas, Julia 1981. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford, Clarendon Press.

Anonymous 1962. *Prolegomena to Platonic Philosophy*. L. G. Westerink (szerk.). Amsterdam, North-Holland Publishing Co.

Bett, Richard 1986. Immortality and the Nature of the Soul in the "Phaedrus". *Phronesis*. 31/1. 1–26.

Blumenberg, Hans 1957. Licht, als Metapher der Wahrheit. *Studium generale*. 10. 432–447.

Bovon, Francois 1991. The Suspension of Time in the Chapter 18 of the Protevangelium of James'. In B. A. Pearson (szerk.) *The Future of Early Christianity*. Minneapolis. 393–405.

Brock, Sebastian, 1982. Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition. In *Studies in Syriac Christianity. History, Literature and Theology*. Aldershot, Variorum. 11–38.

Cicero 1933. *On the Nature of the Gods. Academics*. H. Rackham (ford.). Cambridge/MA, Harvard University Press.

Crombie, Ian M. 1963. *An Examination of Plato's Doctrines, 1–2*. London, Routledge & Kegan Paul.

Diogenes Laertius 1942. *Lives of the eminent philosophers*. With an English translation by R. D. Hicks. London – Cambridge/MA, Harvard University Press.

Ferguson, A. S. 1922. Plato's Simile of Light. Part II. The Allegory of the Cave. *Classical Quarterly*. 16/1. 15–28.

Frede, Dorothea 1978. The Final Proof of the Immortality of the Soul in Plato's "Phaedo" 102a–107a. *Phronesis*. 23/1. 27–41.

Geerard, Maurice 1992. *Clavis apocryphorum Novi Testamenti*. Turnhout, Brepols.

Geréby György 2006. A világ és az idő megállása Jakab Prótevangéliumában. *Vallástudományi Szemle*. 2, 93–126.

Gerson, Lloyd 1987. A Note on Tripartition and Immortality in Plato. *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*. 20 (Spring). 81–96.

Gosling, Justin Cyril Bertrand 1973. *Plato*. London–Boston–Melbourne–Henley, Routledge & Kegan Paul.

Gregoire de Nazianz 1978. Discours 27–31. (Discours théologiques.) P. Gallay (szerk.). Paris, CERF.

Hackforth, Reginald 1950. Immortality in Plato's Symposium. *The Classical Review*. 64/2. 43–4.

Hackforth, Reginald 1952. *Plato's Phaedrus*. Cambridge, Cambridge University Press.

Jamblichos 1937. *Vita pythagorica*. U. Klein (szerk.). Leipzig, Teubner.

Jamblikhosz 1891. *De communi mathematica scientia*. U. Klein (szerk.). Lipcse, Teubner.

Kaiser, Ursula Ulrike (kiad.) 2006. *Die Hypostase der Archonten (Nag-Hammadi-Codex 11,4)*. Berlin – New York, Walter de Gruyter.

Kraut, Richard 2017. Plato. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition) https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/plato/

Ladocsi Gáspár (ford.) 1980. Jakab ősevangélium. In Vanyó László (szerk.) *Apokrifek*. Budapest, Szent István Társulat. 328–343.

László Levente (szerk.) 2005. *Mithras és misztériumai I–II*. Budapest, Kairosz.

Layton, Bentley 1987. The Secret Book according to John. In *The Gnostic Scriptures*. New York – London – Toronto – Sydney – Auckland, Doubleday.

Lossky, Vladimir 1983. The Vision of God. Yonkers/NY, St. Vladimir's Seminary Press.

Macrobius 1963. *In somnium Scipionis*. J. Willis (szerk.). Lipsiae, Teubner.

McGibbon, D.D. 1964. The Fall of the Soul in Plato's Phaedrus. *Classical Quarterly*. 14/1. 56–63.

Meredith, Anthony 1993. Plato's 'cave' (Republic, vii 514a–517e) in Origen, Plotinus, and Gregory of Nyssa. *Studia patristica*. 27. 49–61.

Merkelbach, Reinhold 1984. *Mithras*. Königstein im Taunus, Hain.

Olympiodorus 1956. *Commentary on the first Alcibiades of Plato*. L. G. Westerink (szerk.). Amsterdam, North-Holland Publishing Co.

Origenes 1925. *Homiliae in Ezechielem 1*. W. A. Baehrens (szerk.). Leipzig, Teubner.

Perczel István 1999. *Isten felfoghatatlansága és leereszkedése. Szent Ágoston és Aranyszájú Szent János metafizikája és misztikája*. Budapest, Atlantisz.

Peterson, Erik 1934. Theologie des Kleides. *Benediktinische Monatschrift*. 16. 347–356.

Plutarch 1959. *De animae procreatione in Timaeo*. H. Drexler (szerk.). Lipcse, Teubner.

Plutarch 1972. De fraterno amore. In M. Pohlenz – W. Sieveking (szerk.) *Moralia*. 3. kötet Leipzig, Teubner. 221–254.

Porphüriosz 2004. A nimfák barlangja az Odüsszeiában. Ford. Lautner Péter. In Lautner Péter (szerk.) *Pogány teológia I*. Budapest, Kairosz.

Porphyrios 1886. *Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta*. A. Nauck (szerk.). Leipzig, Teubner.

Proclus 1899–1901. In *Platonis rem publicam commentria*. W. Kroll (szerk.). Lipsiae, Teubner.

Raven, John Earle 1965. *Plato's thought in the making*. Cambridge, Cambridge University Press.

Robin, L. 1957. *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon. Course professé en Sorbonne 1932/3*. Paris, PUF.

Schneemelcher, Wilhelm (szerk.) 1987. *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. Band. Evangelien*. Tübingen, Mohr.

Stobaios 1884–1912. *Ioannis Stobaei Anthologium*. C. Wachsmuth – O. Hense (szerk.). Berlin, Weidmann.

Strycker, Emile de (szerk.) 1961. *La forme la plus ancienne du protevangile de Jaques*. Brussels, Société de Bollandistes.

Szepessy Tibor (ford.) 1998. Jakab prótoevangéliuma. In Adamik Tamás (szerk.) *Csodás evangéliumok*. Telosz Kiadó, Budapest.

Taylor, Alfred Edward 1997. *Plato. The Man and His Work*. London, Methuen.

Waldstein, M. – Wisse, F. 1995. *The Apocryphon of John: A Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1, III,1, and IV,1 with BG 8502,2*. Leiden, E. J. Brill.

Weizsäcker, Carl Friedrich von 2014. Parmenides and the Greylag Goose. In Michael Drieschner (szerk.) *Major Texts in Philosophy*. Heidelberg – New York – Dordrecht – London, Springer, 91–127.

Whitehead, Alfred North 1979. *Process and Reality*. New York, Free Press.

Somos Róbert

Órigenész platonizmusa*

Órigenész (185–254) az ókori görög nyelvű keresztény tudományosság és spiritualitás meghatározó alakja volt, aki a legkülönbözőbb műfajú munkáiban, a rendszeres teológia, a szentírási szövegmagyarázat, az apologetika és a lelkiség területén évszázadokon át meghatározó befolyást gyakorolt a keresztény gondolkodásra. Magának a keresztény dogmatikának a kiformálásában is nagy szerepe volt, munkásságának gerincét azonban a szent szövegek helyes olvasatának megállapítása és magyarázata képezte. Világképének része volt a filozófia, amelynek az életműben elfoglalt súlyával kapcsolatban máig nincs teljes konszenzus a szakirodalomban annak ellenére, hogy számos könyv és tanulmány foglalkozik a témával, elsősorban a platonizmus vonatkozásában (de Faye 1923–1928; Koch 1932; Berchman 1984; Crouzel 1962; Daniélou 1948; Somos 1995; Edwards 2002; Perrone 2017; Limone 2018).

A személyi azonosság kapcsán fölvetődő kérdés rövid tárgyalása után bemutatom Órigenésznek a filozófiához való viszonyát, Platónnal kapcsolatos értékelő megjegyzéseit, majd a platóni hagyományon belül legjelentősebbnek számító filozófiai diszciplínák, a teológia, természetfilozófia és etika terén egy-egy nyilvánvalóan platóni hatást mutató órigenészi elképzelést idézek fel.

I. HÁNY ÓRIGENÉSZ LÉTEZETT?

Ha Órigenész platonizmusáról kell beszámolni, az első kérdés, amire valamilyen választ kell adnunk, az, vajon egy vagy két Órigenészről beszélünk, és vajon kinek a platonizmusáról szólunk. Porphüriosz a *Vita Plotini* szövegében arról beszél, hogy Alexandriában Plótinosz tanulótársa volt Órigenész Ammóniosz iskolájában (Porphüriosz: *Vita Plotini* 3; vö. még 14; 209), máshol pedig – nyilvánvaló módon a keresztény Órigenész kapcsán – azt állítja, hogy neki még ifjúkorában

* A tanulmány az NKFI 128321 pályázat keretében készült. A fordítót nem feltüntető idézetek esetében a saját fordításomat közlöm.

volt alkalma meghallgatni ezt a híres Órigenészt, aki Ammóniosznál tanult, elmélyülten tanulmányozta a filozófusokat, de a görög szokásokat feladva kereszténnyé lett (Euszebiosz: *Historia ecclesiastica* VI. 19).

A források alapján nem dönthető el egyértelmű módon, vajon Plótinosz tanulótársa és a keresztény Órigenész egyugyanazon személy volt-e, avagy kettő.[1] Korábban érvelni próbáltam az „egy Órigenész" elmélet mellett, mert adható olyan értelmezés a forrásoknak, amely nem teszi szükségessé egy másik Órigenész létezésének a feltételezését.[2] Mégis, a történeti tudományok terén nem feltétlenül a legfinomabb szerszám Occam borotvája, így most már inkább a „két Órigenész" hipotézist tartom valószínűbb elgondolásnak. A dolog természeténél fogva meglehetősen hosszadalmas tárgyalást igényelne az eme nézet melletti érvelés.[3] Így most egyszerűen a keresztény Órigenészhez kapcsolható platonizmust vizsgálom.

II. ÓRIGENÉSZ VISZONYA A GÖRÖG FILOZÓFIAI TRADÍCIÓHOZ

Órigenésznek a hellén filozófiai hagyományhoz fűződő kapcsolata kétarcú. Egyfelől ő az, aki a legszervesebben építette be a hellén tudományos és bölcseleti elemeket a keresztény teológiába, másfelől láthatóan bizonyos távolságtartással kezeli a filozófusokat és a filozófiai tanokat. Olyan keresztény, akinek a családi háttere is keresztény, tehát nem arról van szó, hogy egy hellén kulturális közegben felnőtt platonikus filozófus csatlakozott volna az új vallási tanokhoz, magával hozva szellemi örökségét. Az œuvre keresztény szellemisége egységes, nincsenek benne attól eltérő karakterű írások. Ugyanakkor Órigenész hellén képzésben is részesült, és életformáját későbbi nagy híve, Euszebiosz egyértelműen filozofikus jellegűnek mondja és mutatja be.[4] Hasonlóképpen nyilatkozik

[1] Az egyik utolsó publikáció a témában ezt hangsúlyozza. Riedweg 2018. 13–39.

[2] Somos 1995. 23–36. Jelenleg Pier Franco Beatrice képviseli a leghatározottabban az „egy Órigenész" tézist (Beatrice 2019). A források egységes értelmezésének bemutatásán túl fő érve az, hogy az ellenkező nézet vallóira nehezedik a bizonyítás terhe.

[3] A *pro* és *contra* érveket bemutattam könyvemben (Somos 1995. 23–36).

[4] „[A]z általa véghezvitt cselekedetek valójában a legnemesebb filozófia felettébb csodálatos leckéit tartalmazták…" (Euszebiosz: *Hist. eccl.* VI. 3, 6). „Számos éven át folytatta filozófus módjára ezt az életmódot távol tartott magától mindent, ami az ifjúkori vágyakat táplálta volna, és egész nap nem csekély aszketikus erőfeszítéseket tett, éjjel pedig az idő legnagyobb részét az isteni Írások tanulmányozásával töltötte, és így kitartott a lehető legfilozofikusabb életmód mellett…" (*Hist. eccl.* VI. 3, 9). „A filozófusi életnek ilyen példáit nyújtotta azoknak, akik ennek tanúi voltak, és joggal indította számos tanítványát az övéhez hasonló buzgóságra, úgyhogy már a hitetlen pogányok, a műveltek és a filozófusok közül, mégpedig nem akárkiket, vonzott az általa előadott tanításhoz." (*Hist. eccl.* VI. 3, 13.) (Baán 2020 fordítása kisebb változtatásokkal.)

„Rengeteg eretnek és nagyszámú kiváló filozófus csatlakozott buzgón hozzá, nem csupán azért, hogy az isteni tanításokat oktassa nekik, hanem a profán filozófia ismereteit is. Mindazokat ugyanis, akikről látta, hogy természettől fogva jó tehetséggel vannak megáldva,

Csodatévő Szent Gergely is búcsúbeszédében, amelyet Órigenész caesareai iskolájának elhagyása alkalmára készített köszönetképpen. Órigenész még élete vége felé is – amikor már nem tulajdonított olyan nagy jelentőséget a keresztény tanítás és bizonyos filozófiai tanok egyezésének, mint korábban – a filozófiai életvezetést tartotta a legtöbbre. A *Contra Celsum* első könyvében egyértelműen fogalmaz: „[H]a minden ember elhagyhatná az élet dolgait és a filozófiának szentelhetné magát, akkor nem is lenne szabad más életet élni, csak ezt" (*Cels.* I. 9). A *philoszophia* mint „bölcsességszeretet" számára mindenekelőtt az isteni Bölcsesség iránti szeretetet jelenti. Ez az „igaz filozófia" vagy „isteni filozófia",[5] megkülönböztetésül a kurrens filozófiai iskolák filozófiájától. Órigenész ritkán használja a „filozófia" kifejezést műveiben, a „filozófus" szót pedig sohasem alkalmazza keresztény személyre, jóllehet semmi kivetnivalót nem talál abban a tényben, hogy a keresztény tanító kollégája, a későbbi alexandriai püspök, Héraklasz a filozófusok megkülönböztető öltözetét viseli.[6] Kizárólag a teista jellegű tanításokat hajlandó pozitív értelemben vett filozófiaként tekinteni, elsősorban a püthagoreus, platóni és sztoikus iskolákban terjesztett tanokat.[7]

A császárkor első évszázadaiban forgalomban lévő, a filozófia eredetére vonatkozó rivális elképzelések közül Órigenész látható módon azt a – nyilvánvalóan téves – felfogást képviselte, hogy a zsidó hagyomány, Mózes és a próféták a filozófiai tradíció első jelentős képviselői, és a görög bölcselők részben a természetes észhasználat révén jutottak el hasonló elgondolásokhoz, részben pedig merítettek ebből a forrásból. A zsidó apologetikából, az Órigenész által jól ismert Philón és Josephus Flavius munkáiból ismert idealizáló zsidó prioritás-eszme utat nyitott számára a görög filozófiai gondolatok olyan típusú adaptációja irányában, amely azokat nem egy idegen filozófiai hagyomány elemeinek tekinti, hanem rokon, sőt zsidó forrásból is táplálkozó tanításoknak. Ebben az irányban tájékozódott már szellemi elődje, Alexandriai Kelemen is. E felfogás okán Órigenész és a filozófia kapcsolatának vizsgálatakor érdemes az órigenészi szándék, a belső nézőpont és a szerző szándékától függetlenített külső nézőpont különbözőségét figyelembe venni, amelynek elmulasztása rossz esetben a patrisztika és a filozófiatörténet diszciplínáinak konfliktusát is okozhatja. Összességében

bevezette a filozófiai tanokba, a geometriába, az aritmetikába és a többi előkészítő ismeretbe. Azután megismertette velük a filozófiai irányzatokat, magyarázta írásaikat, kommentálta és részletesen megvizsgálta őket, úgyhogy a görögök is hirdették róla, hogy nagy filozófus ez az ember […] úgy vélte, hogy még önmagának is igen nagy szüksége van arra, hogy gyakorolja magát a világi tudományokban és a filozófiában." (*Hist. eccl.* VI. 18, 2–4.) (Baán 2020 fordítása kisebb változtatásokkal.)

[5] *Vera philosophia* és *divina philosophia* Rufinus latin fordításában (*CommCant.* praef. 3, 8; 3, 14; 3, 17).

[6] Euszebiosz idézi Órigenész egyik levelét: *Hist. eccl.* VI. 19, 14.

[7] Ennek a szemléletnek a vesztesei a szkeptikusok, epikureusok, de még a peripatetikusok is. Órigenész számos helyen elmarasztalja őket, jóllehet bizonyos arisztotelészi eredetű gondolatok azért felbukkannak szövegeiben.

elmondható, hogy egy külső, absztrakt, a szövegek fogalmi struktúrájára összpontosító, leíró pozícióból szemlélve, teológusunk a – gyökerében részben zsidónak, kereszténynek gondolt és értelmezett – platonista hagyományt előnyben részesítve, a platonista tanoknak az isteni mindenhatóság kérdésében korrigált változatával lép elénk az elvont teológia regiszterében, amelyben az isteni gondviselés működésének logikus következménye az Isten önkinyilatkoztatása az Írásokban, középpontban az isteni Ige megtestesülésével. Az órigenészi belső nézőpontot erősebben érvényre juttató szemlélet hőse kinyilvánított szándékait hangsúlyozza, és Órigenész mindennapos tudós és spirituális tevékenykedését, mindenekelőtt az életmű egészét tekintve döntő hányadot képviselő exegetikai tevékenységét állítja vizsgálódása centrumába. Ebből az optikából szemlélve pedig az adaptált filozófiai elemek jórészt magának a zsidó-keresztény hagyománynak a részeiként jönnek számításba, vagy pedig adott szentírási szöveg magyarázatakor felhasználható, ám alkalmi jellegű, ezért szekunder jelentőségű anyagnak. A kétféle pozíció megkülönböztetése számos félreértés kivédését segítheti. A külső nézőpont jobban elvonatkoztat Órigenész szándékaitól, jobban számol a vizsgált szerző számára esetleg nem tudatossá váló kulturális beidegződések hatásával, a belső nézőpont viszont a szerző törekvéseit állítja előtérbe és kívánja rekonstruálni. Természete szerint ez az utóbbi megközelítés inkább szellemtörténeti jellegű, míg a filozófiatörténeti karakterű vizsgálódás gyakran elvontabb. A kétféle nézőpont egyaránt gyümölcsöző, ám valamelyikük kizárólagos érvényesítése nyilvánvaló tévút.

A mai Órigenész-irodalomban már nincs jelen szélsőséges formában sem az absztrakt gondolati struktúrát a platonista hagyományhoz kapcsoló külső nézőpont, amely Órigenész teoretikus munkásságát a platonista tartalmaknak keresztény szövegekbe való erőltetett beleolvasásaként jellemzi.[8] Nem elterjedt a belső nézőpontot olykor leegyszerűsítő módon abszolutizáló szemlélet sem, amely az Órigenész által működtetett filozófiai és tudományos apparátust pusztán pragmatista módon felhasznált, ám lényegét tekintve idegen anyagként kezeli, és az órigenészi kereszténység és görög filozófia között „diametrális ellentétet" lát.[9] Ennek ellenére nincs teljes egyetértés a szakirodalom képviselői között abban a kérdésben, hogy mi a görög filozófiai hagyomány jelentősége Órigenész munkásságában.

Órigenész nem platonista filozófus, hanem keresztény gondolkodó, aki az igazságok forrásaként a kinyilatkoztatást jelöli meg. Amint a *Peri Arkhón (De principiis)* bevezetőjében mondja:

[8] Ilyen jellegű munkák: de Faye 1923–1928; Koch 1932; Berchman 1984.

[9] Némi túlzással, de ide sorolhatók Henri Crouzelnek, az Órigenész-kutatás korábbi doyenjének írásai, főleg Crouzel 1962. Vö. továbbá Daniélou 1948.

> Mindazok, akik hiszik és bizonyosak abban, hogy *a kegyelem és az igazság Jézus Krisztus által valósult meg*,[10] és elismerik, hogy Krisztus az igazság, ahogyan ő maga is mondta: *Én vagyok az igazság*,[11] a helyes és boldog életre hívó tudást nem máshonnan, hanem kizárólag Krisztus igéiből és tanításából veszik. Krisztus igéin pedig nem csupán azt értjük, amit emberré válásakor és megtestesülésekor tanított, hiszen Krisztus, Isten Igéje Mózesben és a prófétákban már korábban benne volt […]. Jóllehet a hellének és barbárok közül számosan fűt-fát ígérgettek igazságként, mi azonban fölhagytunk a további kereséssel mindazoknál, akik hamis véleményeiket adták elő igazságként, mert elhittük, hogy Krisztus Isten Fia, és meg vagyunk győződve arról, hogy tőle kell megtanulnunk az igazságot.[12]

Órigenész ebben az Alexandriában készült művében, az első szisztematikus keresztény teológiai munkában az axiómákként kezelt egyházi hagyomány tanításaiból kiindulva a szentírási kijelentések rendszeres értelmezését tekinti feladatának, ahol a szöveginterpretációs technika, valamint a logikai következtetések szabályai kínálják azt az értelmezés során alkalmazott arzenált, amelynek segítségével a szentírási kijelentések alapján új tételeket lehet előállítani. Ez az eszköztár a görög filológiai és filozófiai tudományosság bevett kellékeinek korpusza, ugyanakkor Órigenész jól ismeri és alkalmazza a zsidó exegetikai tradíciót is.[13]

Órigenész a filozófiai diszciplínákról szólva, azok rendszerezését Salamon személyéhez köti az *Énekek éneke kommentár* bevezetőjében:

> Először is próbáljuk meg kikutatni, mit jelent az, hogy miután Isten egyházai Salamontól három könyvet örököltek, az első helyre a Példabeszédek került, a második helyen a Prédikátor áll, a harmadikon pedig az Énekek éneke. Íme, a következők juthatnak eszünkbe ezek kapcsán. Három fő tudomány létezik, melyek a dolgok ismeretére vezetnek; a görögök etikának, fizikának és epoptikának nevezik őket, mi viszont úgy mondhatnánk, hogy erkölcstan, természetfilozófia és szemlélődés.[14] […] Erkölcstannak azt a tudományágat nevezzük, amelyik megmutatja, hogyan kell becsületesen élnünk, és megadja nekünk az erény eléréséhez szükséges útmutatást. Természetfilozófiának azt nevezzük, amely minden egyes dolog természetével foglalkozik, hogy az életben semmit se tegyünk a természettel ellentétben, hanem mindent arra használ-

[10] Vö. Jn 1,17.

[11] Jn 14,6.

[12] *Princ. praef.* 1. Fontos hangsúlyozni, hogy a mű teljes egészében csak Rufinus latin fordításában maradt fenn, aki olykor belenyúlt a szövegbe.

[13] Az előbbi kapcsán lásd Somos 2015; az utóbbi vonatkozásában klasszikus munka De Lange 1976.

[14] Órigenész ezen műve – pontosabban a mű jelentős része – Rufinus fordításában maradt fenn, aki az egyértelmű jelentésű *ethiké* és *phüsziké* kifejezések után az eleusziszi misztériumok beavatottjának látását *(epoptiké)* az *inspectiva* szóval adja vissza. A nehezen értelmezhető terminus már a másolóknak is gondot okozhatott, romlott a szöveg e helyütt.

junk, amire a Teremtő szánta és megalkotta. Szemlélődésnek azt mondjuk, aminek a segítségével, miután túljutottunk a látható világon, megpillantunk valamit az isteni és égi világból, ezeket azonban csak az ésszel szemléljük, hiszen meghaladják a testi látást.[15]

Teológusunk ugyanitt megemlékezik a logikáról is, jóllehet nem kapcsol önálló salamoni könyvet ehhez a diszciplínához, hanem magára a *Példabeszédek* címre utal, amely szerinte világosan elárulja, „hiszen a szó azt jelenti, hogy mást mond nyíltan és mást ért rajta valójában…”.[16]

III. A PLATONIZMUS MEGÍTÉLÉSE

Az antik hagyományban meghatározóként felfogott négy filozófiai diszciplína, logika, etika, természetfilozófia és teológia mindegyike esetében erős platonista hatásról beszélhetünk. Ez a logika esetében a legkevésbé nyilvánvaló, hiszen szorosabb értelemben véve Platónnak nem volt rendszeres természetű logikai tanítása. A későbbi platonisták Arisztotelész logikáját megpróbálták Platón kezdeményezéseire visszavezetni, de ettől eltekintve is a császárkorban a logika egy jórészt iskoláktól független ismeretkört képezett, amely bár eredetileg peripatetikus vagy sztoikus kezdeményezésekből nőtt ki, terminológiával és eszköztárával együtt belekerült a platonista filozófiai hagyományba.

Mielőtt a filozófiai diszciplínák néhány meghatározó platonista tanítását mutatnám meg Órigenész szövegeiben, érdemes röviden összefoglalni Órigenész nyilatkozatait Platón személyéről.

Pozitívan értékeli, hogy Platón az alázatot fontos, becses tulajdonságnak tartotta (*Cels*. III. 63), az istenek neveivel kapcsolatos jámbor óvatosságát dicséri (*Cels*. I. 25, IV. 48), és példamutatónak tekinti, hogy Platón kizárja ideális államából az istentelen mítoszokat (*Cels*. IV. 36; 50). Órigenész szerint elfogadható platóni tanítás az, hogy a lélek a halál után tovább él, hogy az árnyszerű hazatérő lelkek a sírok között bolyonganak, és hogy a lelkek föl és alá szállnak (*Cels*. II. 60, VI. 21). Az, hogy a paradicsomi kiűzetés, az embernek adott „bőrruha” (*Ter* 3,21) misztikus bibliai története még fenségesebb, mint a *Phaidrosz* lélekszárny-vesztése, nem elmarasztalást jelez, hanem elismerést (*Cels*. IV. 40). Platónnak a *Timaiosz*ban adott kataklizma-leírása érvet szolgáltat Órigenész számára Kelszosz ellenében, mert így igazolja, hogy az özönvíz története nem mese, és azt a tanítást is alátámasztja, miszerint ezeknek a katasztrófáknak bűnöket tisztító értelme van, a világban tehát nem mindig ugyanannyi a rossz, hanem egyszer

[15] *CommCant*. I. *Prol*. 3, 1–3 (Pesthy 1993 fordítása apró módosítással).

[16] *CommCant*. I. *Prol*. 3, 10. Órigenész az összes nyelvi jelenség magyarázatát a logika körébe utalja. A példabeszéd, az allegória, az anagógia és a homonimia jelenségeiben közös az, hogy az alapul szolgáló szövegnek van egy másik jelentésrétege.

több, máskor kevesebb (*Cels*. IV. 20–21; 62–64). A platóni mítoszok allegorikus értelmének fontos pozitív tanulságai vannak számára. Szerinte amikor Kelszosz kigúnyolja Istennek az embereknek címzett parancsa ellen lázadó kígyóról szóló bibliai szöveget, és azt vénasszonyok meséjéhez hasonlítja, szándékosan nem említi a „paradicsomkertet", pedig ahhoz nagyon hasonló Platón *Szümposzion*jának története Aphrodité születéséről. Órigenész hangsúlyozza, hogy Platón mitikus beszédmódot alkalmaz, amelyet olvasva a Kelszosz rosszindulatát utánzó gúnyolódhatna a mítoszon és kinevethetné a fenséges Platónt.

> Ha viszont a mitikus formában elmondottakat filozofikusan megvizsgálja, képes lesz Platón szándékát kitalálni, és megcsodálja azt a módot, ahogy ő a számára nyilvánvaló jelentős tanokat képes volt mítosz alakjába rejteni a tömeg miatt, és elmondani úgy, ahogyan azok számára kellett, akik a szerző igazi szándékát ki tudták fejteni a mítoszokból. (*Cels*. IV. 39.)

Órigenész szerint Platón választékos stílusú, szép szövegeit szinte kizárólag a tudományokkal foglalkozók olvassák, míg az egyszerűbb szavakkal és népszerű módon író Epiktétosz tanításai széles tömegek épülését szolgálják (*Cels*. VI. 2). Már nagyobb távolságtartást jelez Platónnal szemben az a megjegyzése, miszerint

> …azok, akik ilyen szépen írtak az első jóról, lemennek Pireuszba Artemiszt istennőként imádni, és megnézik a tanulatlan emberek rendezte közös ünnepet, és mialatt ilyen szépen filozofálva tanítottak a lélekről, és az illő módon élő lélek jövőbeli állomáshelyéről, feladják magasztos eszméiket Isten megjelenéséről, és közönséges, alacsonyrendű módon gondolkodva kakast áldoznak Aszklépiosznak. (*Cels*. VI. 4; vö. Platón: *Állam* 327a és *Phaidrosz* 118a.)

Az első jóról szóló helyes beszéd tehát nem feltétlenül jár együtt a megfelelő kultusz gyakorlásával, a platonisták a bálványimádásig alacsonyodhatnak.

Órigenész nem részletezi, melyek is pontosan Platón helyes tanításai. Mindenesetre szövegei alapján nyilvánvaló, hogy a platonista hagyományt tartja a legjobb és legmeghatározóbb filozófiai iskolának, a korabeli középső platonizmus hatott rá a legerősebben, közülük is mindenekelőtt az apameai Numéniosz, akit a *Contra Celsum*ban többször is dicsér.[17] Mégsem számít döntő szempontnak a platonista hatás kimutatása kérdésében az, hogy szerzőnk egyáltalán hivatkozik-e Platónra, valamely középplatonista filozófusra, avagy sem. Ennek fő oka azon túl, hogy a *Kelszosz ellen* írt műve kivételével ritkán hivatkozik más szerzőkre, az, hogy magának a platóni hagyománynak a fontos elemeit zsidó eredetű anyagnak tekinti.

[17] Numéniosz meghatározó hatását igyekeztem bizonyítani (Somos 1994).

A három meghatározó bölcseleti diszciplína közül a teológiában a testetlen, szellemi és változatlan Isten koncepciója, a természetfilozófiában a preegzisztens lélek tana, az etikában az Istenhez való hasonlóvá válás programja tekinthető a legfontosabb platonista eredetű, ám Órigenész szerint zsidó-keresztény tanításnak. A továbbiakban ezekről szólok részletesebben.

IV. ISTENTAN

Az Isten és az isteni természet mibenlétének kérdését Órigenész egyszerre tárgyalja a *Peri Arkhón* I. 1. részében. Az első fejezet vezérgondolata Isten testetlenségének eszméje. Testetlenségen pedig Órigenész szerint azt kell értenünk, amit „a görög filozófusok *aszómaton*nak" neveznek.[18] Órigenész látható célja az, hogy kimutassa, jóllehet a Szentírás nem használja az *aszómaton* kifejezést Istenre vonatkoztatva, a szent szövegekben szereplő *pneuma*, „tűz", „világosság" szavak a testetlenség értelmében veendők, mégpedig abszolút értelemben, és nem a földi durva test, illetve finomabb, nem érzékelhető test különbségét érvényre juttató jelentés relatív és naiv értelmében.

> Istent tehát nem szabad testnek vagy testben lakozónak gondolni, hanem egyszerű szellemi természetnek [*intellectualis natura simplex*], nem engedve meg benne semmilyen hozzáadást. Nem szabad azt hinni, hogy van benne valami magasabb- illetve alacsonyabb rendű, hanem azt, hogy minden tekintetben egység [*monasz*], hogy úgy mondjam, egyetlenség [*henasz*], ész és forrás, amelyből minden értelmes természet vagy ész ered. (*Princ.* I. 1, 6.)

A testetlen isteni természet tehát egyszerű, homogén és változatlan szellemi természet, Rufinus latin fordításában *mens, intellectualis natura*, eredetileg *nusz*,[19] illetve *noété phüszisz*.

A „testetlen valóság" egyáltalán nem kimerítő leírása az isteni természetnek. A platonista hagyományban alapvető isteni tulajdonság, a testetlenség mellett a platonizmusba ekkorra már beépülő neopüthagoreus hatásról árulkodó *monasz, henasz, fons* kifejezések sajátos feszültséget teremtenek a létezés és létezésfölöttiség, ismeret és megismerhetetlenség vonatkozásában. Ha az Atya egyszerűen ész *(nusz)* lenne, akkor megismerhető lenne, márpedig erről nincs szó. A *monasz, henasz, fons* kifejezések azt sugallják, hogy az Atya egyfajta transzcendens kiindulópont, amelyből maga az intelligibilis, öntudattal rendelkező természet, a *nusz* is származik. Az Atyaisten talán fölötte áll az észnek:

[18] *Princ. praef.* 9. Rufinus, a szöveg latinra fordítója itt megtartja a görög kifejezést.
[19] *CommJo.* I. 277.

> Amikor a mindenség Istenét „észnek" mondják, vagy hogy túlszárnyalja az észt és a létezést, hogy egyszerű, láthatatlan és testetlen, akkor ezzel azt állítják, hogy Istent kizárólag ennek az észnek a képmására létrejött észnek a révén ragadhatjuk meg, és nem más segítségével, és amíg most, hogy Pál szavával éljek, *tükör által, homályosan látunk, akkor pedig majd színről színre*. (*Cels*. VII. 38; 1Kor 13,12.)

Azt a kérdést, hogy Isten ész vagy ész fölötti, nem dönti el Órigenész, mindenesetre teológiai tanításával teljes összhangban van az, hogy az Atyaisten ész fölötti, a Fiú *nusz-eikón*, és a szellemi teremtmény pedig e Fiú képmására teremtett létező. Az ész és ész fölötti jelleggel párhuzamos dilemma fogalmazódik meg a „létezés" *(uszia)* fogalma kapcsán. A *Contra Celsum* VI. könyvében Órigenész helyeslően idézi pogány ellenfelét: „Az Isten nem részesedik a létezésben", és a következőképp kommentálja szavait:

> De a létezésben sem részesedik az Isten. Inkább részesít, semmint részesül, és azok miatt részesít, akikben megvan Isten Lelke. És Megváltónk sem részesedik az igazságosságban, mert lévén igazságosság, az igazak miatt részesít. Hosszadalmas és nehezen érthető a létezésről szóló tanítás, s különösképpen a szoros értelemben vett létezéssel kapcsolatban, ami állandó és testetlen. Úgyhogy nehéz választ kapni rá, vajon „az Isten a létezést méltóságával és erejével túlszárnyalja",[20] és megadja a létezést azoknak, amik Logoszában részesülnek, illetve magának a Logosznak; avagy maga is létezés, jóllehet természete szerint láthatatlannak kell mondani úgy, ahogy a Megváltóról szóló beszéd vallja: *A láthatatlan Isten képmása ő*. (*Cels*. VI. 64; *Kol* 1,15.)

Azt a kérdést, vajon Isten túl van-e a létezésen, vagy maga a létezés, nem dönti el teológusunk sem itt, sem az idézett *Contra Celsum* VII. 38 részben. A probléma a *János-evangélium kommentár*ban többször fölmerül. A XIII. 21, 123 részben a *Jn* 4,23 exegézise kapcsán Órigenész arról beszél: mit jelent az, hogy *pneuma* az Isten? Háromféle véleményt különböztet meg egymástól: testi természet, testetlen, illetve méltósága és hatalma révén túlszárnyalja a létezőt. A továbbiakban azonban csak az első véleményt cáfolja, és azután már a két isteni létező (Atya és Fiú) viszonyát tárgyalja. Az a kérdés tehát, vajon az Atya maga a létezés-e, avagy túl van a létezésen, továbbra is nyitva maradt. Ezzel Órigenész a korabeli platonista filozófia álláspontját osztja, amelyet jórészt Alexandriai Philón és Alexandriai Kelemen is követ: Isten egyszerre létezésen túli transzcendens forrás, ugyanakkor ész.[21]

Ahogyan az Atyaisten mibenléte az ész-, illetve ész fölötti, továbbá az *uszia*-, illetve *uszia* fölötti jelleg összefüggésében jelenik meg, ennek megfelelően ket-

[20] Platón: *Állam* 509b.

[21] További szövegek a *János-evangélium kommentárból*: XIX. 6, 37; XIII. 26, 162, vö. még *Mart*. 27.

tősség tapasztalható az istenismeret kérdésében is. A már idézett *Contra Celsum* VII. 38 szövege jelzi, hogy az istenismeret az Isten-képmás észben létrejöhet. Ugyanakkor a *Peri Arkhón* I. 1. fejezetben, ahol a meghatározó vezérmotívum Isten testetlenségének eszméje, találunk egy többször felbukkanó mellékszólamot:

> Miután erőnk szerint megcáfoltunk minden olyan értelmezést, amely az Istent valami módon testinek tekinti, az igazságnak megfelelően azt állítjuk, hogy az Isten megragadhatatlan és felfoghatatlan [*deum incomprehensibilem esse atque inaestimabilem*]. S ha valamit mégis felfoghatunk és megérthetünk belőle, hinnünk kell, hogy ő maga magasan fölötte áll annak, amit gondolunk róla. (*Princ.* I. 1, 5.)

A továbbiakban teológusunk fölhasználja a keresztény teológiai irodalomba már korábban belekerült filozófiai eredetű, a korabeli platonizmusban különösen népszerű *via eminentiae*, *via negationis* és *via analogiae* eljárásokat. Az első módszer a megszerzett istenismeret kapcsán az isteni természet semmivel sem összehasonlítható kiválóságát emeli ki. A *via analogiae* ismert példák analógiájával, párhuzamával teszi könnyebbé az istenismeretet, míg a *via negationis* annak tudatosításával nyújt belátást Isten természetéről, hogy egyetlen predikátum sem alkalmazható rá. Az analógia elemei: Nap–szikra, illetve testetlen létező – testi létező. Az eljárások közül a *via eminentiae* a legfontosabb Órigenész számára.

Az Atya megjelölésére szolgálnak olyan platonista terminusok, mint az *autoagathon* (maga a Jóság – *principalis bonitas*),[22] *ho theosz*, „az Isten" – névelővel, szemben a Fiúval, aki *theosz*.[23] Az Atya magától értetődően *prótosz theosz*, „első Isten", míg a Fiú *deuterosz theosz* („második Isten").

Még egy igen fontos jegye van az Atyaisten természetének. Szellemi létező, tehát változatlan, ez azonban nem jelenti azt, hogy működés nélküli lenne. „Közülünk senki sem mondja, hogy Istenben változás [*metabolé*] van, sem tevékenységében [*ergon*], sem gondolkodásában [*epinoia*]" (*Cels*. VI. 62). A változatlanság nem azonos az inaktivitással, Isten időtlen módon szüli a Fiút és teremt, és tevékenységének forrása nyilvánvalóan a jóság. Az időtlen születésről szóló elgondolása nem csupán a latin fordításban reánk maradt *Peri Arkhón*ban szerepel, hanem a görögül fennmaradt *Kilencedik Jeremiás-homília*ban is:

[22] A *principalis bonitas* fordítás Rufinustól való (*Princ*. I. 2, 13). Justinianus *Epistola ad Mennam* 6. töredékében ezt a részt idézi: „Az Üdvözítő kapcsán egyébként pedig úgy gondolom, hogy helyesen mondható róla, hogy az Isten jóságának képmása [*eikón agathotétosz tu theu – Bölcs* 7,25], de nem maga a Jóság [*all' uk autoagathon*]." Szövege: Görgemanns–Karpp 1976. 154.

[23] *CommJo*. II. 2, 13–19, II. 32. Az Atya „maga az isten" *(autotheosz)*, *CommJo*. II. 17, 20.

> Ha tehát figyelmedet az Üdvözítő irányába fordítom, (azt mondom), hogy az Atya nem szülte meg a Fiút, és az Atya nem bocsátotta el őt születésétől [*apo tész geneszeosz autu*], hanem örökké szüli őt [*all' aei genna auton*], és ugyanezt állítom az igazról. Nézzük csak meg, ki is a mi Üdvözítőnk; *dicsőség kisugárzása*.[24] A dicsőség kisugárzása azonban nem egyszer született meg és azután többé már nem születik, hanem ahogyan a fény a sugárzás okozója, ugyanúgy születik az Isten dicsőségének a sugara. Üdvözítőnk az Isten Bölcsessége. A Bölcsesség pedig *az örök fény kisugárzása*.[25] Ha tehát az Üdvözítő örökké születik, és ezért mondja azt, hogy *minden domb előtt szül engem*, és nem azt, hogy „minden domb előtt szült meg engem", hanem *minden domb előtt szül engem*,[26] úgy téged is, ha megvan benned a fiúvá fogadás szelleme, örökké szül benne az Isten minden egyes tett és gondolat szerint…[27]

Az örök születés órigenészi gondolatának legközelebbi párhuzama Plótinosznál található, mégpedig hasonlóképpen fénymetaforák kíséretében. Mivel Órigenész szövegei korábban készültek, mint Plótinoszé, így valószínűsíthető, hogy Numéniosz a forrás. Plótinosz a kérdésre, miképpen születik az Egyből az Ész mozgás nélkül, így válaszol:

> Hát ez hogyan lehetséges? S miként gondoljuk el azt a valamit, amely ott marad Őkörülötte? Mint egy sugárkört, ami Belőle lép ki, miközben Ő változatlan marad. Mint azt a ragyogást, amely a Nap körül van és szinte körültáncolja és szakadatlanul születik belőle, miközben Ő változatlan marad. Minden létező, mindaddig, amíg fennáll, a benne rejlő képességénél fogva szükségképpen kibocsát önnön lényegéből önmaga köré és önmagán kívülre egy őhozzá kötődő másik létezőt, amely, mint valami ősképre, arra hasonlít, amiből kisarjadt […]. Minden, ami beteljesedik, szül valamit, ami pedig öröktől fogva teljes, öröktől fogva s örökkévalót szül [*aei kai aidion genna*], de olyat, ami kisebb őnála. És melyik a legtökéletesebb? Róla mit mondjunk? Nem születhet Belőle más, csak az, ami Őutána a legnagyobb. Őutána pedig legnagyobb az Ész, és ez a második.[28]

[24] Vö. Zsid 1,3.
[25] Vö. Bölcs 7,26.
[26] Péld 8,25.
[27] *HomJer* IX. 4 (GCS Origenes Werke III. 70, 14–26). „Hogyan gondolhatja vagy hiheti valaki is, aki jámbor módon próbál felfogni valamit belőle, hogy Isten az Atya valaha egy bizonyos pillanatig úgy létezett volna, hogy nem nemzi folyamatosan a Bölcsességet? Hiszen így vagy azt kellene mondania, hogy az Isten, mielőtt nemzette a Bölcsességet, nem volt erre képes, s így egy korábban nem létezőt nemzett, hogy létezzék – vagy pedig azt, hogy az Isten ugyan képes volt, de egy ideig nem akart nemzeni, ezt mondani viszont ugyanúgy káromlás." *Princ*. I. 2, 3.
[28] Plótinosz: *Enn* V. 1, 6 (Horváth–Perczel 1986. 232 fordítása apró változtatással).

V. TERMÉSZETFILOZÓFIA. A PREEGZISZTENS LÉLEK TANA

Órigenész számára a természetfilozófia nem az elfogulatlan természetkutatás diszciplínája, hanem a Teremtő szándékainak és az ember szempontjából hasznos természeti valóságoknak a föllelését segítő tanítás. Ez nem jelenti azt, mintha Órigenész ne rendelkezett volna például jelentős csillagászati ismeretekkel. A *Philokalia* gyűjteményben reánk maradt asztrológiai determinizmus elleni érveléséhez komolyabb elméleti alapokkal kellett rendelkeznie,[29] de az égitestek mozgásáról, amely égitesteket a platonista hagyománnyal összhangban egyébként értelmes, az isteni gondviselés szolgálatában álló lelkekként tartott számon, máshol is beszámol.[30]

Órigenész legfontosabb természetfilozófiai tanításának a lélek preegzisztens jellegével kapcsolatos meggyőződését tarthatjuk. Ez a teória nyilvánvalóan a platóni hagyományból ered, bár a filozófiailag érdekesebb formájától, az *anamnészisz*-elmélethez kapcsolódó ismeretelméleti problémákhoz nincs sok köze annak, amiről Órigenész beszél.[31] Ő azért fogadja el a lélek preegzisztenciájának tézisét, mert az isteni igazságosság érvényesülését csak úgy látja biztosítottnak, hogy Isten kezdetben egyforma szellemi természetű, szabad döntés képességével rendelkező lényeket teremtett, és az emberi testbe való születések nagyfokú különbözőségének ténye egy korábbi élet megítélésével magyarázható. Nem tekintette ezt az elgondolást alapvető hittételnek, legfeljebb optimális megoldásnak azokhoz az alternatív felfogásokhoz képest, amelyek szerint lelkünket szüleinktől örököljük (traducionizmus), illetve lelkünket Isten közvetlenül teremti meg a testünkkel együtt (kreacionizmus). A preegzisztencia tézisének elfogadása jelentette a legfőbb indokot későbbi kritikusai számára tanai elítéléséhez, így Justinianus császárnak az 543-ban Ménaszhoz írt levelében is és az 553-as konstantinápolyi egyetemes zsinat anatémáinak is az élén szerepel az, hogy elítélendő az a nézet, hogy az emberi lelkek korábban tisztán értelmi lények voltak, és bukásuk jelentette a testbe kerülést.[32]

A *Peri Arkhón* latin szövegének problematikus volta miatt, továbbá a „preegzisztencia" fogalmának vagy a „platóni preegzisztencia" koncepciójának sajátos értelmezése folytán egyes értelmezők kétségbe vonják azt, hogy Órigenész tényleg tanította a lélek preegzisztenciáját (Edwards 2002. 87–97; Ramelli 2013). Véleményem szerint érvelésük nem kielégítő. Hiperkritika ezen

[29] A *Philokalia* 23-ban található, a *Teremtés könyvéhez írt kommentár* III. könyvéből fennmaradt hosszabb töredék magyarul: Bugár 2013. 135–146.

[30] Lásd erről részletesen Scott 1991.

[31] A *de oratione* 24, 3 részben így fogalmaz: „Mindaz, ami világos Isten kapcsán, inkább emlékezés, mintsem tanulás eredménye, akár másvalakitől véljük hallani, akár úgy gondoljuk, hogy nekünk sikerült rátalálnunk a vallásosság misztériumaira." Kivételes módon itt mintha a platóni visszaemlékezés-tanra utalna Órigenész. Azonban ebben a szövegrészletben sem az *anamnészisz* szót használja, hanem a *hüpomimnészketai* kifejezést.

[32] Szövegük: Görgemanns–Karpp 1976. 822–825.

a ponton a rufinusi fordításokat figyelmen kívül hagyni, hiszen itt legfeljebb enyhíthetett Órigenész követője mesterének megfogalmazásain. Az órigenészi preegzisztencia tan tagadói ezen túl is meglehetősen szelektív módon kezelik a forrásokat, és olyan megszorító kritériumokkal jellemzik a lélek preegzisztenciájának doktrínáját, amibe Órigenész nem fér bele. Nem lehet azzal az indokkal tagadni a teremtett szellemi lények önálló létezését, hogy azok csak az isteni előrelátásban egzisztálnak.[33]

Órigenész szerint létezett egy olyan állapota a teremtett szellemi lényeknek, amikor azok egyformák voltak, meghatározott számúak, és természetük alapja a *nusz*, az ész volt.

> Azt kell gondolnunk, hogy ebben a kezdetben annyi értelmes vagy szellemi teremtményt – vagy nevezzük bárhogy a föntebb észnek mondott lényeket – alkotott Isten, amennyit elégségesnek talált. Az bizonyos, hogy olyan számban teremtette őket, amit előtte ő maga határozott meg. (*Princ.* II. 9, 1.)

Ezek a teremtmények nem örök létezők. Előkép szerint ugyan örökkévalók, amennyiben az örök isteni Bölcsességben előre formáltak, reálisan azonban teremtett testetlen természetű lények. A kozmoszban föllelhető különbségek sokasága, sőt maga a világ is az egyforma, meghatározott számú *nusz*-lények szabad választása nyomán jött létre:

> Minthogy ekkora a világ változatossága és ekkora a különbözőség magukban a lelkekben, ami az összes többi változatosság és különbözőség kialakulása okának tűnik, vajon miféle okát adhatjuk a világ létrejöttének? Különösképpen, ha […] minden a kezdeti állapotba tér vissza a végben. Vajon elgondolhatjuk-e más okát a világunkban található ekkora különbözőségnek az elmondottakon kívül, mint azon lények mozgásainak és bukásaiknak különbözőségét és sokféleségét, amik az Isten által teremtett kezdeti egységből és egyetértésből kihullottak, és jó állapotukból kimozdultak és kiszakadtak különféle lelki mozgások és vágyak által késztetve, és ezt az egy és természetüktől elválasztatlan jót elhatározásaik sokfélesége folytán az értelem különböző formáihoz alacsonyították. (*Princ.* II. 1, 1.)

Órigenész szerint a szabad akarat feltételét is képező változandóság nem jelenti azt, hogy minden létező szükségképpen eltávolodott volna Istentől. Potencialitásról van szó, és bizonyos *nusz*-lények talán megmaradtak kezdeti boldog állapotukban (*Princ.* I. 6, 2). Ezek a lények a világ teremtésekor gondviselői fel-

[33] Ilyen az az órigenészi szövegekre is alapozó kifogás, hogy az emberi testbe került lélek előzőleg is rendelkezik valamilyen testtel, tehát a lélek nem létezik korábban a testnél. Mégis, szerintem egyszerűbben szólva az emberi test vonatkozásában szokás a lélek preegzisztenciájáról beszélni. Az órigenészi lélek-preegzisztencia tagadóival szemben alapvető Martens 2013.

adatot kapva kerülnek testbe. Mindezzel összhangban Órigenész azt vallja, hogy a lélek kívülről kerül a testbe. Mint mondja, a csillagokba és az emberi testbe egyaránt kívülről *(thüraten/extrinsecus)* kerülnek a lelkek.[34]

Éppen ez a lélek preegzisztenciája tanának a lényege; a lélek korábbi, mint az emberi test, és a lelkek az eredeti, egymással egyenlő állapotuktól való eltávolodásuk következtében – ami szabad döntéseik következménye – kerülnek az emberi testbe. Órigenész nem használja a „preegzisztens lélek" fogalmát, ám számos – gyakran hosszadalmas érvelést tartalmazó – szövege csak akképpen értendő, hogy elfogadja ezt a tanítást. Meglehetősen nyilvánvaló módon, az első teremtett lények abszolút testetlensége mellett szól Órigenész *János-evangélium-kommentár*jának következő szövegrészlete:

> Feltételezhetné azonban valaki, hogy a világ teremtésében a kezdeti dolog az ég és a föld teremtésére vonatkozik. A második idézet kapcsán azonban helyesebb úgy gondolni, hogy a testben lévő számos lény közül első az a testi lény, amelyet „sárkánynak" hívnak, némely helyen pedig „nagy cetnek" neveznek, akit az Úr leigázott.[35] Azt is szükséges megtudakolni, vajon a szentek a boldogságukban teljesen anyagtalan és testetlen életet élnek-e, a sárkánynak nevezett lény pedig a tiszta életből kihullva megérdemelte-e, hogy mindenkinél korábban öltözzön anyagba és testbe, hogy ezáltal az Úr kinyilatkoztatást nyújtva a fergetegből és a felhőkből így szóljon: *az Úr alkotásainak ő a kezdete, akit angyalai szórakoztatására teremtett*.[36] Bizony az is igencsak lehetséges, hogy a sárkány nem abszolút értelemben *az Úr alkotásainak a kezdete*, hanem sok, az angyalok *szórakoztatására* testbe *teremtett* lény kezdete ő, mert lehetnek olyanok is, amik nem efféle testben léteznek, hiszen a Nap lelke is testben van és minden teremtmény, amiről ezt mondja az apostol: *minden teremtmény együtt sóhajtozik és vajúdik mind ez ideig*. (*CommJo* I. 17, 96–98; Róm 8,22.)

Ezen túl a nemrég felfedezett *Zsoltárhomíliák*ban a lélek preegzisztenciájára nem történik kifejezett utalás, két megfogalmazás a *Tizenötödik zsoltár második homíliájá*ban azonban csakis a preegzisztencia-hipotézis alapján értelmezhető megfelelő módon. Amikor Krisztus kapcsán úgy fogalmaz teológusunk, hogy „akár minden teremtmény elsőszülöttjeként, akár a testbe kerülése előtti lélekként mondja azt, hogy *áldom az Urat, aki értelmet adott nekem* (Zsolt 15,7), az Atyát érti rajta" (*HomPs 15* 2, 2), és amikor arról beszél, hogy Jézus Krisztus emberi lelke „az égből száll alá" (ὅρα τὴν ψυχὴν τοῦ Ἰησοῦ καταβαίνουσαν ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ; *HomPs 15* 2, 3), ez nyilvánvaló módon a léleknek a földi testbe való kerülése előtti állapotára vonatkozik.

[34] *Princ.* I. 7, 4. Itt Rufinus fordításában a *spiritus* szó szerepel.
[35] Vö. Jób 3,8; 2Pét 2,4.
[36] Jób 40,19.

VI. ETIKA. A CÉL ÉS A JÓ

Az *Énekek éneke-kommentár* bevezetésében a „teológia" helyett szereplő *epoptiké* kifejezés nem tisztán elméleti vizsgálódást takar, mert lényege „az isteni és égi dolgok iránti szerelem", amint azt végső előképében, Platón *Lakomá*jában és *Phaidrosz*ában Erósz testesít meg. Itt a tökéletesedés útjának menete, azaz a pedagógiai és gyakorlati aspektus áll a gondolatmenet középpontjában, és nem az a végpont, ami felé ez az út tart. Ezen felül az *epoptiké* terminus világosan jelzi mind a platóni,[37] mind az órigenészi szövegben, hogy egyértelmű a vallási természetű nézőpont. Az *epoptiké* kifejezés a misztériumvallásokból eredeztethető, és előfeltételezi ember és isten közvetlen kapcsolatát – erre utal látás jellege –, továbbá a látás mögött megbúvó mélyebb, titkos értelem föltárását.

A platonista hatás Órigenész etikai tanításában legkézelfoghatóbb módon a tökéletesedés spirituális programjában, a *homoiószisz tó theó* kívánalmában érhető tetten. A cél és a legfőbb jó legmarkánsabb megfogalmazását a *Peri Arkhón* harmadik könyvében találjuk. Ez a cél az értelmes természet törekvésének tárgya, az üdvösség, az érzékelhető valóság elhagyása, mégpedig az Istenhez való hasonlóvá válás, a zsidó hagyományra visszavezethetőnek ítélt platóni meghatározás. Amint mondja:

> A legfőbb jót tehát, amelyre az összes értelmes természet törekszik, és amit mindenek céljának is mondanak, a következőképpen határozta meg számos filozófus: „a legfőbb jó abban áll, hogy lehetőség szerint hasonlóvá váljunk Istenhez".[38] Úgy vélem azonban, ezt nem annyira maguktól találták fel, hanem inkább az isteni Írásokból vették. Mindenkinél korábban utalt ugyanis erre Mózes, amikor az ember első teremtését elbeszélve így szólt: *Alkossunk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra*.[39] Ezután hozzáteszi: *Megteremtette tehát Isten az embert, Isten képére teremtette őt, férfinak és nőnek teremtette őket és megáldotta őket*.[40] Azt mondja tehát: Isten képére teremtette őt, és hallgat a hasonlóságról. Ez nem mást jelent, mint azt, hogy az ember az első teremtéskor a kép méltóságát kapta, a hasonlóság tökéletessége azonban a beteljesedésre van fenntartva számára. Ezt ugyanis neki magának kell elnyernie Istent utánozva szorgos munkálkodással. A kép méltóságaként e tökéletesség lehetőségét kezdettől fogva megkapta, a tökéletes hasonlatosságot azonban csak a végén, a cselekedetek teljesítésével neki magának kell megvalósítania.[41]

[37] Platón kapcsán lásd *Lakoma* 210a, *Phaidrosz* 250c, 7. *levél* 333e; Cornutus, *Nat. deorum* 34, Plutarkhosz, *Alex.* 7, *Alc.* 22, *De Iside* 77. Lásd erről Hadot 1987.
[38] Platón, *Theaitétosz* 176b *(homoiószisz tó theó)*.
[39] Ter 1,26.
[40] Ter 1,27-28.
[41] *Princ* III. 6, 1. Isten utánzásához lásd *HomPs 15* 2, 4.

A hasonlóvá válás tehát a tökéletesedés folyamata, a folyamat végpontja, és ennek megfelelően a *Teremtés* 1,26 szavainak, *teremtsünk embert képünkre és hasonlatosságunkra*, az az értelme, hogy a kezdetben teremtett szellemi létezők eredeti *eikón* jellegéből a végben Istenhez való *homoiószisz* válik.

Az istenlátás és Istennel való együttlét voltaképpen az átistenülés végcéljával azonos, amelynek előzetes formáját az egyházi gyülekezetben is átélhetjük a nyolcvanegyedik zsoltárhoz készült homília megfogalmazása szerint:

> A mi tanítónk pedig Jézus Krisztus Isten, és amennyiben *elég a tanítványnak, ha olyan lesz, mint a tanító*, a tanítvány végcélja az, hogy Krisztus révén fölkent legyen, és az Isten révén isten, és a világ világosságától tanuljon.[42] Hiszen mindannak nevezi az Üdvözítő a tanítványait, ami ő: *ti vagytok a világ világossága*,[43] mondja nekik ő, aki korábban ezt mondta: *én vagyok a világ világossága*.[44] És lévén Krisztus, ezt mondja: *Fölkentemhez ne nyúljatok, prófétáimat ne bántsátok!*[45] Tehát ez a gyülekezet, amennyiben méltó módon gyülekezünk, ha nem ember módján viselkedünk, ha nem hústestnek vetünk, ami kapcsán azt mondja az Isten, hogy *romlást arattok*,[46] ha nem a hústest műveit teremjük, hanem a szellem gyümölcseit, akkor nem emberek gyülekezete, hanem *istenek gyülekezete*[47] vagyunk.[48]

Az órigenészi exegézis egyik legfontosabb szervezőeleme annak megmutatása a szent szövegekben, hogy az igaz ember Isten felé halad, őt utánozza és követi. Különösen érvényes ez a homíliákra, amelyek elsődleges célja a vallási, vallás-erkölcsi épülés elősegítése a hívő hallgatóságban. Az előrehaladás egyfelől a keresztény morális fejlődés lépéseinek a megmutatásában áll a fokozatosság hangsúlyozásával, másfelől a tiszta teória, Isten szemlélése szintjére történő eljutás lehetőségének és állapotának elérését vagy annak megelőlegezését jelenti. Már kezdőként megkapjuk az igazságot Istentől, de még szilárd bizonyítás nélkül. Ez az igazság kezdet, még nem bölcsesség, ami majd a vég lesz.[49]

A morális szint a test és lélek együtteseként, az egyház tagjaként, cselekvő ágensként felfogott ember világa, aki Jézus Krisztust követi. Ezen a szinten a platóni kardinális erények szerepe jelentős, bár Órigenész etikai tanításában az egyéb erények is megkülönböztetett fontossággal bírnak. Az istenkeresés kapcsán a négy platóni kardinális erény, a mértékletesség, bátorság, igazságosság és bölcsesség a *Hetvenhatodik zsoltár első homíliájá*ban együtt szerepel:

[42] Vö. Jn 8,12.
[43] Mt 5,14.
[44] Jn 8,12.
[45] Zsolt 104,15.
[46] Vö. Gal 6,8.
[47] Vö. Zsolt 81,1.
[48] *HomPs 81* 1.
[49] *Fr. Ps 118* 160a8–13 (SC 189, 438).

> Az keresi ugyanis helyesen, aki nem beszédecskékkel, hanem tettekkel keresi. Hiszen így kereshetik Istent: az igazságosság révén kereshetik Istent, mert igazságossággal találhatják meg őt. Mértékletesség révén kereshetik Istent, mert mértékletességgel találhatják meg őt. Bátorság és szilárd lelkület révén kereshetik Istent, hogy megragadhassák. Bölcsesség révén kereshetik Istent, hogy bölcsességgel találja meg az Istent a kereső. Itt tehát joggal kívánta bemutatni a próféta azt, miképpen kell keresni az Istent, amikor így szólt: *Hangommal az Úrhoz kiáltottam, hangommal az Istenhez kiáltottam, és ő odafigyelt rám. Szorongatásom napján az Istent kerestem, kezeimmel éjjel őt kerestem, és nem csalódtam*.[50]

Nem csupán kapcsolódik Istenhez a négy platóni erény, hanem kifejezetten Krisztus műve, amennyiben megvalósul bennünk.

A szemlélődés, *epopteia* a test terheitől és annak lelki hatásaitól megszabadult elme Istenre irányuló tiszta, zavartalan kontemplációja. Az előrehaladó, fejlődő ember fölfelé haladva a mennyek országát célozhatja meg, a testtől eloldozódott lélek pedig Isten országát.[51] A mennyek országa a platóni *Phaidrosz* ihlette szárnyaló lelkek kontemplációjának tárgya. Órigenész azonban hangsúlyozza Kelszosz ellenében, hogy az ég fölötti helyekről, azaz a szellemi világról sem Platón, hanem Dávid beszélt először:

> Nem vettük át Platónnak eme szavait sem: „minden a mindenek királya körül van, és ővégette van",[52] hiszen ezeknél tökéletesebben szavakba foglalt dolgokat tanultunk a prófétáktól. Jézus és a tanítványai ugyanis megvilágították a prófétákban benne lévő szellem szándékát, mely nem más volt, mint Krisztus szelleme. És nem is a filozófus beszélt elsőként az égfölötti helyről, hanem Dávid, aki már régebben bemutatta a Zsoltárok könyvében az Istenről szóló gondolatok mélységét és sokaságát, amely az érzéki dolgokon túllépőkben van meg, midőn ezt mondta: *Dicsérjétek az Istent, egek egei, és minden vizek az ég felett dicsérjék az Úr nevét*.[53]

[50] *HomPs 76* 1, 4; Zsolt 76,2–3. A kardinális erények a 118,31 versének értelmezése kapcsán kerülnek felsorolásra a biztosan órigenészi szöveget nyújtó catenákban (SC 189, 242). Meglehetősen sok a hasonlóság a két szövegrészlet között. Mindenképpen Krisztus ezeknek az erényeknek a forrása. Órigenész így szól: „Úgy vélem, hogy senki sem képes igazságosságot hirdetni, ha nem részesül Krisztusban, *aki Istentől való bölcsesség, igazságosság, megszentelődés és megváltás lett számunkra*" (1Kor 1,30). *Fr. Ps 57 2* (PG 1473 A). A platóni kardinális erények felsorolásához lásd még: *Fr. Ps 117* 19 (PG 12, 1581 B).

[51] „*Az igazak üdvössége pedig az Úrnál van* [Zsolt 36,39]. Nem azt mondta, hogy az égben van az igazak üdvössége, mert az is el fog múlni, és nem valamely teremtménynél, hiszen egyik sem mozdulatlan illetve változhatatlan, hanem *az Úrnál van az igazak üdvössége*, aki örökké megmarad, örökké ugyanaz, örökké mozdulatlan, úgyhogy az ember üdvössége sehol sem lehet nagyobb biztonságban, mint az Úrnál. Ez az én helyem, ez az én házam, ez az én lakásom, ez a nyugalmam és lakhelyem. Végül a Szentírás nemcsak az egek országát hirdeti meg számunkra, hanem Isten országát is. Ahogy emlékezhettek, már gyakran szóltam arról, hogy az egek országa azoké, akik még haladók, viszont Isten országa azoké, akik már eljutottak a tökéletes végbe." *HomPs 36* 5, 7.

[52] Kelszosz ezt a szöveget idézi kissé bővebben: Platón: *2. levél* 312e1–313a2.

[53] *Cels* VI. 19 (Zsolt 148,4–5), vö. Platón: *Phaidrosz* 247c.

Látnunk kell tehát, hogy a dávidi prioritás Órigenész részéről való vélelmezése nem cáfolja azt a tézist, miszerint etikai tanításában platóni mintákat használ fel.

Órigenész gyakran él a korabeli filozófia sztoicizálódott terminológiájával, és a peripatetikus hagyomány bizonyos elemeit is felhasználja. Ezek a filológiailag igazolható párhuzamok azonban nem homályosíthatják el az összképet. A sztoikus vagy arisztotelészi eredetű gondolatok teológusunk korában gyakran már beépültek a platóni tradícióba, ezért ekként is kell őket kezelni. Meglehetősen egyértelmű, hogy összhangban Órigenésznek a filozófusokra vonatkozó értékelésével, az iskolák között ténylegesen vízválasztó tanítások esetében a platóni elem a meghatározó számára.

IRODALOM

Baán István (ford.) 2020. Caesareai Euszebiosz *Egyháztörténete*. 2., javított és bővített kiadás. Budapest, Szent István Társulat. (Ókori Keresztény Írók 3.)

Beatrice, Pier Franco 2019. Porphyry at Origen's School at Caesarea. In Brouira Bitton-Ashkeloni – Oded Irshai – Arieh Kofsky – Hillel Newman – Lorenzo Perrone (szerk.) *Origeniana Duodecima. Origen's Legacy in the Holy Land – a Tale of Three Cities: Jerusalem, Caesarea and Bethlehem*. Proceedings of the 12th International Origen Congress, Jerusalem, 25–29 June, 2017. Leuven–Paris–Bristol CT, Peeters. (*Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium;* 302.) 267–283.

Berchmann, Robert 1984. *From Philo to Origen*. Chico, Scholars Press.

Bugár István 2013. *Szabadság, szeretet, személy. Az ókeresztény teológia antropológiai vetülete*. Budapest, Kairosz.

Crouzel, Henri 1962. *Origène et la philosophie*. Lyon, Aubier, Éditions Montaigne.

Daniélou, Jean 1948. *Origène*. Paris, Table Ronde.

de Faye, Eugène 1923–1928. *Origène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée*. I–III. Paris.

De Lange, Nicolas 1976. *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in Third-century Palestine*. Cambridge, University of Cambridge. (*Oriental Publications*; 25.)

Edwards, Mark Julian 2002. *Origen against Plato*. Aldershot, Ashgate.

Görgemanns, Herwig – Karpp, Heinrich (szerk., ford., jegyzetek) 1976. Origenes, *Vier Bücher von den Prinzipien*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (*Texte zur Forschung*; 24.)

Hadot, Ilsetraut 1987. Les introductions aux Comentaries exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens. In Michel Tardieu (szerk.) *Les règles de l'interprétation*. Paris, Cerf. 99–120.

Horváth Judit – Perczel István (ford.) 1986. Plótinosz: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről. Válogatott írások*. Budapest, Európa.

Koch, Hal 1932. *Pronoia und Paideusis*. Leipzig, De Gruyter.

Limone, Vito 2018. *Origene e la filosofia greca. Scienze, testi e lessico*. Brescia, Morcelliana.

Martens, Peter 2013. Origen's Doctrine of Pre-Existence and the Opening Chapters of Genesis. *Zeitschrift für Antikes Christentum*. 16. 516–549.

Perrone, Lorenzo 2017. Dire Dieu chez Origène: La démarche théologique et ses présupposés spirituels. In Bernard Puderon – Anna Usacheva (szerk.) *Dire Dieu. Principes méthodologiques de l'écriture sur Dieu en patristique*. Paris, Beauchesne. (*Théologie historique;* 124.) 129–159.

Pesthy Monika (ford.) 1993. Órigenész: *Kommentár az Énekek énekéhez*. Budapest, Atlantisz.

Ramelli, Ilaria 2013. 'Preexistence of Souls'. The ἀρχή and τέλος of Rational Creatures in Origen and Some Origenians. *Studia Patristica*. Vol. 44. 167–226.

Riedweg, Christoph 2018. Das Origenes-Problem aus der Sicht eines Klassischen Philologen. In Bablina Bäbler – Heinz-Günther Nesselrath (szerk.) *Origenes der Christ und Origenes der Platoniker*. Tübingen, Mohr Siebeck. (*SERAPHIM*; 2.)

Scott, Alan 1991. *Origen and the Life of the Stars*. Oxford, Clarendon Press.

Somos Róbert 1994. Órigenész és Numéniosz. *Magyar Filozófiai Szemle*. 38/1–2. 33–46.

Somos Róbert 1995. *Órigenész és a görög filozófia*. Pécs, Janus Pannonius Egyetemi Kiadó.

Somos Róbert 2015. *Logic and Argumentation in Origen*. Münster, Aschendorff Verlag. (*Adamantiana;* 7.)

Lautner Péter

Μνήμη és ἀνάμνησις viszonya

Késő antik variációk egy témára (Pszeudo-Szimplikiosz, Damaszkiosz és Olümpiodórosz)*

Amikor az emlékezés (μνήμη) jelenségét elemzik a késő antikvitás filozófusai, két problémahalmazzal szembesülnek. Egyfelől mondani kellett valamit arról a különbségről, amelyet a hagyományban emlékezés, illetve visszaemlékezés vagy felidézés (ἀνάμνησις) között feltételeztek, másfelől pedig – nem függetlenül az előbbi megkülönböztetéstől – az emlékezés tartalmának vizsgálatakor is problémák merültek fel. A problémák tekintélyes része Platóntól és Arisztotelésztől ered, ezért röviden utalni fogok az ő felvetéseikre is. Továbbá, mivel – kezdetben legalábbis – az újplatonikus nézetek hangsúlyozottan a sztoikus tézisekkel szemben fogalmazódnak meg, ugyanebben a szakaszban ezeket is át fogom tekinteni.

I.

A kétféle tevékenység között először Platón tesz markáns különbséget. Míg az emlékezés segítségével a hétköznapi élet eseményeit idézzük fel, addig a visszaemlékezés lelkünk eleve adott tartalmaira irányítja figyelmünket. Ez utóbbi a kutatással kapcsolatos paradoxonra kíván választ adni. Amikor ugyanis kutatunk valamit, akkor vagy ismerjük a kutatás tárgyát – és ekkor értelmetlen a kutatás –, vagy pedig nem ismerjük, ilyenkor azonban azt sem tudjuk, mit keresünk, sőt, ha véletlenül rábukkannánk, akkor sem ismernénk fel (*Menón* 80b–c). A problémát kikerülendő Szókratész egy olyan modellt javasol, amely szerint csak azt ismerhetjük meg, amit már tudunk. Ez a tudás eleve adott, nem empirikus úton jutottunk hozzá, és a megismerés nem egyéb, mint ennek a tudásnak,

* A dolgozat kibővített változata azon előadás második részének, amelyet az Université de Genève égisze alatt szervezett *Memory and Recollection in Ancient Theories of Cognition* (2020. október 26–28.) című konferencián tartottam. Köszönettel tartozom azokért a fontos észrevételekért, amelyeket Katerina Ierodiakonou – a konferencia házigazdája – és Miira Tuominen tett ezzel a résszel kapcsolatban. Hálával tartozom az *MFSZ* anonim referenseinek is, akik tanácsaikkal tovább javították az írást. A fennmaradó hibák tőlem erednek.

amely addig látensen volt jelen bennünk, az aktualizálása. A tanulás nem egyéb, mint visszaemlékezés. Az eleve meglévő kognitív tartalom kétféle lehet. A *Menón* példája (82b–85b) alapján a rabszolgafiúnak a Püthagorasz-tétel egy speciális esetét kell tudatosítania és használnia, hiszen ennek segítségével tud egy olyan négyzetet szerkeszteni, amelynek a területe egy adott négyzet területének a kétszerese. Ebből az következik, hogy a visszaemlékezés tárgya propozicionális. Ezzel szemben a *Phaidón* arról tudósít (72e–77a), hogy az *egyenlő* fogalmára nem az érzéki világ tárgyainak megragadásakor és vizsgálatakor teszünk szert, hanem ez már eleve bennünk van, lelkünk még a testbe költözés előtt, az ideák szemlélésekor jutott hozzá. Ez az ismeret születésünkkor valamiképpen „elveszett" (75e2–3), de az érzékelés segítségével újra felidézhetjük. Az egyenlő és a hozzá hasonló kognitív tartalmak a feltételei annak, hogy az érzékletek sokféleségében valamilyen rendet tudjunk teremteni. A visszaemlékezés során tudatosítjuk ezeket. Ebből adódóan a visszaemlékezés tartalma nem propozicionális, hanem csupán konceptuális. Tekintettel arra, hogy mindkét beszámoló szerint a visszaemlékezés tárgya egy olyan ismeret, amelyhez nem empirikus módon jutunk hozzá, fontos megemlíteni azt a rövid szövegrészt is, amit a *Phaidrosz*ban olvashatunk (249b6–c4). Szókratész itt azt hangsúlyozza, hogy az egyetemes fogalmakat, amelyek az érzékelés sokféleségéből erednek, annak a segítségével vagyunk képesek megérteni (συνιέναι), hogy a gondolkodás segítségével egységbe foglaljuk ezeket. Így zajlik a visszaemlékezés, ami voltaképpen azoknak az ismereteknek a mozgósítása, amelyekre a lélek a testet öltött létezést megelőzően tett szert. Ezzel szemben az emlékezés tartalma az érzékeléshez kötött. Meghatározása szerint az érzékelés megőrzése (*Philébosz* 34a–c).[1] A megőrzés módja azonban azt sugallja, hogy az emlékezet nem passzív képesség, amely pusztán az érzéki tartalom tárolására szolgál. Amikor az igaz vagy hamis vélekedés eredetét vizsgálja, Platón egy hasonlatot használ. A vélekedés létrejötte két kognitív képesség összjátékán alapul. A folyamatot Platón egy írnok tevékenységéhez hasonlítja, aki a lélekbe, mint egy könyvbe, szövegeket ír (*Philébosz* 39a–b). Ezek a szövegek az érzékelésen, az emlékezésen és a nyomukban létrejövő benyomásokon alapulnak. Amikor az emlékezet eggyé válik az érzékeléssel, vagyis az emlékezés alapján azonosítani tudunk egy most érzékelt tárgyat, az így létrejött benyomás mintegy beleírja a lélekbe az igaz vagy hamis vélekedést.[2] A ha-

[1] Ez a meghatározás erősen hasonlít a *Theaitétosz* viasztábla-modelljére (191c–e), miközben a modell – mint ahogyan a hozzá sok szempontból hasonlatos kalicka-modell (197c–198e) is – abban a dialógusban erőteljesen dialektikus célokat szolgál.

[2] A szöveg állapota filológiai szempontból nem problémátlan, de a legelfogadottabb szövegváltozat a következő (39a1–3 Burnet): ἡ μνήμη ταῖς αἰσθήσεσι συμπίπτουσα εἰς ταὐτὸν κἀκεῖνα ἃ περὶ ταῦτ᾽ ἐστὶ τὰ παθήματα φαίνονταί μοι σχεδὸν οἷον γράφειν ἡμῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς τότε λόγους. καὶ ὅταν μὲν ἀληθῆ γράφῃ τοῦτο τὸ πάθημα, δόξα τε ἀληθὴς καὶ λόγοι ἀπ᾽ αὐτοῦ συμβαίνουσιν ἀληθεῖς ἐν ἡμῖν γιγνόμενοι: ψευδῆ δ᾽ ὅταν ὁ τοιοῦτος παρ᾽ ἡμῖν γραμματεὺς γράψῃ, τἀναντία τοῖς ἀληθέσιν ἀπέβη. (Kiemelés tőlem, L. P.) A további szövegvariánsokhoz és értelmezési lehetőségekhez lásd Frede 1997. *ad loc.*

sonlat arra utal, hogy miközben az emlékezet megőrzi az érzéki tartalmat, ezt valószínűleg olyan formában teszi, hogy néha összekapcsolja az újonnan nyert érzéki tartalommal. Ebből adódóan pedig nem egy pusztán passzív szerepre van kárhoztatva. A hasonlatot folytatva Platón bevezet egy másik mesterembert is, a festőt, aki az írnok után a szöveget képi tartalommá formálja át.[3] A festő figurája a reprezentációs képességre (φαντασία /τὸ φανταστικόν) utal, amely azután fontos szerepet fog kapni az emlékezetről és visszaemlékezésről szóló beszámolókban.

Az emlékezés első részletes elemzése Arisztotelésznél olvasható. Tekintettel arra, hogy az emlékezés tartalma az érzékelésből ered, maga a képesség is részét alkotja az érzékelő lélekrésznek. Ezen belül az emlékezés két képességhez kötődik: az egyik a reprezentációs képesség, a másik pedig az úgynevezett közös érzék, amely nem egy különálló, hatodik érzék, hanem az egyes érzékek összehangoltsága és együttműködése. A reprezentáció (φάντασμα) szolgál az emlékezés alapjául. Ez nem egyéb, mint az érzéklet, amely a lélekben az érzékelés mozzanata után is megmarad. Kettős szerepe van: egyrészt reprezentálja önmagát, mint egy kép vagy festmény (ζωγράφημα, *De mem.* 1, 450a31), másrészt utal arra a tárgyra, ami az érzékletet előidézte a lélekben, és ebben az esetben egy emlékkép (μνημόνευμα, *De mem.* 1, 451a2). A reprezentációs folyamat egyfajta sajátos belső látásként is jellemezhető, amely azt mutatja meg, hogy a dolgok milyennek tűnnek számunkra. Ugyanakkor a reprezentáció képi jellegének a hangsúlyozása nem biztos, hogy a legjobb magyarázatot adja erre a folyamatra. Amikor például az emlékekre hagyatkozva egy egyedi tárgyat próbálunk fogalmak segítségével leírni, akkor a képi modell nem segít, hiszen a képpel ellentétben a leírás propozicionális jellegű. Ebből az következik, hogy képek alapján nem jutunk el az egyedi tárgyak leírásához.[4] Mint azt Arisztotelész hangsúlyozza, a kép (φαντασία) különbözik az állítástól és a tagadástól, hiszen az utóbbi kettő gondolatok (νοήματα) összekapcsolásában áll (*De anima* III 7, 437a7–14). Tágabb értelemben véve az érzékelőrendszer nemcsak az emlékezést tartalmazza, hanem a reprezentációt is. A közös érzék pedig egyfajta másodlagos érzékelést is magával von, hisz ennek a segítségével érzékeljük (vagyunk tudatában annak), hogy érzékelünk, illetve az időbeli különbségeket is ennek a segítségével ragadjuk meg (*De mem.* 1, 449b30–31, 450a7–13). Mivel elutasítja az ideaelméletet és a test–lélek dualizmust, Arisztotelész másban látja a két képesség különbségét. Azt ugyan elfogadja, hogy a visszaemlékezés az ember sajátos, más élőlényeket

[3] 39B5–6: ζωγράφον, ὃς μετὰ τὸν γραμματιστὴν τῶν λεγομένων εἰκόνας ἐν τῇ ψυχῇ τούτων γράφει.

[4] Lásd ehhez King 2009. 43–44. Arisztotelész szóhasználata néha azt sugallja, hogy az emlékezés esetében kizárólag képi reprezentációra kellene hagyatkoznunk. Ez nemcsak azért nem a teljes történet, mert a másik négy érzéki modalitás folytán is rendelkezünk reprezentációkkal, hanem azért sem, mert a reprezentációkat mozgásokként is jellemezhetők (*De mem.* 2, 452a1–3, vö. 1, 450b28). Ha ez utóbbi a mérvadó, akkor ki kell zárnunk, hogy Arisztotelész reprezentacionalista álláspontot foglalt el az emlékképek – és ennélfogva az érzékletek – kapcsán.

nem jellemző tulajdonsága, de ezt a sajátosságot nem a visszaemlékezés tárgya okozza, mint Platónnál. Nem egyszerűen az emlékkép felbukkanását jelenti, hanem tudatos aktivizálását egy olyan ismeretnek, amelyről úgy tudjuk, hogy már megszereztük, noha most látens. Ezért nevezi Arisztotelész kutatásnak (*De mem.* 1, 449b6) vagy szillogisztikus következtetésnek (*De mem.* 2, 453a4–9). A visszaemlékezés tudatos jellegét erősíti a mnémonikus technikák említése is, amelyek szokássá rögzülhetnek (*De mem.* 2, 452a13). Továbbá, míg az emlékezés folytonos az érzékeléssel, addig a visszaemlékezés nem. Ez annyit jelent, hogy az emlékezés és az érzékelés között a tudatosság folytonos, vagyis az emlékezés során az érzéklet úgy válik emlékképpé, hogy eközben nem csupán az érzékelő és emlékező alany elemi azonossága áll fenn evidens módon, hanem ez az azonosság egy magasabb szinten, a tudatosság szintjén is megvalósul. Az emlékezés tehát – a gondolatokra történő is – az érzékelés szintjén zajlik. Az értelem mintegy érzékeli a formákat (*De anima* III 4, 429a15–17), és a tevékenység során olyanná válik, mint a formák. Ez a gondolat továbbél a későbbi platonikusoknál is, akik – mint azt majd látni fogjuk – a gondolkodás érzékekhez nem kötődő jellege miatt különös erővel szembesülnek a noétikus felejtés problémájával.

Mindezek alapján úgy tűnik, hogy Platón szerint az ἀνάμνησις öt feltétel teljesülése esetén áll fenn.

(1) A visszaemlékezés tárgyát már a visszaemlékezés előtt meg kellett hogy ismerjük.
(2) A tárgy érzékelése a tárgy tudatos megtapasztalását jelenti.
(3) Az érzékelt tárgy ismerete nem azonos a visszaemlékezés tárgyának ismeretével.
(4) A visszaemlékezés olyan tárgyakra vonatkozik, amelyek az idő múlása és a figyelem hiánya folytán előzőleg elfelejtődtek.
(5) A visszaemlékezés tárgya és az érzékelés tárgya, amelynek segítségével a visszaemlékezés (néha asszociáció formájában) zajlik, lehet hasonló vagy eltérő; ha hasonló, akkor az érzékelt tárgy valamilyen értelemben hiányos a visszaemlékezés tárgyához képest.[5]

Ha ebből a feltételhalmazból a hiányossággal kapcsolatos megjegyzést kiveszszük, akkor megkapjuk azt, ahogyan Arisztotelész gondolkodik a visszaemlékezésről. A hiányosságról szóló megjegyzést pedig azért kell kivenni, mert Arisztotelész nem fogadja el azt, hogy léteznének ideák, amelyek minden szempontból a tőlük származó érzéki minőségek felett állnának.

Összevetésként az látjuk, hogy a két szerző másként ítéli meg μνήμη és ἀνάμνησις viszonyát. Míg Platón szerint a két képesség a tárgyában különbözik egymástól – az emlékezet az érzékelésre támaszkodva a fizikai tárgyakról tudó-

[5] Lásd King 2009. 15; illetve Gertz 2011. 98. A felsorolás sokban hasonlít ahhoz, amit Damaszkiosz ír a *Phaidón*hoz írott kommentárjában (I §262).

sít, a visszaemlékezés pedig az ideákról vagy matematikai törvényekről szóló ismeret aktivizálását jelenti –, Arisztotelész mindkét megismerési forma tárgyát az érzéki világba helyezi. Másfelől Arisztotelész az emlékezetet tekinti funkcionális értelemben elsődlegesnek. Az igaz ugyan, hogy az ideák ismerete csak akkor aktivizálható, ha a megfelelő érzéki tapasztalatban van részünk, vagyis például az egyenlő eleve adott ismerete csak akkor tudatosul, ha látunk két ebből a szempontból összevethető tárgyat, de ebből nem következik az, hogy ennek az érzéki tapasztalatnak a megőrzéseként az emlékezés is feltételül szolgálna az ideák ismeretének tudatosításához. Ezzel szemben, ha a visszaemlékezés a látens emlékképek újbóli tudatos felidézése, akkor az emlékképek megléte – és így az emlékezés is – szükséges feltétele lesz ennek a folyamatnak. A két elmélet összevetésekor kirajzolódik az a probléma is, ami a visszaemlékezés státuszát érinti. Platón szerint ez egy értelemhez kötődő folyamat, hiszen akár propozicionális, akár konceptuális jellegű, mindenképpen különbözik az érzékeléstől, amely pedig az emlékezés forrása. Az érzékelésnél jelen van ugyan a tudatosság, de híján van annak az absztrakciós szintnek, ami például a Püthagorasz-tétel felidézéséhez *(Menón)* szükséges. Másfelől az érzékletek összerendezésére szolgáló fogalmak vagy fogalmi sémák sem eredhetnek magából az érzékelésből *(Phaidón)*, és ennélfogva ezek tudatosítása sem lehet az érzékelés műve, miközben az érzékelés a szükséges feltételét alkotja a visszaemlékezésnek. Arisztotelész ugyan egyértelműen az emlékképekhez köti a visszaemlékezés tevékenységét, de ennek jellemző vonása – egyfajta kutatás vagy szillogisztikus következtetés – szintén az értelem jelenlétét mutatja.[6] Mindebből az a következtetés adódhat, hogy a késő antik újplatonizmusban, amely elsősorban Platón és Arisztotelész gondolataiból táplálkozik, a visszaemlékezés értelemhez kötött jellege általában evidenciának minősült.

Egy további fontos fejlemény, amivel az 5–6. század gondolkodóinak számolnia kellett, a sztoikus filozófiához és azon keresztül Plótinoszhoz kapcsolódott. Tekintettel arra, hogy a lélek – vagy az uralkodó lélekrész – racionális jellegű, és ez annyit jelent, hogy tartalmai propozicionális jellegűek, az emlékezet szintén egyfajta kijelentéssel lesz azonosítható. Plótinosz átfogalmazásában az érzékeléshez hasonlóan ez egy ítélet (*Enn.* IV 6.3.46–77).[7] Mint ilyen, az emlékezet nem passzív képesség, mint egy viasztábla, hanem aktivitás. A plótinoszi elképzelés azt az alapvető elkötelezettséget hivatott erősíteni, hogy a lélek egyáltalán nem, vagy csak nagyon korlátozott értelemben fogad be hatásokat a fizikai világból. Ez azzal is összefügg, hogy sajátos és a későbbi szerzők által elutasított

[6] A megfontolás képessége (τὸ βουλευτικόν, *De mem.* 2, 453a13) a gyakorlati belátás (φρόνησις) egyik fontos tartozéka.

[7] A hivatkozott szöveg annak az elméletnek a kritikáját tartalmazza, amely szerint az érzékelés vagy emlékezés tartalmai benyomásokként, a lélekben létrejövő lenyomatokként írhatók le. A kritika azt a nézetet (IV 6.1.) hivatott megerősíteni, hogy az érzékelés – és így az emlékezés is – egyfajta ítélet.

módon Plótinosz feltételezi, hogy az individuális lélek egy része nem szállt alá a testbe (*Enn*. IV 8.8.1–3), miközben időbeli, és ennélfogva rendelkezik emlékezettel (IV 3.31.28–31). Ez az emlékezet azonban semmiképpen nem lehet testi természetű. Mivel az emlékezet egy átfogó képesség és tevékenység lesz, a visszaemlékezés nem lesz tőle független: Plótinosz azt a tevékenységet nevezi így, ami intelligibilis létezők eleve meglévő ismeretének az aktualizálásával egyenlő, és ezzel az emlékezés hatókörébe utalja.[8] Ez is egyfajta emlékezés lesz, de olyan, ami egy addig látens tartalmat van hivatva felidézni. A későbbi újplatonikusok elutasítják ugyan az individuális lélek megkettőződöttségéről szóló elképzelést, de azt elfogadják, hogy a lélek anyagtalan. Ennek az anyagtalan léleknek azonban különböző típusú tartalmai lehetnek. Miközben tehát készek elfogadni az arisztotelészi – és immár sztoikus (*Stoicorum Veterum Fragmenta* I 64)[9] – nézetet emlékezet és reprezentáció szoros kapcsolatáról, szerintük a lélek anyagtalan és kiterjedés nélküli természete nem teszi lehetővé azt, hogy benne bármilyen fizikai jellegű lenyomat képződjön.

II.

A következőkben vizsgálandó szerzők előtt tehát a következő problémák állnak. Milyen jellegű az emlékezés tartalma? Mi a viszonya az emlékezetnek és a visszaemlékezésnek a különböző intellektuális tevékenységekhez? Hogyan viszonyul egymáshoz az emlékezés és a visszaemlékezés tartalma?

Ha egyszer a platonizmus általában feltételezi azt, hogy a létezésnek különböző szintjei vannak és ezek a szintek valamilyen formában megismerhetőek – akár úgy, hogy ez az ismeret létrejön, akár úgy, hogy eleve megvan, de tudatosítani, vagyis aktualizálni kell –, akkor az érzékelhető világ megismerésének a lehetőségéről is számot kell adni. Az érzékelés ugyan önmagában nem képes univerzális ismeret kialakítására, de kiindulópontja lehet bizonyos fajta általános fogalmak létrejöttének. Ezek az általános fogalmak az ún. „később létrejött" (ὑστερογενές) vagy „a sok dolgon lévő" (ἐπὶ τοῖς πολλοῖς) univerzálék, amelyek azáltal jönnek létre, hogy a lélek érzékel sok hasonló vagy azonos formájú dolgot és megragadja a bennük lévő hasonló jelleget.[10] Ez a folyamat az absztrakció-

[8] Ehhez lásd McCumber 1978. 160–167, D'Ancona 2007. 67–98 és Helmig 2012. 201–204.

[9] A szöveg szerint Zénón, az iskola alapítója, az emlékezést a reprezentációk kincsestárának (θησαυρισμὸς φαντασίων) nevezte. Történetileg fontos tudni, hogy maga a sztoa is felhagy azzal a nézettel, hogy az érzéklet vagy az emlékkép egy fizikai benyomás lenne a lélekben. Khrüszipposz (*SVF* II 55–56) után arról beszélnek, hogy az érzékelés egyfajta minőségi változást (ἀλλοίωσις) vagy módosulást (ἑτεροίωσις) idéz elő a lélekben.

[10] A megkülönböztetés előfordulását a kései, 6. századi kommentátoroknál, lásd Ammonius, *In Porphyrii Isagogen*, 39.8–42.26; 68.25–69.11; 104.27–105.14; Philoponus, *In Categorias*, 9.3–12; Elias, *In Porphyrii Isagogen*, 45.26–48.30; David, *In Porphyrii Isagogen*, 113.11–116.2; Damascius, *In Phaed*. I §274.5, II §15.2; Olympiodorus, *Prolegomena* 19.31–34.

hoz hasonlít, bár sokszor inkább az egyes érzékletek összevetésének nevezik. Az ugyan kérdés volt, vajon az ilyen folyamat ténylegesen az érzékelésből eredő fogalomalkotás-e, vagy pedig az eleve bennünk lévő fogalmak aktualizálása, amelynél az érzékelés csupán egy eszköz.[11] Ugyanakkor az nem volt kérdés, hogy ha ez a fogalomalkotás valóban az érzékelésből ered, akkor az így képződött fogalmat meg kell feleltetni a lélekben eleve meglévő fogalmaknak. Ebben a fogalomalkotásban az emlékezetnek középponti szerepe van, hiszen ennek a segítségével történik mind a felismerés, egy új érzékletnek a régebbi érzékletekből származó emlékképekhez történő csoportosítása, mind pedig a különböző érzékletek hasonló jegyeinek az elkülönítése. A kérdés az, vajon az emlékezet képessége önmagában elegendő-e az efféle fogalmak megalkotásához, vagy csak szükséges feltétele ennek. A problémát világosan érzékelteti a 6. századi athéni kommentátor, akinek a munkája Szimplikiosz neve alatt maradt fenn. A következőket írja:

> A diszkurzív értelemnek [διάνοια] is szüksége van először is az érzékelésre, majd pedig a tapasztalatra [πεῖρα] és az emlékezetre azért, hogy képes legyen idővel megismerni az egyazon forma szerint meghatározott dolgokhoz tartozó univerzálét, majd pedig feljutni ahhoz a formához, amely ezeket határozza meg, és általában az okokhoz, amelyeknek az ismerete igényli a diszkurzív értelmet és az intellektust. Ezért akik nem tesznek különbséget az emlékezőképesség és az univerzálékat összehozó [τὸ συναγωγὸν τῶν καθόλου] között, azok összekeverik e kettőt. Akik pedig bírálják ezt az álláspontot, azoknak elegendő bizonyság áll rendelkezésére ehhez a különbségtételhez, tudniillik hogy az egyik az cél, a másik pedig szükséges feltétel. (*in DA* 205.35–206.2 Hayduck.)[12]

A kritika azok ellen irányul, akik szerint az emlékezet önmagában képes arra, hogy általános fogalmakat alkosson meg. Noha nincsenek nevesítve, valószínűleg olyan filozófusokról van szó, akik az emlékezetnek nem pusztán valamilyen tároló funkciót tulajdonítottak, hanem aktivitást is. Ez úgy tűnik lehetségesnek, hogy az emlékezet és a visszaemlékezés – ami egy aktivitás – funkcióit összevonják. Egy ehhez hasonló folyamat Plótinosznál megtörténhetett, hiszen a visszaemlékezésről úgy számol be, mint az emlékezőképesség sajátos tevékenységéről. Ezt a feltevést a 6. századi kommentátor azon az alapon bírál-

[11] Az első változat Arisztotelészre megy vissza (*Második Analitika* II 19, 100a3–6), aki szerint a sok emlék tapasztalatot hoz létre, ami vagy maga már egyfajta univerzálé meglétét vonja magával, vagy pedig kialakulásának alapját képezi. Ez a nézet feltűnik az 5. század elején élt Hermeiasznál, aki a *Phaidrosz*hoz írott kommentárjában (*In Phaedr.* 171.8–12 Couvreur) beszél erről, majd pedig a 6. századi kommentátorok egy részénél, lásd Philoponosz, *In Phys.*12.24–28; Olümpiodórosz, *In Phaed.* 12 §1, 9–25).

[12] A szerzőre a továbbiakban mint Pszeudo-Szimplikioszra hivatkozom; a szerzőséggel kapcsolatos problémákat jól foglalja össze Steel 2013.

ja, hogy nem ad számot arról a kombinatív tevékenységről, amely ezt a fajta fogalomalkotást jellemzi. Bírálata tükrözi az arisztotelészi *Második Analitika* (II 19) fogalomkészletét és a fogalmak létrejöttéről adott beszámolóját.[13] Még ha a visszaemlékezést az emlékezet alá rendeljük is, az emlékezet így sem fog rendelkezni azzal a képességgel, hogy a különböző időben nyert érzékletek bizonyos jegyeit kiemelje és általánosítsa. Ez a folyamat szükségképpen igényel egy olyan képességet, ami a hasonló jellegeket összegyűjtheti és csoportosíthatja.[14] A kommentátor a diszkurzív értelmet tekinti ilyennek, amely ehhez a tevékenységéhez a reprezentációkat veszi alapul. Ezek a reprezentációk a reprezentációs képességben lévő lenyomatok (ἀποτυπώματα), nem pedig azok a tárgyak, amelyekre a lenyomatok utalnak.[15] A reprezentációk nem azonosak a diszkurzív értelem tartalmaival, hiszen azok gondolatok (νοήματα), de ezek a gondolatok függenek a reprezentációktól. Ez a függés fejeződik ki abban, hogy a kommentátor az emlékezetet az efféle fogalomképzés szükséges feltételeként jelöli meg. Az általa felvázolt oksági magyarázat szerint az empirikusan elsajátított fogalmak létrejötte olyan folyamat célja, amelyben az emlékezet a tapasztalattal együtt szükséges feltételt képez. Ennélfogva az emlékezet nem lehet az a képesség, amely ezeket a fogalmakat létrehozza. Ez természetesen nem zárja ki azt, hogy legyen aktivitása, de ez az aktivitás egy stabil állapot (μόνιμος, 217.2–3), hasonlít ahhoz a receptív tevékenységhez, ami az érzékeket jellemzi. Az érzékekkel való kapcsolat nem csupán a tevékenység szempontjából meglévő hasonlóságot jelenti, hanem azt is, hogy az emlékezés tartalmát az érzékelés szabja meg. Ebből azonban nem következik, hogy az emlékezés része lenne az érzékelésnek, hiszen az utóbbi kizárólag a jelenre vonatkozik. Viszont ha sem az érzékelés része nem lehet, sem pedig a diszkurzív gondolkodással nem azonosítható, akkor a kommentátor számára nem marad más, mint hogy a reprezentációs képesség hatókörébe helyezze (293.24–33).[16] Minden jel szerint a visszaemlékezésnek – a platóni sémához közelítve – a fogalomképzésben lenne szerepe. Ezt a szerepet

[13] Ugyanakkor látni kell azt is, hogy a τὸ συναγωγὸν τῶν καθόλου kifejezés a *Phaidrosz*ra utal (249b6–c4), kül. ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ συναιρούμενον („a sok érzékletből kiindulva a gondolkodás segítségével egybe gyűjtve össze"), ahol Platón visszaemlékezésnek az érzékletek alapján, a gondolkodás segítségével történő fogalomfelismerést nevezi, miközben világossá teszi azt is, hogy ezek a fogalmak eleve a lélekben voltak.

[14] Az emlékezetnek a hasonlóság felismerésében játszott szerepéhez lásd még 307.9, a fogalomelsajátításhoz pedig 123.20–21.

[15] Lásd 267.15–22. A kommentátor úgy értelmezi az arisztotelészi szöveget (*De anima* III 7, 431a14–16), hogy itt semmiképpen sem a reprezentáció tárgyáról (φανταστόν – „a reprezentált dolog"), hanem tartalmáról (φάντασμα) van szó.

[16] Lásd még 106.18; 108.29–30. Mivel a reprezentációs képesség minden állatban jelen van, az emlékezet különböző fajtákra osztható aszerint, hogy milyen állatban van jelen. A fejlettebb állatokban szoktatással és tanítással alakítható, másokban (például a méhekben) nem, de meghatározott (ὡρισμένη), mert bizonyos tárgyakra (méhkas) vagy tárgytípusokra (kedvenc virág) vonatkozik, a legfejletlenebb állatokban pedig meghatározatlan (ἀόριστον), hiszen csak a kellemes és kellemetlen koordinátái közt mozog.

azonban átveszi a diszkurzív értelem. A szerephiány lehet az oka annak, hogy a kommentárban kevésszer fordul csak elő az ἀνάμνησις szó, és akkor is érzékelés és visszaemlékezés elkülönültségének a kontextusában. Az érzékelés ugyan a visszaemlékezés alapjául szolgál, de tevékenységként a kettő élesen elválik egymástól: ahol az érzékelés végződik, ott kezdődik a visszaemlékezés és két folyamatnak nincs közös pontja (58.25–59.5). A kommentátor tehát, miközben elválasztja egymástól az emlékezést és a visszaemlékezést, ezt nem azon az alapon teszi, hogy a két kognitív képesség tárgya más lenne. A visszaemlékezés, sőt ebből a szempontból a diszkurzív értelem is éppen úgy az érzékletek alapján működik, mint az emlékezés. Az elválasztás alapja a tevékenységük jellegében megmutatkozó különbség lesz. Az emlékezés reprezentációk formájában tárolja az érzéki benyomásokat (τύποι, 206.25), amelyekre támaszkodva a diszkurzív értelem a hasonlóság alapján osztályozást végez és így jut el a fogalom megalkotásáig. Ebben a tekintetben a visszaemlékezés szerepe a diszkurzív értelemre hárul.[17] Ennek oka a fogalomalkotásban rejlő összetettség és aktivitás lehet, ami miatt a reprezentációs képesség – és így az emlékezés önmagában sem – nem alkalmas erre a feladatra.

Ha tehát az emlékezés az érzékletek megőrzése a reprezentációs képességben, és ezért nem tulajdoníthatók neki azok a folyamatok, amelyek a filozófiai hagyomány szerint a visszaemlékezés sajátjai, akkor egyfelől felmerülhet az a kérdés, vajon van-e olyan képesség egyáltalán, hogy visszaemlékezés, és ha van, miként különböztethető meg az értelmi tevékenységektől. Láttuk, a probléma jelen van Arisztotelésznél is, aki szerint a visszaemlékezés egyfajta szillogisztikus következtetés (*De mem.* 2, 453a4–9) és olyan, mint a megfontolás (τὸ βουλευτικόν, 453a13). Másfelől, az előbbivel szoros összefüggésben arra is rá lehet kérdezni, vajon az emlékezet maga pusztán az érzékletek megőrzésére szolgáló, s ebben az értelemben passzív képesség-e. Pszeudo-Szimplikiosz athéni kortársa, Damaszkiosz megpróbál választ adni erre a problémára. A *Phaidón*hoz és a *Philébosz*hoz írott kommentárjaiban részletesen ír az emlékezésről, hiszen Platón dialógusai is bőséges alkalmat kínálnak erre.

> Az emlékezet az érzékelés megőrzése a lélekben, ami a testtől elválasztva történik. Ugyan mindenki egyöntetűen így határozza meg az emlékezetet, de úgy tűnik, hogy ez nem csupán megőrzés. Az emlékezet ugyanis ismeret (γνῶσις), nem pedig megőrzött érzékelés. Ha ugyanis érzékelés lenne, akkor soha nem ismerne semmi mást azon kívül, ami a benyomás [τυπωθέν] volt, és a visszaemlékezés során nem formálta volna tovább [μετέπλασεν] a benyomástól eltérően. Az emlékezet inkább a lélekben meg-

[17] Ebből a szempontból a kommentátor platóni mintát követ, hiszen a *Phaidrosz*ban a fenti (13.) jegyzetben hivatkozott részben (249b6–c4) egy hasonló folyamatot nevez visszaemlékezésnek. Ugyanakkor látni kell a mintakövetés határait is, hiszen egyfelől a leírás arisztotelészi elemeket foglal magába, másfelől ezt a folyamatot a diszkurzív értelem tevékenységének tulajdonítja a szerző.

> maradó érzékletről [αἴσθημα] alkotott ítélet (κρίσις). Az érzékelés tárgyával ugyanis analóg a reprezentáció tárgya [φανταστόν], amely azonos az érzéklettel, csak nem az érzékszervben, hanem a reprezentációs képességben [τὸ φανταστικόν] van jelen. Ugyanígy analóg az érzékeléssel a reprezentáció [φαντασία], amelyet itt emlékezésnek nevez [Platón]. (*in Phil.* §158.1–8 van Riel.)

Damaszkiosz elutasítja azt az elképzelést, hogy az emlékezet nem más, mint az érzékletek vagy érzéki benyomások (τύποι, *in Phaed.* I §257.7) megőrzése. Miközben valóban ez az egyik funkciója, az emlékezet szerepe nem merül ki az érzékletek tárolásában. A platóni példák használata alapján is ez a kép rajzolódik ki. A másik fontos szerepe az, hogy ez egy ismeret. Két érve van erre. Ha pusztán a benyomás tárolása lenne, akkor hogyan vagyunk képesek másként emlékezni? A testi állapot változása vagy hanyatlása nem magyarázza ezt meg, hiszen a megőrzés a testtől elválasztva történik. Az emlékezet változásai ennélfogva nem vezethetők vissza testi okokra. Másrészt a visszaemlékezés is képtelen lenne tovább alakítani ezeket az emlékképeket. Ez utóbbi gondolatmenet viszont feltételezi azt, hogy a visszaemlékezés egy szinten van az emlékezéssel. A példa szerint a visszaemlékezés tárgya végső soron azonos az emlékezés – és az érzékelés – tárgyával, az érzéki dolgokkal és azok tulajdonságaival. De miért gondolja a kommentátor, hogy ha az emlékezetet ismeretnek nevezzük, akkor ezzel kizárjuk azt, hogy pusztán az érzékletek megőrzése legyen? A válaszhoz az ismeret fogalmát érdemes tisztázni. Úgy tűnik, hogy Damaszkiosz szerint az ismeretnek propozicionális formával kell rendelkeznie. Az ismeretnek viszont igazságértékkel kell rendelkeznie.[18] Ezért mondja – sztoikus és plótinoszi mintákat követve – azt, hogy az érzékeléshez hasonlóan (*in Phil.* §157.8) az emlékezet egyúttal ítélet is.[19] Az érzéki benyomás vagy érzéklet nem ilyen jellegű. Ebből viszont annyi következik, hogy az emlékezetnek van egy sajátos aktivitása is: az ítéletalkotás. Ez a tevékenység nem közvetlenül az érzékelt tárgyról szól, hanem arról az érzékletről, amely a tárgy és az érzék közti kognitív kapcsolat eredménye. Az érzéklet ugyanis azonos a reprezentáció tárgyával. Az azonosság ebben az esetben annyit jelent, hogy az érzéklet a reprezentációs képességben is jelen van mint a reprezentáció tárgya. Ennélfogva a reprezentáció nem a külső tárgyakra irányul közvetve, hanem a külső tárgyak által okozott érzékletre, ami érthetővé teszi azt, hogy miért a reprezentációs képesség folytán beszélhetünk

[18] Miközben úgy véli, hogy az igazságnak szintjei (βαθμούς) vannak (*in Phaed.* I. §80), amelyek megfelelnek annak, hogy a kijelentések mennyiben tükrözik a valóság tényleges szerkezetét. A szintek az ismeretek szintjeinek feleltethetők meg. Az igaz érzéki ítéletek ebből a szempontból csak a felületet érintik.

[19] Első látásra nem elvetendő lehetőség lenne, ha az „ítélet" szót itt nem úgy vennénk, mint ami egy propozicionális jelenségre utal a lélekben, hanem a „szétválasztás" értelmében, ami az érzetminőség artikulálását jelenti az érzékelés során. Az „ismeret" szó alkalmazása tűnik kizárni ezt a lehetőséget, hiszen Damaszkiosz az ismeretet összeköti az igazsággal, ami ezen a szinten a kijelentések tulajdonsága.

a dolgokról úgy, hogy ezek ilyennek vagy olyannak tűnnek számunkra.[20] Tekintettel arra, hogy az emlékezés részben szintén az érzékletről alkotott ítélet, mint ahogyan a reprezentációs képesség is, kézenfekvő, hogy szoros kapcsolat álljon fenn a két képesség között. Erre a kapcsolatra hívja fel a figyelmet Damaszkiosz akkor, amikor egy némileg önkényesnek látszó filológiai magyarázattal, az arisztotelészi sémát követve az emlékezést a reprezentációs képességhez köti. Ez a felelevenítés ráadásul úgy is történhet, hogy a visszaemlékezés átformálja az eredeti emléket. Erre utal Damaszkiosz akkor, amikor a μετέπλασεν igealakot használja. Tekintettel arra, hogy a reprezentációs képesség tevékenységeiről beszélünk, ez a fajta kreatív jelleg magyarázhatónak tűnik.

Ha mármost az emlékezés a reprezentációs képesség működését jelenti, amelynek tárgya az érzéklet, akkor ennek alapján úgy tűnhet, hogy Damaszkiosz csak az érzéki tapasztalathoz közvetlenül kapcsolódó emlékezésről hajlandó beszélni. Azonban a helyzet ennél összetettebb. A *Philébosz*hoz írott kommentárban több típust említ meg (§71): az értelmetlent, amely magába foglalja az érzéki és reprezentációs emlékeket, az értelmest és az intellektuálist. Az értelmes a vélekedésekre irányuló emlékeket tartalmazza, az intellektuális pedig a tudásra irányulókat.[21] Ezek a típusok azt hivatottak magyarázni, hogy miért emlékszünk vissza véleményekre, ismeretekre és ítéletekre.[22] Ezek nem érzékletek, miközben világos, hogy emlékeink rájuk is vonatkozhatnak. Az újplatonikus filozófus számára követhetetlen az az arisztotelészi elképzelés, amely minden ismeret gyökerét az érzékletekben és belőlük eredő reprezentációkban látja. Ezzel együtt a felosztás nem problémátlan. Az ugyan belátható, hogy a vélekedésre és tudásra vonatkozó emlékezés éppen úgy ítéletalkotás, mint az érzékletekre vonatkozó, az viszont további magyarázatra szorul, hogy ez hogyan viszonyul a vélekedésre és tudásra vonatkozó visszaemlékezéshez. Damaszkiosz világos különbséget tesz a két tevékenység között:

> Ahol a felejtés először megjelenik, ott kezdődik a felidézés [visszaemlékezés – ἀνάμνησις], ha egyszer az emlékezet megújítása ennek elvesztése után következik be (*in Phaed.* I §258 Westerink).[23]

[20] Vizsgálatra szorul, de nem ezen dolgozat keretei közt, hogy ez a fajta reprezentacionalizmus mennyiben függ össze Damaszkiosz szkeptikus attitűdjével. Ennek az attitűdnek az általános vizsgálatához lásd Ahbel-Rappe 1998.

[21] Lásd még §159, *in Phaed.* II §23. A vágyakra vonatkozó emlékek (*in Phil.* §161,5; 163.1–4) valószínűleg az érzéki emlékek csoportjába tartoznak. A felosztást valószínűleg a tárgy típusa szabja meg. Emiatt nevezhető az érzékletekre vonatkozó emlékezés nem racionálisnak, hiszen az érzékletek maguk ilyen jellegűek, miközben a rájuk vonatkozó emlék az ítélet formáját ölti.

[22] Vannak olyan lelkek, amelyek az ideákra is emlékeznek, mert náluk nem szakadt meg a tudatos ismeret folytonossága (*in Phaed.* I §259), de az emberi léleknél a testbe szállás körüli zavarok miatt mi ezt az ismeretet elfelejtjük és a visszaemlékezés funkciója éppen az, hogy ezt újra tudatossá tegye.

[23] Lásd még I §§ 253, 266.4.

Ha a visszaemlékezés nem egyéb, mint az emlékezet felidézése, akkor a visszaemlékezés nincs közvetlen kapcsolatban a visszaemlékezés tárgyával, mint ahogyan az Platónnál történik, aki szerint a visszaemlékezés egy közvetlen tapasztalat – az ideák szemlélése – újbóli előhívása, ahol az emlékezésnek nincs közvetítő szerepe. Ezzel szemben Damaszkiosz szerint nem a tapasztalatot hívjuk újra elő a visszaemlékezés során, hanem a rá vonatkozó emléket elevenítjük fel. Ennek az lehet az oka, hogy a tárggyal való közvetlen kapcsolat esetén a visszaemlékezés és az emlékezés párhuzamos folyamatok lennének ugyanazzal a funkcióval ellátva. Ha egyszer tehát a visszaemlékezés az emlékezés megszűntével léphet csak fel, akkor a gondolatokra is csak úgy emlékezhetünk vissza, hogy előzőleg elfelejtettük őket. Ez viszont felveti azt a kérdést, vajon a gondolatokra való visszaemlékezés ugyanolyan jellegű-e, mint az érzékletekre történő. Nem inkább arról van-e szó, hogy a gondolatokra történő visszaemlékezés voltaképpen a gondolat újbóli elgondolása? Ha igen, akkor ez a fajta visszaemlékezés nemcsak tartalmában, hanem szerkezetileg is eltér az érzéki tárgyakra történőtől, hiszen ott nem lehet újra érzékelésről beszélni. A kérdés tárgyalása előtt azonban – részben ezt megvilágítandó – érdemes egy pillantást vetni arra, hogy az értelemben van-e emlékezet. A téma rövid vizsgálata annak megválaszolásához segít hozzá minket, hogy az értelem esetében beszélhetünk-e emlékezetről, és ha igen, miként. A kérdés azért is érdekes, mert Damaszkiosz egyébként megenged intellektuális emlékeket, és mintha azt sugallná, hogy az értelem szintjén is beszélhetünk emlékezésről (*in Phil.* §§71, 159). A *Phaidón*hoz írott kommentárban a következőket olvassuk:

> Továbbá, az emlékezet az ismeret tárgyától való bizonyos távolságot is magával von, mivel az attól származó egyfajta benyomás megragadása (ἀντίληψις) és fenntartása. […]. Az értelem (νοῦς) viszont mindig egy (συνήνωται) azzal az elgondolható tárggyal, ami előtte létezik, sokkal inkább, mint önmagával, és nem az attól származó benyomást birtokolja, hanem azt magát. Az értelemben tehát nincs emlékezés, pusztán gondolkodás, nem pedig a gondolkodásra való emlékezés, hacsak nem az előtte létezőtől való távolságának és elválásának az arányában (κατ' ἀναλογίαν). (*in Phaed.* I §257.6–10 Westerink.)

A felvetés egy kritikai kontextusban hangzik el. Damaszkiosz athéni elődjét, Prokloszt bírálja, aki szerint az értelemben is van emlékezés, amennyiben emlékezni csupán annyit jelent, hogy megragadjuk vagy megítéljük az adott tárgyat.[24] Ha nincs emlékezés az értelemben, akkor visszaemlékezés sem lehet,

[24] A vitát bővebben elemzi Adamson 2019. 161–184, kül. 171 sk. Proklosz álláspontjához még vö. Olümpiodórosz, *in Phaed.* §11. A vita történeti hátteréhez lásd Boys-Stones 2019.

hiszen az nem egyéb, mint az emlékezés megújítása.[25] Proklosz nézete szerint – ahogyan azt Damaszkiosz érti – az értelem pusztán annyiban fér hozzá az ideákhoz, amennyiben ez a bennük való részesedésének a következménye. Emiatt az ideák ismerete közvetetté válik, amit Damaszkiosz azzal kritizál, hogy így lesz egy távolság értelem és tárgya között.[26] A szöveg megértéséhez mindenekelőtt tisztázni kell azt, hogy a kommentátornál az értelem előtt létező tárgy kapcsán csak oksági prioritásról beszélhetünk, nem pedig időbeliről. Értelem és tárgya viszonyában azért áll fenn logikai prioritás, mert a megismerés folyamatában a tárgynak van elsődleges szerepe. Az értelem nem konstituálja a tárgyat, hanem vagy befogadja annak formáját vagy tartalmazza azt. Ennélfogva az értelem és tárgya közt olyan oksági kapcsolat van, amelyben a tárgy játssza az ok szerepét. Érdekes módon Damaszkiosz nem csupán azért utasítja el, hogy az értelem szintjén legyen emlékezés, mert az értelem időtlen jellege kizár minden múltra mint olyanra vonatkozó ismeretet, hanem azért is, mert az értelem közvetlenül ragadja meg a tárgyát, nem pedig egy benyomás révén.[27] Az értelem egységet alkot a tárgyával a fent említett prioritási viszony szerint. Ha viszont az értelemben sem emlékezet, sem visszaemlékezés nincs, hogyan kell értelmezni azt a szövegrészt a *Philébosz*hoz írott kommentárban, amely mintha arról beszélne, hogy az értelem szintjén is van emlékezés (ἡ [μνήμη] κατὰ νοῦν, §159.3)? Ha összhangba akarjuk hozni ezt a szakaszt azzal a tézissel, amelyik tagadja, hogy az értelem emlékezne, akkor talán feltételezhetjük, hogy a μνήμη nem az emlékezés tevékenységére utal, hanem az emlékre magára.[28] Ha ezt tételezzük fel, akkor nem kényszerülünk egy olyan állítás megtételére, miszerint az értelemben is van emlékezés. Csak annyit kell állítanunk, hogy a gondolatokra vagy a tudásra emlékezünk vissza. Ezt az elképzelést erősíti az is, hogy Damaszkiosz szerint annyiféle visszaemlékezés van, ahány ismeret (*in Phaed.* I §273). Mivel a visszaemlékezés lényegileg kapcsolódik a feledéshez, csak olyan lelkek esetében lehetséges, amelyek ki vannak téve a felejtésnek. Az előzőekben volt arról szó, hogy nem minden lélek ilyen. A visszaemlékezés fajtái összhangban vannak az ismeretek fajtáival. Mivel pedig van intellektuális ismeretünk, van olyan visszaemlékezés, amely az így megismert tartalmakra irányul. Ha viszont

[25] A későbbiekben Damaszkiosz nem zárja ki, hogy az ún. elsődleges lelkek (az égitestek lelkei, akikről Platón a *Timaiosz*ban beszél), miközben időben léteznek, nincsenek kitéve a felejtésnek (*in Phaed.* I §257.11–14). Ebből adódóan a visszaemlékezés is idegen tőlük, és az így „szerzett" ismeret már mindig is megvolt, amit a megismerést jelentő ige *perfectum* alakjával fejez ki a kommentátor.

[26] Ebben Boys-Stones értelmezését követem (2019. 197); *contra* Adamson.

[27] G. Boys-Stones értelmezése szerint (2019. 189) a Proklosszal folytatott vitában éppen ez a középponti elem: Proklosz elfogadja, hogy van valamilyen közvetítettség értelem és tárgya közt, míg Damaszkiosz tagadja ezt.

[28] Egy másik lehetséges magyarázat szerint (Adamson 2019. 176) a *Philébosz*-kommentárban Damaszkiosz egyszerűen csak Prokloszra utal anélkül, hogy – ellentétben a *Phaidón*-kommentárral – bírálni akarná.

van ilyen visszaemlékezés, akkor emlékezésnek is kell lennie, hiszen a visszaemlékezés feltételezi az emlékezés előzetes meglétét. Létezik tehát olyan emlékezés, amely intellektuális tartalmakra irányul, miközben ez nem jelenti azt, hogy az értelem (νοῦς) maga emlékezik.[29]

Hasonlóan tehát a visszaemlékezéshez, az emlékezés tartalmai is sokfélék lehetnek, miközben ez nem jelenti azt, hogy ezek a tartalmak közvetlenül ugyanabból a forrásból származnának. Ebből annyi következik, hogy a visszaemlékezés és az emlékezés tartalmai nem térnek el radikálisan egymástól. Miközben megengedi azt, hogy a visszaemlékezés átformálhatja az emléket, Damaszkiosz nem állítja, hogy a visszaemlékezés révén olyan tartalmakhoz lenne privilegizált hozzáférésünk, amelyek az emlékezés számára hozzáférhetetlenek. Azt is láttuk, hogy ennél a két tevékenységnél az időbeliség nem pusztán annyiban jelentkezik, hogy mindkettő eleve feltételezi a múltra való irányulást, hanem annyiban is, hogy a kettő viszonya is ezt vonja magával. Kettejüket a felejtés (λήθη) választja el egymástól, ami szintén egy időbeli jelenség az emberi lélekben. Végezetül, Damaszkiosz szerint az emlékezés közvetlenebbül kötődik a tárgyához, mint a visszaemlékezés, hiszen az utóbbi csak az emlékezés felújítását jelenti.

A vizsgálandó probléma ezek után az, vajon nincsen-e új érv arra vonatkozóan, hogy az értelem mégiscsak rendelkezik olyan tevékenységgel, ami analóg az emlékezéssel. Más szóval, le tudjuk-e írni a gondolkodást, ami az értelem kitüntetett tevékenysége, úgy, hogy az utaljon az emlékezésre? Ezzel összefüggésben pedig újra felmerül az emlékezés és a visszaemlékezés viszonyára vonatkozó kérdés is. A pszeudo-Szimplikiosz és Damaszkiosz után egy generációval később Alexandriában tevékenykedő Olümpiodórosz visszatér a vitához és részben átfogalmazza azt új felvetéssel támogatva azt a tézist, hogy az értelem tartalmaz emlékezést. A *Phaidón*hoz írott kommentárjában a következőket írja:

> Mivel azonban a visszaemlékezésről van szó, a visszaemlékezés pedig közel van az emlékezéshez, a felejtés meg az emlékezés ellentéte, nosza, határozzuk meg mind a hármat, [mondjuk meg,] mi a visszaemlékezés, mi az emlékezés és mi a felejtés, és induljunk ki magukból a szavakból! […] Az emlékezés ugyanis az értelem nyugalmi állapota [μονὴ τοῦ νοῦ], mert elsődlegesen az értelemben szemléltetik, az emlékezés ugyanis az ismeret rögzülése [πῆξις], mint ahogyan az örökkévalóság is a létezés megszilárdult állapota [παγίωσις τοῦ ὄντος] […] A visszaemlékezés ugyanis akkor történik, amikor a felejtés törést okoz, emiatt pedig a visszaemlékezés különösen illik hozzánk, hiszen a lelkünk nem rendelkezik végtelen képességgel az ismeretet illetően, noha az életet illetően rendelkezik végtelen képességgel, és ennélfogva a felejtés közbeékelődésével a visszaemlékezés mintegy az ismeret újjászületése lesz. Ez ugyanis

[29] Ezt az értelmezést erősíti Helmig (2012. 307), aki a μνήμη fajtái alatt az emlékezet tartalmának fajtáit érti, és a véleményekre vonatkozó emlékeket úgy tekinti, mint amelyek az ún. később létrejött univerzálékra vonatkoznak.

> egy másodlagos ismeret ugyanarról a dologról, hiszen az ismeretre vagy elsődleges megragadással [κατὰ τὴν πρωτὴν ἐπιβολήν] teszünk szert, mint amikor látjuk Szókratészt, akit még előtte nem láttunk – és ezt hívják tanulásnak –, vagy másodlagossal, és ilyenkor vagy közbejön a felejtés – mint amikor Kebészt látva Szimmiaszt idézzük fel, mert Kebész vele volt együtt –, vagy pedig nem ékelődik közbe a felejtés, és ekkor emlékezésről beszélünk. (*in Phaed.* 11 §3.1–4, 6–8, §4.1–9.)

Olümpiodórosz ugyanúgy a felejtés segítségével különíti el egymástól az emlékezést és a visszaemlékezést.[30] A visszaemlékezés és az emlékezés tartalma ugyanaz, miközben az emlékezés nem csupán az emberi lélekben elsődleges, hanem az értelemben is. Az emberi lélekben ugyanazt a sémát látjuk, amit már Damaszkiosz is leírt: a visszaemlékezés az emlékezés felújítása, amire a felejtés miatt van szükség. Szemben azonban athéni elődjével, az alexandriai kommentátor az értelem kapcsán is hajlandó emlékezetről beszélni. Igaz, ez részben definíció kérdése. Nem abban a tekintetben beszélhetünk emlékezetről, hogy ez egy múltra vonatkozó ismeretet közölne velünk, hanem abból a szempontból, hogy ez egy rögzült ismeret, ami nem enyészett el megszerzése után. Ahogyan az emberi lélekben az emlékezet biztosítja az ismeret maradandóságát, ugyanúgy az értelemben a megragadás jellege biztosítja ezt a rögzítettséget. Ennek oka az értelem természetében rejlik: az örökkévalóság a létezés egyfajta rögzítettségét jelenti. Ez a rögzítettség lehet temporális vagy atemporális. Az értelemben atemporális rögzítettségről lehet beszélni, hiszen az ismeret örök, de temporális rögzítettsége az olyan lelkeket jellemzi, amelyek (11 §3.10–12) nincsenek kitéve a felejtésnek (a bolygók lelkei). Az értelemnél az ismeret állandósága összekapcsolódik azzal, hogy ez a létező önmagát gondolja el szüntelenül és nem szakaszosan. Önmaga elgondolásának ez a holisztikus módja nem implikál időt, hiszen a gondolkodás maga eleve egy csapásra ragadja meg tárgyát. Ez a fajta megragadás ennélfogva nincs kitéve a felejtésnek, mert eleve nem implikál időt. Következésképp azt sem mondhatjuk, hogy az értelemben lenne visszaemlékezés. Ha tehát beszélhetünk ebben az esetben emlékezésről, akkor egyrészt nem a múltra történő vonatkozás, hanem az ismeret rögzítettsége miatt tehetjük ezt, másrészt nem úgy, mintha ez egy a tárgy megragadásától különálló képesség vagy tevékenység lenne. Inkább a megragadás egy aspektusáról van ez esetben szó. Az értelem működésének ez a sajátossága engedi meg azt, hogy Olümpiodórosz az emlékezést elsődleges megragadásnak tekintse szemben a visszaemlékezéssel, ami a felejtés közbeékelődése miatt csak másodlagos lehet. A lélekben azonban ez az elsődlegesség nem ugyanúgy értendő, mint az értelemben. Míg az értelemben ez a megragadás aktusának egy jellegzetessé-

[30] Gertz (2011. 117) és Adamson (2019. 172) úgy véli, hogy a szöveg Proklosz elméletére utal, de ez nem tűnik egyértelműnek. Proklosz neve nincs megemlítve, amikor pedig valószínűleg rá utal Olümpiodórosz az előző részben (ὁ φιλόσοφος 11 §2.9), akkor ez a beszámoló a §2 végével lezárul, és a §3-ban a saját vizsgálódását vezeti be a kommentátor.

ge, és ezért legfeljebb csak fogalmilag választható el tőle, addig a lélekben az időbeliség miatt ez a szoros egység megszűnik, és helyébe a folytonosság lép: az emlékezet folytonos a megragadással, és éppen ez különíti el a visszaemlékezéstől. Az emlékezés és a visszaemlékezés közti viszony hierarchikussá válik. A visszaemlékezés nem jöhet létre előzetes emlékezés nélkül, mint ahogyan felejtés nélkül sem, viszont az emlékezés semmilyen tekintetben nem függ a visszaemlékezéstől, sőt, bizonyos lelkekben és az értelemben nem is beszélhetünk visszaemlékezésről.

IRODALOM

Adamson, Peter 2019. Memory from Plato to Damascius. *Aristotelian Society Supplementary Volume*. 93. 161–184.

Ahbel-Rappe, Sara 1998. Scepticism in the Sixth Century? Damascius' *Doubts and Solutions Concerning First Principles*. *Journal of the History of Philosophy*. 36. 337–363.

Boys-Stones, George 2019. Lost Memory and Contested Recollection: A Response to Professor Adamson. *Aristotelian Society Supplementary*. 93. 185–202.

D'Ancona, Cristina 2007. Plotino: Memoria di eventi e anamnesis di intelligibili. In M. M. Sassi (szerk.) *Traccie nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*. Pisa, Edizioni della Normale. 67–98.

Frede, Dorothea 1997. *Platon: Philebos. (Platon, Werke: Übersetzung und Kommentar III 2.)* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Gertz, Sebastian R. Ph. 2011. *Death and Immortality in Late Neoplatonism. Studies on the Ancient Commentaries on Plato's Phaedo*. Leiden–Boston, Brill.

Helmig, Christoph 2012. *Forms and Concepts: Concept Formation in the Platonic Tradition*. Berlin – New York, Walter de Gruyter.

King, Richard A. H. 2009. *Aristotle and Plotinus on Memory*. Berlin – New York, Walter de Gruyter.

McCumber, John 1978. Anamnesis as Memory of Intelligibles in Plotinus. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 60. 160–167.

Steel, Carlos 2013. *Introduction to 'Simplicius': On Aristotle on the Soul 3.6–13*. Bristol–London, Bristol Classical Press.

Pavlovits Tamás

Platonizmus és végtelen Malebranche gondolkodásában

A platonizmus meghatározó tendencia a 17. századi metafizikai rendszeralkotó gondolkodásban. Ez nem meglepő, hiszen a platonizmus a metafizikai gondolkodás alapvető modelljét képviseli, legfőbb jellemzője, hogy az anyagi-temporális valósághoz képest az intelligibilis és időn túli realitást magasabb rendűnek és elsődlegesnek tekinti. Az ideák örökkévaló valóságának kitüntetettsége mind a lételmélet, mind az ismeretelmélet terén meghatározó. A kora újkori gondolkodásban ez az elsődlegesség lefordítható a végtelen–véges viszonyra, noha e fogalompár Platónnál nem játszott különösebb szerepet. A végtelen elsődlegessége a végeshez képest mind a létezés, mind a megismerés rendjében érvényesül. A véges anyagi világ a végtelen Isten teremtménye vagy kifejeződése, a teremtés vagy kifejeződés során a végtelen lehatárolódik és véges formát ölt. Számos kora újkori szerző szerint a megismerés rendjében a végtelen észlelése megelőzi a véges észleleteket, és a végtelen beépül az elme kognitív struktúrájába.[1] A végtelen elsőbbsége a 17. század metafizikai rendszereiben nyilvánvalóvá teszi a kora újkori racionalista gondolkodók platonikus tendenciáit.

Ugyanakkor hiba lenne a kora újkori szerzőket kritikátlanul platonikusnak tekinteni. Erre figyelmeztet az a vita, amely a hazai kommentátorok között zajlott néhány évvel ezelőtt Descartes platonizmusáról. Boros Gábor egy tanulmányában abban látta megnyilvánulni Descartes platonizmusát, hogy nála Isten ontológiailag és ismeretelméletileg is elsődleges az emberhez képest, azaz a végtelen elsődleges a végeshez viszonyítva (Boros 2012. 17). Schmal Dániel azonban arra figyelmeztetett, hogy itt a platonizmus csak nagyon részleges perspektívából alkalmazható a karteziánus gondolkodásra, hiszen más szempontokból az ego teljesen autonóm és független Istentől, és természete nem levezethető az isteni létből (Schmal 2012a). Felmerül tehát a kérdés, hogy a platonizmus kategóriája milyen mértékben érvényesíthető a kora újkori szerzők értelmezésekor.

[1] Ez az egyik központi tézise *A végtelen észlelése a kora újkorban* című könyvemnek (Pavlovits 2020).

Jelen tanulmányban Malebranche platonizmusát vizsgálom a végtelen fogalma szempontjából. Kiindulópontom a végtelen prioritása a végeshez képest. Ezt a prioritást először Descartes fogalmazta meg nagyon világosan, őt követve érvényesült e meggyőződés a karteziánus gondolkodók körében, miközben a végtelen–véges viszony értelmezése folyamatos módosulásokon ment keresztül. Arra keresem a választ, hogy miként veszi át Malebranche a végtelen elsőbbségére vonatkozó meggyőződést Descartes-tól, és miként módosítja e tézist úgy, hogy végső következményeit tekintve jelentősen eltávolodik Descartes álláspontjától. Malebranche kartezianizmusát már nagyon sokan elemezték. Az ezzel kapcsolatos paradigmát Ferdinand Alquié vázolta fel *Le cartésianisme de Malebranche* című (Alquié 1974), ma is megkerülhetetlen könyvében, ahol három nagy fejezetben követi végig Malebranche eltávolodását mesterétől.[2] A mostani elemzéseimben a végtelen észlelése mentén követem végig ezt az eltávolodási folyamatot. Amellett fogok érvelni, hogy Malebranche egyrészt átveszi Descartes-tól a végtelen észlelésének alapvető jellemzőit (mindenekelőtt a végtelen elsőbbségének tanítását a megismerés rendjében), másrészt néhány lényeges ponton módosítja azt, amivel a végtelen olyan alkalmazási területét nyitja meg, amely Descartes előtt zárva maradt. Kevéssé ismert, hogy Malebranche az 1690-es években szellemi motorja volt a Leibniz által kidolgozott infinitezimális kalkulus franciaországi népszerűsítésének és elterjesztésének. A kalkulus az integrál- és a differenciálszámítást egyesítette egyetlen algoritmusban, és ezzel végleg meghonosította a matematikában a végtelenül kis mennyiségekkel való számítási eljárásokat. Azonban a kalkulusnak – avagy korabeli nevén a végtelen matematikájának – a bevezetése a matematikába nem volt akadálymentes: mind Newtonnak, mind Leibniznek erős kritikákkal kellett szembenéznie a régiek matematikáját védelmezőkkel szemben. A kalkulus alkalmazását Franciaországban éppen azok a matematikusok akadályozták és ellenezték, akik Descartes követőiként a karteziánus matematikát képviselték. A descartes-i geometriában ugyanis részben módszertani okokból, részben pedig a végtelen értelmezése miatt nem nyílt lehetőség az integrál- és differenciálszámítás egységesítésére, sem az infinitezimális módszerek kivétel nélkül minden görbére történő alkalmazására. Malebranche tehát a karteziánus matematikával szemben a végtelen új matematikáját védelmezte. Azt szeretném megmutatni, hogy Malebranche éppen azért válhatott a leibnizi kalkulus hívévé, mert végtelen-értelmezése néhány fontos ponton eltér Descartes-étól. Azaz Malebranche matematikai szimpáti-

[2] A három fejezet címe: *Le cartésianisme accepté, Le cartésianisme modifié, Le cartésianisme ruiné.* Malebranche kartezianizmusáról Schmal Dánieltől magyarul is olvashatunk egy alapos és megvilágító tanulmányt (Schmal 2007). Malebranche viszonyát Descartes-hoz természetesen minden fontosabb monográfia érinti, lásd: Rodis-Lewis 1963; Bardout 1999.

áinak alapját metafizikai rendszerében és sajátos végtelelen-értelmezésében kell keresnünk. Ennek figyelembevétele pedig abban is segítségünkre lehet, hogy Malebranche platonizmusáról árnyaltabb képet kapjunk.[3]

I. A KARTEZIÁNUS VÉGTELEN

Nincs a 17. században még egy gondolkodó, aki oly sokat foglalkozott volna a végtelen észlelésének problémájával, mint Malebranche. Joggal jegyzik meg a kommentátorok, hogy a végtelen Malebranche gondolkodásában szinte mindenütt jelen van (Lardic 1999. 71). Ennek az a magyarázata, hogy Malebranche-nál a megismerés elméletét a metafizika nemcsak megalapozza, mint Descartes-nál, hanem körbeveszi és beburkolja, mégpedig oly módon, hogy a megismerés teljes egészében a metafizika terében mozog. A végtelen pedig Malebranche-nál a metafizika *par excellence* közege. Ismeretelmélet és metafizika szoros összetartozását az a tanítás fogalmazza meg, amely Istenben-látásként *(vision en Dieu)* vált ismertté. Az Istenben-látás elmélete szerint az elme az ideákat nem önmagában tartalmazza és észleli, mert azok nem az emberi elmében, hanem Istenben vannak. Amikor az emberi ész ideákat szemlél, valamint helyesen gondolkodik, akkor az elme bensőségesen egyesül az egyetemes Ésszel, és az ideákat, valamint az azok viszonyait kifejező örök igazságokat közvetlenül Istenben látja. Márpedig Isten Malebranche szerint végtelen, ezért amikor az elme az ideákat Istenben látja, akkor a végtelenben észleli őket.

Malebranche metafizikai tanítása szerint elsősorban Isten végtelen. Az Istenben látás tana magyarázza azt a viszonyt, amelyet a véges elme a megismerés során a végtelennel kialakít. Noha e tanítás eredete Malebranche szerint nem Descartes-ra, hanem Szent Ágostonra megy vissza (Malebranche 2007. 25–30), a végtelen fogalmát Malebranche Descartes-tól veszi át. Az ágostoni teológiában ugyanis Isten végtelensége nem játszik fontos szerepet, szemben Descartes-tal, akinél a végtelenség és a tökéletesség Isten legfontosabb attribútumai. Ahhoz, hogy igazolni tudjuk a malebranche-i végtelen karteziánus eredetét, és meg tudjuk mutatni, milyen mértékben támaszkodik Malebranche arra a kognitív viszonyra, amely Descartes-nál a végtelen észlelését jellemzi, röviden össze kell foglalnunk, miként gondolkodik Descartes a végtelenről.

Descartes végtelen-értelmezésének talán legfontosabb eleme az a fogalmi megkülönböztetés, amelyet a végtelen fogalmába bevezet. Descartes ugyanis két végtelen-fogalmat használ: a végtelenét *(infinitum)* és a határtalanét vagy

[3] E tanulmány első formájában előadásként hangzott el a BTK Filozófiai Intézetében 2020. november 17-én. Köszönettel tartozom Szabó Gábornak a meghívásért, valamint Schmal Dánielnek az előadáshoz fűzött értékes kritikai észrevételeiért. Köszönöm továbbá két névtelen bírálóm rendkívül értékes megjegyzéseit. A szöveg megírását az OTKA/NKFI 125021 és az OTKA/NKFI 129261 számú projektjei támogatták.

meghatározatlanét *(indefinitum)*. *A filozófia alapelvei* I, 26–27-ben hangsúlyozza, hogy az elsőt, azaz a végtelen fogalmát egyedül Istennek tartja fenn, mivel egyedül ő tökéletesen végtelen. A végtelen *(infinitum)* fogalma tehát a tökéletes végtelent jelenti. Ez nyilvánvalóan egy minőségi végtelen-fogalom, amely teljes mértékben befejezett végtelent jelöl, hiszen a végtelen tökéletesség tovább már nem fokozható. Ezzel szemben mindaz, ami nem tökéletesen, hanem csak *bizonyos tekintetben* végtelen, de más tekintetben nem az, és amit csak azért mondunk végtelennek, mert nem látjuk a határát, azt Descartes *indefinitum*nak, azaz határtalannak nevezi.[4] A határtalan mindig véges mennyiségek határtalan növelését vagy csökkentését jellemzi, és ezért ez mennyiségi és nem minőségi végtelen. Descartes azt is hangsúlyozza, hogy akkor kell valamit határtalannak tekintenünk, ha úgy tűnik a számunkra, hogy az minden határt meghalad, ám nem tudjuk végérvényesen eldönteni, hogy valóban végtelen-e vagy sem. Ezzel szemben a tökéletes végtelent valóban végtelennek észleljük. A végtelen és határtalan megkülönböztetésével Descartes szándékosan eltávolodik attól az arisztotelészi fogalomhasználattól, amely az *aktuális* és a *potenciális* végtelen között tett különbséget. A lehetőség szerinti (potenciális) végtelen a végtelen felé tartó, de azt soha el nem érő növelés vagy csökkenés jellemzője, míg a megvalósult (aktuális) végtelen befejezett végtelen, amihez már semmi nem adható hozzá. Az arisztotelészi és descartes-i végtelen-értelmezés kapcsán most csak annyit kell megjegyeznünk, hogy noha a két fogalmi megkülönböztetés más elvekre épül, a karteziánus határtalan *(indefinitum)* értelemszerűen potenciális, míg a végtelen *(infinitum)* aktuális végtelennek tekinthető.[5]

E megkülönböztetésre később visszatérünk, ugyanis fontos szerepe lesz abban, hogy megértsük, miként módosítja Malebranche a karteziánus végtelen-értelmezést. Most azonban a descartes-i tökéletes végtelen felé kell fordulnunk, ami Isten attribútuma. A karteziánus metafizikában nem lehet eltúlozni a végtelen fogalmának jelentőségét. Descartes központi tanítása, hogy az elme rendelkezik a végtelen ideájával. Ez önmagában nem meglepő, hiszen mindenki érti, mit jelent az a szó, hogy végtelen. Ám korántsem mindegy, mi annak a fogalomnak a valódi tartalma, amit a „végtelen" kifejezéssel illetünk. Descartes szerint az elmében a végtelen ideája elsősorban az abszolút és tökéletes végtelent, azaz Istent jeleníti meg. Ennek végtelensége az abszolút tökéletessége révén pozitív módon belátható, ezért az idea, amellyel az elme a végtelenről valójában rendelkezik, nem negatív, hanem pozitív. Ez azt jelenti, hogy nem a véges tagadásával hozzuk létre, hanem pozitív tartalma van: általa nem a véges határtalan növelését, hanem a végtelent mint végtelent észleljük, a végestől teljesen függetlenül.

[4] Az *indefinitum* jelenthet „meghatározatlant" is, ami szintén megfelel a descartes-i szándéknak. A „határtalan" kifejezést használva Dékány Andrásnak *A filozófia alapelvei*ben alkalmazott fordítását követem.

[5] A descartes-i végtelen és határtalan megkülönböztetésről lásd a következő tanulmányokat: Monnoyeur 1993; Kendrick 1998; Monnoyeur 2016; Gorham 2016.

A végtelen ideája ugyanis nem mennyiséget, hanem minőséget jelenít meg az elmében: az abszolút tökéletesség minőségét, ami nem más, mint a végtelen tökéletesség vagy a tökéletes végtelen. A tökéletes végtelen így nem potenciális, hanem aktuális vagy megvalósult végtelen, amihez semmi nem adható hozzá. Ez az idea Isten ideája. A *Harmadik elmélkedés* istenérve arra épül, hogy ez az idea megvan az elmében. Abszolút végtelen lévén tökéletes, befejezett és egyszerű. Mivel az elme tökéletlen és véges, nem képes azt önmagából létrehozni, és arra kell következtetnie, hogy egy olyan külső forrásból származik, amelyben valóságosan megvan az a pozitív végtelenség, amit az idea az elmében megjelenít. Ehhez viszonyítva a határtalan *(indefinitum)*, amely véges mennyiségek korlátlan növelésére vagy csökkenésére épül, és amely negatív idea, hiszen a határ tagadása képezi az alapját, egy másfajta végtelent jelenít meg, amelyet el kell különíteni az isteni végtelentől.

Mivel Malebranche „Istenben látás"-elméletének lényege, hogy az elme mindent a végtelenben lát, ezért érdemes megvizsgálnunk, mi jellemzi Descartes szerint azt az összetett viszonyt, amely a véges elme és a tökéletes végtelen között létesül, azaz miként észleli az elme a végtelent. A *Harmadik elmélkedés*ben a végtelen ideája észlelésnek három fontos jellemzője van: (1) a *prioritás*, (2) az *evidencia* és (3) a *felfoghatatlanság*.

(1) A végtelen észlelése logikailag megelőzi a véges ideák észlelését. Ez azt jelenti, hogy a végtelen észlelése a véges ideák észlelésének feltételét képezi. A végtelent ugyanis nem a véges ideák határoltságának tagadásával hozzuk létre, hanem fordítva: a véges ideák észlelésének lehetőségét a végtelen lehatárolása teremti meg (Descartes 1994. 57).

(2) Minden idea közül a végtelen a legvilágosabb és legelkülönítettebb idea, azaz észlelését nagyfokú evidencia jellemzi. Descartes szerint a végtelen ideájának objektív realitása, azaz annak a tartalomnak a valóságfoka, amelyet megjelenít, minden ideánál nagyobb, ezért a rá irányuló észlelés evidenciája meghaladja minden más észlelés evidenciáját (Descartes 1994. 58).

(3) A végtelen észlelése maximális evidenciája ellenére sem jár együtt megértésével. A végtelen a véges elme számára felfoghatatlan és megérthetetlen marad oly módon, hogy a végtelen észlelésének megérthetetlensége egyik jele annak, hogy észlelésünk magára a végtelenre, és nem pedig valami végesre irányul (Descartes 1994. 58).[6]

A két utóbbi (2) és (3) jellemzője miatt a végtelen ideája Descartes-nál egy paradoxont képez, hiszen egy olyan ideáról van szó, amely egyszerre evidens és megérthetetlen. Ezt a paradoxont már maga a „végtelen ideája" kifejezés is magába zárja, hiszen az idea, annak köszönhetően, hogy egy forma, *per defini-*

[6] A végtelen ideájának észleléséről lásd Pavlovits 2013.

tionem véges.[7] A véges elmében az ideák is szükségszerűen végesek. A végtelen idea reprezentatív tartalma (vagy objektív realitása) valóságosan végtelen, ezért ellentétben áll azzal a formával, amelynek köszönhetően megjelenik az elmében, és amely szükségszerűen véges. Hangsúlyozni kell azonban, hogy ez nem következetlenség Descartes gondolkodásában, hanem konstruktív paradoxon. Descartes következetesen hangsúlyozza a végtelen megérthetetlenségét, mondván, ha a végtelen megérthető lenne, akkor nem lenne végtelen. A végtelen megérthetetlensége az isteni transzcendencia hangsúlyozásának eszköze, és erre vezethető vissza a végtelen és a határtalan fogalmi megkülönböztetése is (Arbib 2017. 56–58). Azt a végtelent ugyanis, ami Isten tökéletességét fejezi ki, a végtelen minden más megjelenésétől el kell különíteni. Ám az, hogy Isten megérthetetlen, nem akadályozza meg, hogy ideája tökéletesen reprezentálja őt az elmében, és hogy róla az elme világos és elkülönített megismeréssel rendelkezzen.

II. A VÉGTELEN ÉSZLELÉSE MALEBRANCHE-NÁL

Ezek után térjünk rá annak vizsgálatára, miként értelmezi Malebranche a végtelen észlelését. Mint látni fogjuk, nála is megtalálható mindhárom vonás, amely Descartes-nál a végtelen észlelését jellemzi: a prioritás, az evidencia és a felfoghatatlanság. E jellemzők megléte teszi nyilvánvalóvá a malebranche-i végtelen-fogalom karteziánus eredetét. Ha ezeket egyesével szemügyre vesszük és elemezzük Malebranche-nál, akkor fokozatosan kirajzolódik előttünk az Istenben látás tana. Ez az elmélet ugyanakkor teljesen hiányzik Descartes gondolkodásából. Mielőtt végigtekintjük a végtelen fogalmának átalakulását, fel kell hívnunk a figyelmet egy jelentős különbségre a két végtelen-értelmezés között. Malebranche elveti a végtelen *(infinitum)* és a határtalan *(indefinitum)* közötti karteziánus fogalmi különbséget, és csak az elsőt, a végtelen terminusát használja.[8] Ezzel lemond a potenciális és az aktuális végtelen fogalmi megkülönböztetéséről is, ami egyéb jellemzők mellett fontos vonása a végtelen és határtalan különbségének. Descartes-nál, mint láttuk, egyedül Isten végtelen. Ha azt a kérdést tesszük fel, hogy Malebranche szerint mi végtelen, akkor a

[7] Descartes-nál az idea meghatározása tartalmazza a forma kifejezést: „Az *idea* néven értem bármely gondolatnak azt a formáját, amelynek közvetlen megragadása révén e gondolatnak tudatában vagyunk" (Descartes 1994. 124).

[8] Meg kell jegyezni, hogy ez a fogalmi megkülönböztetés nem aratott sikert még karteziánus körökben sem. Noha Descartes igen következetesen használja még *A filozófia alapelvei*ben is, nem nagyon találunk olyan követőjét, aki átvette volna tőle a végtelen–határtalan megkülönböztetést. Sem Pascalnál nem találjuk nyomát, sem Arnauld nem él vele a *Port-Royal logiká*ban, de még olyan elfogult karteziánusok sem használják, mint Fénelon. Ugyanakkor e fogalmi megkülönböztetés elvetése jelentős logikai következményekkel is járt, amelyekre érdemes odafigyelni.

végtelen megjelenését, Descartes-tól eltérően, három helyen lokalizálhatjuk: az általános ideákban, a kiterjedés (azaz a tér) ideájában és Istenben magában. E három helyen a végtelen más-más jelentést vesz fel, aminek következtében a malebranche-i végtelen-felfogás összetettebbnek bizonyul, mint a descartes-i. A végtelen hármas struktúráját Malebranche-nál az Istenben látás elmélete fogja össze. Vizsgáljuk meg ezt az elméletet a végtelen elsőbbségéből kiindulva.

Malebranche teljes mértékben egyetért Descartes-tal abban, hogy a végtelen észlelése megelőzi az elmében a véges észleleteket, azaz hogy a végtelennek prioritása van a végessel szemben nemcsak a létezés, hanem az észlelés rendjében is. Malebranche osztozik Descartes-tal abbéli meggyőződésében, hogy az elme lényege és léte a gondolkodás, következésképpen az elme mindig gondolkodik. Malebranche ezt azzal az elvvel fejezi ki, hogy „semmire gondolni és egyáltalán nem gondolkodni egy és ugyanaz. Tehát mindaz, amit az elme azonnal és közvetlenül észlel, valami és létezik" (*Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, *Œuvres* 2. 1078). Mivel az elme nem tud a semmire gondolni, és mivel minden gondolat tárgya létező, ezért a gondolkodás természetes közege a lét. A lét pedig végtelen. Így a lét a gondolkodás előfeltétele, a végtelen pedig a gondolkodás természetes közege. Ebben az értelemben a végtelen észlelése mint előfeltétel megelőzi minden véges tárgy elgondolását. Ennek alátámasztására Malebranche hivatkozás nélkül szinte szó szerint idézi a *De la recherche de la vérité*ben [RV] Descartes egyik levelének részletét a következőképpen:

> Az elme nem pusztán rendelkezik a végtelen ideájával, hanem *a véges előtt rendelkezik vele*. Ugyanis csupán azáltal, hogy a létet észleljük, anélkül, hogy arra gondolnánk, véges-e vagy végtelen, a végtelen létet észleljük [*nous concevons*]. Ám ahhoz, hogy egy véges létezőt észleljünk, valamit szükségképpen ki kell vágnunk a lét általános fogalmából, amelynek következésképpen *meg kell előznie azt*. Így az elme semmit nem észlel azon ideán kívül, amellyel a végtelenről rendelkezik. (RV 1.3.2.6, *Œuvres* 1. 341.)[9]

Egyértelmű tehát, hogy Malebranche-nál is érvényesül a prioritás a végtelen észlelésében. Malebranche azonban már itt módosítja a descartes-i tanítást: míg Descartes-nál a végtelen elsősorban ideaként jelenik meg az elmében, addig Malebranche-nál a gondolkodás általános közegévé válik. Így a végtelen prioritása Malebranche-nál az Istenben látás megalapozását szolgálja.

[9] Saját kiemelések. Vesd össze Descartes levelével Clerselier-hez: „Márpedig azt állítom, hogy az a fogalom, amellyel a végtelenről rendelkezem, a véges fogalma előtt van meg bennem, mivel csupán abból, hogy észlelem a létet vagy azt, ami van, anélkül, hogy elgondolnám, vajon véges-e vagy végtelen, magát a végtelen létet észlelem, ám ahhoz, hogy egy véges létezőt észlelhessek, ki kell vágnom valamit a lét eme általános fogalmából, amelynek, következésképpen, meg kell előznie azt" (1649. április 23., AT V, 356).

Az Istenben látás elméletét Malebranche először a *De la recherche de la vérité* III. könyvének 2. részében fejti ki (*Œuvres* 1. 338–346), amely *Az ideák természetéről* címet viseli. Az elmélet az idők folyamán a kritikák hatására folyamatosan csiszolódott. Pontosításai során a végtelen fogalma egyre jelentősebb szerepet kapott az Istenben látás elméletben: először (1) az általános ideákat, majd (2) az egyetemes Észt jellemezte, később pedig (3) az intelligibilis kiterjedés legfőbb attribútumaként jelent meg. Nézzük végig e folyamatot.

(1) Általános ideák**.** Azt már láttuk, hogy az elme a végtelenben gondolkodik, és így a végtelen megelőzi a véges észleleteket. A kérdés az, honnan erednek az ideák, amelyeket az elme közvetlenül észlel, és hol vannak ezek. Malebranche számos, a korban bevett észleléselméleti paradigmát megcáfol, közöttük a velünk született eszmék tanát is. (RV 1.3.2.6, *Œuvres* 1. 323–346). Ez utóbbi elmélettel szemben, amely szerint az ideák megszületésétől fogva az elme természetéhez tartoznak, és amelyet Descartes is vall, az a legfontosabb érve, hogy a véges elme azért nem tartalmazhatja az általános ideákat, mivel ezek bizonyos értelemben végtelenek. Ennek az érvnek a megértéséhez először is látni kell, hogyan definiálja Malebranche az ideát: „Az idea szón nem értek mást, mint ami az elme közvetlen tárgya, vagy ami a legközelebb áll hozzá, amikor észrevesz egy tárgyat, azaz, ami érinti és megváltoztatja az elmét az észlelés által, amely egy tárgyra vonatkozik" (RV 1.3.2, *Œuvres* 1. 320). Az idea tehát az elme észlelésének *tárgya*. Malebranche idea-felfogásának egyik legfontosabb jellemzője éppen az, hogy különbséget tesz *az idea* és *az idea észlelése* között. Az idea nem az észlelés aktusa, hanem az a reprezentatív tartalom (vagy karteziánus kifejezéssel élve „objektív realitás"), amely egy dolog észlelésekor megjelenik az elme számára. Malebranche e különbségtételre alapozza annak bizonyítását, hogy az általános ideák nem lehetnek az elme részei. Az elme ugyanis véges, az általános ideák pedig magukba foglalják a végtelent.[10]

Malebranche-nak az az állítása, hogy az általános ideák végtelenek, ellentétben áll Descartes meggyőződésével, aki szerint Isten ideáján kívül egyetlen idea sem végtelen. Mit jelent az általános ideák végtelensége? Malebranche a geometriai ideákat hozza fel példának: a háromszög fogalma végtelen partikuláris háromszöget foglal magába. „Ha valaki arra vállalkozna, hogy a háromszög minden különböző fajtájának tulajdonságait szemügyre vegye, akkor örökkévalóan folytatni fogja ezt a munkát, és soha nem marad újabb egyedi idea híján, de elméjét hiába fárasztaná ezzel" (RV 1.3.2.4, *Œuvres* 1. 333). A háromszög ideája tehát kimeríthetetlen az elme számára, következésképpen az idea végtelen tartalommal rendelkezik. A *Beszélgetések a metafizikáról és a vallásról* című műben a kör ideája kapcsán még világosabban fogalmaz: „Az általában vett kör ideája

[10] Lásd erről Schmal 2012b. E megkülönböztetés áll annak a Malebranche és Arnauld között évtizedekig húzódó parázs vita középpontjában is, amely az igaz idea természetére vonatkozott.

– avagy a kör lényege – végtelen számú kört tár elénk, végtelen számú körre illik. Ez az idea magában foglalja a végtelen ideáját. Az általános körre gondolni ugyanis nem mást jelent, mint egyetlen körként észlelni végtelen számú kört." (BMV 2.4, Malebranche 2007. 56–57.)

Nevezzük intenzív végtelennek azt a végtelent, amelyet az általános ideák magukba zárnak.[11] Ez a végtelen egy véges forma *tartalmaként* jelenik meg. Az idea egy konkrét, véges formával határolt, kimeríthetetlen tartalom. Ha elkezdenénk megszámlálni azokat a háromszögeket, amelyeket a háromszög ideája tartalmaz, soha nem jutnánk a végére. Ez alapozza meg azt a következtetést, hogy mivel az elme véges, nem tartalmazhatja önmagában az általános ideákat, ezért azoknak Istenben kell lenniük. A *De la recherche de la vérité*-ben Malebranche az utak egyszerűségének elvével támasztja ezt alá: „Vajon valószínű-e, hogy Isten ennyi dolgot teremtett az ember elméjében? […] Isten mindig a legegyszerűbb módon cselekszik, ezért nem tűnik ésszerűnek ekként magyarázni az ideák megismerését" (RV 1.3.2.4, *Œuvres* 1. 334). Mivel valószínűtlen, hogy a véges elme végtelenszer végtelen ideát tartalmaz, ezért a legésszerűbb és legegyszerűbb magyarázat az, hogy az ideákat az elme nem saját magában szemléli, hanem a végtelenben, azaz Istenben. Az Istenben látás elméletében tehát egyrészt az észlelés és az idea megkülönböztetése, másrészt a végtelen fogalma játsszák a kulcsszerepet.

(2) Egyetemes Ész. A *De la recherche de la vérité* első, 1674-es megjelenése után néhány évvel a kritikák hatására Malebranche hosszabb magyarázatokat fűzött a szöveghez. Ezeket *Éclaircissements*-nek nevezte, és a későbbi kiadásokhoz hozzáillesztette őket, így hasonló szerepet töltenek be, mint Descartes *Elmélkedései*ben az ellenvetésekre adott válaszok. A legismertebb 10. magyarázatban (X^e^ *éclaircissement*) Malebranche visszatér az Istenben látás elméletéhez, és bevezet egy új fogalmat: az egyetemes Ész fogalmát. Ez szintén szoros összefüggésben áll a végtelennel. Az egyetemes Ész az egyetemes racionalitást alapozza meg: ő biztosítja a logikai és matematikai igazságok univerzalitását, tehát neki köszönhető, és ezzel magyarázható, hogy egy kínai „ugyanazokkal az igazságokkal áll kapcsolatban, mint én" (RV, 10. magyarázat, *Œuvres* 1. 902). A logikai és matematikai igazságok azért egyetemesek, mert minden ésszerűen gondolkodó ember ugyanazzal az egyetemes Ésszel egyesül, aki ezeket az igazságokat magába zárja. Az egyetemes Ész pedig maga Isten. E jellemzők alapján nem meglepő, hogy Malebranche az egyetemes Észt végtelennek tekinti. Az egyetemes Ész végtelensége szorosan összefügg az általános ideák végtelenségével. Az egyetemes Ész ugyanis nem más, mint az általános ideák összessége, de ezen túl magába zárja az ideák viszonyait is:

[11] Malebranche nem használja az intenzív és extenzív végtelen kifejezéseket. Mi azért vezetjük be, hogy meg tudjuk különböztetni egymástól a végtelen-fogalom különböző jelentéseit Malebranche-nál.

> Evidens, hogy ez az Ész végtelen. Az emberi elme világosan felfogja, hogy van, vagy lehetne végtelen számú gondolatbeli [*intelligible*] háromszög, négyszög, ötszög stb. És nemcsak azt fogja fel, hogy mindig rendelkezésre áll majd újabb háromszög, ha újakat akar felfedezni […], hanem a kiterjedésben a végtelent is észleli, mivel nem képes kételkedni abban, hogy az a fogalom, amellyel a térről rendelkezik, kimeríthetetlen. (RV, 10. magyarázat, *Œuvres* 1. 903.)

Az egyetemes Észben felismert általános ideák mellett itt megjelenik egy másik idea is, a tér ideája, amelyet később Malebranche intelligibilis kiterjedésnek nevez, és amely szintén végtelen. Az egyetemes Ész végtelenségét tehát azt teszi nyilvánvalóvá, hogy végtelenszer végtelen ideát tartalmaz, miközben meghatározza azok viszonyait is.

Malebranche ugyanakkor egy aritmetikai érvet is alkalmaz az egyetemes Ész végtelenségének bizonyítására. Az irracionális számok kifejezhetetlenek két egész szám hányadosaként, következésképpen olyan számok hányadosai, amelyek maguk is irracionálisak. Malebranche a $\sqrt{5}$ példáját hozza fel, mondván, hogy az a szám, amelyet önmagával megszorozva ötöt kapunk, egy olyan „nagyság, viszony, tört, amelynek a kifejtése több számjegyből áll, mint amennyi a világ két pólusa között elfér” (RV, 10. magyarázat, *Œuvres* 1. 903). Ez az irracionális szám egy olyan viszonyt jelenít meg, amelyet „csak Isten érthet meg, és amelyet lehetetlen egzakt módon kifejezni, mert csak olyan törtként fejezhető ki, amelynek a számlálója és a nevezője is végtelen” (RV, 10. magyarázat, *Œuvres* 1. 903). Az emberi ész ezt nem képes felfogni, ám az isteni, univerzális Ész, aki magában foglalja ezt a viszonyt, igen. Egy modernebb példával élve: az egyetemes Ész tudja, hogy a π kifejtésében szerepel-e 7 db 7-es egymás után, míg az emberi ész ezt nem tudja, csak azt, hogy a π irracionális, azaz végtelen, nem szakaszos tizedes tört. Ebből pedig következik, hogy „az emberi elme véges, és az Ész, amellyel kapcsolatban áll, végtelen. Mert az elme világosan látja a végtelent ebben a szuverén Észben, noha nem érti azt” (RV, 10. magyarázat, *Œuvres* 1. 904).[12]

Az egyetemes Ész tehát több értelemben is végtelen: egyrészt az ideákat tekintve, másrészt az ideák viszonyait tekintve. Malebranche szerint a racionalitást, amelyhez az emberi elme hozzáfér, a végtelen alapozza meg, miközben az

[12] E példa kapcsán két megjegyzést érdemes tenni. Egyrészt jól érzékelhető itt az a matematika-felfogás, amely Malebranche sajátja, és amelyet ma matematikai platonizmusnak vagy realizmusnak hívnak. E szerint a matematikai igazságok az emberi elmétől függetlenül öröktől fogva léteznek, a matematikusok nem feltalálják vagy megalkotják, hanem felfedezik azokat. Másrészt pedig e példában világosan megmutatkozik a végtelennel kapcsolatos perspektívák különbsége: az emberi elme perspektívájából egy irracionális szám egy végtelenbe tartó nem szakaszos tizedes tört, amelynek teljes kifejtése lehetetlen. Így az irracionális szám kifejtése a végtelenbe tart, és csak potenciális végtelenként értelmezhető. Az isteni Ész perspektívájából azonban minden irracionális szám a maga teljes kifejtésében adott, tehát nem potenciális, hanem aktuális végtelenként jelenik meg.

elme nem képes ezt a végtelent felfogni. Itt már világosan kirajzolódik a végtelen karteziánus észlelésének másik két aspektusa is: az evidencia és a megérthetetlenség. Az, amit racionalitásnak nevezünk, végtelen, belőle fakad minden evidens belátás, miközben egészében felfoghatatlan.

(3) Intelligibilis kiterjedés. A későbbi művekben[13] egyre fontosabbá válik egy fogalom, amelyet szintén a végtelenség jellemez: a tér fogalma, amelyet Malebranche intelligibilis kiterjedésnek nevez, és amelyet megkülönböztet a világ valós, teremtett terétől. Az intelligibilis kiterjedés nem más, mint a tér vagy az anyag[14] ideája vagy archetípusa. A végtelen lét ezen ideának köszönhetően észlelhető az elme számára, hiszen minden idea ebből formálódik ki: „ebből a hatalmas ideából formálódik bennünk nem csupán a kör és valamennyi tisztán intelligibilis forma, de az összes érzékkel megragadható alakzat is, melyet akkor látunk, midőn a teremtett világot nézzük" (BMV 1.8, Malebranche 2007. 46).[15] A kiterjedés ideája magában foglalja nemcsak a teremtett világ ősképét, de minden lehetséges világ ősképét is. Ebben az értelemben ennek az ideának a kiterjedése végtelenül meghaladja a teremtett világ kiterjedését. Végtelenségéhez pedig nem fér kétség:

> Mikor az elme az intelligibilis kiterjedésre gondol, mikor a tér ideáját akarja felmérni, világosan látja annak végtelenségét. Nem vonhatja kétségbe, hogy ez az idea kimeríthetetlen. Vegyen ebből az ideából annyit, hogy megjelenítsen százezer világnyi helyet, és minden pillanatban még százezerszer többet, ez az idea akkor sem szűnik meg mindazzal szolgálni, ami ehhez szükséges. Az elme látja ezt, és nem vonhatja kétségbe. (BMV 1.9, Malebranche 2007. 48.)

A kiterjedés ideájának végtelensége evidens. Malebranche magyarázata szerint az általános ideák is ebből formálódnak ki, és így bizonyos értelemben lehatárolják az intelligibilis kiterjedést. Az általános ideák intenzív végtelensége az intelligibilis kiterjedés végtelenségéből származik. Az intelligibilis kiterjedés végtelensége meghaladja az általános ideák végtelenségét, és végtelensége más értelmű, mint az általános ideáké. Ha ez utóbbit intenzív végtelennek hívtuk, akkor az intelligibilis kiterjedés végtelenségét extenzív végtelennek kell neveznünk. Az intelligibilis kiterjedés végtelenségét ugyanis nem határolja semmilyen forma.

Miután meghatároztuk az általános ideák, az egyetemes Ész, valamint az intelligibilis kiterjedés végtelenségét, a végtelen legelső és legvégső megjelenésének

[13] Elsőként Malebranche Pierre Sylvain Régis karteziánus gondolkodónak írt válaszában jelent meg (*Œuvres* 1. 773–788).

[14] A kora újkori racionalista gondolkodók (Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz) elvetették az anyagmentes tér (vákuum) lehetőségét, és ezért minden teret anyaggal kitöltöttnek tekintettek. Következésképpen a világ tere egyúttal anyagi realitást is jelentett a számukra.

[15] Lásd még: „Ez az idea kitörölhetetlen az elméjéből […] csakúgy, mint a létező, a végtelen, vagy a meghatározás nélküli lét ideája" (BMV 1.9, Malebranche 2007. 46).

kell figyelmet szentelnünk a malebranche-i rendszerben: Isten végtelenségének. Az eddig vizsgált tárgyak más-más értelemben végtelenek: az általános ideák intenzív, az intelligibilis kiterjedés extenzív módon végtelen. Mindezt a végtelent magában foglalja és meghaladja Isten végtelensége. Malebranche arra figyelmeztet, hogy az intelligibilis kiterjedést, noha végtelen, nem szabad összetéveszteni Istennel. Amikor az elme a végtelent szemléli, akkor az intelligibilis kiterjedés ideáját szemléli. Az intelligibilis kiterjedés Isten attribútuma, ezért szemlélése által az isteni szubsztanciát szemléli az elme. Ám nem Istent magát szemléli saját mivoltában, hanem „csupán annak a viszonynak megfelelően, ami [Istent] az anyagi teremtményekhez fűzi" (BMV 2.2, Malebranche 2007. 55). Az intelligibilis kiterjedés végtelensége tehát nem azonos Isten önmagában vett végtelenségével. Malebranche szerint míg az intelligibilis kiterjedés csak a kiterjedés tekintetében, addig Isten minden tekintetben végtelen. Másképp fogalmazva: míg az intelligibilis kiterjedés számos tökéletességtől meg van fosztva, addig Isten minden tökéletességet maradéktalanul magába zár, azaz végtelenül tökéletes:

> Az intelligibilis kiterjedést magába foglaló szubsztancia bizonyosan mindenható. Végtelenül bölcs, és benne foglaltatik végtelennyi tökéletesség és realitás, így például végtelen sok intelligibilis szám. Ám az intelligibilis kiterjedésben mindezekkel semmi közös sincs. A […] kiterjedésben nincsen semmi bölcsesség, sem hatóerő, és nincs egysége sem. (BMV 2.2, Malebranche 2007. 55.)

Isten végtelensége tehát újra csak más értelmű, mint az eddig tárgyalt végtelenek. Az isteni végtelen tisztán minőségi végtelen, mivel az abszolút tökéletesség jellemzi, ami tovább nem fokozható. Az intelligibilis kiterjedés viszont mennyiségi értelemben végtelen, hiszen a kiterjedésnek szolgál alapul. A legjelentősebb különbségük pedig abban mutatkozik, hogy míg az intelligibilis kiterjedés ideája szemlélhető az elmében, addig Istennek nincsen ideája. Mégpedig azért nincs, mert a tökéletes végtelent semmilyen, tőle különböző idea nem képes megjeleníteni. Ez nem azt jelenti, hogy Isten eltűnik az elme elől visszahúzódva egyfajta radikális transzcendenciába, hanem azt, hogy Istent nem egy idea jeleníti meg, hanem Istent az elme Istenben magában látja:

> Isten, vagyis a végtelen, nem az Őt megjelenítő idea révén látható. A végtelen önmaga számára szolgál ideaként, egyáltalán nincs ősképe. Megismerhető, de nem megalkotható. […] A létnek nincsen ideája, amely őt jelenítené meg; nincsen ősképe. […] A lét önmaga ősképe, s magában foglalja valamennyi létező ősképét. (BMV 2.5, Malebranche 2007. 57.)[16]

[16] Lásd még: „Nem gondolhatjuk, hogy bármi teremtett dolog képes reprezentálni a végtelent; hogy a korlátok nélküli lét, a hatalmas lét, az egyetemes lét észlelhetővé válik egy idea által, azaz egy egyedi létező által, valami olyan által, ami különbözik az egyetemes és végtelen

Malebranche a reprezentálhatatlan isteni végtelenséget „végtelenszer végtelen végtelennek" (*infini infiniment infini*, BMV 2.3, Malebranche 2007. 56) vagy „minden tekintetben végtelennek" (*infini en tous sens*, BMV 8.7, Malebranche 2007. 178) nevezi.

III. ELSŐBBSÉG, EVIDENCIA, FELFOGHATATLANSÁG

Miután kirajzolódott előttünk a malebranche-i végtelen struktúrája, tekintsünk vissza a karteziánus végtelen jellemzőire: az elsőbbségre, az evidenciára és a felfoghatatlanságra. A végtelen észlelése tekintetében mindhárom jellemző megjelenik Malebranche-nál is: a végtelen az ideák észlelésének közege, ezért megelőzi a véges észleleteket, a végtelen mind az általános ideák, mind az intelligibilis kiterjedés tekintetében evidens, azaz az elme evidens módon belátja azok végtelenségét. És végül a végtelen Malebranche szerint is felfoghatatlan: az elme véges, ezért nem tartalmazhatja a végtelent, ami egyúttal azt is jelenti, hogy a végtelen felfoghatatlan a számára. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az elme ne lenne képes belátni evidens módon az általános ideák intenzív és az intelligibilis kiterjedés extenzív végtelenségét. Mi a helyzet azonban Isten végtelenségével? Az eddigi vizsgálatokból egyértelműen kiderül, hogy Malebranche felszámolja azt az általunk konstruktívnak nevezett karteziánus paradoxont, amelyet Descartes a végtelen ideája kapcsán fogalmaz meg. Ennek lényege, hogy az elme tartalmazza a tökéletes végtelen ideáját, amely egyszerre evidens és felfoghatatlan. Malebranche először is tagadja, hogy az elme képes lenne tartalmazni a tökéletes végtelen ideáját. Az Istenben látás elméletét éppen az alapozza meg, hogy a véges elme nem tartalmazhatja a végtelent. A végtelen tehát nem az elmében lokalizálódik, hanem Istenben magában. De Malebranche továbbmegy, és kijelenti, hogy a tökéletes végtelen ideáját nemcsak hogy nem tartalmazhatja a véges elme, de a tökéletes végtelennek ideája sem lehetséges. Hiszen minden idea lehatárolná a végtelent, következésképpen a tökéletes végtelent nem egy idea révén, hanem önmagában látja az elme. Látható tehát, hogy Malebranche Descartes-tól veszi át a végtelen fogalmát, és a karteziánus fogalmi készletet használja, de közben teljes mértékben átalakítja a végtelen észlelésének az elméletét. Az egyetlen, Istennek fenntartott végtelenhez képest többféle végtelent is bevezet: az intenzív végtelent az általános ideák kapcsán, az extenzív végtelent az intelligibilis kiterjedés kapcsán és a végtelenszer végtelen végtelent Isten vonatkozásában. A malebranche-i végtelen-fogalom így egy hármas struktúrát rajzol ki. Ezek a végtelen-fogalmak szorosan összefüggenek

léttől. […] Szükségszerűen azt kell mondanunk, hogy Istent önmaga által ismerjük, bár az ebben az életben róla szerzett ismeret nagyon tökéletlen. (RV 1.3.2.7, *Œuvres* 1. 348.)

Malebranche-nál, és nyilvánvalóvá teszik, hogy a malebranche-i végtelen sokkal összetettebb, mint Descartes végtelen-felfogása.

Noha Malebranche megőrzi a végtelen észlelésének hármas jellegét, a prioritást, az evidenciát és a felfoghatatlanságot, ezek jelentése is módosul. A végtelen, Descartes-hoz hasonlóan, a véges észlelések transzcendentális feltétele, hiszen minden véges észlelet „kivág" vagy kihasít egy véges formát a végtelenből. Malebranche-nál, mint láttuk, e művelet egyúttal azzal a következménnyel is jár, hogy a végtelenből „kivágott" ideák maguk is végtelenek maradnak intenzív értelemben. A másik következménye ennek a műveletnek az, hogy az elme nem birtokolhatja az ideákat, hiszen ő maga véges, míg az ideák intenzív vagy extenzív értelemben végtelenek. Az elme az ideákat tehát a végtelenben látja, amely prioritással bír az észlelés rendjében.

A végtelen észlelésének másik két jellemzője, az evidencia és a felfoghatatlanság, az elme végességével, valamint az idea malebranche-i meghatározásával kapcsolatosak. Már említettük, hogy Malebranche különbséget tesz *észlelés* és *idea* között. Amikor az elme észlel egy ideát, az közvetlenül hat rá, érinti és módosítja az elmét (RV 1.3.2, *Œuvres* 1. 320). Az észlelés e közvetlenség által eredményez ismeretet. Ha pedig az észlelés tárgyai az általános ideák és azok viszonyai oly módon, ahogyan azok az egyetemes Észben vannak, akkor a megismerésük világos és elkülönült, azaz evidens. Ily módon a végtelenre vonatkozhat evidens megismerés, hiszen az elme a végtelent észlelve saját észlelési aktusán túl a valóban végtelenhez fér hozzá. Azonban Malebranche hangsúlyozza, hogy az észlelés aktusa nem teszi az elmét is végtelenné, ugyanis „a végtelen által az elmére gyakorolt benyomás véges" (BMV, 2, Malebranche 2007. 61). Az elme nem szabadulhat végességétől, még akkor sem, ha a tárgy, amelyet szemlél, végtelen, és még akkor sem, ha evidens módon belátja annak végtelenségét. Ez magyarázza, hogy a végtelen, evidenciája ellenére, felfoghatatlan marad az elme számára. A felfoghatatlanság, éppúgy, mint Descartes-nál, az elme végessége és a végtelen közötti összemérhetetlenség kifejeződése lesz. Noha a végtelen struktúrája különbözik a két gondolkodónál, az észlelési tapasztalat jellegét nagyon hasonlóan írják le: a végtelen észlelési tapasztalatának mindig részét képezi annak az ellenállásnak a tapasztalata is, amelyet a végtelen az elmével szemben kifejt. Ez a tapasztalat a felfoghatatlanság formájában jelentkezik, és éppúgy tartalmazza a végtelen tapasztalatát, mint az elmét meghatározó és meghaladhatatlan végesség tapasztalatát.

IV. AKTUÁLIS VÉGTELEN

A legjelentősebb változtatás, amellyel Malebranche a descartes-i végtelen-fogalmat módosítja, a végtelen fogalmi hatókörének a kiterjesztése. Mint láttuk, Malebranche eltekint a végtelen és a határtalan közötti karteziánus különbségtétel-

től, és egyedül a végtelen terminusát használja minden esetben: akkor is, amikor az általános ideák intenzív végtelenségéről, amikor az intelligibilis kiterjedés extenzív végtelenségéről, amikor az egyetemes Ész végtelenségéről, vagy amikor Isten végtelenszer végtelen végtelenségéről ír. Descartes-nál a határtalan és végtelen különbsége ismeretelméleti alapon áll, de más fontos vonatkozásokat is kifejez. A végtelen és határtalan egyrészt különbséget tételez a *minőségi* és a *mennyiségi* végtelen, másrészt a *potenciális* és az *aktuális* végtelen között. Descartes szerint végtelennek csak az abszolút tökéletesség nevezhető, ami aktuális, hiszen nem növelhető tovább, míg határtalannak olyan véges mennyiségek, amelyek növelése vagy csökkenése során nem látjuk a végét, és így e műveletek korlátlanul folytathatók. Amikor tehát Malebranche elveti a végtelen és határtalan megkülönböztetését, akkor egyúttal lemond a minőségi és mennyiségi, valamint az aktuális és a potenciális végtelen megkülönböztetéséről is. Az általa használt fogalmi készlet alapján ő csak véges és végtelen között tud különbséget tenni. De vajon nem hanyagság-e ez a részéről, és nem következik-e ebből pontatlanság a végtelenre vonatkozó diskurzusban?

Azzal, hogy Malebranche kiterjeszti a végtelen fogalmát az általános ideákra és az intelligibilis kiterjedésre is, ezek végtelenségét is aktuálisnak, azaz befejezettnek kell tekintenie. Vegyük az intelligibilis kiterjedés példáját! Az *Alapelvek* I, 26-ban a kiterjedésről Descartes ezt írja: „Minthogy nem képzelhetünk oly nagy kiterjedést, hogy ugyanakkor ne gondolnánk, lehetséges nála nagyobb is, ezért azt fogjuk mondani, hogy a lehetséges dolgok kiterjedése határtalan" (Descartes 1996. 39). Mivel nem tudhatjuk, hogy a kiterjedés valóban, azaz aktuálisan végtelen-e, ezért a kiterjedés nagyságát határtalannak, azaz csak lehetőség szerinti végtelennek tekinti. Ezzel szemben Malebranche így ír a kiterjedés végtelenségéről:

> Az elme nem lát végtelen kiterjedést abban az értelemben, hogy gondolkodása vagy észlelése felérne egy végtelen kiterjedést. […] Az elme azonban *aktuálisan látja*, hogy közvetlen tárgya végtelen: hogy az intelligibilis kiterjedés végtelen. Ez pedig nem azért van így, mert nem látja a végét, hanem mert világosan látja, hogy nincsen vége. (BMV 2.9; Malebranche 2007. 47.)[17]

A kiterjedés észlelésének aktusát Malebranche máshogy értelmezi tehát, mint Descartes: az elme világosan látja, hogy a kiterjedésnek nincsen vége, azaz nem pusztán negatív észlelés vonatkozik az intelligibilis kiterjedés végtelenségére, hanem pozitív is.[18] Descartes ezt csak Isten esetében engedi meg, akinél „roppant biztosak vagyunk […], hogy nem lehetnek korlátok nála". Az a végtelenre vonatkozó észlelés, amely evidens módon mutatja fel Isten pozitív végtelensé-

[17] Saját kiemelésem.

[18] A pontosság kedvéért meg kell jegyeznünk, hogy Descartes itt az anyagi világ kiterjedéséről, míg Malebranche az intelligibilis kiterjedésről beszél.

gét, Malebranche-nál a kiterjedés esetében is működik. Malebranche viszonylag ritkán használja az aktuális jelzőt a végtelen kapcsán, de az intelligibilis kiterjedés ideájára kifejezetten alkalmazza: „Mikor az elme az intelligibilis kiterjedésre gondol, mikor a tér ideáját akarja felmérni, világosan látja annak végtelenségét. Nem vonhatja kétségbe, hogy ez az idea kimeríthetetlen […] mert *aktuálisan végtelen ideának látja*, ezért tudja, hogy sohasem merítheti ki" (BMV 2.9; Malebranche 2007. 48).[19] Az intelligibilis kiterjedés tehát aktuálisan végtelen, amiről az elme evidens belátással rendelkezik. Éppilyen aktuális végtelen jellemzi az általános ideákat: a kör ideája Malebranche szerint nem meghatározatlan (határtalan) számú kört foglal magában, hanem aktuálisan végtelen számú kört. A határtalan és végtelen fogalmi különbségének elvetésével Malebranche kiterjeszti tehát az aktuális végtelen fogalmát olyan tárgyakra is, amelyek nem minőségileg, hanem – bizonyos értelemben – mennyiségileg végtelenek.

Malebranche nemcsak azzal képvisel a végtelen vonatkozásában új álláspontot Descartes-hoz képest, hogy az aktuális végtelen fogalmát mennyiségekre is kiterjeszti, hanem azzal az állításával is, hogy bizonyos mennyiségek aktuális végtelenségéről evidens ismerettel rendelkezünk. Erre pedig gyakran hoz fel matematikai bizonyítékokat. Az anyag végtelen oszthatóságáról ezt mondja a *De la recherche de la vérité*ben: „Matematikai és evidens bizonyítékokkal rendelkezünk az anyag végtelen oszthatóságáról" (RV 1.4, *Œuvres* 1. 55). Noha itt nem fejti ki a matematikai bizonyítékokat, és az sem nyilvánvaló, hogy az anyagot aktuálisan végtelenül felosztottnak tekinti-e, mint Leibniz teszi, ám amennyiben matematikai bizonyítékokra hivatkozik, feltehetően arra gondol.[20] A Malebranche által más esetekben felhozott matematikai bizonyítékok ugyanis mindig az aktuális végtelen felosztottság mellett szólnak. Az intelligibilis kiterjedés aktuális végtelensége mellett felhozott matematikai bizonyítékok ilyenek: a √8 irracionalitása, a hiperbola végtelen konvergenciája aszimptotái felé, valamint a négyzet átlójának és oldalának összemérhetetlensége. Ezekben az esetekben az elme nem empirikusan, „próbálkozással, tapogatózva" látja be e mennyiségek végtelenségét, hanem evidens módon: „Ennyire igaz az, hogy az elme nem véges

[19] Saját kiemelésem.

[20] Megérne egy külön tanulmányt az anyag végtelen felosztottságának a problémája a 17. századi gondolkodásban. A *De la recherche de la vérité* első részében Malebranche a képzelet kritikája kapcsán nagyon közel kerül a pascali kettős végtelenség tanához, ami abból is látszik, hogy az anyag végtelen felosztottsága kapcsán pascali metaforákat használ (pl. a poratka lábában lévő vércsepp). Rodis-Lewis az idézett mondathoz fűzött magyarázó jegyzetében a *Port-Royal* logikájához utalja az olvasót (Malebranche 1979. 1370), ahol Arnauld tisztán rekonstruálja Pascal matematikai érveit a végtelen oszthatóság mellett (Arnauld 2012. 63–72). Pascal és Arnauld, ugyanúgy, mint Malebranche, elvetik a végtelen és a határtalan karteziánus megkülönböztetését, ám náluk nem lehet arra következtetni, hogy az anyagot aktuálisan végtelenül felosztottnak tekintik. Ezt Malebranche sem mondja ki egyértelműen, bár nem lehetetlen amellett érvelni, hogy álláspontja e tekintetben Leibnizhez áll közel, aki szerint: „Aki másként ítél, kevéssé ismeri a dolgok végtelen finomságát, amely mindig és mindenütt aktuális végtelenséget foglal magában" (Leibniz 2005. 23).

ideáinak folyton ismételt osztása vagy szorzása révén látja épp olyan jól a végtelent a kicsiben, mint a nagyban – így ugyanis soha nem érhetné el a végtelent –, hanem maga a végtelenség által, amelyet felfedez ideái között" (BMV, Malebranche 2007. 48). A bizonyos mennyiségek aktuális végtelensége mellett felhozott matematikai érvek arra mutatnak tehát, hogy Malebranche Descartes-tal szemben nem zárja ki az aktuális végtelent a matematikából, hanem helyet ad neki benne.

Az aktuális végtelennek Arisztotelész csak a fogalmát alkotta meg, de érvelése szerint semmi nem aktuálisan végtelen. A *Fizika* III. könyvének egy sokszor idézett helyén kijelenti, hogy a matematikusok nem használják a végtelent, ami azt jelenti, hogy a matematikában csak tetszőlegesen nagy vagy kicsiny mennyiségek jelennek meg, de aktuálisan végtelen sosem.[21] Az aktuális végtelent elutasító arisztotelészi gondolkodáshoz képest jelentős változást hozott a 13. század, amikor Szent Tamás és Bonaventura amellett érveltek, hogy Isten nemcsak mindenhatósága, hanem tökéletessége szerint is végtelen, amivel megalkották a minőségi végtelen fogalmát. A minőségi végtelen pedig nyilvánvalóan aktuálisan végtelen. Descartes ezt a végtelen-fogalmat veszi át, és alkalmazza kizárólag az isteni tökéletességre. A kérdés már a skolasztikus gondolkodásban is felmerült, miszerint Isten teremthet-e végtelent, azaz Istenen kívül állítható-e bármiről az, hogy végtelen. A válasz egyértelműnek tűnik: ha bármi Istenen kívül végtelen, csak más értelemben nevezhető végtelennek. Kézenfekvő tehát a minőségi–mennyiségi, aktuális–potenciális megkülönböztetések használata a végtelen kapcsán. Míg Isten aktuálisan és minőségileg, minden egyéb: a világegyetem, az anyag oszthatósága, a természetes számok sorozata vagy egy véges geometriai alakzat felosztása mennyiségileg és potenciálisan végtelen. Descartes a végtelen és határtalan megkülönböztetésével ezt a skolasztikus distinkciót viszi tovább. A 17. században azonban a fizika matematizálása és a matematika látványos fejlődése sok esetben olyan problémákat hozott felszínre, amelyek esetén e megkülönböztetés egyre kevésbé volt használható. A végtelennel kapcsolatos matematikai módszerekben mind nagyobb szükség mutatkozott arra, hogy egy végesnek tekintett geometriai alakzatot végtelen részre osszanak fel. Ennek kapcsán merült fel a kérdés, hogy mit jelent az, hogy egy véges alakzatot végtelen számú végtelenül kis rész (szakasz) alkot. Ez a probléma egyaránt megjelent az integrál- és a differenciálszámításban. Nyilvánvaló volt, hogy egy véges alakzat osztása során soha nem jutunk el a végére, azaz nem jutunk el egy olyan mennyiséghez, amely tovább nem osztható. Ha viszont a maga egészében szemléljük, akkor a véges alakzatot aktuálisan végtelen számú végtelenül kis részből álló alakzatnak kellett tekinteni. Ez esetben az aktuális végtelen nem minőségi, hanem mennyiségi értelemben jelenik meg. Descartes következetesen kitartott amellett, hogy a végtelent csak Istennek tulajdoníthatjuk, minőségi értelemben, a matematikában csak a határtalannal lehet dolgunk. Ez a fogalmi különb-

[21] Lásd Arisztotelész: *Fizika* III. könyv, 207b29–33.

ségtétel azonban megakadályozta Descartes-ot abban, hogy a matematikájába korlátlanul beengedje a végtelent. A karteziánus módszertan előírása szerint matematikai műveleteknek, éppúgy, mint az axiómáknak, szigorúan meg kell felelnie a *clare et distincte* belátás követelményeinek. Márpedig az infinitezimális kalkulus, éppen a végtelen alkalmazása miatt, számos olyan elemet tartalmazott, amely ellenállt a világos és elkülönített belátásnak.[22]

A végtelen malebranche-i struktúrájának elemzése megmutatta, mennyire másként gondolkodott Malebranche e problémáról. Malebranche nem volt olyan kreatív matematikus, mint kortársai, Descartes, Pascal vagy Leibniz. Ez azonban nem akadályozta abban, hogy komoly aktivitást mutasson a matematika területén.[23] 1690-ben egy matematikusokból álló kört gyűjtött maga köré, akik, miután Malebranche-t 1699-ben a Francia Királyi Akadémia tagjává választották, az Akadémián is egyre nagyobb szerephez jutottak. E kör tagjai pedig – mint Johann és Jacob Bernoulli, L'Hospital márki, Pierre Varignon – kivétel nélkül Leibniz követői voltak, akik Malebranche-sal az élen azon munkálkodtak, hogy az infinitezimális kalkulus új matematikai módszerét Franciaországban meghonosítsák és elterjesszék.[24] Ez azért nem volt magától értetődő, mert azok a matematikusok, akik a descartes-i matematika iránt kötelezték el magukat (Michel Rolle, Philippe de La Hire stb.), a karteziánus módszerre hivatkozva utasították el a kalkulus alkalmazását. Abban nekik volt igazuk, hogy ekkoriban a kalkulus még számos olyan elemet tartalmazott, amely matematikailag nem volt megalapozott, és ezért ellentmondott a *clare et distincte* megismerés módszertani követelményének. A végtelen matematikáját védelmezők e kifogással a kalkulus hatékonyságát állították szembe. 1699-ben az Akadémián jelentős vita alakult ki a karteziánus és a leibniziánus matematikusok között, amely néhány évvel később az utóbbiak győzelmével zárult. E győzelem a matematika története 18. és 19. századi fejleményeinek tükrében magától értetődő. Malebranche tehát egyértelműen a progresszív matematikai irányzatot képviselte.

André Robinet egy 1961-es tanulmányában alaposan elemezte Malebranche matematikai gondolkodását. Arra a kérdésre azonban, vajon Malebranche progresszív matematikai beállítottsága visszavezethető-e metafizikai meggyőződéseire, negatív választ adott: „Azt az ugrást, melynek köszönhetően [Malebranche] elfogadja az infinitista analízist, miközben a metafizika és a logika ellentmondanak ennek, semmilyen elmélete nem tette szükségszerűvé, hanem Malebranche gondolkodásának, amely mindig nyitott volt az újdonságra, egy újfajta irányultságából következett" (Robinet 1961. 254). Ha azonban Malebranche-nak nem szigorúan a matematikai gondolkodását elemezzük, miként Robinet tette, ha-

[22] Lásd erről részletesebben: Pavlovits 2017.

[23] Ennek dokumentumait tartalmazza Malebranche művei összkiadásának XVII-2., *Mathematica* című kötete: Malebranche 1967. XVII–2.

[24] Lásd erről Robinet 1960 és Blay 1998.

nem végigtekintjük azt a folyamatot, amelynek során Malebranche elmozdul a karteziánus végtelen-értelmezéstől, felszámolja a végtelen és a határtalan megkülönböztetését, kiterjeszti a végtelen fogalmát mennyiségekre, megengedi az aktuális végtelen alkalmazását a kiterjedésre, és végül az aktuális végtelenség matematikai belátását evidensnek tekinti, akkor – Robinet véleményével ellentétben – azt kell mondanunk, hogy Malebranche végtelenre vonatkozó ismeretelméleti és metafizikai tanításai utat nyitnak a végtelen matematikája felé, és megalapozzák annak elfogadását.[25] E folyamat fényében egyáltalán nem meglepő, hogy Malebranche élete végén teljes meggyőződéssel támogatta a végtelen matematikai alkalmazását.

* * *

Mit mondhatunk mindezek fényében Malebranche platonizmusáról? Annyi bizonyos, hogy a malebranche-i gondolkodás platonikus jellege kevésbé vonható kétségbe, mint Descartes-é. Ha a platonizmuson olyan metafizikai sémát értünk, amelyben elsőbbséget élvez az intelligibilis-ideális valóság az időbeli-anyagi realitáshoz képet, és ahol ez az elsőbbség mind ontológiailag, mind ismeretelméletileg érvényesül, akkor Malebranche-t fenntartások nélkül platonistának kell tekintenünk, hiszen e jellemzők maradéktalanul megtalálhatók gondolkodásában. Malebranche-nál az ideális-intelligibilis valóság elsőbbségét a végtelen képviseli. A végtelen, mint láttuk, a megismerés közegét jelenti, és a racionalitást magát is a végtelen alapozza meg. A racionalitás egyetemes, az általános ideák és azok viszonyai személy- és kultúrafüggetlenek. Az emberi elme az ideákat Istenben, azaz a végtelenben látja; az ideákat éppúgy, mint azok viszonyait az egyetemes Ész tartalmazza, amely végtelen. Az egyetemes Ész magában foglalja tehát a matematika minden igazságát. Malebranche így egyértelműen a matematikai platonizmus álláspontjára helyezkedik, és ezen álláspont következetes metafizikai megalapozással bír nála. Descartes-hoz képest Malebranche-nál előremutató elem, hogy az ő ismeretelméleti modelljében szükségszerűen helyet kell kapnia a végtelen matematikájának is. Az, hogy a végtelen matematikája tartalmaz olyan műveleteket, amelyek nem teljesen evidensek az emberi megismerés számára, betudható annak, hogy az emberi elme véges, és nem értheti meg maradéktalanul a végtelent. Malebranche ezzel az álláspontjával egy nagyon progresszív matematikai álláspontot képviselt, amelyet másfél évszázaddal később egyrészt Augustin Louis Cauchy, másrészt Georg Cantor alapozott meg matematikailag.

[25] Az általam kifejtett állásponthoz nagyon hasonló véleményt képvisel Claire Schwartz egy könyvében (Schwartz 2019). Ő is elutasítja Robinet álláspontját, ám szerinte az infinitezimális kalkulus elfogadása nem a végtelen-fogalom újraértelmezésének az eredménye, hanem ez a matematikai módszer egyfajta eszközként szolgált Malebranche-nak ahhoz, hogy újradefiniálja a véges–végtelen viszonyt Descartes-hoz képest.

IRODALOM

Alquié, Ferdinand 1974. *Le cartésianisme de Malebranche*. Paris, Vrin.

Arbib, Dan 2017. *Descartes, la métaphysique et l'infini*. Paris, PUF, coll. „Épiméthée".

Arnauld, Antoine – Nicole, Pierre 2012. *Port-Royal logika*. In Pavlovits Tamás (szerk.) *Logika és gondolkodás. A megismerés elméletei a korai felvilágosodásban*. Budapest, L'Harmattan. 11–118.

Blay, Michel 1999. Calcul de l'infini. In Michel Blay – Robert Halleux (szerk.) *La science classique. XVI–XVIIIe siècle. Dictionnaire critique*. Paris, Flammarion. 692–711.

Descartes, René 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz.

Descartes, René 1996. *A filozófia alapelvei*. Ford. Dékány András. Budapest, Osiris.

Bardout, Jean-Christophe 1999. *Malebranche et la métaphysique*. Paris, PUF.

Boros Gábor 2012. A cogitotól a générosité-ig. A descartes-i fa organikus egysége. In Descartes: *A lélek szenvedélyei*. Ford. Boros Gábor, Gulyás Péter. Budapest, L'Harmattan. 14–67.

Gorham, Geoffrey 2016. Infinite versus Indefinite. In Lawrence Nolan (szerk.) *The Cambridge Descartes Lexicon*. Cambridge, Cambridge University Press. 407–411.

Kendrick, Nancy 1998. Uniqueness in Descartes' 'infinite' and 'indefinite'. *History of Philosophy Quarterly*. 15. 23–36.

Lardic, Jean-Marie 1999. Malebranche et les deux infinis. In Jean-Marie Lardic (szerk.) *L'infini entre science et religion au XVIIe siècle*. Paris, Vrin. 71–83.

Leibniz, Gottfried Wilhelm 2005. *Újabb értekezések az emberi értelemről*. Ford. Boros Gábor et al. Budapest, L'Harmattan.

Malebranche, Nicolas 1967. *Œuvres complètes*. Szerk. A. Robinet. Tome XX. Paris, Vrin. XVII–2. Mathematica.

Malebranche, Nicolas 1979. *Œuvres*. Szerk. Geneviève Rodis-Lewis. Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade. 2 vols., 1979 és 1992 (a magyarul nem hozzáférhető szövegekre a saját fordításomban hivatkozom ebből a kiadásból [= *Œuvres* 1, 2; a *De la recherche de la vérité* című műből származó idézeteket külön RV-vel jelzem]).

Malebranche, Nicolas 2007. *Beszélgetések a metafizikáról és a vallásról*. Ford. Kékedi Bálint, Moldvay Tamás, Schmal Dániel. Budapest, L'Harmattan. [= BMV]

Monnoyeur, Françoise 1992. L'infini et l'indéfini dans la théorie cartésienne de la connaissance. In uő (szerk.) *Infini des mathématiciens, infini des philosophes*. Paris, Belin. 83–94.

Monnoyeur, Francoise 2013. The Indefinite within Descartes' Mathematical Physics. *EIDOS*. 19. 106–121.

Rodis-Lewis, Geneviève 1963. *Nicolas Malebranche*. Paris, PUF.

Pavlovits Tamás 2013. Evidencia és végtelen Descartes-nál. *Magyar Filozófiai Szemle*. 57/3. 9–29.

Pavlovits Tamás 2017. Mathesis universalis és végtelen: A matematika mint a megismerés normája a kora újkorban. *Magyar Filozófiai Szemle*. 61/3. 67–85.

Pavlovits Tamás 2020. *A végtelen észlelése a kora újkorban*. Budapest, Gondolat.

Robinet, André 1960. Le groupe malebranchiste introducteur du Calcul infinitésimal en France. *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*. 13/4. 287–308.

Robinet, André 1961. La philosophie malebranchiste des mathématiques. *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*. 14/3–4. 205–254.

Schmal Dániel 2007. Nicolas Malebranche és a kartezianizmus. In Nicolas Malebranche: *Beszélgetések a metafizikáról és a vallásról*. Budapest, L'Harmattan.

Schmal Dániel 2012a. Descartes platonizmusa és a szenvedélyek. *BUKSZ*. 2012/1. 9–15.

Schmal Dániel 2012b. Elme és tudatosság a kartezianizmus korában. In Pavlovits Tamás (szerk.) *Logika és gondolkodás. A megismerés elméletei a korai felvilágosodásban*. Budapest, L'Harmattan. 211–230.

Schwartz, Claire 2019. *Malebranche. Mathématiques et philosophie*. Paris, Sorbonne Université Presse.

Szécsényi Endre

A modern esztétika platonizmusa: Shaftesbury esete

Ebben az esszében a platonikus tradíció és a modern esztétika ambivalens viszonyával kapcsolatban fogalmazok meg néhány észrevételt. Vizsgálódásom Lord Shaftesbury (1671–1713) írásain fog alapulni, akit mind a platonizmus történetében – elsősorban a cambridge-i platonikus iskola közvetlen örökösének és népszerűsítőjének szerepében[1] –, mind a modern esztétika felemelkedése historiográfiájában[2] számon tartanak és nagyra értékelnek. Az ő néhány, az esztétikai irodalomban sokat tárgyalt szöveghelye alapján amellett fogok érvelni, hogy még amennyire egyáltalán valóban platonikusnak is nevezhetők Shaftesbury szépséggel kapcsolatos, sokat idézett, fejtegetései (s azokból valamiféle, még ha korlátozott értelemben is, de önálló esztétikát olvasunk ki, ami bizonyosan nem felelt meg a szerző szándékainak), akkor sem ezek az eszmék játszották a legfontosabb szerepet a *modern* esztétikai beszédmód kialakulásában; sőt akár azt a kérdést is fel lehetne vetni, egyáltalán lehetséges-e platonikus esztétika azon a módon, ahogy Shaftesburynél ez körvonalazódni látszik, és nem inkább azt találjuk-e, hogy a modern értelemben vett esztétikai tapasztalat és nyelvezet éppen a platonizmus ellenében formálódik? Azzal együtt is, hogy Alfred O. Whitehead *bon mot*-jára tekintettel nagyon nehéz amellett érvelni, hogy lehetséges volna bármilyen bölcseleti relevanciájú gondolat vagy áramlat a nyugati filozófia történetében, aminek nem lenne így vagy úgy köze

[1] Érdemes megjegyezni, hogy a brit platonista tradíciót bemutató nagyhatású, 1931-es művében John H. Muirhead még csak nem is említi Shaftesbury nevét (Muirhead 1965). Ugyanakkor szintén az 1930-as évek elején, Ernst Cassirer két alapvető könyvében jelölte ki Shaftesbury helyét mind a platonizmus, mind az esztétika történetében, vö. az utolsó fejezeteit a *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge* (Cassirer 1932) és az ugyancsak 1932-ben napvilágot látott *A felvilágosodás filozófiája* (Cassirer 2007) című művének.

[2] Már amennyiben nem teljesen „német belügynek" tekintik a modern esztétika kialakulását Leibniztől Kantig, mint Baeumler 1923-as könyvében (Baeumler 2002). Shaftesbury esztétikatörténeti kanonizálásában – persze Heinrich von Stein alapművétől kezdve (Stein 1886. 143–184) – Władysław Folkierski *Entre le classicisme et le romantisme* (Folkirerski 1925) című könyve és az előző lábjegyzetben emlegetett Cassirer művek játszottak fontos szerepet.

Platónhoz. Három dolgot kell mindenekelőtt tisztázni, mit értek platonizmus és mit esztétika alatt, valamint mi a státusa ebben a gondolatmenetben Shaftesbury szövegeinek.

Ehelyütt platonizmusként – ideértve a neoplatonikus elméleteket is – hivatkozom azokat a gondolkodási elemeket vagy paneleket, amelyeket a lazán „esztétikainak" nevezhető kontextusokban általában így szokás: a szépség metafizikáját, ahogy eredetileg *A lakomá*ban, a *Phaidrosz*ban, illetve az *Enneász*ok két könyvében megtalálható; azokat a szépség és/vagy a *gratia* fogalma köré szerveződő és döntően a(z alkotó)művész perspektívájából közelítő művészetelméleteket, amelyeket Platón, Plótinosz, Marsilio Ficino, Nicolaus Cusanus és más neoplatonikus szerzők inspiráltak; valamint az isteni inspiráció *(furor poeticus)* tanát, amely végső soron az *Ión*ra és ismét csak a *Phaidrosz*ra megy vissza.

Az „esztétikát" nem a szokásos ernyőfogalomként használom, amely minden filozófiai vagy akárcsak elméleti szöveget lefed, ami a szépséggel vagy a művészetekkel (az alkotóművészetektől az előadóművészetekig) foglalkozik. Egy ennél jóval szűkebb értelmére gondolok: arra a történeti képződményre, amely a 17. század végén és a 18. század elején bontakozik ki, s amely egy precedens nélküli új tapasztalati forma feltalálását jelentette. Tehát szerintem a *modern* esztétika nem valami régi, mindig is megvolt érdeklődés vagy érzékenység elméleti tárgyalása új köntösben, amelyet Alexander Baumgarten pusztán megkeresztelt, miközben persze kora modern kitalálói és első kidolgozói tagadhatatlanul felhasználnak és a saját céljaikra átalakítanak régi vagy klasszikus fogalmakat és koncepciókat is. Az „ernyőfogalomként" használt „esztétika" értelmében nyugodtan beszélhetünk a középkor esztétikájáról, Platón esztétikájától vagy akár a cro-magnoni ember esztétikájáról is, amikor azonban a modernitását akarjuk megérteni, ezt a nagyvonalúságot el kell vetnünk.

Shaftesbury szöveghelyeit azért tartom érdekes példának, mert egyszerre van bennük jelen platonikus szóhasználat és a modern esztétikai tapasztalat, ill. az ez által igényelt új nyelv feltalálásának kísérlete. Ugyanakkor nem Shaftesbury átfogó értelmezésére törekszem, még csak nem is annak elemzésére, hogy egész filozófiai programja milyen viszonyban állhatott a platonikus hagyománnyal.[3] Éppen ezért nem kívánom a vizsgálódásba bevonni kéziratos és a korszakban kiadatlan műveit, hanem kifejezetten az ismert, több kiadást megért, könnyen

[3] Hajlom arra, hogy az újabb keletű értelmezéseket fogadjam el (amelyek nagyrészt a kéziratos hagyaték alapos feldolgozása után születtek), mint amilyen Laurent Jaffróé, aki szerint Shaftesbury önképe jelentősen eltérhetett a szakirodalomban hagyományosan kialakulttól: „szokása volt Szókratész tanítványának tekinteni magát […] [ami] azt jelentette, hogy nem platonikus volt, hanem sztoikus", valamint hogy „Shaftesbury úgynevezett platonizmusa főként csak rekonstrukció, amelyen keresztül a kommentátorok bejelentik igényüket arra, hogy jobban értsék Shaftesburyt, mint ahogyan ő értette önmagát." (Jaffro 2008. 255.) Platón persze fontos volt Shaftesbury számára, de inkább költőként, semmint filozófusként (Jaffro 2008. 267).

hozzáférhető írásaira fogok hivatkozni, amelyek már saját korában és aztán végig a 18. század folyamán annyi csodálót szereztek neki – Leibniztől Diderot-n és Herderen át Schillerig.

Két fontos témát is lehetne tárgyalni a platonista szókészlet és a modern esztétikai diskurzus tárgyában: hogy hogyan kezeli Shaftesbury az akkoriban rendkívül divatos tudom-is-én-micsoda *(je-ne-sais-quoi)* kifejezést, valamint az ezzel kapcsolatban álló másik minőséget, a fenségest, noha ő – egyetlen hely kivételével – a *sublime* szót csak a régi retorikai-poétikai értelmében használja (Pszeudo-Longinosz és Boileau nyomán), de számos leírása van, amelyeket utólag a természeti fenséges korai bemutatásaként és értékeléseként tartunk számon az esztétika történetében. Előfeltevésem szerint e két minőség vagy kategória alapvető jelentőségű a modern esztétikai tapasztalat feltalálásában. Shaftesburynek *A moralisták* (1709) címen ismert fő műve mindkettőt tárgyalja is, miközben ugyanebben a műben fejti ki a platonikus szépség-elméletét is, amely talán a legtöbbször idézett és kommentált hely az életművében az esztétikatörténeti szakirodalomban. Shaftesbury gondolatainak mintegy modern esztétikai párdarabjaként egyrészt Dominique Bouhours beszélgetéseire (1671), másrészt, a fenségest illetően, John Dennis alpesi átkeléséről megjelent beszámolójára (1693) lehetne hivatkozni, és ezek alapján egy nem-platonikus megközelítést megkonstruálva bírálni Shaftesbury ragaszkodását néhány platonikus ideához és fordulathoz az „esztétikainak" értelmezhető fejtegetéseiben. Azzal együtt is értelmesen fenntarthatónak látom ezt a különbségtételt a „platonizáló" klasszikus és a modern esztétikai között, hogy – mint látni fogjuk – nem látszik lehetségesnek ez utóbbit *teljesen* „megtisztítani" a platonikus örökségtől. A rendelkezésemre álló hely azonban választás elé állít, így itt most *csak az első témát* fogom körüljárni. Mindezzel együtt, és ezt még egyszer alá szeretném húzni, esszém elsősorban *nem* Shaftesbury „esztétikájáról" fog szólni, hanem inkább a bontakozó modern esztétika néhány jellegzetes aspektusáról Shaftesbury hagyományosan platonikusnak értelmezett erőfeszítéseinek a tükrében.

I.

Shaftesburyt szokás a nagyjából egy évszázaddal később kibontakozó romantikus költészethez kapcsolni (pl. Hedley 2008), és akkor platonizmusa és esztétikainak gondolt eszméi összesimulnak. James Engell megfogalmazása jól tipizálja ezt a megközelítést:

> Ha megértjük, hogy Shaftesbury arra irányítja a képzelőerővel felruházott elmét, hogy az az érzékekből egy tapasztalat mögött rejtőző rendet és viszonyt extrapoláljon, amely mélyebb, mint az, amit az érzékek magukban nyújtani tudnak, akkor megkap-

> juk azt a fajta platonikus alapot is, amelyet majd [William] Collins és [Percy B.] Shelley fog alkalmazni. Az érzékek fátyollá válnak, amely mögött mozog vagy „rejtőzik" egy paradox módon szilárdabb létezés. (Engell 1981. 24–25.)[4]

Elöljáróban meg szeretném jegyezni, hogy a modern esztétikai tapasztalat nem a fátyol és igazi létezés hierarchiáját látszik követni, legalábbis nem a fátyol elhúzásának és az a mögé történő (tisztán kontemplatív) belesésnek a programját mondja fel újra, hanem – ha maradunk ennél a metaforánál – a fátyol egyedi érzékiségében talál rá valamilyen karakteresen egyedi spiritualitásra, ugyanakkor a kettő szétválaszthatatlan marad, s nem tulajdonítható az egyiknek fő- a másiknak csak mellékszerep.

Természetesen Shaftesbury platonizmusának esztétikai szempontú bírálata egyáltalán nem újkeletű, legalább Jerome Stolnitz 1960-as évekbeli nevezetes, az „érdeknélküliség" koncepciójára kihegyezett, tanulmányai óta létezik az az értelmezési hagyomány, amely szerint zavarba ejtően korszerűtlen Shaftesbury részéről – akinek ráadásul John Locke volt egykor a magántanára – a platonikus nyelvet alkalmazni a 18. század elején, hiszen az új esztétika valamiképp éppen az „empirizmushoz" köthető:

> Utólag végigtekintve a 18. századi brit esztétika történetén, Shaftesbury megközelítése egyre inkább anakronisztikusnak tűnik, visszahajlásnak egy hagyományhoz, amelyet […] [Shaftesbury] örökösei elhagytak egy olyanért, amely Addison és Francis Hutcheson empirizmusát követi (Costelloe 2012. 51).

Vagy miként általában a platonizmus kapcsán már Voltaire megírta a *Siècle de Louis XIV*-ben (1751): manapság nincs egyetlen régi filozófus sem, aki bármit is érdemben tudna mondani nekünk, Platón és Locke között nincs semmi – s amióta Locke van, azóta Platón semmi. (Idézi: Trevor-Roper 1967. 199–200.)

Amikor a platonizmus és a bontakozó modern esztétika viszonyának problematikusságára utalok, akkor nem erre a kritikai hagyományra támaszkodom, ha-

[4] A legfrissebb angolszász esztétikatörténeti irodalomban is visszaköszön ez a séma: „Shaftesbury esztétikáját úgy tekinthetjük […] mint a cambridge-i platonizmus esztétikáját. A neoplatonizmust annak minden formájában megkülönbözteti az az eszme, hogy 'az igaz, a szép és a jó' triásza ugyanannak a dolognak a felismerése, ti. a rendé, amelyen a teremtés nyugszik és a teremtőjének értelmeé, s Shaftesbury esztétikája szorosan foglya marad ennek a platonikus és ezért kognitivista nézetnek". Mindazonáltal neoplatonikus szépség-elmélete beteljesíti Platón *Lakomá*jának ígéretét (Guyer 2014. 34 és 47). Avagy: Shaftesbury esztétikája az *Ennászok* I. 6. szakaszának felidézése, amelyben Plótinosz – *A lakoma* nyomán – arról beszél, hogy „a fizikai tárgyak szépsége csak valamely magasabb realitás »nyoma«, amelyhez a filozofikus elme felemelkedik" (Costelloe 2013. 12. és 19). Mindkét idézett szerző látja ugyan, hogy az, amit Shaftesbury gondolkodásában neoplatonizmusként azonosítanak és alapvető irányultságnak tekintenek, nem mindenben passzol ahhoz, amiben ők látják a modern esztétikai felemelkedését, de nem foglalkoznak mélyebben azzal a kérdéssel, mi is a viszonya Shaftesbury vitathatatlannak tűnő esztétikatörténeti jelentőségének és neoplatonizmusának.

nem a formálódó modern esztétikainak az érzékiség – spiritualitás (elsősorban az *exercitia spiritualia* értelmében) – és a keresztény hit megerősítése vagy megújítása hármasságában leírható értelmezésére: úgy tűnik, ennek az újnak legalább néhány aspektusával Shaftesbury nagyon is tisztában van, és megpróbálja platonikus nyelven kezelni, illetve arra átírni – de nem jár sikerrel. Hiszen ezt már az „alapállása" is rettentően megnehezíti, például *A moralisták*ban ezt olvashatjuk:

> Isten sem tanúskodhatott önmaga javára, meg sem erősíthette létét az ember előtt semmi más úton, mint hogy „kinyilatkoztatta magát értelmük előtt, ítéletükre hagyatkozva, és alája vetve a maga útjait az ő bírálatuknak s hűvös megfontolásuknak". A világegyetemről, annak törvényeiről és kormányzatáról való elmélkedés […] az egyetlen út, mely az istenségben való szilárd hitet megvetheti. Mert mi lenne, ha mindenfelől érkező, mégoly számtalan csoda ostromolná érzékeinket, s nem adna nyugtot a remegő léleknek? (Shaftesbury 1977. 175.)

Ezek szerint a keresztény hitet kizárólag az értelemnek a világegyetem szép és örök rendjén való higgadt elmélkedése alapozhatja és erősítheti meg:[5] ebbe valóban nem fér bele (sőt egyenesen káros) az érzékiség és a képzelőerő lelket felfűtő, mással nem helyettesíthető funkciójának elismerése, sem a spirituális gyakorlatként[6] felfogott meditáció programja, sem a misztériumok megízleléséből adódó szokatlan és kimeríthetetlen öröm vagy megrendülés – pedig ez utóbbiak szerintem konstitutív elemei a bontakozó esztétikainak.

A világrend és a szépség szoros kapcsolata – és e kapcsolat értelmi belátása, mely belátás az intellektuális kielégülés örömével jár – valóban régi téma, de nem is elsősorban platonikus, hanem inkább sztoikus. A szakirodalomban kivehető volt egy olyan tendencia, hogy Shaftesbury etikáját sztoikusként mutatták be, esztétikáját viszont inkább platonikusként; újabban gyakrabban találkozni olyan értelmezésekkel, amelyek esztétikáját is inkább sztoikusként értelmezik (pl. Gatti 2014). Legújabban Brian Michael Norton érvel amellett, hogy félreértés Shaftesbury esztétikáját akár platonikus, akár Kant felől elgondolt teleologikus keretben érteni: „Shaftesburyt nem a transzcendens Egy érdekelte, hanem a sztoikus Egész, s az általa javasolt kontempláció nem az ideák magasabb világába visz, hanem hozzáhangol bennünket jelen világunk Természetéhez, amely a sztoikusok szerint az egyetlen létező világ" (Norton 2021. 166–167). Mindenesetre George Berkeley már 1733-ban ebből az irányból – értsük ezt akár plato-

[5] Shaftesbury nem ragaszkodik a higgadtsághoz, a filozófia legmagasabb szárnyalásaiban nem egyszerűen hűvös elmélkedés, hanem nagyon is lehet elragadtatott meditáció, de az is mindig csak az „őrültség egy értelmes nemének" (Shaftesbury 1977. 184) elgondolva lehet legitim, s azért a hit megerősítésének témája nem különösebben hangsúlyos eleme ennek.

[6] Amennyiben ezt a szűkebb, ignáci értelemben értjük, s nem a Pierre Hadot által javasolt széles értelemben. A spirituális gyakorlatok és a világ proto-esztétikai tapasztalatának összefüggéseiről korábban már írtam, (ld. Szécsényi 2012).

nikusnak, akár sztoikusnak – bírálja Shaftesburyt: „Mit használ az erény és a természetes vallás ügyének, ha elismerjük ugyan, hogy a világegyetem szerkezete a bölcsesség és a hatalom erőteljes jegyeit viseli magán, de tagadjuk, hogy e bölcsesség számon tartja, a hatalom pedig megjutalmazza vagy megtorolja tetteinket, és nem hiszünk sem abban, hogy felelősséggel tartozunk, sem pedig abban, hogy Isten a bíránk?" Hiszen „a rend, a harmónia és arányosság éltető elvéről, a dolgok természetes díszéről és illeszkedéséről, valamint az ízlésről és lelkesültségről" mindenfajta „vallásos érzület" nélkül is lehet beszélni (Berkeley 1985. 455). A „vallásos érzület" hiánya (miként sugallani szeretném) Shaftesburyt a modern esztétikai megragadásában is hátráltatni látszik.

II.

Shaftesbury több helyen is kritikusan emlegeti a tudom-is-én-micsoda divatos fogalmát, amely Baltasar Graciánon, Charles de Saint-Évremond-on, Chevalier Méré-n Bouhours-on keresztül Feijóo de Montenegróig és Baron de Montesquieu-ig nagyjából egy évszázadon át érdemelte ki filozófusok figyelmét, s játszott fontos szerepet a modern esztétika formálódásában, miközben mindvégig hallatszottak kritikus hangok, amelyek szerint ennek puffogtatása csak az affektált udvari modor kínos megnyilvánulása (vö. Scholar 2005. 217 skk.). A 18. század közepétől aztán lassan feledésbe merült, de legfontosabb ismérvei különböző formában tovább éltek, e transzformációk egyik legérdesebbje Kant „esztétikai eszmé"-je *Az ítélőerő kritikája* (1790) 49. paragrafusából. Kezdettől fogva közhely volt, hogy ez a rejtélyes valami, ez a titokzatos báj kapcsolatba hozható a szépséggel, mégis különbözik attól, miként François de la Rochefoucauld tömören megfogalmazza:

> A szépségről elválasztott kellemességről [*l'agrément*] azt mondhatnánk, hogy szimmetria, melynek szabályai ismeretlenek, láthatatlan kapcsolat [*un rapport secret*] az egyes vonások, az egyes vonások és a színek, illetve a vonások és a személy egész megjelenése [*l'air de la personne*] között." (La Rochefoucauld 1990. 67.)

„*Agrément*", „*charme*", „*air*" vagy még az „*élévation*" (illetve a spanyol „*despejo*", „*brio*", „*donayre*" stb.) mind valamiféle „*rapport secret*"-et fejez ki, valamilyen illékony és elbájoló minőséget vagy vonzódást, s mindegyike a tudom-is-én-micsoda variánsának vagy legalább leágazásának tekinthető. Bouhours híres *Entretiens d'Ariste et d'Eugène*-jének (1671) ötödik beszélgetése tartalmazza a legrészletesebb kifejtését, természetesen nem a meghatározását, inkább csak számos példán keresztüli prezentálását: a személyes emberi kapcsolatoktól kezdve a természeti dolgokon és a műalkotásokon át az isteni kegyelem működéséig.

Az, hogy Shaftesbury többször is visszatér a tudom-is-én-micsoda témájához, még ha erősen kritikus hangnemben is, világosan jelzi, hogy felismerte és ko-

molyan vette azokat az igényeket, amelyekkel ez a kifejezés fellépett a kortárs kifinomult vagy udvari(jellegű) kulturális beszédmódban. Kettős stratégiát folytat: egyrészt diszkreditálni akarja, másrészt, más terminológia alkalmazásával, újraelsajátítani bizonyos elemeit. A *Soliloquy*ban (1710) az előbbire találunk példát, amikor arról ír, hogy egy művésznek „legalább a tökéletesség ideáját" meg kell céloznia alkotás közben, s ugyan a világ tetszésére is törekednie kell, de egy bizonyos értelemben e fölött is kell állnia és

> szemét a legmagasabb gráciára, a természet szépségére és a számok ama tökéletességére kell függesztenie, amelyet az emberek többsége, mivel csak a hatást érzi, miközben tudatlan az okot illetően, *je ne sais quoi*-ként, az érthetetlenként vagy „tudom-is-én-micsodaként" emleget, s azt feltételezi, hogy ez egy olyan fajta báj vagy elbűvöltség, amelyről még maga művész sem tud számot adni. (Shaftesbury 1999. 148.)

Miközben az igazi művésznek filozófusnak kell lennie és látnia kell – valószínűleg egy püthagóreus-platóni kontemplációban – azokat a számokat (arányokat), amelyek mindent szabályoznak és elrendeznek a világban: ennyiben áll a művész a hétköznapi emberek fölött, akik nem képesek felfogni az ellenállhatatlan és mély érzéseik és szenvedélyeik okait.[7]

*A moralisták*ban is explicit módon szóba kerül a tudom-is-én-micsoda nem sokkal a szépség három osztályának erősen platonizáló elővezetése (vö. Shaftesbury 1977. 223–225) után. Mindössze egyetlen példát kapunk, láthatólag ezt szánja Shaftesbury paradigmatikusnak: egy elbűvölő hölgy mint „tetszetős hús-vér jelenség" *(fair-fleshly)* képében, akinek „kápráztató formája" *(dazzling form)* „bonyolult szépségek […] erejét hordja magán". Általában ezt „közönségesen a kifejezhetetlen, a felfoghatatlan, s a mit-tudom-én-mifajta szépség"-nek nevezik (Shaftesbury 1977. 228). Igaz, hogy az erotikusan elbájoló szépség a tudom-is-én-micsoda egyik megnyilatkozása, amelyet egy elbűvölő nő vagy akár férfi leírásakor használni szoktak, de csak erre redukálni ezt a minőséget, elég félrevezető. Különösen, hogy Bouhours szintén egy személyközi viszonyból indul ki: Ariste és Eugène a kettejük közti „leggyengédebb barátság" *(amitié fort tendre)* (Bouhours 2010. 31) jellemzéséből jut a tudom-is-én-micsoda témájához, ennek a kapcsolatnak a megélését és intenzív átérzését nevezik – Michel Montaigne híres barátságról szóló esszéje nyomán, ahol már szintén szerepel ez a fordulat – tudom-is-én-micsodának. Noha Shaftesbury másutt nagyra tartja a barátságot (igaz, annak inkább klasszikus, hősi változatát), csak ennél a kápráztató formánál marad, s amellett érvel, hogy „semmi titokzatosság nem rejtőzhet itt",

[7] A sokáig kiadatlan, félkészen kéziratban maradt, *Second Characters*ben is arról olvashatunk, hogy a tudom-is-én-micsodát csak a művészet iránt érzéketlenek és ostobák puffogtatják (Shaftesbury 1914. 144). Persze azért még az ezzel való butácska dobálózás is jobb, mint a mesterkélt és pusztán kritikus preciőzök teljességgel eltorzult és kártékony ízlése (Shaftesbury 1914. 116).

ha egyszerűbb szépségek összetételeként fogjuk fel, amilyenek a „az alakhoz, a színhez, mozgáshoz vagy hanghoz tartoz[nak]". Aztán tovább redukál: „Elhagyva hát a három utóbbit és a függvényükként jelentkező bájakat, szemléljük a bájt abban, mi mindenek közt a legegyszerűbb, a puszta alakban." (Shaftesbury 1977. 228.) Nem mintha evidens volna, hogyan lehetne kiterjeszteni az alakra vonatkozó belátást a színre, mozgásra és hangra.[8]

> Elegendő, ha az alakzatok legegyszerűbbikét, akár egy kerek labdát, akár egy játék vagy dobókockát tekintünk. Miért van, hogy ezek az arányok még tetszenek? Miért részesítik a gömböt vagy golyót, a hengert vagy a gúlát előnyben; s miért, hogy a szabálytalan alakokat, ezekhez képest, elvetik és nem kedvelik? (Shaftesbury 1977. 228.)

Tehát elemi és ösztönös preferenciánk, amellyel előnybe részesítjük a szabályos geometriai alakzatokat a formátlanokkal szemben, az alakban lévő összetett szépségek alapösszetevője; a tudatlanok, akik nem ismerik fel ezt az egyszerű tényt, tudom-is-én-micsodának titulálják a komplex látványt, pedig „semmi titokzatosság nem rejtőzhet itt" – éppen ez a lényeg.[9] Holott az egyik leginkább jellemző belátás a tudom-is-én-micsoda kibontakozó hagyományában, hogy annak ellenállhatatlan és bámulatos hatása valamiképp a szabálytalanból, az aszimmetrikusból és a tökéletlenből ered.[10] Noha az a tény, hogy már egy kisgyermek vagy baba is ösztönösen vonzódik a szabályos geometriai formákhoz, bámulatos, ez azért aligha adhatja a végső magyarázatát bizonyos szabálytalan alakok fölött érzett kimeríthetetlen meglepetésnek és megdöbbenésnek, nem is beszélve most a színekről, hangokról és mozgásokról. A tudom-is-én-micsoda titkos gyönyöre egy láthatatlan kapcsolatból ered, valamiféle dinamikus viszonyból, amely a tárgy részei között és a tárgy és a szemlélő között létesül, miközben Shaftesbury kognitivista kritikája szerint ezt csak megfelelő szubjektív válaszként kellene értenünk a tárgyakban lévő bizonyos jellemzőkre, s ami a tudatlanok számára láthatatlan viszony, az nagyon is transzparenssé tehető a tudat egy magasabb és tisztább szintjén.

[8] Legalább a hangok esetében Shaftesbury – sok más szerző mellett – Leibnizcel is bizonyára egyetértett volna: „A zene gyönyörködtet [ti. *elbájol*] bennünket, habár szépsége csak a számok megfelelésén alapul, és a hangzó testek bizonyos időközönként összetalálkozó ütéseinek és rezgéseinek számolásán, amelyet a lélek öntudatlanul mégis elvégez." (Leibniz 1986. 303.)

[9] A *Sensus communis*ban is megjelenik az elbűvölő hölgy példája, s Shaftesbury ott is világosan különbséget tesz a szépség alapvető és szilárd része és az illékony külsődleges báj között, mondván, ha valami miatt az előbbi hiteltelenné válik, azonnal tönkreteszi az utóbbit is „még a *külsődleges* jegyekben is leginkább valami *belső*t csodálunk, az alkatan rejtőző vonás titokzatos kifejeződését és egyfajta árnyékát" (Shaftesbury 2008. 75).

[10] Már a *Maximák* első kiadásában (1665) szerepelt a következő aforizma még a 262-es szám alatt: „Van olyan szépség [*il y a de belles choses*], amely sokkal vonzóbb tökéletlenségében [*imparfaites*], mint teljes befejezettségében." (La Rochefoucauld 1990. 170.)

A gyermeki ösztönös vonzódás a szabályos formák iránt egyfajta érzéki előképe lehet az értelem hajlandóságának, hogy elrendezze az észlelt tárgyakat és rendet találjon köztük. A szépség örömteli tapasztalatát ezért lehet az egység felfedezésének látni a sokaságban, ahogy Francis Hutcheson is megfogalmazta 1725-ben (bár a formula legalább Szent Ágostonig visszavezethető). *A moralisták*ban Shaftesbury beszél az elme „világos belső érzékletéről [*plain internal sensation*]",[11] amelynek segítségével azonnal észleljük a harmonikust, a szabályost és a rendezettet: „Minő különbség szabályozott és rendezett mozgás meg aközött, mely fegyelmezetlen és véletlenszerű! egy nemes építész emelte szabályos és egyforma tömb meg egy egyszerű homok- vagy kőhalom között! egy szervezett test és holmi köd vagy felhő között, amelyet szellő cibál!" (Shaftesbury 1977. 142.) Ez a belső érzéklet azonban nem rendelkezik igazi önállósággal, mindig együtt kell működnie az ésszel, mintegy kiegészítő képesség, hiszen miközben ösztönösen működésbe lép, ugyanakkor „az észben ráadásul az is számba vétetik, hogy bárminő dolgokban éljen rend, úgy azok egy egységes céllal is bírnak és egy irányban tartanak: vagy egyetlen egésznek alkotóelemei, vagy önmagukban teljes rendszerek." (Shaftesbury 1977. 142.) A rendezett, tervezett, szabályos testek látványa felett érzett öröm csak egy kissé kezdetleges, bevezető jellegű fázis, amely végső kibontakozást és beteljesedést csak az ész belátásában nyeri el. Más szavakkal: ez egy eleve adott rendezettre és jóra irányultsága a lelkünknek, eleve a szépre és jóra (a *kalokagathiá*ra) hangol bennünket; morális kontextusban Shaftesbury ugyanerre használja a „természetes vonzalmat" *(natural affection)*, amely ugyancsak nélkülözhetetlen összetevő, szociabilitásunk legszebb bizonyítéka, mégis önmagában nem elegendő a morális cselekvéshez vagy értékeléshez, miként a harmónia, tervezettség és rend iránti belső érzék is igényli az ész belátását is a beteljesüléshez.

Miközben a tudom-is-én-micsoda érzelmi hatásait nagyon másképp volt szokás elgondolni: nem tudunk magyarázatot adni feltörő érzéseinkre és vonzalmainkra, és semmi biztosat nem tudhatunk arról, hogy ezek milyen viszonyban állnak az ésszel vagy bármifajta racionális renddel. Amit sejthetünk, az viszont éppen nem a harmonikus együttműködés. A tudom-is-én-micsoda szinte mindig valami olyasmi, ami elkerüli az ész ellenőrzését vagy kilóg a racionális rendből. Sokkal inkább az akaratra irányul, nem az intellektusra, vagy még pontosabban: közvetlenül a szívet érinti (miképp ekkortájt szokás volt megfogalmazni), s függetlennek tűnik az észtől, a racionális megfontolástól vagy reflexiótól, sőt néha akár ellentmond az észnek.[12] A tudom-is-én-micsoda egy mélységet nyit

[11] Ugyanitt más kontextusban az „*inward eye*" és a „*mind's eye*" fordulatokat is használja hasonló értelemben.

[12] A korszak híres szerelmes regényei Mme Lafayette *Clèves hercegné*jétől (1678) Antoine François Prévost *Manon Lescaut*-jáig (1731) általában szomorú történeteket mesélnek elvarázsolt szívekről, amelyek reménytelenül zuhannak az irracionális, kontrollálhatatlan, sőt olykor immorális szenvedély feneketlen mélységeibe.

meg, amelyet sohasem lehet teljesen átérezni, felfogni vagy megragadni; a képesség, amely képes érzékelni és értékelni ezt gyönyörrel vagy éppen utálattal elutasítani – az ízlés, a géniusz vagy a képzelőerő. Ezek viszonya az észhez változóban van ekkortájt, de általában egy emancipációs folyamat figyelhető meg. Kétségtelen, a tudom-is-én-micsoda tapasztalata valamilyen közvetlenül és ellenállhatatlanul ható, veszélyesen előre nem láthatónak és kifürkészhetetlennek az igényét jelenti be, ami túlságosan provokatív volt egy klasszicizáló ízlésű filozófus számára. Shaftesbury célja mindenesetre világos, azt állítja, hogy a tudom-is-én-micsoda „misztériuma" mögött kivehető egy racionálisan elgondolható mag, amely elemi és természetes („legegyszerűbb") összetevőkből áll össze. Így aztán ez a divatos minőség feloldható és megmagyarázható a tökéletesség és szépség esztétikáján belül, amely nagyon is kompatibilis platóni (vagy akár sztoikus) ideákkal.

Ezzel szemben Patrick Müller szerint Shaftesbury mindig is tudja, hogy az észnek vannak korlátai, például nem képes teljesen megragadni a „*mysterious beauty*"-t (Müller 2010. 225). A „titokzatos / rejtelmes szépség" (Shaftesbury 1977. 214, 219) kétszer fordul elő *A moralisták* végén, s éppen az után, hogy a természeti fenséges hátborzongató színei – az afrikai sivatagok, a kietlen és zord hegyvidékek és a félelmetes, sötét rengetegek – sorra kerültek és kizökkentették Theoklészt hosszan tartó filozófusi révületéből (vö. Shaftesbury 1977. 213): azaz felmerültek olyan tapasztalatok, amelyek egyre nehezebben gyömöszölhetők bele a klasszikus szépség koncepcióba. Az eredetileg szkeptikus barát, Philoklész ekkor mondja: „mostantól fogva […] nem lesz többé okom, hogy féljek azon szépségektől, amelyek a melankólia egy faját keltik fel bennem, mindazok a [természeti] helyek, melyeket megneveztünk, vagy mint e fennkölt ligetek. Többé nem kerülöm el a gyengéd zene megindító hangjait, sem el nem menekülök a legszebb emberarc elbűvölő vonásaitól." (Shaftesbury 1977. 216.) Azaz itt Shaftesbury a szépség két fő típusaként valójában a (természeti) fenségest és a tudom-is-én-micsodát sorolja fel: sokat mondó, hogy csakis ebben a kontextusban jelenik meg a szépség előtt a „*mysterious*" jelző. Én ezt itt kizökkenésnek – bár a jelen esszé szempontjából jelentőségteljes kizökkenésnek – olvasom: szerintem az a szólam sokkal erősebb végig, amely elutasítja annak kutatását a természetben, hogy „miképp változtathatna mindent csodássá" *(how to 'miraculize' everything)*, hiszen ezzel csak „zavart hoz be a világba, megtöri összhangzatát, s szétrombolja a rendnek azon csodálatos egyszerűségét [*admirable simplicity of order*], ahonnan megismerjük az egyetlen, végtelen és tökéletes princípiumot" (Shaftesbury 1977. 176).

Shaftesbury kettős stratégiájának másik részeként hallgatólagosan elfogadja a tudom-is-én-micsoda bizonyos jótékony vonatkozásait, de azokat más néven említi: visszaírja a klasszikus grácia (görögül *kharis*, latinul *gratia* vagy *venustas*) fogalmába. A grácia szintén egy illékony minőség, amely gyakori kísérője a szépségnek, Shaftesbury is gyakran emlegeti őket párban, mint fentebb is lát-

tuk a *Soliloquy*ból vett idézetben, ahol a „legmagasabb gráciáról" és a „természet szépségéről" volt szó. A grácia klasszikus értelmezésének és a (platonikus) szépségnek szoros (bár többféle variációban elgondolható) kapcsolata kapóra jöhetett Shaftesbury számára, hogy ezt a számára kellemetlen felhangokkal is megspékelt, modern és túlságosan mondén minőséget „visszaklasszicizálja", s egyúttal megnyugtató helyre betagozza a saját „esztétikájába".

Ezzel szemben azt lehetne mondani, hogy a tudom-is-én-micsodában megfogalmazódó modern báj valami más, gyökeresen eltérő, ezért visszavezetése a gráciába egy szerencsétlen „platonizáló" kísérlet. Ugyanakkor ez nem enynyire egyszerű, hiszen, egyrészt, a „gráciát" kétségtelenül használják a tudom-is-én-micsoda modern nyelvében is, másrészt ennek az értelmezésnek, ti. a grácia és a tudom-is-én-micsoda hagyomány folytonosságának, bőven vannak képviselői: szokás volt a tudom-is-én-micsodát a (neo)platonikus grácia története újabb fejezeteként kezelni,[13] még akkor is, ha a klasszikus hagyomány – szemben a pl. Bouhours-nál is látszó modernnel – sokkal behatároltabb volt, hiszen alapvetően a művészetek és a művészi stílusok vagy írásmódok kontextusában merült csak fel (ráadásul ez a minőség egyáltalán nem volt a szépség és a művészetek nagy klasszikus elméleteinek megkerülhetetlen vagy kihagyhatatlan eleme), ill. később, eminens módon Baldassare Castiglione *sprezzatura* fogalmában, az udvari viselkedés formai jellemzőjeként (ami ismét csak egy „művészi" performansz). Ráadásul a grácia, mint a szépség kelleme és szeretetre méltósága, kizárólag pozitív minőség lehetett, ezzel szemben a tudom-is-én-micsoda hatása épp annyira lehet az ellenállhatatlan vonzódás, mint az utálat. Mindenesetre a jelen vizsgálódás szempontjából ez egy fontos történeti kérdés: ha elfogadjuk azt, hogy a platonikus szépség-hagyomány részeként tekintett grácia egyúttal a tudom-is-én-micsoda előzménye is, akkor Shaftesbury platonizmusa nagyon is összeillik a formálódó modern esztétikaival, legfeljebb annyit mondhatnánk, hogy a divatos szóhasználat és néhány mondén sallang nem volt ínyére, ezért csak a megtisztítás kedvéért tért vissza a régi kifejezéshez, valamint hogy a későbbi fejlemények tükrében talán túlságosan is ragaszkodott a gráciának „a szépség kísérője" funkciójához.[14] Vizsgáljuk meg ezt a kérdést közelebbről!

[13] Ahogy látjuk ezt pl. a következő történészeknél: Lafond 1969, Klein 1979. 161–169, Barnouw 1993. 53 és végső soron Scholar 2005. 28 skk.

[14] A Vénusz elbájoló vagy csábító öveként értett gráciát Montesquieu-től Schillerig még többen fogják használni a későbbiekben is.

III.

Bouhours *Entretiens*-jének negyedik beszélgetése a széplélekről *(bel esprit)* szól. Ariste és Eugène egyetértenek abban, hogy századukban egy kitűnő írónak vagy szónoknak nem elegendő, ha kellő eréllyel, szilárdsággal és amellett elmélyült tudással rendelkezik, hanem kifinomultságra, kellemre és vonzerőre *(agrément)* is szükséges van, azaz:

> egy tudom-is-én-miféle kellemes és virágzó minőségre [*je ne sais quoi d'agréable & de fleuri*], hogy gyönyörködteti tudja a jóízléssel megáldott embereket, s ez az, ami a szép dolgoknak sajátos karaktert ad. Hogy világosan értsd, mire gondolok, emlékezz arra, amit Platón mondott, hogy a szépség a jóság virága. E filozófus szerint a jó dolgok, amelyeknek nem rendelkeznek ezzel a virággal, pusztán jók [*simplement bonnes*], s azok, amelyek rendelkeznek ezzel, valóban szépek [*véritablement belles*]. […] [A] széplélek, ha platonikusan határozzuk meg, virágba borult jó lélek [*un bon esprit fleuri*], mint azok a fák, amelyek gyümölcsöt és virágot is hordoznak ugyanabban az időben, s amelyeken egyesülni látjuk az őszi beérettséget a tavaszi szépséggel. (Bouhours 2003. 242–243.)

A Paradicsom fáira való utalás, azaz az ember bűnbeesés előtti állapotára történő hivatkozás külön érdekes itt, amivel más szerzőknél is találkozunk a korai esztétikai tapasztalat megalkotói körében – sokatmondó, hogy Shaftesbury nincs köztük (Lobis 2015. 199.) –, most csak az explicitté tett spirituális réteg jelenlétét szeretném rögzíteni. Mindenesetre jól látszik, hogy még ha csak a szónoki vagy irodalmi stílus kérdésében is, Bouhours maga is a grácia platonikus hagyományához köti a tudom-is-én-micsodát mint a modern időkben immár elengedhetetlen irodalmi minőséget. Tehát ő maga is közvetlen kapcsolatot létesít a platonikus poétikák vagy művészetelméletek és a *délicatesse* új nyelve között. Mégis, nekem ezzel együtt sem tűnik ez egy egyszerű folytonosságnak. Kezdjük azzal, hogy hol is beszél Platón a szépségről úgy, mint „a jóság virágáról"?[15] Amennyire tudom, sehol. Úgy vélem, Bouhours egyszerűen összekeverte Platónt egy kései követőjével: Ficino ugyanis valóban használja ezt a képet a *Lakoma*-kommentárja ötödik beszélgetésében. Ott a jóság és a szépség különbsége kerül szóba – más szavakkal: a belső tökéletesség és a külső megjelenés. A „szépség mint a jóság egyfajta virága" csodálatosan hasznos és nélkülözhetetlen értelmünk számára, hogy elérjen a dolgok látens jóságáig, a szépség virágként a jóság magjából nő ki, ugyanakkor a szépség mint egyfajta csalétek vágyat és szerelmet kelt

[15] A modern Bouhours-kiadás amúgy rendkívül alapos francia szerkesztői itt nem sietnek a segítségünkre. Ehelyütt csak La Fontaine kétségkívül neoplatonikus *Les Amours de Psyché et de Cupidon*ját (1669) említik meg, s Lafond fontos cikkére hivatkoznak, amely a platonikus *gratia* és a tudom-is-én-micsoda kontinuitása mellett érvel (Lafond 1969).

bennünk, hogy meg akarjuk ismerni a magot: azaz a dolgok belső tökéletességét és jóságát.[16] Ficino nem reflektált beemelése ebbe a kontextusba azért is érdekes, mert a platonikus hagyományban elég egyedülálló módon nála a grácia lép a szépség elé, nem pusztán annak alkalmi kiegészítője: Ficino szépség fogalma valójában egy grácia-szépség.[17]

Bouhours valószínűleg Ficino által inspirált „tudom-is-én-miféle kellemes és virágzó minősége" inkább csak egy hasznos eszköz marad, amely értelmünket segíti valami fontosabb és mélyebb, morálisan és intellektuálisan méltóbb elnyeréséhez. Ha a klasszikus helyeket nézzük, idősebb Pliniusnál, Halikarnaszszoszi Dionüsziosznál, Ciceránál és Quintilianusnál, a *gratia* ugyancsak mindenütt egy bizonyos stílusra alkalmazott terminus volt a retorikában, poétikában vagy képzőművészet-elméletben, miként S. H. Monk írja alapvető cikkében: „úgy érezték, hogy ez inkább a természet és a géniusz terméke, mintsem a művészeté és a szabályoké", s főként a stilisztikai tisztasággal, egyszerűséggel, természetességgel és könnyedséggel társították (Monk 1944. 136). Shaftesbury maga is erre a hagyományra támaszkodik minden alkalommal, amikor a szépséget párban emlegeti a bájjal *(charm)* vagy a nyájassággal *(comeliness)*, pl. ebben az egész filozófiai programját jellemző mondatban a *Miscellany*ből: „*E kötetek*[18] *fő területe és elsődleges célja az volt, hogy a szépség és a báj valóságos meglétét bizonyítsa az erkölcsi és természeti témákban egyaránt, s hogy demonstrálja a kiegyensúlyozott ízlés és céltudatos választás ésszerűségét az életben és a modorok között.*" (Shaftesbury 1999. 466.)

Úgy tűnik tehát, hogy minden, amit felszínesnek, divatosnak és kiszámíthatatlanul veszélyesnek vagy ésszerűtlennek tart a tudom-is-én-micsodából, azt a fogalommal együtt elveti, ami viszont a klasszikus gráciával, a szépség szeretetreméltóságával, a stílusbeli természetességgel és könnyedséggel kapcsolatos,[19] azt megtartja, másként; az a báj maradhat, amely összhangba hozható a

[16] „[A] belső tökéletesség hozza létre a külső tökéletességet. Azt jóságnak, ezt szépségnek nevezhetjük. Ennélfogva úgy véljük, a szépség a jóság egyfajta virága [*bonitatis florem quendam esse pulchritudinem volumus*], amely virág csáberejével mint valami csalétekkel csalogatja beljebb vizsgálóit a rejtőzködő jóság." (Ficino 2001. 45.) Ez a rész Agathón beszédének kommentárja, amelyben a virágok és illatuk metaforája azért megjelenik (vö. 196b).

[17] Ld. erről részletesen: Molnár 2007.

[18] Ti. a *Charactersitics in Men, Manners, Opinions, Times* címen először 1711-ben kiadott összegyűjtött írásainak eredetileg három kötete.

[19] Amikor a művészetekről van szó az *Entretiens* ötödik beszélgetésében, akkor alkalmanként megjelennek reneszánsz művészet- és irodalomelméleti fogalmak: szó esik a festők egyéni stílusáról *(manières)*, említik a közhelyszámba menő összehasonlítást Guez de Balzac és Vincent Voiture írásai között, miszerint az előbbi „csodálatra méltó szépségeit" *(grandes beautés)* felülmúlják az utóbbi „titokzatos varázsa[i]" *(charmes secrets)* és „finom és rejtett báj[ai]" *(grâces fines & cachées)* (Bouhours 2010. 40–41). Bouhours ezeken a pontokon kétséget kizárólag a neoplatonikus művészetelméleti szókészletet alkalmazza: *maniera, grazia* stb. (Ezt én inkább egy szellemes átvezetőnek értem a művészetek témájáról a teológiára, amit azzal tesz simábbá, hogy összecsengeti a stilisztikai *gratiá*t és az isteni kegyelem értelmében vett *gratiá*t.) Ugyanakkor, ha tekintetbe vesszük, hogy Ariste szerint a tudom-is-én-micsoda

szépség intellektuális és morális igényeivel. Mindenesetre ez az „esztétikai" szál a neoplatonizmus nyelvi és filozófiai keretébe ágyazhatónak látszik, de valamit nagyon nem ért meg a tudom-is-én-micsoda sokrétű alkalmazhatóságából és „esztétikai" modernségéből.

Nicholas Cronk Bouhours *Entretiens*-jének negyedik és ötödik dialógusa értelmezésekor ugyancsak ennek demonstrálásával próbálkozik: „a költői nyelvnek megvan a hatalma a magasabb igazság kifejezésére, közvetve ezért érvényes lehet a morális jóra is". Ugyanakkor Cronk is elismeri, hogy csak esetleges és halvány utalásokat találunk Bouhours szövegében a poétikának erre a neoplatonikus nyelvére; a legfőbb probléma az, hogy sehol sem találkozunk a *furor poeticus* kifejezéssel: „a minden szempontból fontos *'fureur'* alkalmazását gondosan elkerüli" (Cronk 2002. 60–61). Cronk érdekes összevetést is tesz Nicholas Boileau *Traité du sublime* (1674) című műve – amely Pszeudo Longinosz *A fenségről* című szövegének első modern francia fordítását és egy fordítói előszót tartalmaz – és Bouhours híres *La Manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit* (1687) című dialógusa között, mint a fenséges esztétikája, valamint a delikátság és naiv egyszerűség esztétikája között. Megállapítja, Bouhours szövegében „a fenséges esztétikája, miközben valójában nincs elutasítva, legalábbis relativizálva van. Azzal, hogy [Vincent] Voiture költészetét rendkívüli mértékben méltatja, leértékeli a *fureur* és az *enthousiasme* neoplatonikus fogalmainak jelentőségét, amelyek viszont éppen Boileau esztétikájának a magját képezik." (Cronk 2002. 134.) Úgy tűnik, Cronk Bouhours (és francia kortársai) esetében ugyanazzal a problémával küzd, ami Shaftesbury értelmezésekor is felmerülhet – amíg Cronk mindennek ellenére ragaszkodik a neoplatonikus nyelv legalább látens hatásához, én inkább a különbségeket tartom jelentősebbnek.

Hiszen a hasonlóságok ellenére, a tudom-is-én-micsoda jelentősen eltér a *venustas-gratia* hagyománytól abban, hogy (mint fentebb említettem) negatív érzésekkel vagy akár az iszonnyal is összekapcsolható,[20] valamint abban, hogy viszonya az erkölcsileg helyeshez minimum bizonytalan, semmiképpen nincs olyan szorosan összehuzalozva, mint a grácia-szépség neoplatonikus hagyományában: nem csak arról van szó, hogy a morális viselkedést – vagy pláne egy bizonyos „morális gráciát [*moral grace*]" (Shaftesbury 1999. 150) – nem tárgyalják a

majdnem mindenben fellelhető, ráadásul Eugène azzal indította ezt a témát, hogy szerinte a tudom-is-én-micsoda igazán megfelelő tárgyai inkább természetiek, mint művészetiek, akkor ez a néhány elszórt neoplatonikus művészetelméleti kifejezés nem tűnik meghatározónak.

[20] Például Saint-Évremond a *Sur les plaisirs* (1656) című esszéjében megjegyzi, hogy a magányosság „ránk nyom egy nem tudom-milyen-fajta gyászos hangulatot" *(je ne sais quoi de funeste)* (Saint-Évremond 1865. 29). Bouhours is rendszeresen beszél különféle tudom-is-én-milyen iszonyatokról (sötét erdők vagy háborgó tengerek kapcsán). Egy természeti fenséges jelenet leírásában még Shaftesbury is a „szörnyűséges szépség" *(horrid graces)* (Shaftesbury 1977. 215) fordulatot használja, bár ez itt valószínűleg csak egy szándékolt oximoron.

tudom-is-én-micsoda irodalmában, hanem inkább függetlenségét és minden hagyományos érték (beleértve az erkölcsieket is) fölöttiségét hangsúlyozzák. Már Baltasar Gracián *Oráculo manual*jának (1647) 127-es aforizmája, amely a *despejo* illékony minőségét tárgyalja (ezt fordították *je-ne-sais-quoi*-nak franciára) úgy fogalmaz, hogy ez „[t]úlmegy a könnyedségen, és a bátorságot is eléri, előfeltétele a nyűgnélküliség, melyet tökéletességgel pótol. Nélküle minden szép külső halott, és minden kellem [*gracia*] kellemetlen. Mindenen túltesz, bátorságon, okosságon, óvatosságon, sőt még a méltóságon is." (Gracián 1984. 90.)[21]

A tudom-is-én-micsoda Shaftesbury számára ahhoz az udvari kultúrához tartozik, amely, egyrészt ellenszenvesen sekélyes, modoros, természetellenes és számára politikailag is elfogadhatatlan, másrészt egy olyan modern fejlemény, amelynek alig-alig található előképe az antikvitásban. Ez a gáláns irodalmi és udvari kultúra – amelynek egyik varázserejű fordulata a tudom-is-én-micsoda – új történeti fejlemény: „a gálánsság modern származék" (Shaftesbury 1977. 80). *A moralisták* egész filozófiai programját ebből az oppozícióból határozza meg, mondván, ez a dialógus „ellentétes a gálánsság és a gyönyörök modern géniuszával" (Shaftesbury 1977. 72). A korabeli divatos nagyvilág – amely főleg a francia királyi udvar affektáltsága és a „hamis gyengédséggel és hamis fenséggel teli" (Shaftesbury 1999. 149) francia és olasz szépirodalom hatása alatt áll – világfiai, „szerelmi *virtuosó*i", akik „a szebbik nemben csodálják a szépséget", „dicshimnuszokat zengenek a kedélyről, az érzékről, a szellem *je ne sais quoi*-járól, s az elme különb s különb bájairól". (Shaftesbury 2008. 74.) Ugyanakkor, folytatja a *Sensus communis*ban (1709), „még a külsődleges jegyekben is leginkább valami bensőt csodálunk […], s amikor másokban váratlanul megigéz minket a fellépés e méltósága, az arckifejezés elevensége, esetleg valami merész és amazoni, vagy épp lágy és gyengéd báj" – ezek amúgy mind a tudom-is-én-micsoda irodalmának szokásos jegyei és fordulatai –, „akkor elsősorban ezeknek a jellemeknek vagy minőségeknek az elképzelése kerít hatalmába", azaz „szépséges gondolati képeket" formál a képzelőerőnk, ezek okozzák a gyönyört (Shaftesbury 2008. 75) – ez a „magyarázat" már Shaftesbury saját fejlesztése. Ismét csak intellektualizálja, gondolativá és transzparenssé igyekszik tenni az első látásra rejtélyes (emotív) tapasztalatot. Majd azt is explicitté teszi, hogyan lehet (vissza)transzformálni a modernek tudom-is-én-micsoda báját az antikok gráciájába: „Kisebb vagy nagyobb mértékben, a maga módján mindenki *virtuoso*: mindenki a maga gráciáját hajszolja, s a maga ilyen vagy olyan alakot öltő Vénuszának udvarol. A dolgokban rejlő *venustum*, *honestum*, *decorum* ellenállhatatlanul utat tör magának." (Shaftesbury 2008. 76.)

[21] Amelot de la Houssaie 1684-es francia fordítása alapján ugyanez: „Túlmegy a könnyedségen, eljut egészen a legfinomabb kecsességig [*galanterie*]. Szabad és fesztelen szellemet tételez fel, és ehhez a fesztelenséghez hozzáteszi a tökéletesség legutolsó vonását. Nélküle minden szépség halott, minden kellem kellem nélküli. Túlmegy az értéken, az okosságon, az elővigyázatosságon, sőt magán a méltóságon is." (Gracián 2010. 50.)

Tehát, egyrészt, a tudom-is-én-micsoda kifinomult és társias nyelvezetét a klasszikus grácia eseteként igyekszik bemutatni, másrészt és ebből következően, nem csak intellektualizál, hanem moralizál is: a modern szellemeskedők és szoknyapecér ficsúrok nagyon is alkalmasak arra, hogy a morális nevelődés *(„good breeding")* alanyai legyenek, kiválóak az alapjaik, már csak a megfelelő vezetésre *(„liberal education")* van szükségük; ők sokkal alkalmasabbak erre, mint a pedáns szobatudósok (vö. Shaftesbury 1999. 148). Shaftesbury mély kapcsolatot lát filozófia – amely mindenekelőtt „az életben és a modorokban való alapos elmélyültséget" (Shaftesbury 1999. 406) jelent – és a *virtuoso*-létforma között.[22] Létezik egy bár hosszú és fáradtságos, mégis járható út a világfitól a (platóni vagy még inkább sztoikus értelemben vett) filozófusig, s mint láttuk, valójában mindannyian *virtuosó*k vagyunk. Így a saját Vénuszunknak való udvarlás kifinomult és udvarias-udvarlós gyakorlatai vezethetnek bennünket egy magasabb, azaz reflektáltabb és ésszerűbb állapotba, így érhetjük el az igazi filozófia magaslatait, lelhetünk végül gyönyört „az ész és az erkölcs nemesebb tárgyaiban" (Shaftesbury 2008. 76), ami tehát egyáltalán nem valamiféle elvont elmélkedést jelent, hanem életmódot – a *„way of life"* értelmében elgondolt filozófiát (vö. Sellars 2016). A *„venustum, honestum, decorum"* hármasa mintegy a Szép, a Jó és az Igaz nagy platonikus hármasságának előképe, s magának az átalakulásnak a módja éppen az egyébként a tudom-is-én-micsoda és a gálánsság szocio-kulturális világához tartozó finom minőségek fejlesztése és „nemesítése" volna: tehát a gráciába „visszavétele" e világi gyakorlatoknak és minőségeknek.

IV.

A moralisták vége felé Shaftesbury azt sugallja, hogy a modern galantéria és a *virtuoso*-létforma mind az entuziazmus egyik formája, természetesen a „derék és hitelt érdemlő rajongás" (Shaftesbury 1977. 219) és nem a vakbuzgóság értelmében.

> Költők révülete [*transport*], szónokok fennköltsége [*sublime*], zenészek elragadtatása [*rapture*], virtuózok végső szárnyalása [*high strains*] – mind csupán rajongás [*enthusiasm*]*!* Még a tudás maga, a művészetek és a régiségek szeretete, utazók és kalandorok szelleme, galantéria, hadakozás és hősiesség – mind, mind rajongás! (Shaftesbury 1977. 219.)

[22] A *virtuoso* fogalmának kiformálódásáról Shaftesbury koráig lásd Houghton 1942.

A lelkesültséggel vagy rajongással ismét egy platonikus témánál vagyunk, amelyet Shaftesbury alkalmazni próbál mind a galantériára, mind a *virtuosó*k Vénuszuknak való udvarlására. A szónoki vagy költői révület esetében ez volna a sokat tárgyalt *furor poeticus* – amelyet Cronk furcsállkodva hiányol Bouhours-nál. Én azonban úgy gondolom, hogy a tudom-is-én-micsoda (a delikátság és a galantéria) körül és mintájára formálódó modern esztétikai tapasztalat egyszerűen nem kompatibilis a platonikus rajongással.

Bouhours-nak a tudom-is-én-micsodát tárgyaló dialógusa elején a két barát összeszedi azokat a kifejezéseket, amelyekkel ha megragadni nem is, valamenynyire körül lehet írni ennek a titokzatos élménynek az érzelmi hatását: „ez a valami a szív ösztöne és vonzalma, […] a lélek rendkívül finom érzése egy tárgy iránt, amely megindítja, […] csodálatos szimpátia, vagy a szívek rokonsága, *un parentesco de los coraçones*, hogy egy csiszolt szellemű spanyol szerző [ti. Gracián] szavaival éljek" (Bouhous 2010. 32), majd sietve hozzáteszik: „[e]z a sok befolyás, hajlam, ösztön, vonzalom, érzés, szimpátia és rokonság megannyi szép szó csupán, amelyeket a tudósok eszeltek ki, hogy saját tudatlanságuknak hízelegjenek vele" (Bouhours 2010. 33). Tanulságos, hogy a szóba jöhető – bár elégtelen – kifejezések e hosszas felsorolásába[23] sem fér bele a rajongás semmilyen szinonimája. Mintha a tudom-is-én-micsoda tapasztalat nem volna úgy elgondolható, hogy lelkünket egy isteni szellem birtokba veszi, ami az *entheosz* (az entuziazmus gyöke) eredeti jelentése volna, amikor is egy isten lakozik az emberi testben (vö. Dodds 2002. 297, 41. j.), vagy amikor egy *daimón* veszi át az irányítást a lélekben, amit Theoklész Természet-Istenséggel kapcsolatos hosszú

[23] Azért ha eltalálni egyik sem tudja is a tudom-is-én-micsoda jelentését, elég jól körüljárják azt a jelentésmezőt, amely körbeveszi. Richard Scholar e minőség legfontosabb és legközelebbi rokonának a szimpátia–antipátia párost tartja, az emberek és dolgok közötti befolyásos viszony értelmében. Ugyanakkor nem is azonos velük: Ariste végül azt mondja, a tudom-is-én-micsoda „az alapja annak, amit rokonszenvnek vagy ellenszenvnek nevezünk" (Bouhours 2010. 39), tehát minden más elé igyekszik helyezni (Scholar 2005. 50). A szimpátia–antipátia bekapcsolása a tudom-is-én-micsoda témájába felveti e rejtélyes minőség okkult-hermetikus és ezzel együtt neoplatonikus hátterét vagy jelentésrétegét (vö. Scholar 2005. 73–141). Az egész világegyetemet elrendező és összetartó rejtelmes vonzás–taszítás viszonyok valóságának állítása egyúttal a modern mechanikai természetfilozófiák és -tudományok kritikájaként is alkalmazható, miképp ezt Bouhours-nál világosan látni lehet (vö. Schmal 2010. 101–102). Ráadásul Seth Lobis érdekes értelmezésében a „szimpátia", mindezekkel az okkult-neoplatonikus tartalmakkal, központi fontosságú Shaftesburynél is, csak nála a természeti mágia (a cambridge-i platonisták mágikus világképe) helyett inkább „erkölcsi varázslatról" *(moral magic)* (Shaftesbury 2008. 73) van szó, amely egyúttal persze esztétikai varázslat is: tehát a morális-társadalmi szimpátia kerül előtérbe (vö. Lobis 2015. 199 skk.). Ha mindezeket figyelembe vesszük, akkor mégiscsak fel lehetne vetni egy közös neoplatonikus platform létezését a tudom-is-én-micsoda okkult-hermetikus rétege és Shaftesbury erkölcsi mágiája között. Nincs helyem itt arra, hogy ezt a szálat tovább elemezzem, mindenesetre úgy tűnik, bizonyos platonikus eszmék menthetetlenül újra és újra felbukkannak ebben a történetben.

meditációja is tökéletesen reprezentál *A moralisták*ban.[24] S arról sincs szó, hogy a lélek mintegy kiemelkedik önmagából, hogy valamilyen eksztatikus állapotba jusson, a tudat egy szellemibb vagy tisztább stációjába, hogy elérjen valamilyen racionális szemlélődésig, amelyet nyugodt gyönyör kísér. Inkább azt mondhatnánk, hogy a szívet mint céltáblát eltalálja valami láthatatlan és titokzatos, valami szúrós *(picquant)* – mint egy nyílvessző, hogy Bouhours egyik kedvelt metaforájával éljek[25] –, amely sebet ejt, s a lélek önmagában és önmagával marad, miközben elárasztja saját gyengéd érzéseinek kimeríthetetlenül gazdag áradata. Már a *Sur les plaisirs*-ben (1656) Saint-Évremond világosan feltérképezi azokat a mintákat vagy sémákat, amelyekben a lelkünket elevenen megérintő tárgyakkal (azaz a tudom-is-én-micsodával) való találkozás elgondolható. Legalább négy altípust különböztet meg: (i) valamely titokzatos báj általi elvarázsoltság, (ii) valamely édes sebesülésből[26] adódó gyönyör – mindkét esetben a tárgy és az érzékelő-érzékeny alany arányban áll egymással. A további kettőből ez az arányosság már eltűnik, a tárgy túlnő a befogadó lélek képességein: (iii) a lélek révülete [*transports*] vagy eksztázisa [*ravissement*], illetve (iv) a teljesen elárasztott léleknek egyfajta csüggedése [*défaillances*] (Saint-Évremond 1865. 35). Jól látható, hogy a négyből mindössze egy esetben találhatunk kapcsolatot az entuziazmus hagyományával, de Bouhours *Entretiens*-jében már hiába keresnénk a „*transport*"-t vagy a „*ravissement*"-t.[27]

Az entuziazmus – eksztázis vagy mánia – hiánya mégsem jelenti, hogy a tudom-is-én-micsoda tapasztalattal reménytelenül csak világiasság járhatna együtt.

[24] „Mert jól látom én, úgy hiszem, hogy minden efféle előkészület nélkül is valamely istenség közeleg hozzánk, és már benned mozog." (Shaftesbury 1977. 182.)

[25] A nyíllövést (valamint az orvoslást és a jóslást) persze Apollón találta fel Erósz tanítványaként, azaz vágytól és szerelemtől indíttatva, ahogy *A lakomá*ból is tudhatjuk, vö. (197a).

[26] A seb metaforája ismerős lehet az *Énekek éneke* gazadag kommentár-irodalmából, amely nagyon is magán viseli a platonikus filozófia örökségét – Órigenésztől és Szent Ágostontól kezdve Clairvaux-i Szent Bernáton át Keresztes Szent Jánosig és Ávilai Szent Terézig. Ezek a homíliák azonban egy rendkívüli spirituális eseményt értelmeznek, amikor Krisztus mint isteni vőlegény belép és megsebzi az emberi lelket mint menyasszonyt. Ez elég távol van a szívre erősen ható, azt érzéki elevenséggel érintő tárggyal való találkozástól. Ez utóbbi seb inkább emlékeztethet bennünket arra, amit Cupido nyila okoz: „Megesik, hogy valaki elnyeri tetszésünket és abban a pillanatban megszeretteti magát, amint megpillantjuk, anélkül, hogy tudnánk, miért tetszik, vagy miért szeretjük. Azt mondhatnánk, hogy az ilyen esetekben maga a természet állít csapdát a szívünknek, hogy rabul ejtse…" (Bouhours 2010. 35.)

[27] Tudomásom szerint csak a francia nyelvről szóló második beszélgetés egy helyén esik szó az entuziazmusról (együtt az isteni *furor*ral), de ott éppen abban állapodnak meg a beszélgetők, hogy ez a fajta költői stílus mennyire idegen a francia nyelv szellemétől, amelyet inkább az egyszerűség és természetesség jellemez (Bouhours 2003. 115).

> Ez a kellem, ez a báj, ez a megjelenés [*cet agrément*, *ce charme*, *cet air*] hasonlít a fényre,[28] amely felékesíti[29] az egész természetet, s amely mindenki számára megmutatkozik, anélkül, hogy tudnánk, micsoda; így véleményem szerint még mindig akkor beszélünk róla a leghelyesebben, ha azt mondjuk, hogy sem megmagyarázni, sem megérteni nem lehet. Valójában ez a valami olyannyira finom és észrevehetetlen, 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 egy érzéki dologban, amely megindítja a szívet. (Bouhours 2010. 34.)

Bouhours itt talán túlságosan optimista, vagy egyenesen blaszfémikus (sok kritikusa tartotta így), amikor az emberi szellem számára hozzáférhetőnek mutatja be az angyalit és az istenit,[30] miközben örökre homály fedi, miért indíthatja meg „egy [bizonyos] érzéki dolog" a szívet. Így nem mondhatjuk, hogy ez az érzéki dolog értelmezhető lenne, mondjuk, Ficino „földi Vénuszával", azaz a világléleknek adott „teremtőerővel", amely az első Vénusztól kapott fénynek „szikráit elterjeszti a világ anyagában. Az efféle szikrák jelenlététől a világ minden egyes

[28] Felmerülhetne, hogy ez a fény-metafora az *Állam* Nap-hasonlatára (508c skk.) megy vissza, vagy hogy a neoplatonikus emanáció örököse, s bár ezeket semmiképp nem lehet teljesen kizárni, itt mintha inkább a napfény fizikai jelenségéről lenne szó, amely a tudom-is-én-micsoda finom és megragadhatatlan, ugyanakkor eltéveszthetetlenül érzékelhető természetét illusztrálja. Érdemes megjegyezni, hogy az *Entretiens* első dialógusában a beszélgetők előnyben részesítik a tengert a Nappal szemben: az előbbi mindig megújuló, „tudom-is-én-milyen meglepő és különös" természetével szemben, amely kimeríthetetlen gazdagságban kelt érzéseket a szemlélőben, az utóbbi megszokottá és érdektelenné válik, legfeljebb a napfogyatkozások hozhatnak még némi izgalmat (Bouhours 2010. 15), holott hagyományosan a Nap volt az istenség legfenségesebb látható képe, miként még Shaftesbury is írja: „Hatalmas lény! a Mindenható legfényesebb mása és képviselője! a testek világának uralkodója! nem pusztuló varázsú, enyészhetetlen ifjúságú! szép, gyönyörű és szinte halhatatlan teremtmény!" (Shaftesbury 1977. 201.)

[29] A „felékesít" ige ellenére sem kell azt gondolnunk, hogy a tudom-is-én-micsoda csak valami hozzáadott ragyogás lenne, amely szebb fényben mutatná és tetszetőssé varázsolná azt a morálisan magasra értékelhető tartalmat, amihez járul (mint a klasszikus *gratia* vagy a *sprezzatura* esetében), hanem átlényegíti azt, amin észrevesszük, és szubsztantív érték hiányában is működik: ha valami vagy valaki csak és kizárólag a tudom-is-én-micsodával rendelkezik, az már nyert, meghódította a szívünket: „ez a valami önmagában is elegendő ahhoz, hogy csalhatatlanul tetszést arassunk, sőt semmi olyat nem fogunk tenni, ami ne tetszene: a tudom-is-én-micsoda minden fogyatékosságot kijavít" (Bouhours 2010. 33). Ez a fajta potenciális „immoralitás" és bármilyen valódi tökéletlenség vagy hiány elfedése teljesen idegen a jóság virágaként elgondolt grácia hagyományától.

[30] Itt talán Bouhours a filozófusoknak ama általános intellektuális stratégiáira gondol, amelyekről – szemben az istenséget lényegileg felfoghatatlannak tekintő misztikus vagy fideisztikus megközelítésekkel – tradicionálisan úgy vélték, hogy akár legmagasabb ideákat is elérhetővé tehetik legalább egy nagyon szűk intellektuális elit számára. A cambridge-i platonista Ralph Cudworth-tól (aki amellett érvelt, hogy Isten bár felfoghatatlan, nem elgondolhatatlan) John Locke-ig széles azoknak a filozófusoknak a skálája még ebben a korban is, akik hasonlóképp optimisták voltak az ember intellektuális képességei és transzcendens tárgyak kapcsán.

teste adottságai szerint szépnek látszik." (Ficino 2001. 23.) Ficino földi Vénusza csak annyiban érdemel figyelmet, amennyiben és ameddig megőrzi szoros és alárendelt viszonyát az első Vénusszal. Semmi erre emlékeztető magyarázati kísérletet nem látni sem Bouhours-nál, sem másoknál, akik a tudom-is-én-micsodát az érzéki dolog ellenállhatatlan bájában látják vagy akik ennek mintájára kezdenek beszélni a hagyományosan Vénuszhoz kötött evilági tapasztalatokról. Csak Ficinót hoztam példának, de úgy vélem, általánosítható ez az attitűd a neoplatonikus hagyományban: az érzékelhető vagy érzéki (testi, anyagi) része a szépség hagyományának vagy teljes elutasításba ütközött az aszketikus íróknál, vagy csak alárendelt, támogató szerepet játszhatott: a szépség tapasztalatának *végső* jelentősége nem volt megragadható a látható vagy tapintható *érzéki* szintjén, csak a láthatatlan szellemiben, s ehhez Shaftesbury is ragaszkodik legalábbis *A moralisták*ban kifejtett, a szépség hierarchikusan elrendezett három osztályáról szóló elméletében: csak az elme lehet igazán szép, az elme nélküli anyag „maga a formátlanság" (vö. Shaftesbury 1977. 223).[31]

Az érzékinek ez a kitüntetettsége a tudom-is-én-micsodában – amely persze épp annyira anti-platonikus, mint anti-arisztoteliánus vagy antikarteziánusis,[32] nem beszélve arról, hogy teológiai értelemben mennyi kérdést vet fel – felkínál egy olyan intenzíven átérezhető tapasztalatot, amely minden hagyományos érték meghaladásával kapcsolódik össze, s egyúttal egy újfajta spiritualitás kialakításához is elvezethet, amelyben vagy nincs, vagy csak egészen csekély platonikus felhang található.

> De hogy keresztényként beszéljek a tudom-is-én-micsodáról, nincs-e bennünk valami, ami a megrontott természet minden gyengesége és féktelensége ellenére megérezteti velünk, hogy lelkünk halhatatlan, hogy a földi nagyság soha nem képes kielégíteni bennünket, hogy létezik valami, ami fölöttünk áll, ami minden vágyunk végső célja, s a forrása annak a boldogságnak, amelyet mindenütt keresünk, s nem találunk meg sehol [*le centre de cette félicité que nous cherchons partout, & que nous ne trouvons nulle part*']?[33] Az

[31] Shaftesbury-Theoklész a teremett dolgok*ban* keres rendet, a szuverén szellem műve*ben* igyekszik fellelni az előbbi nyomait (vö. Shaftesbury 1977. 182), de a különös teremtett létezők csak hordozói vagy esetei az egyetemes rendnek, különösségük maga nem érdekes, csak a részesedésük a legmagasabb dolgokban: „bármi legyen is a természetben szép vagy elbájoló [*beautiful or charming*], csupán az eredeti szépség [*first beauty*] halvány árnyéka az" (Shaftesbury 1977. 215). Az érzékeink számára a tárgyakon megjelenő szépség szükségképp tökéletlen, nem elégedhetünk meg vele, fel kell emelkednünk innen a szépséghez, „amint az valóban, önmagában létezik" (Shaftesbury 1977. 216).

[32] A tudom-is-én-micsodát lehet a „racionalista filozófia válaszaként" értelmezni „arra, hogy mi is történik az érzékek területén", ahogy Christoph Menke fogalmaz; mindenesetre Leibniznek kellett feltűnnie ahhoz, hogy ezen az alapon – tehát az érzékekre alapozva – lehetővé váljon az „esztétikai vizsgálódás" (vö. Menke 2013. 13 skk.) ebben a filozófiai hagyományban.

[33] Két rejtett utalást is fellelhetünk itt. Az első, bár Boileau francia fordítása csak három évvel az *Entretiens* első kiadása után jelent meg, Pszeudo-Longinosz értekezésének nyilván-

> őszintén hívő lelkek vajon nem ismerik-e fel, mint azt az egyik egyházatya [ti. Szent Ágoston] mondja, hogy nem az e világi élet javai miatt lettünk keresztények, hanem egy másik világ tudom-is-én-micsodájáért, amit Isten e mostani élet után ígér nekünk, s ami az ember számára még felfoghatatlan? (Bouhours 2010. 41.)

A „színről színre látás" platonikus ihletésű modellje helyett a megéreztetés vagy megízleltetés[34] kerül előtérbe, az intellektuálisan felfoghatatlannak – köztük olyan keresztény misztériumoknak is, mint a kegyelem vagy a túlvilági élet – a közvetlen és intenzív (egyúttal személyes és individuális) megélése. Önmagában az, hogy Shaftesburyt nem érdekli szinte semennyire a keresztény ájtatosság és teológia,[35] hanem mindig a klasszikus mintákra figyel és azokat akarja érvényre juttatni, valamint ha mégis kifejezetten a vallásról ír, az leginkább az előbbivel gond nélkül összeegyeztethető természetes vallást jelenti (emlékezzünk ezzel kapcsolatban Berkeley fent idézett kritikájára), nos, mindez nem teszi hozzáférhetővé számára a tudom-is-én-micsoda keresztényi – vallásos-spirituális – jelentőségének a felismerését. A fentebb már idézett korábbi helyen Bouhours-nál arról volt szó, hogy az emberi elme képes megismerni azt, ami a legistenibb, itt azonban már nem egyszerűen a kíváncsi emberi elméről van szó, hanem az igazi keresztény *hit*ről, amely valódi személyes viszonyt akar kialakítani Istennel a jelen tapasztalat tudom-is-én-micsodájában.[36] Bouhours minden reményünkkel és vágyunkkal kapcsolja össze ezt a rejtélyes bájt – talán nem véletlen, hogy a beszélgetés az Ariste és Eugène rendkívüli és megmagyarázhatatlan barátságára való reflexióval kezdődött, s az Istenhez való – mondhatni „esztétikailag" újra-

---

valóan platonikus színezetű xxxv. szakasza lehetne, amelyben a lelkünkbe elültetett „leküzdhetetlen vágyról" olvashatunk „minden iránt, ami örök nagyság és hozzánk mérten istenibb", ami miatt „a törekvő ember szemlélődésének és gondolkodásának az egész világ sem elég" (Pseudo-Longinos 1965. 97). A másik Pascal 72. töredéke: „*C'est une sphère dont le centre est partout, le circonférence nulle part*" (Pascal 1983. 31) – amely szintén a „végtelen kör" régi metaforájának alkalmazása immár a világegyetem fizikai mérhetetlenségére – ugyanezt a metaforát Shaftesbury is felhasználja (Shaftesbury 1977. 183–184).

[34] Aminek persze megvan a hagyománya bizonyos misztikus teológiákban és a spirituális érzékekkel kapcsolatos egyes elmélkedésekben. Lásd erről pl. Rudy 2013.

[35] Daniel Carey szerint amennyire Shaftesbury a természetben megalapozott mércére és az ezen nyugvó konszenzusra épít a morál és az esztétika területén, a vallást illetően a vélemények szükségképpeni sokféleségéről, az értékek összeegyeztethetetlenségéről beszél és a szabadgondolkodást támogatja, s világossá teszi azt is, semmiképp nem lehetséges az önmagában is felettébb problematikus Szentírásra véleményegységet alapozni (Carey 2005. 135–149). Shaftesbury a vallás kérdésében még leginkább, mint fentebb láttuk, a természetes teológia sztoikus változatát kínálja. Tim Stuart-Buttle újabban amellett érvel, hogy Shaftesbury kifejezetten igyekszik felszabadítani a filozófiát a keresztényi tanítások terhe alól (Stuart-Buttle 2019. 89–117).

[36] Ahogy rendtársa, Szalézi Szent Ferenc is már megfogalmazta *Introduction à la vie devote*-jában (1609): a mennyei vigasztalások a halhatatlan gyönyörök előízei *(avant-goût des suavités immortelles)*, amelyekkel Isten az őt kereső lelkeket megjutalmazza, miként egy szerető szülő, aki édeséggel csalogatja-csábítja a gyermekét (Sales 1832. 398).

keretezett – személyes viszony lehetőségének a megidézésével végződik: aki persze itt egyáltalán nem a filozófusok istene – ezen a ponton a jezsuita Bouhours projektje meglepően emlékeztet Pascaléra.[37]

> [M]aga a kegyelem [*grâce*], az isteni kegyelem, amely annyi zajos vitát szít az egyetemeken, s amely annyi csodálatra méltó hatást gyakorol a lélekre; ez az egyszerre oly erős és oly szelíd kegyelem, amely úgy győzi le a szív hajthatatlanságát, hogy nem sérti az akarat szabadságát; amely úgy készteti engedelmességre a természetet, hogy közben alkalmazkodik hozzá; amely úgy uralkodik az akaraton, hogy az akarat önmaga ura maradhasson; ez a kegyelem tehát, kérdem, mi is lehetne más, mint olyan természetfeletti tudom-is-én-micsoda [*cette grâce… qu'est-ce autre chose qu'un je ne sais quoi surnaturel*], amelyet sem megmagyarázni, sem felfogni nem tudunk? (Bouhours 2010. 42.)

Amikor valakinek az akaratát meghatározza egy titokzatos – „oly erős és oly szelíd" – (természetfeletti) erő, miközben az mégis szabad marad, akkor az nem valamilyen *furor*, nem ekszt̀ázis vagy entuziazmus, még csak nem is mánia: az akarat nincs felfüggesztve valamely erősebb szellem által, nincs feloldva egy magasabb realitásban, nem fordul ki magából – ellenkezőleg: mind a jelenlét, mind az önazonosság megőrződik ebben a tapasztalatban, az akarat összhangba kerül az Akarattal a „természetfeletti tudom-is-én-micsoda" közvetlen átélésekor, ami végső soron inkább megerősíti a személyes integritást.[38]

Shaftesbury számára mindez így csak valamiféle veszélyes abszurditás lenne, a sztoikusok követőjeként a racionális önuralom elsődleges fontosságát hangsúlyozza, s minden „fantazmát" az ész fennhatósága alá rendel, hogy megőrizze a self stabilitását (Stuart-Buttle 2019. 94). Minden körülmények között, még a filozofikus ekszt̀ázis csúcsán is ragaszkodik az ész kontrolljához: „ó szuverén elme, teáltalad olyanná teremtettem, amilyen vagyok, értelemmel bíró s eszes lény, mivel természetem sajátos méltóságát az teszi, hogy tudják rólad és szemléljelek, engedd, hogy illő szabadsággal gyakoroljam azon képességeimet, melyekkel felékesítettél engem" (Shaftesbury 1977. 184). Ehhez képest a tudom-is-én-micsoda, s vele a bontakozó modern esztétikai, mást pillant meg a világban, s más képességeket is igényel, sokkal inkább az akarat elbűvölésével, mintsem az értelem kíváncsiságának kielégítésével vagy kétségeinek eloszlatásával van elfoglalva, inkább a mindig megújulni képes és kimeríthetetlen érzel-

[37] Aki – mint a janzenisták támogatója – persze kifejezetten gúnyolja a jezsuiták tudom-is-én-micsodáját a *Vidéki levelek*ben (Pascal 2002. 198).

[38] Shaftesbury is ahhoz ragaszkodik, hogy üdvös, ha az akarat mindig az ész kontrollja alatt marad, itt viszont inkább az hangsúlyos, hogy az akarat közvetlenebb kapcsolatot teremthet Isten és ember között, mint az értelem – nem véletlen, hogy jó érvek szólnak amellett, hogy csak Szent Ágoston „találta fel" az akarat Bouhours-nál is megjelenő önálló fogalmát, lásd erről még Dihle 1982.

mi forrás vonzza, mint a lélek megnyugtatása és feszültségeinek konszolidálása, inkább az itt és most megélhető, az érzékek számára közvetlenül adott misztériumban való elmerülés, mint a természetben az intelligens nyomok felfedezése és rendjének szemlélése.

Összegzésként tehát azt állítom, hogy Shaftesbury azon törekvései, amelyek mind a saját kora és a közvetlen utókora, mind a későbbi esztétikatörténészek értelmezésében a szépség tapasztalatának (neo)platonikus – vagy legalábbis platonikus fogalmakat is felhasználó – megújítására és alkalmazására irányulnak, valójában nem képesek megragadni azt, ami *új és modern* volt ebben a tapasztalatban. Igaz, visszamenőleg az is látszik, hogy Shaftesburynek a szépség végső soron platonizáló ideájáról szóló fejtegetései a morállal és a társadalmi-politikaival való összefüggéseik[39] miatt termékenynek bizonyultak az esztétikai nevelés 18. századi elméletei számára; a romantikus költők pedig ihletet nyernek majd a Természet-Istenségről szóló himnikus kontemplációiból. A kultúra és a művészetek tekintetében Shaftesbury pozíciója közvetlenül persze csakis egy klasszicizáló ízlést alapozhatott meg, de – ismerjük el – a modern esztétikai nem platonizáló atyamesterei is jobbára ilyen ízléssel rendelkeztek Bouhours-tól és Dennistől Addisonig és tovább. Önmagában az a tény, hogy a „szépség" később is és mindvégig a bontakozó modern esztétikai gondolkodás legalább egyik fő kategóriája marad, nem feltétlenül jelent platonizálást, hiszen már Addisonnál is sokkal inkább egy a tudom-is-én-micsoda mintájára elgondolt szépségről van szó. Mégis a szép platóni elképzelésének filozófiai vonzereje is kitart, s olykor újra teret nyer az esztétikai gondolkodás későbbi történetében. Például *A német idealizmus legrégibb rendszerprogramjá*ban (1796–1797) is így fogalmaz valamelyik tagja a tübingeni triumvirátusnak: „az eszme, mely mindeneket egyesít, a *szépség* eszméje, a magasabbrendű platonikus értelemben véve a szót. […] [A] minden eszmét átfogó ész legmagasabbrendű aktusa esztétikai aktus, […] *igazság és jóság csakis a szépségben* kapcsolódik össze testvéri módon. – A filozófusnak ugyananynyi esztétikai erővel kell rendelkeznie, mint a költőnek. […] A szellem filozófiája esztétikai filozófia." (Zoltai 1985. 812.) Iris Murdoch, az idén magyarul is napvilágot látott, *A jó uralma* (1970) című művében továbbra is ragaszkodik jó és szép fogalmának platonikus közösségéhez. Platónra hivatkozva mondja, hogy a szépség – mint az egyedüli szellemi dolog, amelybe közvetlenül és ösztönösen beleszeretünk – egy srófra jár a jóval: az e szépség alapján elgondolt esztétikai helyzetek valójában nem a morál analógiái, mint inkább a morál esetei (Murdoch 2001. 40 és 83).

Paul Guyer arról beszél háromkötetes esztétikatörténetének bevezetőjében, hogy egyrészt a modern esztétika elméletírói – ha jobbára látens módon is, de – így vagy úgy mindig Platónra reagáltak, mintegy a szépség kognitív értékéből és az ebből adódó morális jelentőségéből indultak ki vagy ehhez viszonyultak;

[39] Erről legfrissebb irodalomként lásd Axelsson 2019.

másrészt pedig, hogy a modern esztétika története elmesélhető két csoport küzdelmeként: az egyiket széles értelemben (tehát nem Plótinosz tiszta intellektualizmusát értve alatta) „neoplatonikusnak" nevezi, s az ide sorolható elméleteket tartja izgalmasabbaknak. Ezeket azzal jellemzi, hogy az igazság – szépség – jóság triászának mintájára három alapvető mentális képességet feltételeznek az emberben, s persze ez éppen egybeesik a saját kritériumaival, amelyek alapján a modern esztétika három évszázadában született teóriákat esztétikaiként azonosítja és elemzi: egyrészt az igazságra irányuló sajátos megismerés képessége, másrészt a morális megfontolásokat és érzéseket lehetővé tévő képesség és, harmadrészt, a képzelet szabad játékában megtapasztalt gyönyör képessége. A küzdőtér másik sarkában azok állnak, akik elvetik ezt a végső platóni egységet és ezzel együtt az esztétikai tapasztalatnak a tudással és a morális gyakorlattal való összefonódottságát, s egyetlen kitüntetett esztétikai képességet tételeznek fel, amely mind az igazságtól, mind a jóságtól elkülöníthető esztétikai értéket ragad meg (Guyer 2014. 9 és 27–28). Shaftesburyt és a fentebb emlegetett kortársait tekintve szerintem egyik tétel sem tartható: nem tűnik meggyőzőnek, hogy minden esztétikailag releváns szellemi törekvés vagy eszme Platónra reagálna, akár úgy, hogy kifejezetten a platóni eszmék ellenében fogalmazná meg saját mondandóját; s a „neoplatonikusok" és (nevezzük most így:) „redukcionisták" küzdelmének sincsenek még nyomai:[40] ekkortájt még az esztétikait senki nem tekinti tiszta, tehát gyakorlati, morális, társadalmi, politikai, vallási, teológiai stb. vonatkozásoktól függetlenül érdekes és értelmezhető tapasztalatnak, ugyanakkor a más beszédmódokhoz vagy „diszciplínákhoz" való kötések egyáltalán nem feltétlenül a platonikus triász mentén szerveződnek.

Visszatérve Shaftesbury esetéhez: ha egy zenei hasonlattal akarnék élni, azt mondanám, a platonikus-sztoikus Shaftesbury ugyan elfogadja, hogy vannak (vagy akár kellenek is) disszonáns akkordok, hogy aztán a harmonikus feloldás annál ragyogóbb és hatásosabb legyen, hogy a győzedelmeskedő rend és arány

[40] Ez a szembeállítás Alexander Nehamas sémájára emlékeztet, aki *Only a Promise of Happiness* című könyvében a szépség helyéről értekezik az egyetemes művészettörténetben, s ehhez felállít egy „Platón vagy Schopenhauer" alternatívát. Ebben a német filozófus a szépség érdeknélküli szemlélete élettelen koncepciójának képviselője lesz, s ezzel a szinte egyeduralomra jutott esztétikai hagyománnyal szemben Nehamas a görög filozófus fémjelezte korábbit ajánlja figyelmünkbe. *A lakoma* híres Diotima-bölcsességéről, a magunk körül látott szépségtől a tiszta szépségig való emelkedésről azt állítja, hogy minden egyes lépés ezen a felfelé vezető grádicson: „szilárdan gyökerezik az érzékek világában – a szexuális, pederaszta vágyban. Az egész folyamat azzal kezdődik, hogy egy férfi szerelemre gerjed egy fiatal fiú iránt […]. Még az utolsó stáció – amikor a filozófus egyedül az ész segítségével megérti, hogy mi valójában a szépség – sem a tiszta kontempláció pillanata: megértése elválaszthatatlan az igazán sikeres és boldog élettől, amelyet ő immár képes élni; vágya nem szublimálódott valamiféle magasabb, testetlen jelenséggé. Sokatmondóan a filozófus éppen azt akarja az Ideától, amit a hétköznapi emberek akarnak, nem ismervén ennél jobbat, a szép fiúktól: érintkezést *(szünuszia)* – anélkül, hogy alaposabban megfontolná, Platón ugyanazt a szót alkalmazza a filozofikus emelkedés legmagasabb pontjára, mint amelyet a legalacsonyabbra is." (Nehamas 2007. 6–7.)

még dicsőségesebbnek hasson.[41] Azt azonban már nem akarja és – a klasszikus filozófiai nyelvhez ragaszkodásában nem is tudhatja – elfogadni, hogy a soha (végérvényesen) fel nem oldható disszonanciákból is áradhat valami lelket betöltő és lenyűgöző mélység és gazdagság, hogy ez egy másik, az előbbi mellett (vagy akár fölött) létező potenciál és erő, amely nem relativizálható, nem forgatható vissza a végső intelligens rendbe: sem a *tudom-is-én-micsoda*, a maga kimeríthetetlen mélységével vagy akár misztériumával, amelyet a felszínen eliminálni akar, látens módon pedig gráciává domesztikálni, sem az – ebben az esszében éppen csak futólag megemlített – *természeti fenséges*, az ugyancsak formába nem rendezhető, örök-szabálytalan mérhetetlenségével, amelynek gazdag korabeli természeti példatárát és megrázó, közvetlenül átélt tapasztalatát Shaftesbury mindvégig a legmagasabb szépség visszfényeként próbálja érteni *A moralisták*ban,[42] bármennyire nem passzol is rá ez a nyelvezet. Úgy gondolom, hogy ami modern esztétikaiként ez idő tájt formálódik, az éppen e számára homályban maradó és veszélyesnek ható másik oldalból táplálkozik. Ez az új és precedens nélküli tapasztalat-komplexum folyamatosan szétfeszíteni látszik azokat a fogalmi kereteket, amelyeket Shaftesbury is használ, köztük a reneszánsz platonikusok és az általuk inspirált művészetelméletek által is átörökített szókészletet.[43]

IRODALOM

Axelsson, Karl 2019. *Political Aesthetics: Addison and Shaftesbury on Taste, Morals and Society*. London – New York, etc., Bloomsbury Academic.

Baeumler, Alfred 2002. *Az irracionalitás problémája a XVIII. századi esztétikában és logikában Az ítélőerő kritikájáig*. Ford. V. Horváth Károly. Budapest, Enciklopédia.

Barnouw, Jeffrey 1993. The Beginnings of „Aesthetics" and the Leibnizian Conception of Sensation. In Paul Mattick, Jr. (szerk.) *Eighteenth-Century Aesthetics and the Reconstruction of Art*. Cambridge – New York, Cambridge University Press. 52–95.

Berkeley, George 1985. *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások*. Ford. Fehér Márta et al. Budapest, Gondolat.

Bouhours, Dominique 2003. *Les entretiens d'Ariste et d'Eugène*. Szerk. Bernard Beugnot – Gilles Declercq. Paris, Honoré Champion.

Bouhours, Dominique 2010. A tenger. A tudom-is-én-micsoda. Ford. Bartha-Kovács Katalin – Harkányi András. In Bartha-Kovács Katalin – Szécsényi Endre (szerk.) *A tudom-is-én-micsoda fogalma. Források és tanulmányok*. Budapest, L'Harmattan. 14–43.

[41] „Mert ha csak egyszer szemügyre veheted [ti. a szuverén szellem és a legfőbb szép mégoly távoli képét], […] egy szempillantás alatt eltűnnek – legyen szó akár természetről, akár emberiségről – […] az elrettentő vonások és torzulások, és megmarad […] a szeretet…" (Shaftesbury 1977. 116).

[42] Mintha a plótinoszi Egy *apeiron*ja felől kívánná értelmezni és bemutatni a fizikai világmindenség mérhetetlenét. Plótinosz természetesen nem csak az Egyre alkalmazta az *apeiron*t, vö. Sweeney 1957.

[43] Az esszé kéziratához fűzött megjegyzéseikért köszönettel tartozom Bárány Istvánnak, Csuka Botondnak és Takács Dánielnek.

Carey, Daniel 2005. *Locke, Shaftesbury, and Hutcheson: Contesting Diversity in the Enlightenment and Beyond*. Cambridge, Cambridge University Press.

Cassirer, Ernst 1932. *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*. Leipzig, Berlin, B. G. Teubner.

Cassirer, Ernst 2007. *A felvilágosodás filozófiája*. Ford. Scheer Katalin. Budapest: Atlantisz.

Costelloe, Timothy M. 2012. Imagination and Internal Sense: The Sublime in Shaftesbury, Reid, Addison, and Reynolds. In uő (szerk.) *The Sublime. From Antiquity to the Present*. Cambridge, Cambridge University Press. 50–63.

Costelloe, Timothy M. 2013. *The British Aesthetic Tradition. From Shaftesbury to Wittgenstein*. Cambridge, Cambridge University Press.

Cronk, Nicholas. 2003. *The Classical Sublime. French Neoclassicism and the Language of Literature*. Charlottesville/VA, Rockwood Press.

Dihle, Albrecht 1982. *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkeley, University of California Press.

Dodds, E. R. 2002. *A görögség és az irracionalitás*. Ford. Hajdu Péter. Budapest, Gond–Palatinus.

Engell, James 1981. *The Creative Imagination. Enlightenment to Romanticism*. Cambridge/MA, Harvard University Press.

Ficino, Marsilio 2001. *A szerelemről. Kommentár Platón A lakoma című művéhez*. Ford. Imregh Monika. Budapest, Arcticus.

Folkierski, Władysław 1925. *Entre le classicisme et le romantisme. Etudes sur l'esthétique et les esthéticiens du XVIIIe Siècle*. Paris, Honoré Champion.

Gatti, Andrea 2014. The Aesthetic Mind: Stoic Influences on Shaftesbury's Theory of Beauty. In Patrick Müller – Christine Jackson-Holzberg (szerk.) *New Ages, New Opinions: Shaftesbury in his World and Today*. Frankfurt/M, Peter Lang. 61–76.

Gracián, Baltasar 1984. *Az életbölcseség kézikönyve*. Ford. Gáspár Endre. Budapest, Helikon.

Gracián, Baltasar 2010. A tudom-is-én-micsoda (127. aforizma). Ford. Albert Sándor. In Bartha-Kovács Katalin – Szécsényi Endre (szerk.) *A tudom-is-én-micsoda fogalma. Források és tanulmányok*. Budapest, L'Harmattan, 50–52.

Guyer, Paul 2014. *A History of Modern Aesthetics. Volume 1: The Eighteenth Century*. Cambridge, Cambridge University Press.

Hedley, Douglas 2008. Platonism, Aesthetics and the Sublime at the Origins of Modernity. In Douglas Hedley – Sarah Hutton (szerk.) *Platonism at the Origins of Modernity. Studies on Platonism and Early Modern Philosophy*. Dordrecht, Springer. 269–282.

Houghton, Walter E. Jr. 1942. The English Virtuoso in the Seventeenth Century, I–II. *Journal of the History of Ideas*. 3. 51–73, 190–219.

Jaffro, Laurent 2008. Which Platonism for Which Modernity? A Note on Shaftesbury's Socratic Sea-Cards. In Douglas Hedley – Sarah Hutton (szerk.) *Platonism at the Origins of Modernity. Studies on Platonism and Early Modern Philosophy*. Dordrecht, Springer. 255–268.

Klein, Robert 1979. *Form and Meaning: Essays on the Renaissance and Modern Art*. Ford. Madeline Jay – Leon Wieseltier. New York, The Viking Press.

Lafond, Jean 1969. La beauté et la grâce: l'esthétique „platonicienne" des Amours de Psyché. *Revue d'historie littéraire de la France*. 69/8. 475–490.

La Rochefoucauld, François de 1990. *Maximák*. Ford. Szávai János. Budapest, Helikon.

Leibniz, Gottfried Wilhelm 1986. A természet és a kegyelem ésszerűen megalapozott elvei. Ford. Endreffy Zoltán. In *Válogatott filozófiai írásai*. Budapest, Európa. 293–304.

Lobis, Seth 2015. *The Virtue of Sympathy: Magic, Philosophy, and Literature in Seventeenth-Century England*. New Haven – London, Yale University Press.

Menke, Christoph 2013. *Force: A Fundamental Concept of Aesthetic Anthropology*. Ford. Gerrit Jackson. New York, Fordham University Press.

Molnár Dávid 2007. Vultus Dei: Marsilio Ficino gratia fogalmáról. *Világosság*. 48/10. 13–22.
Monk, Samuel H. 1944. A Grace Beyond the Reach of Art. *Journal of the History of Ideas*. 5/2. 131–150.
Muirhead, John H. 1965. *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy. Studies in the History of Idealism in England and America*. London – New York, George Allen & Unwin Ltd. – The Macmillan Company.
Murdoch, Iris 2001. *The Sovereignty of Good*. London – New York, Routledge.
Müller, Patrick. 2010. „Dwell with Honesty & Beauty & Order": The Paradox of Theodicy in Shaftesbury's Thought. *Aufklärung: Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte*. 22. 201–231.
Nehamas, Alexander 2007. *Only a Promise of Happiness. The Place of Beauty in the World of Art*. Princeton/NJ – Oxford, Princeton University Press.
Norton, Brian Michael 2021. Shaftesbury and the Stoic Roots of Modern Aesthetics. *Aesthetic Investigations*. 4/2. 163–181.
Pascal, Blaise 1983. *Gondolatok*. Ford. Pődör László. Budapest, Gondolat.
Pascal, Blaise 2002. *Vidéki levelek*. Ford. Rácz Péter. Budapest, Palatinus.
Pseudo-Longinos 1965. *A fenségről*. Ford. Nagy Ferenc. Budapest, Akadémiai.
Rudy, Gordon 2013. *Mystical Language of Sensation in the Later Middle Ages*. Oxford, Routledge.
Saint-Évremond, Charles de 1865. *Oeuvres Mêlées. Tome Première*. Paris, J. Léon Techener fils.
Sales, Saint François de 1832. *Introduction à la vie devote*. Lyon, Paris, Perisse Frères.
Schmal Dániel 2010. A tudom-is-én-micsoda és a kora újkori racionalizmus. In Bartha-Kovács Katalin – Szécsényi Endre (szerk.) *A tudom-is-én-micsoda fogalma. Források és tanulmányok*. Budapest, L'Harmattan. 101–114.
Scholar, Richard 2005. *The Je-Ne Sais Quoi in Early Modern Europe. Encounters with a Certain Something*. Oxford – New York, Oxford University Press.
Sellars, John 2016. Shaftesbury, Stoicism, and Philosophy as a Way of Life. *Sophia*. 55/3. 395–408.
Shaftesbury, Lord 1914. *Second Characters or the Language of Forms*. Szerk. Benjamin Rand. Cambridge, Cambridge University Press.
Shaftesbury, Lord 1977. A moralisták. Filozófiai rapszódia. Ford. Fehér Ferenc. In Márkus György (szerk.) *Brit moralisták a XVIII. században*. Budapest, Gondolat. 71–248.
Shaftesbury, Lord 1999. *Characteristics in Men, Manners, Opinions, Times*. Szerk. Lawrence E. Klein. Cambridge, Cambridge University Press.
Shaftesbury, Lord 2008. *Sensus communis. Esszé a szellem és a jó kedély szabadságáról*. Ford. Harkányi András. Budapest, Atlantisz.
Stein, K. Heinrich von 1886. *Die Entstehung der neuren Aesthetik*. Stuttgart, J. G. Cotta'schen.
Stuart-Buttle, Tim 2019. *From Moral Theology to Moral Philosophy. Cicero and Visions of Humanity from Locke to Hume*. Oxford, Oxford University Press.
Sweeney, Leo 1957. Infinity in Plotinus. *Gregorianum*. 38/3. 515–535.
Szécsényi Endre 2012. Gustus spiritualis: megjegyzések a modern esztétika kialakulásához. *Holmi*. 24/12. 1506–1520.
Trevor-Roper, Hugh R. 1967. *Religion, the Reformation and Social Change, and Other Essays*. London–Melbourne–Toronto, Macmillan.
Zoltai Dénes (közread.) 1985. A német idealizmus legrégibb rendszerprogramja. Ford. Zoltai Dénes. *Magyar Filozófiai Szemle*. 29/5–6. 811–812.

Horváth Zoltán

Kant gyakorlati platonizmusa

Ha lehet is más nézőpontokból beszélni Kant platonizmusáról, a jelen írásban mindenesetre onnan közelítem meg e témát, hogy szerinte mi Platón tanításának a jelentése, illetve a jelentősége az ő számára, mi az, amit magáévá tesz belőle. Kant Platón-értelmezésének rekonstrukciója csak annyiban célom, amenynyiben – általa kinyilvánítottan – érdemi inspirációs forrás volt számára az ókori filozófus. E hatástörténeti összefüggés mindazonáltal direkt utalások révén nem igazolható olyan mértékben, ahogyan pedig a két gondolkodó párhuzamba állítható intenciói megérdemelnék. Ezért elsősorban az utóbbiak hangsúlyozására törekszem, pontosabban a platóni ideák és a szókratészi módszer kapcsolatának felmutatására mindkettejük filozófiájában. Így két értelemben is „gyakorlatinak" mutatkozik majd Kant platonizmusa.

Egy Kant által kifejezetten a mintául szolgáló Platónnak szentelt fejezetből indulok ki az I. részben. Az idea fogalmának egyes gyakorlati területekre alkalmazása az, amit követni szándékozik, ilyen az erény, az állam, de közvetve a természet célszerűségének az isteni értelemben rejlő ideája is. Kant evidensnek tekinti az ideák olyan jellemzőit, melyeknek éppen az ellenkezőjét tartja a platonizmus – önmagát határozottan annak nevező – ma is befolyásos irányzata, a logikai vagy matematikai platonizmus. Két tulajdonságról van szó: az ideák képzetek (így aligha „elmefüggetlenek"), és okok, oksági hatással bírnak. A II. részben megpróbálok utánajárni annak, vajon mennyiben igazolhatók e kanti megítélések a platóni szövegekben. A Kant értelmezését véleményem szerint megerősítő Platón-idézetek arra is rámutatnak majd, hogy az általa kitüntetett gyakorlati jelleg magában a szókratészi dialektikus módszerben is jelen van. A III. rész témája ennek mintegy fordítottja: a platóni eszmék – a közvetlenül morális tárgyakon túl – a kanti rendszer alapelemeiben is hatnak a teleológiától az architektonikán át a konstitutív tudatig és a kopernikuszi fordulatig. Végül a IV. részben megpróbálom a két filozófus e rokonságát a dualizmusnak egy nem metafizikai vagy elmefilozófiai, hanem a korábbiakkal összhangban gyakorlati fogalmával megragadni.

I. KANT KINYILVÁNÍTOTT PLATONIZMUSA

Kant Platónt illető utalásai közül kifejezetten pozitív és egyben kiemelkedő jelentőségű az, amely *A tiszta ész kritikája* transzcendentális dialektika részének elején található *Az ideákról általában* című szakaszban. Nem éppen ezt látszik alátámasztani az innen szállóigévé vált részlet, amely elsőre talán félreérthető, összefüggéséből kiemelve pedig bizonyára érthetetlen.

> Nem bocsátkozom itt irodalmi vizsgálódásokba, hogy tisztázzam, milyen értelmet tulajdonított e nagy filozófus az idea kifejezésnek. Csupán annyit jegyzek meg, hogy sem a köznapi beszédben, sem az írásokban nem ritka dolog, hogy összevetve a gondolatokat, melyeket egy szerző a tárgyáról előad, jobban megértjük a vizsgált szerzőt, mint amennyire ő értette önmagát, mivel fogalmát nem eléggé pontosan határozta meg, és ezért olykor szándékával ellentétes módon beszélt vagy akár gondolkodott. (Kant 2004a. 312, B 370.)

Ha meggondoljuk, e szavak szerint a „jobban" a szerző fogalom-meghatározására vonatkozik, megértésünk viszont a (talán nem mindig szerencsés módon kifejezett) *szándékát* célozza, jelen esetben Kant részéről Platón elgondolását az *idea* mibenlétéről és fontosságáról. Annyira, hogy ezt a szakaszt arra szánja, hogy Platón ideafogalmának általa helyesnek tartott értelmét mintaként tekintve rajzolja meg a filozófia (leendő) tudományának nagy vonalait. Első lépésben ezt tekintjük át, mielőtt a következő részben valóban összevetjük (ezzel is) a gondolatokat, melyeket az illető „szerző a tárgyáról előad".

„Platón kiváltképp abban lelte föl ideáit, ami gyakorlati, azaz ami a szabadságon nyugszik, a szabadság pedig az ész sajátlagos termékeiként létrejövő ismereteknek rendelődik alá" (uo., B 371). Elsősorban az *erény* és az *állam* tökéletes állapotának az ember „saját fejében" lévő belső *mintaképére* gondol Kant ilyen termékekként. Ezeket nem a tapasztalatból merítjük, hanem éppen hozzájuk kell mérnünk a tapasztalatot, miközben megvalósításuk során nem szükséges ismernünk az „ősképtől" elválasztó távolságot, mert e téren „szabadságunkban áll minden kijelölt határon túllépni". Az erényre nézve: „a méltó vagy méltatlan erkölcsi tulajdonságokról csak ezen idea segítségével lehet ítéletet alkotni, s így csakis ennek alapján közeledünk az erkölcsi tökélyhez". Az állam alkotmányának ideáját pedig, melynek mindenki számára a lehető legnagyobb szabadságot úgy kell biztosítania, hogy az összeférhessen mindenki más szabadságával, nemcsak első felvázolásakor kell szem előtt tartani, de bármely törvény megalkotásakor is (uo. 313–314, B 372–374). Itt az ideák által „az emberi ész valódi kauzalitást mutat fel", s ennek felfedezésével „Platón egészen különleges szolgálatot tett" (uo. 315, B 375).

Kant továbbá az erkölcsiség mellett a természet vonatkozásában is jogosultnak találja az ideákból való eredet feltételezését. A növények és az állatok, maga

a rendezett világegyetem, „mindez tisztán mutatja, hogy csupán ideák alapján lehetséges". Meglehet, azt már Platón „kifejezésmódjának túlzásai" közé sorolja, hogy az egyes fajok ideái hiánytalanul meghatározottak a legtökéletesebb lény értelmében, és mint ilyenekben rejlik bennük „a dolgok első oka". De „szellemének szárnyalás[át], mellyel fölemelkedik az anyagi világ leképező szemlélésétől a világ célokon – azaz ideákon – nyugvó, architektonikus összefüggéseiig", figyelemre és követésre méltónak ítéli (uo. 314–315, B 374–375).

Az így felfogott platóni ideában Kant a filozófia rendszerének fő céljait jelöli meg. A filozófia „igazi méltósága" mindezek alapján az erkölcs, a törvényhozás és a vallás, valamint a teleológia és a teológia elvei vizsgálatának véghezvitelében áll.[1] E „felséges erkölcsi építményhez" azonban előzőleg szükséges „elegyengetni és megszilárdítani a talajt", azaz pontosan megismerni a tiszta ész transzcendentális használatát, elveit és ideáit (uo. 315, B 375–376). Ennek megfelelően a transzcendentális ideák bevezetésével folytatódik a mű, amelyek a viszonykategóriáknak (szubsztancia, okság, kölcsönviszony) a feltétlenig kitágított fogalmai: a halhatatlan lélek, a szabad akarat, Isten (uo. 317–318, B 378–379; 325–328, B 390–395). Ami pedig a „talaj elegyengetését" illeti, ismeretes a transzcendentális dialektika vizsgálatainak negatív eredménye mindhárom észfogalom tárgyának megismerhetősége tekintetében.[2] A platóni örökséget viszont akkor tudjuk értékelni Kantnál, ha a szilárdan megvont határokon belül emelt „erkölcsi építményre" tekintünk, amit majd a III. részben pontosan ebből a nézőpontból meg is teszünk.[3]

[1] Az idea szó már az 1770-es *Székfoglaló értekezés*ben megkapja ezt a kiemelkedő jelentőséget, ugyancsak Platónra utalva. A metafizika pozitív tanként (mert negatívként módszertani-kritikai már itt is) a mintaképként tekintett *perfectio noumenon* meghatározását célozza, amely elméleti értelemben Isten, gyakorlati értelemben az erkölcsi tökéletesség. „A legnagyobb mérvű tökéletességet mostanság eszménynek [*ideale*] nevezik – Platónnál ez az eszme [*idea*] nevet viseli (így például magának az államnak az eszméje)" (Kant 2003. 535, AA II. 396).

[2] Idézzük fel azért innen, hogy az Antinómia-fejezetben platonizmusnak nevezi Kant a tézisek mellett szóló gyakorlati és spekulatív *érdeket*, mely „négy tétel az erkölcs és a vallás megannyi alapköve" (uo. 400, B 499; 397, B 494). A Dialektika istenbizonyításokat bíráló fejezete *(A tiszta ész ideálja)* pedig szintén egy *Az ideálról általában* című szakasszal kezdődik, mielőtt a transzcendentális változat kritikájára térne. Az ideál valamely idea által meghatározható egyedi dolog, és Kant szerint ilyen volt Platónnál az isteni értelem ideája, „minden lehetséges lények legtökéletesebbike és a jelenségvilágban foglalt másolatok ősalapja". Ha az ennek megfelelő teremtőerő nem is, „gyakorlati erő, mégis van bennük". Az erény és a bölcsesség ideák, de maga a bölcs: ideál; „olyan ember tehát, aki csak gondolatban létezik, azonban tökéletes összhangban van a bölcsesség ideájával […] *őskép* gyanánt szolgál a másolat maradéktalan meghatározásához, és cselekvéseinknek nincs más zsinórmértéke, mint e bennünk rejtező, isteni ember viselkedése, mellyel a tulajdon viselkedésünket összevetvén megítéljük és jobbá tesszük magunkat, jóllehet azon ősképet soha nem érhetjük el" (uo. 464–465, B 596–597).

[3] Nem hallgathatunk persze arról sem, hogy Platónt illetően mindamellett általában több a bíráló megjegyzés Kant részéről. Talán a legismertebb az ilyenek közül a Bevezetésben található „az ideák szárnyán" az érzéki világon túl, „a tiszta értelem üres terébe" merészkedő Platónról (uo. 57, B 9). De a misztikus jelző a művet záró rövid történeti szakaszban is kijár Platónnak észbeli ismereteink tárgyára és eredetére vonatkozó nézeteiért egyaránt

Szorosan a témához tartoznak még Kantnak Szókratészra tett hivatkozásai is. Ezek közt három-négy jellegzetes motívumot lehet jól elkülöníteni. Az *erény* és általában a gyakorlati szféra elsőbbsége legalább olyan hangsúlyos, mint a Platón-utalásoknál.[4] Az idea fogalma és a visszaemlékezés-tan helyett világos *módszert* tulajdonít Szókratésznak, melynek segítségével tudatára ébredhetünk a *bennünk rejlő* erkölcsiségnek.[5] Ennek eszköze az a *vizsgálódó-cáfoló* szkeptikus módszer, amelynek a kritikai filozófia is örököse.[6] Azért is érdemes mindezt szem előtt tartanunk, mert az alábbi Platón-hivatkozásokban Szókratész, értelmezésükben pedig ezek a fogalmak játsszák majd a főszerepet.

A Platónnak tulajdonított és követésre érdemesnek talált eszméknek két jellemzőjéről úgy tűnhet, Kant a maga elgondolásaihoz igazította őket. Egyrészt a „belső" (és a „saját fejében") a transzcendentális idealizmus fogalmi keretében értendő. A vizsgált szakaszt a *képzetek* fajtáinak felosztása, „rangsora" zárja, melynek tetején találjuk az ideát, azaz a tiszta ész fogalmát (uo. 316, B 376–377). Másrészt az ideák *kauzális* hatását is szó szerint kell venni: az erkölcs terén „az ideák hatóokokká (a cselekedeteknek és azok tárgyainak okává) lesznek" (uo. 314, B 374). Csak a *megismerhetőség* tekintetében kell az okokat is (nemcsak az okozatokat) a tapasztalati világ jelenségeire korlátoznunk. Ellenben a gyakorlati idea „kauzalitást ad a tiszta észnek, hogy a valóságban hozza létre azt, ami fogalmaiban rejlik" (uo. 322 – módosítva, B 385). Az ideák kauzalitása a morális törvényből fakad, amely a kanti etikának lesz kimondott tárgya, és az ember (vagy más eszes lény) közvetítésével értendő. E két jellemzőnek azért is szentelek különös figyelmet a továbbiakban, mert homlokegyenest ellentmondanak az önmagát „platonizmusnak" nevező, ma is nagy hatású értelmezésnek a matematikafilozófiában és az analitikus filozófiának köszönhetően újraéledt metafizikában. Absztrakt tárgyak feltevésére építenek, amelyek amellett, vagy épp amiatt, hogy nem tér- és időbeli létezők, nem is mentálisak, és kauzális hatásuk sincs (Balaguer 2016, Linnebo 2018). Nyilvánvaló, hogy Platón ideafogalmából ered ez az elképzelés, és ha nem is kívánnak már ahhoz kapcsolódni, a címke mégis visszahat e névre.

(uo. 662, B 881–882). Számos további kanti szöveghely is ekként, vagy legalábbis az intellektuális szemléletet elfogadó rajongóként említi őt (pl. Kant 2003. 557, AA II. 413; uo. 677, AA X. 131; Kant 2004b. 168, AA V. 141). Még kiemelt szakaszunkban sem marad el a megjegyzés, hogy az ideák „misztikus levezetése" (vagyis Platón visszaemlékezés-elmélete), valamint a spekulatív ismeretekre és a matematikára való kiterjesztése terén nem tudja követni (Kant 2004a. 312 j.; B 371 j.). Ez utóbbinak bírálatával is gyakran találkozunk Kantnál, de sokszor dicséri is Platónt, amiért észrevette a matematikában alkalmazott gondolkodás kiemelkedő értékét (Kant 2004b. 113, Kant 1997a. 296, AA V. 93, 363, Kant 1992. 161–162, AA VIII. 391).

[4] Kant 2003. 505, AA II. 369; AA IX. 29; AA XXIV. 36, 802.

[5] Kant 1991. 32, AA IV. 404; uo. 489, 527, 601, AA VI. 376, 411, 479; AA IX. 144–145, AA XXIV. 132, 292, 780, 843–844.

[6] Kant 2003. 534, AA II. 395 (a metafizika negatív, kritikai feladata *elencticus* a szókratészi *elenkhosz* nyomán; e fogalomhoz lásd Bene 2007. 69–72, Bárány 2007. 126–134); Kant 2004a. 41, B XXXI; AA XXIV. 72, 207, 212.

Sajnálatos, hogy Kant nem bocsátkozott „irodalmi vizsgálódásokba" az ügyben sem itt, sem máshol.[7] Meglehet, Kantnak nem is igen volt módja ilyesmire, mivel nem olvasott Platón-szövegeket.[8] A következőkben ezért megpróbálom helyette megtenni, legalább nagy vonalakban, arra keresve a választ, hogy menynyiben Platóné az ő „platonizmusa".[9]

II. PLATÓN GYAKORLATA

A Kant által gyakorlatinak mondott, kitüntetett tárgyak kétségkívül a legfőbb platóni témák. Az erény mibenléte körül forognak a korai szókratészi dialógusok, az államról pedig a legnagyobb szabású könyve szól. A teleológiához mindenekelőtt a *Timaiosz* kozmogóniáját kapcsolhatjuk. Ez nem igényelné a Platón-szövegek közelebbi vizsgálatát, ahogy az sem, hogy Kant joggal kapcsolta össze mindezeket az idea fogalmával. A platóni ideafogalom kanti értelmezését megítélendő inkább a jelzett két kérdésre keresek választ bennük. Vajon menynyiben mondhatjuk, hogy az idea Platónnál is az ember „saját fejében" lévő belső mintakép, azaz képzet a későbbi szóhasználatban, valamint azt, hogy oksági hatással bír?

[7] Egy némileg kivételt képező helyen, a filozófiában meghonosodott „előkelő hangnemről" szóló írásában az akkoriban németre fordított „másik Platónt, a levélírót" igencsak lekezelő hangnemben idézi, mint akit „nem szívesen kevern[e] össze" még azzal a Platónnal sem, aki legalább „nem saját hibájából" vált „mindenféle ábrándozás szülőatyjává" (Kant 1992. 164–165, AA VIII. 398). Magam sem szeretném összekeverni az efféléket Kant igazán „rendszerszintű" megnyilatkozásaival, amelyek egyébként innen sem hiányoznak.

[8] Egyik anonim bírálómnak sok megjegyzéséért vagyok hálás. Egyebek mellett fölhívja a figyelmemet, hogy lényegében ma is helytállónak tartják Gerhard Mollowitz álláspontját, miszerint Kant kizárólag Johann Jakob Brucker filozófiatörténeti munkájából ismerte Platónt, akit éppen a *Kritika* itt vizsgált szakaszában meg is említ (mellesleg csakis itt, éspedig rosszallóan: Kant 2004a. 313, B 372). Mindazonáltal valószínűsíthetjük, hogy Kant legalábbis hozzáférhetett Platón-dialógusok latin kiadásaihoz már korábban is. Továbbá, ha haszonnal forgatta is Brucker művét, akár erősen hatott rá annak Szókratész-tisztelete, illetve Platón-kritikája, előbbi módszerének, valamint az ideafogalomnak a nagyra értékelését aligha vehette a szerzőtől (Fistioc 2002. 8–11, 16 skk.). Ezért ha nem további forrásra, akkor valami különleges összhangra utal már az, ahogyan maga Mollowitz összegez, miután idézetek sokaságával támasztja alá Kant Platón-felfogásának Brucker könyvétől való „függését". A Kant számára ily módon közvetített platóni filozófiának döntő hatása volt a kritikai filozófiára, mégpedig pontosan az (isteni értelem által szemlélt, de Brucker részéről nem jó szemmel nézett) *idea* analógiái, egyrészt az érzéki világot meghatározó tiszta szemléleti formák, másrészt a gyakorlati szférát és a morálteológiát meghatározó ideál fogalma révén (Mollowitz 1935. 20 skk., 39–50).

[9] Talán másban is felmerül az említett kritikusom által megfogalmazott elvárás, miszerint „a kanti filozófia platonikus vonásait elsősorban a leibnizi és a wolffiánus gondolkodás hagyományelemeinek konstellációjában" kellene megragadni, és a morál terén „sem tanácsos túl szorosra húzni a kapcsolatot Platónnal", mivel azt is átszövi a Kant-kortárs „eklektikus-neowolffiánus dialógus". E tekintetben mindenképpen csalódást kell okoznom: koroktól független gondolatokat és korokon átívelő egybeeséseket szeretnék megragadni egészen másféle dialógusok segítségével.

Kezdjük az utóbbival. Az ideák ok mivolta egyáltalán nem rendkívüli, akár alapvetőnek is mondható éppen a bevezetésük szempontjából a platóni dialógusokban, ideértve azokat a helyeket is, amikor okhatározó vagy egy ige utal erre. Szókratész rendszeresen fogalmaz úgy, hogy egy bizonyos idea „teszi" a dolgokat valamilyenné, „miatta" olyanok, amilyenek, „általa" nevezzük meg őket (Sedley 2007. 54). Ezek általában kulcselemei valamely fogalmi meghatározásnak, illetve egy ilyen kísérletének. A tág értelemben vett kauzalitás kritériuma lehet annak is, hogy egy ideát létezőnek ítéljünk. Jó példa a *Nagyobbik Hippiasz* egy előszeretettel idézett szöveghelye: „ugyebár az igazságosság teszi igazságossá az igazságos embereket? […] És ugye a bölcsesség teszi bölccsé a bölcseket, és a jó teszi jóvá mindazt, ami jó? […] Akkor bizonyára ezek is létezők, mert ha nem léteznének, semmiképp sem lenne ilyen hatásuk. […] nem a szép teszi széppé mindazt, ami szép? […] Akkor bizonyára ez is létező valami." (*Nagyobbik Hippiasz* 278c–d.)

Az ideák ok voltán alapulnak a *Phaidón* döntőnek szánt érvelései is, amikor Szókratész a „legbiztosabbnak" tűnő premisszaként ragaszkodik ahhoz, hogy „a szép dolgok a szépségtől lesznek szépek" (*Phaidón* 100e). Itt látszólag további magyarázatot is ad a „részesedés" fogalmával, e szóhoz viszont már egyáltalán nem ragaszkodik. Rögtön a bevezetése után is két másikkal igyekszik megvilágítani: ami szép, azáltal szép, hogy „a szépségből részesedik", „ahhoz az egyszerű és józan és talán együgyű magyarázathoz tartom magam, hogy a dolgot nem más teszi széppé, mint magának a szépnek a jelenléte, vagy közössége a dologgal, függetlenül attól, hogy ez hogyan történik" (100c–d). Kicsivel később megjelenik az a fogalmazásmód is, hogy az ideák „benne vannak a dolgokban, és éppen amiatt, hogy bennük vannak, viselik a nevüket a róluk elnevezett dolgok" (103b–c). E „bennünk lévő" ideákkal kapcsolatban is óvakodnék a létezőknek egy további (immár harmadik) osztályát felvenni és számukra külön terminust bevezetni, inkább maradnék annál, hogy ezek nem mások, mint „a formák úgy, ahogy bennünk (a látható világ személyeiben és dolgaiban) megjelennek" (Platón 2020. 103, 181. j.; Máté 2020. 157–158). Platón is így lehet vele, csak úgy sorjáznak itt e bennü(n)k-lét leírásának különféle módjai. A dolgok vagy személyek „rendelkeznek" a megnevezésükre is szolgáló tulajdonságokkal, például kicsinység*ük* és nagyság*uk* van, s adott esetben ezek egyikét vagy másikát „nyújtják", „kínálják fel", lehetővé téve a nagyságbeli összehasonlítást. „Miközben én szépen megvárom és befogadom a kicsinységet, de közben ugyanaz maradok, aki voltam, és ugyanazon emberként vagyok kicsi" (102c–e, 103b).[10]

[10] A *Kharmidész*ben – egy, a jelen rész másik témája szempontjából sem érdektelen felszólításban – is előfordul a kifejezés: „még jobban figyeld meg a dolgot, tekints magadba, és fontold meg, milyenné tesz téged a benned lévő bölcs józanság, és milyen az önmagában, hogy ilyenné tehet téged" (160d–e). Két „szféra" (bennem-lét, önmagában-lét) helyett itt is gondolhatunk egyetlen *oksági* viszonyra két modalitással: tesz, tehet.

Felbukkan ugyanakkor a *Phaidón*ban a visszaemlékezés-érv kapcsán egy másik irányú viszony, amely a dolgok felől közelít az ideákhoz. A láthatóan, érzékelhetően egyenlő dolgok „szeretnének olyanok lenni, mint az egyenlőség", mindegyikük „törekszik arra, hogy olyan legyen", „próbálnának felérni ahhoz, ami maga az egyenlőség, de elmaradnak tőle", mert tökéletlenebbek, sohasem lehetnek hiánytalanul olyanok (74d–75b). A két egymásnak ellentmondani látszó megközelítés összhangját megvilágítják Máté András szavai: „Az ideák annyiban *miért*jei a látható világ dolgainak, amennyiben normát jelentenek számukra. Egy bizonyos idea úgy viszonyul a látható dologhoz, amely részesedik belőle, mint a konkrét erkölcsi norma, amit a helyes cselekedet követ, magához a cselekedethez. A világ dolgai tehát az ideákhoz, mint normákhoz igazodnak" (Máté 2020. 153). Platón egész filozófiájának alapvetése, hogy a dolgok miértjét kutató kérdésre, hogy miért olyanok, amilyenek, „a válasz a hozzájuk képest jóban, azaz az ideákban keresendő" (uo. 154).

Ennek az emberi cselekvéssel vont analógiának az alapja éppen az a speciális oksági hatás, amelyről Kant az említett szakaszban beszél: az idea mint *mintakép*, amely egy eszes lény értelmének és akaratának közvetítésével hat, aki felismeri a mintát és aszerint cselekszik. Előbbire szép példa az *Euthüphrón*ból: „erre az ideára taníts meg [amely által jámborak a jámborak], hogy mi is az, hogy reá tekintve s mintául véve, ha megfelel neki az, amit te csinálsz vagy másvalaki, jámbornak nevezhessem, ha pedig nem felel meg, istentelennek" (*Euthüphrón* 6e). Nyilván joggal kapcsolja a mintakép fogalmát Kant a platóni ideális államhoz, az *Állam*nak valóban az alapeszméjét fejezi ki (Bene 2007. 88–90). A dialógus résztvevői az állam számára adandó „minta végett keres[i]k magát az igazságosságot és a tökéletesen igazságos embert". Vezetésére ennek megfelelően olyasvalaki lesz alkalmas, aki általában is az ideákra irányítja a gondolkodását, „szemét az elrendezett és örökké változatlan dolgokra függeszti […] Ezek mintáját igyekszik követni, és lehetőleg hozzájuk hasonul" (*Állam* 472c, 500b–c). Az ilyenek, vagyis az állam vezetésére kiválasztott filozófusok képzésének végső célja pedig a Jó ideájának megismerése – nem önmagáért, hanem azért, „hogy megpillantva magát a Jót, életük hátralévő részében ezt alkalmazzák mintaként az állam, a polgárok és önmaguk helyes irányításában" (540a).

Éppígy alátámaszthatjuk Kantnak a platóni teleológiáról mondott szavait. Már a *Phaidón* Szókratészének az oksággal szemben támasztott azon legmagasabb követelménye alapján is, miszerint ha a „mindent elrendező értelem" az oka mindennek, akkor „bizonyára mindent úgy rendez el és helyez el, hogy az a lehető legjobb legyen" (*Phaidón* 97c). Ennek az isteni értelemnek a metaforájaként tekinthetjük a *Timaiosz* démiurgoszát (Lennox 2007. 138–139, 144 skk.; Bene 2007. 82–83). A mindenség jóságos alkotója tevékenysége során „az örökkévaló mintaképre tekintett", hogy „minden a lehető leghasonlóbb legyen őhozzá" (*Timaiosz* 29a, 29e–30a). A kanti filozófiában is helye van az ilyen, ideáknak tulajdonított, nem jelenségek közötti és idősémák vezérelte kauzalitás-

nak, pontosabban a kritika egyik fő célja ezt a helyet megteremteni – elhárítván az „intelligibilis okság", a *„causa noumenon"* lehetőségével szembeni ellenvetéseket (Kant 2004a. 444 skk., B 566 skk.; Kant 2004b, 61–62, AA V. 48–50) –, hogy az erkölcsiség tölthesse be azt a „lehető legjobb" érdekében.

Ami a mintakép *belső* voltát illeti, nemcsak Platónnál látszik ellentmondani ennek az ideára gyakran használt fordulata: „maga a szép [*auto to kalon*], maga a jó, maga az erény". Kant legismertebb kifejezése is az ideák révén elgondolt tárgyakra: „magában való dolog" *(Ding an sich)*. Ám látni való, hogy ezek a kifejezések mindenekelőtt a *jelenségvilágtól* hivatottak elhatárolni e dolgokat. A „fejünktől" is, amennyiben az is ennek a világnak a része, de nem, amennyiben a gondolkodó *elmét* értjük rajta. Amikor Kant először megteszi megkülönböztetését az érzékelhető és az értelemmel fölfogható világról értekezve, akkor is – az ókor „előkelő vizsgálódására" hivatkozva – *gondolati* tárgyakról *(noumena)* beszél a megjelenők *(phaenomena)* mellett, ahogy azután az egész kritikai rendszer alappillére lesz az elgondolható (akár „magában való") dolog elkülönítése a megismerhetőtől (Kant 2003. 533, AA II. 395; Kant 2004a. 38, 154–155, 168. j.; B XXVI, 146, 166. j.).

Ez a fogalmi megkülönböztetés felidézi Platónét,[11] kivált, ha annak plasztikus megjelenítésére gondolunk a vonalhasonlatban, ahol a látható dolgokkal szemben „ésszel felfoghatókként" vannak az ideák megjelölve (*Állam* 509d–511e). Még arra is csábítást érezhetünk néhol, hogy az ideát az elmében lévőnek gondoljuk a Descartes-féle idea vagy a Kant-féle képzet módjára. Ilyesmibe botlottunk az iménti *Kharmidész*-idézetben: „figyeld meg a dolgot, tekints magadba, és fontold meg", de lényegesebb, hogy az ideális állam alapításakor is. Nem lehetnek az állam őrei azok, „akiknek a lelkében nincs jelen semmiféle világos minta, és nem képesek rá, hogy […] mindig erre vonatkoztatva és elméjükkel mindig a lehető leggondosabban ezt szemlélve alkossák meg a szépnek, az igazságosnak és a jónak evilági törvényeit" (484d–e). Ellenben aki meglátja ezt a mintát, a „csak gondolatban" létező államét, és „hajlandó önnön lényének bensőjét a látottak szerint megszervezni", az „saját államában" – függetlenül attól, hogy fog-e az majd a valóságban is létezni – „csakis ennek az államnak az ügyeit intézheti, mását semmi esetre sem" (592a–b).

Megalapozatlan lenne persze valamiféle „mentális szférát" koholni a Platón szövegek nyomán, de szükségtelen is. Kant (avagy a Kant szerinti Platón) szándékához nem ez a döntő: „mindenki tudja, hogy midőn valakit az erény mintaképéül állítanak elébe, az igazi, eredeti minta mégiscsak az ő fejében lesz; ezzel veti egybe (és ennek alapján értékeli) az állítólagos mintaképet" (Kant 2004a.

[11] Nem ért egyet ezzel a megítéléssel Ulrike Santozki, aki szerint az 1770-es *Disszertáció* utalásában ókoriakon inkább a szkeptikusokat kell érteni. Mert Platónnál a megkülönböztetés az érzéki világ elmarasztalásával jár együtt, míg az értekezés felértékeli azt, a rá vonatkozó tudományt éppen az érzéki formák révén alapozza meg. A platóni ideá(l)nak csak az erkölcsiség szempontjából van jelentősége a műben (Santozki 2004. 49 skk., 58 skk.).

313, B 372). A kanti értelemben vett idea (itt az erényé) nemcsak az ember elméjében („fejében") van képzetként, hanem *tudatosan* „egybevet vele", „szem előtt tart" (uo. 314, B 373). Utóbbinak a mintaként tekintett ideák megfelelnek Platónnál is.

Erre helyezve a hangsúlyt vegyük figyelembe: a dialektika módszerében, általános leírásában és alkalmazásaiban a dialógusok során egyaránt, alapvető mozzanat, hogy Szókratész (vagy másvalaki) mondhatni folyamatosan reflektál a saját fogalomalkotására, a „szokása szerint" feltételezett ideák *hipotetikus* voltára. Feltevésük sohasem végleges kiindulópont, mindig ki van téve a további vizsgálatnak, cáfolatnak, esetleges módosításnak, vagy éppen magasabb feltételt keresnek, amelyből levezethető.[12] „Magukat" az ideákat Szókratész (avagy Platón) nem szemléli, nem visszaemlékezik rájuk, legalábbis mi nem ennek vagyunk tanúi. Sőt, annak sem, hogy végérvényesen feltételezné őket, hanem annak, hogy a róluk szóló beszélgetéseket, érvmeneteket *vezeti*, és az ideák kiindulópontul szolgáló feltevését is *uralja*.

A fenti „irodalmi vizsgálódások" nemcsak alátámasztják a Platónról adott kanti értékelések pozitív oldalát, de azt is sejtetik, hogy a kifejezetten említett területeken túl is kínáltak (vagy kínálhattak volna) Kantnak mintát „e nagy filozófus" gondolatai. Már e kiemelt részletekből és futólagos megállapításokból is látható, hogy a Kant által felismert és nagyra tartott gyakorlati jelleg nem korlátozódik Platónnál a vizsgálódás (morális) tárgyaira, hanem kiterjed annak *módszerére* is. Az ideák feltételezésének és általában a hipotetikus módszernek mindig célja van, s végső soron persze a lélek jobbá tétele a cél (akár az államalapítás és államvezetés mintájaként is), így az mégiscsak erkölcsi.

III. „A KOPERNIKUSZI FORDULAT ÉS KANT PLATONIZMUSA"

Kelemen János egyik írásának címét tulajdonítottam el, aki a platóni ihletésben találja meg azt a közös pontot, amely Kantot – tényleges hivatkozások híján is – a humanista filozófusokhoz köti egy döntően fontos kérdésben. A *Kritika* általam is kiemelt szakaszára utalva pontosan abban látja e Platón-értelmezés lényegét, hogy bizonyos területeken (erkölcs, törvényhozás, vallás) az *észnek valódi kauzalitása* van, amennyiben az ideák a cselekedeteknek és azok tárgyainak okaivá lesznek. Ezt az alapgondolatot ismeri fel az *a priori* ismereteket adó matematika és általában a tudat konstitutív természetének tétele hátterében, amely szerint a tudat ténylegesen létrehozza a tárgyait (Kelemen 2006. 251–253).

Szeretnék ehhez a belátáshoz nemcsak csatlakozni, de további gondolatokkal megerősíteni és kibővíteni azt, több lépésben jutva el a kopernikuszi fordulat

[12] Lásd *Phaidón* 101d–e, *Állam* 510b, 511b, illetve Szabó 1978. 171 skk.; Platón 2013. 68–69, 103. j.

ilyen értelemben vett platonizmusáig. Azt keresem tehát a kanti filozófia legfontosabb részeiben, ami az ideák nevezett tulajdonságát mutatja (esetleg kimondottan hivatkozva is e fogalomra): hogy általa tisztán az ész képes ok lenni.

Első lépésként elég visszautalni a Kant által kiemeltként kezelt, közvetlenül az erkölcsiséghez kapcsolódó területekre. A *moralitás* adja a mintát az egész áttekintéshez, hiszen „ha az ész tiszta észként valóban gyakorlati, akkor tettek révén bizonyítja önmaga és fogalmai realitását", ahogy áll már *A gyakorlati ész kritikájá*nak első bekezdésében, és igazolja is majd az analízis „mint eredendően törvényadó" észt (Kant 2004b. 7, 41, AA V. 3, 31). Természetesen egy korlátozott terület az, ahol e „tettek" érvényesülnek, tudniillik az akarat képessége, amely (függetlenül a fizikai képességtől) „meghatározza saját kauzalitását" (uo. 21, AA V. 15). Itt az ész megteremti egy érzékin túli, „*őskép*i természet" formáját, s „ez az eszme, mintegy előrajzolatként, valóban mintájául szolgál akaratmeghatározásainknak". „Mert a morális törvény az eszme szerint ténylegesen egy olyan természetbe helyez bennünket, ahol az ész, ha a neki megfelelő fizikai képesség társulna hozzá, a legfőbb jót hozná létre" (uo. 55, AA V. 43).[13]

Az *államot* illetően a kanti életmű végén keletkezett művek is változatlan formában állítják elénk a „mintaképet". *Az erkölcsök metafizikája* szerint emberek *a priori* szükségszerű jogi törvények alatti egyesülése „*eszmei* állam [*der Staat in der Idee*], amilyennek a tiszta jogi elvek szerint lennie kell. Ez az eszme szolgál minden közösséggé váló (tehát belső) igazi egyesülés számára zsinórmértékül (norma)" (Kant 1991. 417, AA VI. 313). *A fakultások vitájá*ban is olvasható, hogy az államnak az az alkotmánya, melyet „platonikus *eszménynek (respublica noumenonnak)* nevezhetünk, nem üres agyrém, hanem egyáltalában minden polgári alkotmány örök normája" (Kant 1997b. 429, AA VII. 91).

Vegyük figyelembe azután, hogy a kiindulópontunkként szolgáló fejezetben harmadikként felhozott *teleológia* is morális célzatú. Az ideákra tekintő isteni értelem hozza létre a világegyetem természeti lényeit, márpedig Platónnál jó maga az alkotó, és a lehető legjobb az alkotása. *Az ítélőerő kritikája* szerint is egy morális alapú teológiának és teleológiának kell kiegészítenie a fizikai teleológiát. A világ szerves lényei sajátos formáinak és viszonyainak lehetőség-okaként elgondolt, szándékok szerint ható produktív értelem kauzalitását az *ember mint morális lény* határozza meg. Itt ő az idea tehát, a teremtés végcélja, aki a célok rendjében önmaga eszméjén kívül nem függ további feltételtől, mert egyedül benne lelhető fel a célokkal kapcsolatos feltétlen törvényadás és annak objektuma, a legfőbb jó a világban (Kant 1997a. 377 skk., AA V. 434; Kant 2004a. 634–636, B 842–843).

[13] Ulrike Santozki szerint Kant „tudatosan elhallgatja", hogy a Jónak a morális törvényből való levezetésével immár elfordult a platóni modelltől, így próbálván gondolati fejlődését törésmentesnek beállítani (Santozki 2004. 139). Bevallom, én ezt a csínyt rendkívül jól sikerültnek tartom.

Ám e kitüntetett területeken túl is megtalálhatjuk Kantnál a Kelemen által felismert konstitutív platóni gondolkodást, éspedig a kritikai filozófia alapelemeiben. Még mindig az idea fogalmánál maradva, egy sajátos tárgyra és az azt létrehozó „démiurgoszra" külön is alkalmazza Kant. Általában véve a tudományról van szó, melyet egy idea alapján vázol föl a megalkotója, mert csakis így jöhet létre architektonikusan, azaz rendszerként, amelyben „a sokféle ismeret, egyazon ideának alárendelődve, egységet alkot". A morális-gyakorlati célzat sem kétséges: ismereteinknek azért kell rendszert alkotniuk, „mert csak rendszerbe foglalva támogathatják és mozdíthatják elő az ész lényegi céljait" (Kant 2004a. 647–649, B 860–863).

Mindjárt a legközvetlenebb példán érlelgethetjük ezt a gondolatcsírát, hiszen még ugyanitt, *A tiszta ész kritikája* Architektonika-fejezetében adja meg Kant a filozófia tudománya átfogó rendszerének vázlatát a filozófusnak mint „az emberi ész törvényhozójának" ideálját szem előtt tartva, aki minden tudományunkat „eszközül használja az emberi ész lényegi céljainak előmozdítására" (Kant 2004a. 651–652, B 867).[14] Másfelől már maga a *Kritika* igényt tart rá, hogy tudománynak, azaz rendszernek minősüljön. A transzcendentális analitika például az a priori megismerés elemeit a tiszta értelem ismeretei egészének ideája alapján tárja föl, és ezen belül a kategóriák felfedésének vezérfonalát is egy olyan eszme adja, amelynek alapján azok összefüggenek egymással: az ítélés általában vett képessége, míg a következtetésé majd a transzcendentális dialektika vezérfonala lesz (uo. 115, 118, 127, 317 skk., B 89–90, 94, 106, 378 skk.).[15] Itt tehát magát a kritikai filozófia architektusát látjuk, amint ideákra tekintve gyakorolja a rendszeralkotás – nem közvetlenül, ámde közvetve: morális – gondolati tevékenységét.[16]

Továbbmenve, ha jól szemügyre vesszük (mi is) ezeket az eszméket és követésük eredményét, akkor a velejében, tudniillik az *egyáltalában vett gondolkodásában gyakorlati* ember képét pillanthatjuk meg. Már maga a gondolkodás, az ítélés képességének gyakorlása Kant tipikus szóhasználata szerint: *cselekvés (Handlung)*. Az értelem sajátos cselekedete, nevezetesen *szintézis*, a képzetek összekapcsolása. Ez – mint maga is képzet – az egyetlen, amely a szubjektum alkotása, nem pedig a külvilág (avagy akár a túlvilág) tárgyaitól származik (Kant 2004a. 144, B 130). Az eszes lény *aktivitása* egyedül ebben mutatkozik meg (nem valamiféle mozgásban vagy dinamikában).

[14] Miként a szókratészi dialektika – az alapfeltevések felszámolásával a bizonyos kiindulóponthoz visszatérve – „segédekként és munkatársakként" alkalmazza majd a többi mesterséget, „amelyeket megszokásból gyakran tudományoknak nevezünk, de amelyekre más név illenék", ideértve még a geometriát is (*Állam* 533c–d).

[15] Már a Bevezetés is szól a tiszta ész kritikája mint tudomány ideájáról: Kant 2004a. 68–71, B 24–28.

[16] E két bekezdés tartalmát máshol már kifejtettem a „kanti-platóni" ideafogalom nyomán: Horváth 2012. 58–60.

Ha innen a tudat konstitutív volta felé lépünk tovább, akkor először rögzítsük, hogy a gondolkodás pontosan megállapított szabályait írja elő a logika, amely elvonatkoztat a megismerés minden tárgyától, így benne „az értelemnek kizárólag önmagával és önnön formájával van dolga" (Kant 2004a. 28, B IX). A tárgyak felé azzal nyit a gondolkodó elme, hogy e szabályokat *alkalmazza* a szemlélet képzeteire. Amennyiben a tárgyak közti különbségektől elvonatkoztatunk, úgy a tiszta szemlélet képzeteire vonatkoznak az ekként kategóriáknak nevezett szabályok, s az őket leíró transzcendentális logikában az értelemnek ugyan már nem kizárólag önmagával, de csakis az *általában vett tárggyal* és annak formájával van dolga. Fogalmi és szemléleti képességeink ilyen összekapcsolása magyarázatot ad az *a priori* megismerés lehetőségére, és ezzel a tapasztalatéra, „mely nem nélkülözheti az értelem közreműködését, s az értelem szabályát már mielőtt a tárgyak adva lennének nekem, vagyis *a priori* módon, feltételeznem kell. Ám e szabály *a priori* fogalmakban nyer kifejezést, és így minden tapasztalati tárgynak szükségszerűen ilyen fogalmakhoz kell igazodnia, s azokkal összhangban kell lennie." (Uo. 33, B XVII–XVIII.) Ezért a tapasztalati tárgyak *a priori* törvényeit kutató transzcendentálfilozófus a megismerőképességek vizsgálatára szorítkozva valóban követheti abban a matematikust, hogy „ha bizonyossággal akar valamit *a priori* módon tudni, akkor semmit nem szabad a dolognak tulajdonítania, ha az nem következik szükségszerűen abból, amit – fogalma alapján – ő maga helyezett bele" (uo. 29–30, B XII). E tudomány területén tehát teljesülni látjuk, hogy „az ész csak azt látja be, amit maga hoz létre, a saját terve szerint". Sőt, a matematikát is felülmúlva (amely a szemléletre alkalmazza fogalmait) „diszkurzív módon" *pusztán fogalmak* által jut el tételeihez, fogalomként kezelve a tiszta szemléleti formákat és időfeltételeit, a transzcendentális sémákat is, s így itt „az ész óhatatlanul önnön tanítványa lesz" (uo. 30, 31, 569–572, B XIII, XIV, B 747–750).[17]

A kopernikuszi fordulatnak ezek az erős és valóban lényegre törő megfogalmazásai a *Kritika* második kiadásának *Előszavá*ban mindazonáltal nem szabad, hogy elhomályosítsák a megkülönböztetést elméleti és gyakorlati ész között, hogy a tárgyat pusztán *meghatározzuk* vagy *valósággal létre is hozzuk*, amit Kant nem kevésbé hangsúlyoz ugyanitt (Kant 2004a. 28, B IX–X). Amit a fentiekben láttunk, az, hogy a tárgy *meghatározása* csakis úgy lehetséges, hogy megismerőképességeink (közelebbről a tiszta értelmi fogalmak és a tiszta szemléleti formák) a *forma tekintetében létrehozzák* az objektumot. Mindig járul azonban olyan „anyag" is a tárgytapasztalathoz, amelynek máshonnét kell adva lennie, mindenesetre ilyen az érzet.

[17] Hogy „fogalomként kezeljük" a szemlélethez vagy a képzelőerőhöz is tartozó képzeteket, az nem jelenti sem e képességek, sem a szóban forgó kérdések bonyolultságának tagadását. Csak a transzcendentális analitikához szükséges absztrakciót és fogalomanalízist, amelyre Kant rendre fölhívja a figyelmet, és amely a szintézis képzetére is vonatkozik (lásd ehhez és az előző két bekezdéshez: Horváth 2014. 14–18, 21–27).

Gyakorlati viszont az, aminek létrejöttét egyedül a szubjektumnak, az ő szabad akaratának tulajdonítjuk, minden elméleti megfontolást, okot vagy körülményt félretéve. Ezért lehetséges egyáltalán erkölcsiség, ekkor ugyanis nem máshonnan, hanem a tiszta gyakorlati észből származik az „adat": az erkölcsi törvény tudata („a tiszta ész egyetlen faktuma", Kant 2004b. 41, AA V. 31). Az erkölcsiségnek ezt az elvét tartja szem előtt és alkalmazza megítéléseinek mércéjeként valójában a „közönséges" emberi ész is, amikor különbséget tesz jó és rossz között. Jóllehet nem gondolja azt el olyan általános formában, elkülönítetten, mint a morálfilozófus, de az „önnön tanítványaként" működő ész legsajátabb – nevezetesen *szókratészi* – példája lehet, „ha – anélkül, hogy bármi újra megtanítanánk – felhívjuk figyelmét önnön elvére, amiként Szókratész is tette" (Kant 1998. 28, AA IV. 404).

A „kopernikuszi*ként*" emlegetett, kifejezetten a tapasztalat tárgyaira korlátozódó „gondolkodásmódbeli fordulat" pedig ezt a tanulást szolgálja, amennyiben az *a priori* ismeretek körének meghatározásával egyúttal megvonja megismerésünk határait. Megcáfolja ugyanis ezzel a lehetőségét annak, hogy az elméleti ész akadálya lehet a gyakorlati ész tapasztalaton túli, ám „teljességgel szükségszerű, gyakorlati (erkölcsi) használatának" (Kant 2004a. 37 skk., B XXIV skk.). Az ész nem engedheti elvitatni önmagától a feltétlen *kell* lehetőségét semmiféle *van-nincs* ítéletével. Egyenesen „próbaköve" a kopernikuszi fordulatnak, hogy – „*Szókratész módszerével*" – bizonyítsa tudatlanságunkat e téren (uo. 41, B XXXI).

A *metafizika* első és második része közti kapcsolatként írja itt le Kant ezt az összefüggést (uo. 34, B XVIII–XIX). „Sorsává vált szerelméről" rég megvallotta, hogy immár csak mint „az *emberi ész határai*ról szóló tudománytól" reméli kegyeit (Kant 2003. 503–504, AA II. 367–368). E tudomány azért kecsegtet sikerrel, mert – mint *A tiszta ész kritikája* első Előszavában írja – „csupán magával az ésszel és a tiszta gondolkodással foglalkozom, amelyet kimerítően ismerhetek anélkül, hogy önmagamon kívül, a távolban kutakodnék, mert önmagamban lelem meg" (Kant 2004a. 20, A XIV). Láttuk, hogy a metafizika „első részeként" az értelem *a priori* megismerőképességeit vizsgáló transzcendentális analitika tartja magát ehhez. Ezért elégedetten összegezhet így Kant a mű végén: „A matematika, a természettudomány s még az ember empirikus tudása is rendkívül értékesek mint az emberiség […] lényegi céljainak eszközei, ám csak oly módon lehetnek azok, hogy közvetíti őket az ész puszta fogalmakból merített megismerése, mely […] nem egyéb metafizikánál" (uo. 659, B 878). Ami pedig a „második részt" illeti, negatív oldalán a transzcendentális dialektika azért nyújthat „tökéletesen világos, szcientifikus önismeretet" – a morált és a vallást a (törvényt nem ismerő) spekulatív észtől megvédendő –, mert a benne fölmerülő kérdések megválaszolására okvetlenül képesek vagyunk, „ugyanis – akárcsak a helyes és a helytelen esetében – a tárgy egyáltalán nem létezik a fogalmon kívül" (uo. 659, 404, B 877, 505). Pozitíve pedig az „önmagában gyakorlati ész", amely „a törvény puszta formája által" határozza meg az akaratot, „posztulálja" a

spekulatív ész eszméit, és teremt nekik gyakorlati vonatkozásban realitást (Kant 2004b. 40, 146 skk., 157 sk., AA V. 31, 122 skk., 132).

Talán nem méltatlan mindezt úgy összegezni, hogy a transzcendentális filozófia a maga módján teljesíti a platóni dialektikának azt a követelményét, mely szerint az az előfeltevések feltétlen kiindulópontjából „képek", vagyis bármiféle érzékelhető alkalmazása nélkül, „csak magukat az ideákat használva halad ideákon át ideák felé, s jut el legvégül ugyancsak ideákhoz" (*Állam* 510b, 511b–c).

IV. GYAKORLATI DUALIZMUS

Reményeim szerint sikerült kimutatni, hogy a Kant által hivatkozott morális témákon túl az azokat előkészítő, általa módszerként is felfogott transzcendentális vizsgálódás szintén lényegi elemekként rejti magában a platóni örökséget. A következőkben megpróbálom abban megragadni e rokonságot, hogy mindkettejük filozófiájának közös jellemzője valamilyen (igen gyakran inkább vádként hangoztatott) *dualizmus*. Olyan címke ez is, amelynek érdemes lesz mögé nézni: mit is rejt az ő esetükben. Az eddigiek előkészíthettek arra, hogy a „két világ" eszméjén túlmenően, ami bizonyára elsőként jutna eszünkbe, egy a filozófiáikat egészében átható gondolkodásmódot lássunk benne.

Maga a „dualizmus" szó persze kettejük közül csak Kantnál fordulhat elő, nála sem gyakran. Két helyen mégis érdemes lesz számba venni, hogyan viszonyul ő maga hozzá, mert egyúttal az egész kanti rendszer kettősségére is rávilágítanak. Mindkét esetben rögtön szembesítem a kanti gondolatokat Platón szövegeivel, annál is inkább, mivel erősen úgy tűnhet, mintha a két filozófus alapeszméi közti ellentétre is rámutatnának.

Az egyik Kant *Minden dolgok vége* című írásában található, ahol az örökkévalóságot illető unitárius rendszerrel állítja szembe a dualistát. Előbbi úgy tartja, hogy minden ember örök üdvösségre jut végül, utóbbi szerint csak a kiválasztottak, mindenki más az örök kárhozatra. Mindkét elképzelés teljességgel meghaladja az emberi ész spekulatív képességét, de éppen ez az, ami „visszatérít bennünket ahhoz, hogy ez észeszméket merőben a gyakorlati használat föltételeire korlátozzuk". E tekintetben a dualista mellett „döntő gyakorlati érdekű ok szól" a könnyen egykedvű biztonságérzetbe ringató unitáriussal szemben. Az életvitelünket uraló jó vagy rossz elvekhez mért érdemek és bűnök következményeit kell az örökkévalóságot illetően remélnünk (még ha önismerete éppúgy elégtelen mindenkinek a maga valódi morális értékéről ítéletet mondani, mint máséról), és „úgy cselekednünk, *mintha* volna egy másik élet, s mintha a morális állapot, melyben a jelenlegit befejezzük, következéseivel egyetemben, midőn belépünk e másik életbe, változtathatatlan maradna" (Kant 1997b. 239–240, AA VIII. 328–330).

Az erkölcsiségnek, sőt az erény és a (túlvilági) boldogság összekapcsolásának tekintetében Kant bátran vállalhatja, és ahogy láttuk, vállalja is a platóni örökséget. A *Phaidón*ban a lélek halhatatlanságának bizonyítása után a halálba induló Szókratész azzal búcsúzik tanítványaitól, hogy „nem csupán annak az időszaknak a szempontjából, amelyet általában életnek szoktunk nevezni, hanem az idő teljességének a szempontjából kell a léleknek gondját viselnünk". „Hiszen a Hádészba indulva csak azt tarthatja meg, amit megtanult és magába szívott, és […] alapvetően ettől függ, hogy az emberre a halál után jó sors vagy szenvedés vár". Ez utóbbi két kimenetelt írja le részletesen az intést megerősítendő az itt következő mítosz. Ennek státuszára azért jellemző az elején kétszer is hangsúlyozott „azt mesélik", valamint a záró szavak: „Az értelmes ember a kelleténél jobban nem fog amellett erősködni, hogy mindez tényleg úgy van, ahogy előadtuk". A lényeg: „Ahhoz azonban érdemes ragaszkodni, […] hogy hitünk szerint tényleg ez vagy valami hasonló lesz a lélek sorsa és lakhelye, ha egyszer a lélek valóban halhatatlan" (*Phaidón* 107c–d, 114d).

Ugyanakkor e legutóbbi állítás bizonyított volta és különösen, hogy az erény követésében látszólag rá épít Szókratész, pontosan az, amit Kant nem fogad el. Éppen ellenkező a logikája a „morál valláshoz vezet", avagy a jelen összefüggésben inkább „a morál vezet a valláshoz" elvének. Az erkölcsi törvényből adódó parancs követése érdekében kell posztulálnunk a lélek halhatatlanságát, ahogy Isten létezését is. Ezek a gyakorlati posztulátumok a morális törvény meghatározta akarat (feltétlen „kell") által megkövetelt elméleti („van") előfeltevések (Kant 2004b. 147, 157–158, AA V. 122, 132). Említsük azért meg, hogy a dialógus drámai tetőpontján, amikor a legkeményebb ellenvetésekkel szembesül, Szókratész is mintegy „érdekeinket faggat[va]" tekint a vitakérdésre, mielőtt alapos és hosszas vizsgálatához látna (mint majdan Kant az antinómiák feloldását megelőzően: Kant 2004a. 396, B 493). Félő ugyanis, hogy az adott kérdésben és a jelen helyzetében nem a tudásvágy, hanem a (nem is annyira másokat, mint saját magát) meggyőzni akarás fogja vezetni, hiszen annak sikere esetén mindenképpen jól jár. Ha tényleg halhatatlan a lélek, rendjén való, hogy higgyen benne, ha ellenben a halál után nincs tovább, akkor legalább siránkozásával nem lesz mások terhére, tudatlansága pedig hamarosan úgyis semmivé válik. Barátainak mindazonáltal azt javasolja, hogy inkább az igazsággal törődjenek az eztán következő érvmenetek során, ne vele (*Phaidón* 91a–c). E megfontolás morális alapon javított változatára nekünk mégis vissza kell majd térnünk Platón esetében is.

Mert ami Kantot illeti, a híres „korlátoznom kellett a *tudást*, hogy a *hit* számára teret nyerjek" kijelentés éppen azt fejezi ki, hogy cáfolnia kellett a spekulatív ész azon igényét, hogy tapasztalatokon túli ismeretekre tegyen szert, hogy ezzel Isten, szabadság és halhatatlanság morális-gyakorlati észhasználathoz szükséges (pusztán elméleti alapon sem nem állítható, sem nem tagadható) feltevéseit elfogadhatóvá tegye (Kant 2004a. 40, B XXX). A tapasztalaton túlira vonatkozó

tudatlanságunk bizonyításával szándékozik megvédeni az erkölcsöt és a vallást az azokat támadó ellenvetésektől. Ám e kritika magának a *spekulatív* észnek a feladata, neki *kötelessége* vizsgálat alá vonni önnön ítéleteinek jogigényét és megállapítani saját határait (uo. 41–43, B XXXII–XXXIV; Kant 1998. 72, AA IV. 456). Jóllehet Kant morális kötelességről tanít, nem másféléről (például „intellektuálisról"), ez mégsem az elméleti és gyakorlati ész összekeveredése, hanem az utóbbi *primátusa* az előbbi felett.[18]

A vizsgálat eredménye a transzcendentális idealizmus tana. A kifejezés megválasztása a transzcendens dolgokról való ismereteink lehetetlenségére utal a külvilág tárgyainak létezését kétségesnek tartó empirikus idealizmus analógiájára, amely utóbbi kételyt Kant egyáltalán nem oszt. Ehhez kapcsolódik a másik ígért kanti szövegrész, amely dualizmust emleget pozitív hangsúllyal. A transzcendentális idealista „lehet empirikus realista, azaz *dualista*", írja Kant *A tiszta ész kritikája* első kiadásának *Paralogizmus*-fejezetében, értve ezen, hogy „elismerheti a matéria létezését anélkül, hogy kilépne a puszta öntudatból". Ha a külső érzék tárgyait jelenségeknek tekintjük, akkor azok nem mások, mint képzetek, és a dualizmus itt csupán a *képzetfajták között* áll fönn: egy dolog vagy *csak* a belső érzékhez, vagy a külsőhöz *is* tartozik, de előbbihez és formájához, az időhöz *mindenképpen* – esetleg utóbbihoz és így a térhez is (Kant 2004a. 705–707, 715, A 370–373, 385). Ezzel szemben eszünk „közönséges fogalmai szerint" vagyunk dualisták abban a transzcendentális értelemben, hogy a külső jelenségeket nem gondolkodó szubjektumunkhoz számítjuk képzetként, hanem tőle elválasztva mint rajtunk (nem pusztán térbeliként értve) kívüli objektumokat helyezzük el őket. Képzeteinknek ebből a hiposztazálásából származik a lélek és a test kölcsönviszonyával kapcsolatos minden szerencsétlen probléma, hiszen így érzékeinkkel össze nem kapcsolódó, számunkra ismeretlen magukban valóan létező dolgokról kérdezősködünk (uo. 711–712, 717–719, A 379–380, 389–392).

Miért lehet érdemes a transzcendentális idealizmus empirikus realizmusát *dualizmusként* leírni (még ha Kant nem is igen teszi ezt máskor)?[19] Meglátásom szerint azért, mert az viszont nagyon is lényegbevágó, a transzcendentális analitika programját adó kérdés, „hogy miként kapcsolódnak össze belső érzékünk képzetei külső érzékelésünk módosulásaival […] állandó törvények szerint úgy, hogy egy tapasztalatban összefüggnek", miként „állnak kapcsolatban egymással érzékelésünk képzetei, hogy azok, amiket külső szemléleteknek nevezünk, empirikus törvények szerint mint rajtunk kívül lévő [térbeli!] tárgyak képzelhetők" (uo. 715–716, módosítva, A 386–387). Vagyis az empirikus dualizmus eleve a két fél (nem ellenpólus) *kapcsolatára* mutat, összekapcsol(ód)ásuk miként jét

[18] Habár a „primátus" fogalmát Kant csak szorosabb értelemben vezeti be, a már említett posztulátumokra értve, úgy gondolom, joggal vonatkoztatjuk sokkal tágabb értelemben az egész kanti rendszerre (lásd Horváth 2011; Horváth 2020. 59–62, 241–245, 345 skk.).

[19] További ilyen helyek: AA 18. 309–310, 615.

kutatja. Vezérfonala ezzel a kritikai rendszert tagoló további dualitásoknak, mint például empirikus és *a priori*, szemlélet és fogalom, ahol a kérdésfeltevéshez ugyan alapvető ezek éles megkülönböztetése, maga a megoldandó kérdés azonban az *összefüggésük mikéntjére* vonatkozik.

Mármost, Platón nem éppen a transzcendentális realizmust valló rosszfajta dualisták táborába tartozik-e? Igazán van bőven erre utaló kanti passzus, de azért mégiscsak az nyom többet a latban, ha magánál Platónnál látunk, még inkább, ha Platón*tól* hallunk ilyet. A *Parmenidész*ben az önállóan létező formák, valamint a dolgok belőlük való részesedésének elméleteit vagy fél tucat ellenérvvel támadva leckézteti az idős Parmenidész az ifjú Szókratészt, s e „sok nagy nehézség közül a következő a legnagyobb". Az önállóan és függetlenül létező formák egymás viszonyában azok, amik, míg másfelől, minthogy „közülük egy sincs meg bennünk", a körünkben lévő dolgok szintén egymás viszonyában azok, amik. Így aztán „a bennünk meglévő dolgoknak nincs semmilyen közük a formákhoz, a formáknak nincs közük mihozzánk" – szól a különféle „dualizmusok" ellen azóta is visszhangzó tipikus vád. Továbbá „maguknak" a dolgoknak a tudománya adja „a" tudást, a „mi tudásunk" viszont a mi ilyen-olyan, „idelent található" dolgainkról szól. Mivel pedig „magukkal a formákkal nem rendelkezünk, s azok nem is létezhetnek minálunk", ezért közülük egyet sem fogunk megismerni, számunkra megismerhetetlen maga a szép és a jó is (*Parmenidész* 133b–134b). A legvégső, még „ennél is rettentőbb" nehézség szerint az ideák feltevéséből az következne, hogy az istenek éppúgy nem ismerhetnek meg és uralhatnak bennünket, ahogy mi sem őket. Erre a végkifejletre az addig zavarodottan helyeselgető Szókratész már csak meghökkenni tud: „Igencsak különös okfejtés az, amely az istent megfosztja a tudástól" (134e).

Nagyon fiatal kellett legyen az a Szókratész, akit egy ilyen merev, valóban semmire sem jó ideatan feltételezésével sarokba lehetett szorítani. Akár csupán a fenti II. rész alapján is kijelenthetjük, hogy az a Szókratész, akit (ennél jobban) ismerünk, mindig is az „idelent található" dolgok viszonyában, azokhoz folyamodva hozza fel beszélgetéseiben az ideákat, vezeti rá példák segítségével partnereit a róluk való gondolkodásra. Nagyon is „létezhetnek minálunk", megvannak bennünk, rendelkezünk velük, ez lehet egyáltalán az alapja annak, hogy rájuk hivatkozik Szókratész, amikor valamely szavunk vagy fogalmunk vizsgálatához lát – még ha esetleg „önálló és független létezőnek" mondja is őket.

De hallgathatunk magára Parmenidészre is, aki a legkevésbé sem akarja lebeszélni Szókratészt dédelgetett elképzeléseiről – éppen ellenkezőleg! Már a cáfolatok közben kétszer is figyelmeztet, hogy természetadta tehetség, sőt rendkívüli képesség, továbbá széleskörű tapasztalat szükséges ahhoz, hogy valaki szembeszálljon ezekkel a nehézségekkel, és ráadásul még a bizonyítás hosszú és rögös útját is követnie kell az illetőnek (133b, 135a–b). Azután pedig arra buzdítja Szókratészt, hogy gyakorlással képezze magát kifejezetten a gondolkodás révén megragadható formák elkülönítésében és meghatározásában (135c–e),

majd maga mutat példát az ilyen „edzésre”, ez volna a dialógus második, hosszabb része.

Ám végül is *miért* kell ezt tenni? Azért, mert „ha valaki – ezekre és további nehézségekre való tekintettel – nem engedi meg, hogy a dolgoknak legyenek formáik, és nem hajlandó elkülöníteni a dolog formáját a dologtól, akkor nem is lesz olyan támpontja, amihez a gondolkodása igazodhat, […] ezáltal a beszélgetést és a gondolkodást teljesen ellehetetleníti és tönkreteszi” (135b–e). Ez a halványnak látszó, vélt „transzcendentális realistáink” szerint azonban mégiscsak döntő érv[20] pontosan egy *gyakorlati érdeket* nevez meg mint a dualitás felvételének mozgatórugóját. Lássunk erre még két fontos példát!

A *Menón*ban azt a teóriát, hogy a tanulás valójában visszaemlékezés a születésünk előtt elsajátított tudásra, azzal támogatja meg Szókratész, hogy az „tevékenységre sarkall, kutatásra ösztönöz” (ellentétben a tudás lehetőségét cáfolni látszó „szofista szócsellel”, amely „csak tétlenséget szül”). Habár itt még kijelenti, hogy bizonyosan hiszi az elmélet igazságát, a rákövetkező híres jelenet után, melyben egy matematikai tételen és egy rabszolgafiún mutatja be, hogy – mint bárkiben – „igaz vélemények vannak őbenne, amelyek, ha kérdésekkel felébresztjük őket, tudássá alakulnak”, ismét visszatér a gyakorlati szempontú indokláshoz. „Amúgy nem ragaszkodnék mindenben az elhangzottakhoz, egyet kivéve: ha azt gondoljuk, hogy amit nem tudunk, azt kötelességünk felkutatni, akkor jobbak leszünk, bátrabbak, szorgalmasabbak, mint ha azt gondolnánk, hogy amit nem tudunk, azt nem is lehet megtalálni, és nem is kell felkutatnunk – ez ügyben a szavak és a tettek mezején, képességemhez mérten, minden küzdelmet vállalnék” (*Menón* 81d–e, 86a–c).

Az ideák feltételezéséről különösen részletes és a legmélyebb motivációt is feltáró leírást kapunk a *Phaidón*ban. Minthogy a lehető legjobb, isteni okokat nem sikerült felfedeznie vagy másvalakitől megtanulnia, Szókratész az okok felkutatásának egy másik, „második legjobb” módszerét igyekezett „összetákolni és összeférceln” magának (*Phaidón* 99c–d, 97b). A dolgok lényegét gondolatok, szavak, érvek *(logosz)* által vizsgálja, hozzájuk „menekülve” veszi alapul a legbiztosabbnak ítélt hipotéziseket, és próbálja társainak is megmutatni „az okságnak azt a fajtáját”, amelyet kidolgozott. „E célból a már jól ismert formáinkhoz térek vissza, és tőlük indulok el: azt feltételezem, hogy van valami, ami önmagában szép, és ami önmagában jó és nagy és így tovább minden esetben” (99e–100b). Szintén e *célból feltételezi* azután az ideákból való részesedést a maga többféle megfogalmazásában, valamint a további (a dialógusban fő) cél, a lélek halhatatlanságának bizonyítása érdekében.

Ám ha nem gondoljuk, hogy a „második legjobb hajóút” úti célja más, mint a legjobbé, akkor az ideák feltevése hozzájárulhat a dolgokat „megkötözni és

[20] Ugyanezzel indokolja Platón a formák egymással való „összefonódásának” megengedését a *Szofistá*ban (259e–260b).

összetartani" képes „valóban jó és helyénvaló" megismeréséhez is (uo. 99c).[21] Ez pedig más, jobb megvilágításba helyezhetné Szókratész idézett figyelmeztetését esetleges elfogultságáról saját halála kérdésében. Biztonsággal feltehetjük ugyanis, hogy mindig morális megfontolás, egy „valóban jó és helyénvaló" (másokat és önmagát) meggyőzni akarás vezeti, bármely adott vitakérdést „a lehető legjobban elrendezendő". A tudás ehhez szolgálhat „segédként", feltéve, hogy megszívleljük az *Euthüdémosz* azon gondolatmenetét, mely szerint olyan tudásra van szükségünk, „amelyben az alkotás teljesen egybeesik annak ismeretével, hogy hogyan kell fölhasználnunk, amit megalkottunk", ideszámítva nemcsak a pénzszerzés vagy az orvoslás tudományát, vagy akár a matematikát, de még annak tudását is, ami halhatatlanná képes tenni az embert (*Euthüdémosz* 289a–b).

Magam ideérteném az arról való tudást is, hogy miért szükséges ideákat feltételeznünk. Így még többet mondana A. E. Taylor e helyhez fűzött megjegyzése: „Itt is megfigyelhetjük a »gyakorlati ész« primátusát, ami mind Szókratész, mind Platón, mind Kant gondolkodását egyenlő mértékben határozza meg" (Taylor 1997. 143. j.). Mert arra a tudásra is vonatkozik e primátus, amely saját hiúságát leplezi le. Ezért szegődik majdan a kritikai filozófia is a szókratészi „*bölcsesség kísérőjévé*" azzal, hogy az ember szívébe vésett erkölcsiség és az abból fakadó hit védelmezőjeként egyesíti a „két, igen eltérő természetű, s kezdetben igen különböző irányba tartó" törekvést, a hiú és elégedetlen tudásvágyat, valamint a nyugodt és megelégedett bölcsességet (Kant 2003. 505 – módosítva, 509, AA II. 369, 372).[22] „Dualistáink" a másik világ, az ideák vagy egyáltalában valamely, az érveléshez vagy a rendszeralkotáshoz alkalmas kettősség feltételezésének szükségességéről végső soron gyakorlati-morális érdekekre hivatkozva győznek meg. Célok irányítják az ironikus dialógust éppúgy, mint az észkritikát, ezek pedig másfelől (bármely ontológiát vagy elmemetafizikát megelőzően) igazolják az ilyen feltevéseknek legalább az elgondolhatóságát.

IRODALOM

Balaguer, Mark 2016. Platonism in Metaphysics. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (szerk.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/platonism/>.

Bárány István 2007. Utószó. In Platón: *Prótagorasz*. Ford. Faragó László, Bárány István. Budapest, Atlantisz. 107–168.

[21] Rafael Ferber hasonlata szerint az „evezés", azaz a *logosz* által közvetített diszkurzív vizsgálódás, az *elenkhosz* a filozófia járható útja, szemben az isteni megismerés számára lehetséges „vitorlázással". E „második legjobb út" morális értelmét tulajdonítja szerinte Kant annak a Platónnak, akit szembeállít az intellektuális szemléletet hangsúlyozó „levélíróval" (lásd 7. j.) (Ferber 2010. 384–385, 381).

[22] Arról, hogy Kant valóban kritikai filozófiájának programját hirdeti meg e lapokon, lásd Horváth 2020. 59–62.

Bene László 2007. Görög-római filozófia. In Boros Gábor (szerk.) *Filozófia*. Budapest, Akadémiai Kiadó. 23–253.

Ferber, Rafael 2010. Platon und Kant. In Ada Neschke-Hentschke (szerk.): *Argumenta in dialogos Platonis. Teil 1: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*. Akten des internationalen Symposions vom 27. – 29. April 2006 im Istituto Svizzero di Roma. Basel, Schwabe. https://www.unilu.ch/fileadmin/shared/Publikationen/PlatonKant.pdf

Fistioc, Mihaela C. 2002. *The Beautiful Shape of the Good: Platonic and Pythagorean Themes in Kant's Critique of the Power of Judgment*. New York – London, Routledge.

Horváth Zoltán 2011. A kritikai filozófia önreflexiója a tiszta gyakorlati ész primátusának vezérfonalán. In Blandl Borbála – Gulyás Péter – Marosán Bence (szerk.) *„A margók előadója voltam". Emlékkötet Munkácsy Gyula tiszteletére*. (*Világosság könyvek*; 5.) Budapest, Tudástársadalom Alapítvány. 135–170.

Horváth Zoltán 2012. Kant idealizmusa. *Magyar Filozófiai Szemle*. 56/2. 49–76.

Horváth Zoltán 2014. Kant analitikus módszere. *Magyar Filozófiai Szemle*. 58/4. 8–30.

Horváth Zoltán 2020. *Kant prekritikai fordulata*. Budapest, L'Harmattan.

Kant, Immanuel 1902. (AA). *Kants Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*. Berlin, Walter de Gruyter.

Kant, Immanuel 1991. *Az erkölcsök metafizikája*. In *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Gondolat.

Kant, Immanuel 1992. A filozófiában újabban meghonosodott előkelő hangnemről. Ford. Nyizsnyánszki Ferenc. *Gond*. I/2. 160–172.

Kant, Immanuel 1997a. *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Szeged, Ictus.

Kant, Immanuel 1997b. *Történetfilozófiai írások*. Ford. Mesterházi Miklós, Vidrányi Katalin. Szeged, Ictus.

Kant, Immanuel 1998. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Ford. Berényi Gábor, Tengelyi László. Budapest, Raabe Klett.

Kant, Immanuel 2003. *Prekritikai írások*. Szerk. Ábrahám Zoltán. Budapest, Osiris.

Kant, Immanuel 2004a. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.

Kant, Immanuel 2004b. *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest, Osiris.

Kelemen János 2004. A kopernikuszi fordulat és Kant platonizmusa. *Kellék*. 24. 249–253.

Lennox, James G. 2007. Platón nem természetes teleológiája. In Betegh Gábor – Böröczki Tamás (szerk.) *A formák és a tudás. Tanulmányok Platón metafizikájáról és ismeretelméletéről*. Budapest, Gondolat. 129–153.

Linnebo, Øystein 2018. Platonism in the Philosophy of Mathematics. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.) <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/platonism-mathematics/>.

Máté András 2020. Utószó. In Platón 2020. 131–166.

Mollowitz, Gerhard 1935. Kants Platoauffassung. *Kant-Studien*. 40/1–2. 13–67.

Platón 1984. *Kharmidész*. In *Összes művei I*. Ford. Papp János. Budapest, Európa. 55–95.

Platón 1984. *Euthüphrón*. In *Összes művei I*. Ford. Kerényi Grácia. Budapest, Európa. 96–135.

Platón 1984. *Euthüdémosz*. In *Összes művei I*. Ford. Steiger Kornél. Budapest, Európa. 853–916.

Platón 1984. *Timaiosz*. In *Összes művei III*. Ford. Kövendi Dénes. Budapest, Európa. 307–409.

Platón 2003a. *A szofista*. Ford. Kövendi Dénes, Bene László. Budapest, Atlantisz.

Platón 2003b. *Nagyobbik Hippiász, Kisebbik Hippiász, Lakhész, Lüszisz*. Ford. Mészáros Tamás, Steiger Kornél. Budapest, Atlantisz.

Platón 2013. *Menón*. Ford. Bárány István. Budapest, Atlantisz.

Platón 2017. *Parmenidész*. Ford. Bárány István. Budapest, Atlantisz.

Platón 2018. *Állam*. Ford. Szabó Miklós, Steiger Kornél. Budapest, Atlantisz.

Platón 2020. *Phaidón*. Ford. Bárány István. Budapest, Atlantisz.

Santozki, Ulrike 2004. *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Eine Analyse der drei Kritiken*. Inauguraldissertation, Philipps-Universität Marburg. https://archiv.ub.uni-marburg.de/diss/z2004/0626/pdf/dus.pdf

Sedley, David 2007. Platóni okok. In Betegh Gábor – Böröczki Tamás (szerk.) *A formák és a tudás. Tanulmányok Platón metafizikájáról és ismeretelméletéről*. Budapest, Gondolat. 53–71.

Szabó Árpád 1978. *A görög matematika kibontakozása*. Budapest, Magvető.

Taylor, Alfred Edward 1997. *Platón*. Ford. Bárány István – Betegh Gábor. Budapest, Osiris.

Czétány György

Német idealizmus és neoplatonizmus

Már a kortársak számára is feltűnt Hegel és Schelling filozófiájának az újplatonizmussal való rokonsága. Friedrich Schlegel egy helyen úgy fogalmaz, hogy Plótinosz rendszere majdnem teljesen ugyanaz, mint Schellingé, illetve Schelling kései munkája a spinozizmus és a plótinoszi filozófia teljessé tétele (Schlegel 1971. 44; Beierwaltes 2002. 394). Ludwig Feuerbach számára Hegel a német Proklosz, az abszolút filozófia pedig az újjászületett alexandriai filozófia (Feuerbach 1904. II 288. skk.; Beierwaltes 1965. 6). Min alapszik a közelségnek ez az érzése? A következőkben a problémát a következő kérdések körbejárása által közelítjük meg: Hogyan hivatkozik Schelling és Hegel az újplatonikus gondolkodókra, és mit emelnek tőlük ki saját filozófiájuk vonatkozásában? Miben áll a két gondolkodó számára a neoplatonikusok hiányossága? Végül mindezzel együtt és mindezen túl hogyan határozható meg a viszony a német idealizmus és a neoplatonizmus között? Először arról lesz szó, hogyan értelmezi Hegel az értelem hiposztázisát, az önmagát gondoló gondolatot Plótinosznál és Proklosznál, és hogyan állítja ezt szembe az újkori metafizikával. Ezután azt nézzük meg, hogyan kritizálja Schelling az emanációtant, és hogyan dolgoz ki egy olyan elméletet, amely egyszerre mutat párhuzamokat Plótinosz rendszerével és jelenti más szempontból annak ellentétét.

I. AZ ÖNMAGÁBA VISSZAHAJLÓ ÉRTELEM

A *Logika* bevezetésében Hegel arról értekezik, hogy az újkori metafizikát „hatalmába ejtette" a reflektáló értelem *(Verstand)*. Ez a gondolkodás alapvetően szétválasztó: feltételez egy önmagán kívüli, készen talált tartalmat. Az alapvető szétválasztás tehát a gondolkodáson kívüli lét és a minden tartalomtól elvonatkoztatott gondolkodás szétválasztása. Ennek eredménye az, hogy az önmagában való lét úgy jelenik meg, mint ami a gondolkodás számára elérhetetlen. A megismerés a jelenségek, a számára való lét megismerésére korlátozza magát (Hegel 1979a. 21–22). „Olyan ez, mintha valakinek helyes belátást tulajdonítanának,

azzal a kiegészítéssel, hogy csak a nem-igazat képes belátni, az igazat nem. Amilyen képtelenség volna az utóbbi, éppoly képtelenség olyan igaz megismerés, amely nem úgy ismeri meg a tárgyat, ahogyan magában-valósága szerint van." (Uo. 22–23.) Ám a gondolkodás nem érzéki közvetlenségükben ismeri meg a dolgokat, hanem „a gondolkodás formájába emelve, mint elgondolt dolgokat" (uo. 21; a fordítást módosítottam – C. Gy.). A gondolkodás szétválasztó tevékenységével egyidejűleg egy másik műveletet is végrehajt: az önmagára vonatkoztatást. Az önmagát megértő reflektáló gondolkodás valójában a két aktus együttese. „A […] reflexió az, hogy *túlmegy* a konkrét közvetlen adottságon, s ezt *meghatározza és szétválasztja*. De *éppannyira túl* kell *mennie* e *szétválasztó* meghatározásain is, s mindenekelőtt *vonatkoztatni* kell őket. E vonatkoztatás álláspontján jelentkezik ellentmondásuk." (Uo. 22.) Ugyanez a kettős aktus az alapja a tudat mozgásának a *Fenomenológiá*ban: „A tudat ugyanis *megkülönböztet* magától valamit, amire *vonatkozik* egyúttal; vagy ahogyan kifejezik ezt: valami a *tudat számára* van; s ennek a *vonatkozásnak* vagy egy dolog *létének* a meghatározott oldala *egy tudat számára* a *tudás*" (Hegel 1961. 52).

Ebből a szempontból a neoplatonikus gondolkodók közelebb jutottak a gondolkodás helyes fogalmának meghatározásához, mint az újkori metafizika képviselői.

> A régebbi metafizikának ebben a tekintetben magasabb fogalma volt a gondolkodásról, mint amilyen újabb időkben vált megszokottá. E metafizika ugyanis azt vette alapul, hogy az egyedüli valóban igaz a dolgokon az, amit a gondolkodás ismer meg róluk és rajtuk, tehát a dolgok nem a maguk közvetlenségében, hanem csak a gondolkodás formájába emelve, mint gondolt dolgok. Ez a metafizika tehát azt tartotta, hogy a gondolkodás és meghatározásai nem idegenek a tárgyaktól, hanem ellenkezőleg, lényegük, vagy, hogy a dolgok és gondolásuk magukban véve egyeznek egymással, hogy a gondolkodás a maga immanens meghatározásaiban és a dolgok igazi természete egyazon tartalom. (Hegel 1979a. 21.)

A filozófia történetéről tartott előadásokban Hegel úgy fogalmaz, hogy az újplatonizmussal veszi kezdetét a „szellemiség világa", „mert csak ez lesz először a szellem – nemcsak a tiszta gondolkodás, hanem az a gondolkodás, amely tárgyivá teszi magát, s ebben a távolságban tartja fenn önmagát, a tárgyiságot önmagával adekváttá teszi, benne van önmagánál" (Hegel 1960. 17). Hegel filozófiatörténetében az ókor utolsóként tárgyalt két filozófusa Plótinosz és Proklosz. Hegel történelemfelfogásának teleologikus jellegéből fakadóan már e hely is a két gondolkodónak a hegeli gondolkodásban elfoglalt történeti jelentőségére utal. Mindkét esetben a kiinduló perspektíva a hiposztázisok közül az értelemé (*Verstand*, amely funkciója szerint a hegeli észnek – *Vernunft* – felel meg). Az értelem ismeri meg önmagát, de egyszersmind az értelem teszi tárgyává az Egyet is.

Hegel értelmezésében a plótinoszi gondolkodás tárgya az abszolút egység, amelybe azonban mint reláció nélküli egységbe nem hatol be a gondolkodás. Az Egy megismerhetetlen marad. De azzal, hogy a gondolkodás önmagát is tárgyává teszi, olyan tárgya van, amely egyszerre foglal magába megkülönböztetést és önmagába való visszahajlást, a megkülönböztetett önmagára vonatkoztatását. Az értelem azáltal jön létre, hogy az első lény *(Wesen)* visszatér önmagához (uo. 44). Az értelem magába-való-visszahajlás, körmozgás. Az istenség tehát megkülönböztetés és egyúttal önmagához való visszatérés; e kettősség teljességgel egységben van (uo. 45).[1]

Hegel kommentárja szerint „az eszme természetének ez a meghatározása igaz minden mozzanatában" (Hegel 1960. 44). Amint láttuk, Hegel számára a megkülönböztetés és az önmagára vonatkoztatás egysége maga a reflektált gondolkodás. A plótinoszi filozófia „magasrendű idealizmus", amely azonban nem tekinthető befejezett idealizmusnak. Ugyanis Plótinosz érzéki képzetekkel dúsítja a fogalmak világát, ezekből pedig hiányzik az Egy feltárulásának szükségszerűsége. A kibontakozás pusztán történetként van tételezve (uo. 37, 40).

Hegel Proklosz filozófiáját hosszabban elemzi, nála ugyanis „az újplatonikus filozófia rendszeresebb elrendezést és kialakultabb formát ért el" (uo. 58). A középpontban itt is az értelem áll, pontosabban az értelemnek, az életnek és a létezőnek az a triásza, amely egyúttal egy dinamikus egységet alkot. A hegeli kommentár megértése érdekében érdemes röviden áttekinteni e triász struktúráját. Proklosznál az értelem tárgya az intelligibilis létezők totalitása, mely totalitást az értelem önmagaként ismer meg.[2] Ebből viszont az következik, hogy a megragadott intelligibilis létező előbb van, mint az azt megragadó értelem. El kell tehát különítenünk az intelligibilis létező szintjét az intellektuális értelemtől. Ugyanakkor a létező és az értelem között szükség van még egy közvetítő elemre, amely összeköti a gondolkodót az elgondolt tárggyal.[3] Ez a gondolat, az értelem örökké önmaga felé irányuló mozgása, amellyel szemléli önmagát. Ezt a mozgást Proklosz az értelem életének *(zóé)* nevezi. Az élet tehát a létező és az értelem közötti közvetítő. Az élet az, ami azokat a gondolatokat hozza létre, amelyek által az értelem megtelik létezőkkel. Az élet a gondolat, „amelyet az in-

[1] Halfwassen kifejtése szerint Hegel számára a szellem megfelelő fogalmával sem az újkori racionalizmus, sem a transzcendentális kritika nem tud szolgálni, azt az újplatonikus szellemmetafizikában találja meg. A szellem itt abszolút önvonatkozás, önmaga gondolata és megismerése, *noészisz noészeósz*, illetve az ellentétek egysége a fogalomban. A gondolkodás abszolút önmagára vonatkozása és az ellentétek végtelen egysége – Hegel számára ezek elválaszthatatlanul összetartoznak. Egyrészt a gondolkodás csak akkor gondolhatja el magát, ha minden szembenálló meghatározást magában foglal. Másrészt a szembenálló elgondolása során a gondolkodás egyúttal önmagát is gondolja. A szellem önmaga megkülönböztetése önmagától és egyszersmind önvonatkozás, az önmagával való egység a különbségben, önmagához való visszatérés. Halfwassen 2012. 54–57.

[2] *A teológia elemei* 83; *Platóni teológia* III. 8; III. 32.

[3] *A teológia elemei* 169.

telligibilis létező [a gondolat tárgya] megtölt, míg ő maga megtölti az értelmet".[4] A gondolat így egyszerre intelligibilis és intellektuális, vagy Hegel kifejezésével a „gondolt és gondolkodó gondolat" (Hegel 1960. 70). Ennek megfelelően Proklosz az e szintet létrehozó isteneket intelligibilis és intellektuális (gondolt és gondolkodó) isteneknek *(theosz noétosz kai noerosz)* nevezi.[5]

Hegel az „eszmének" e triadikus meghatározását, egységben maradó hármasságát méltatja.

> Az abszolútum e három elvont meghatározásnak mindegyikét ismét magában a hármas egység olyan totalitásának tekinti, amely által reális hármasságot kap; úgyhogy három meghatározás alkotja a totalitást, de úgy, hogy mindegyiket ismét magában teljesnek és konkrétnak kell tekinteni. S ezt tökéletesen helyes szempontnak kell tekinteni, amelyhez Proklosz tovább haladt. Az eszme e különbségeit, amelyek egységben maradnak egymással, mivel az ő mozzanatai, az ő különbségei, meghatározza lényegileg mint egészet is. Úgyhogy az egység a maga különbségeiben teljesen az, ami az egész, úgyhogy e különbségek mindegyike a totalitás formájában van, az egész pedig az a folyamat, hogy a három totalitás azonosan tételeződik egymásban. Proklosz ezért sokkal határozottabb, sokkal tovább ment, mint Plótinosz, s azt lehet mondani, hogy ebben a tekintetben a legjelesebbet, legkialakultabbat tartalmazza az újplatonikusok között. (Hegel 1960. 62.)[6]

Előadásaiban az ókori filozófia tárgyalását Hegel azzal zárja, hogy az „alexandriaiaknak" sikerült felfogniuk a szellem természetét. Ami e fogalomból egyedül hiányzik, az az újkori filozófiában kidolgozott „végtelen szubjektivitás" mint „mélység" és „abszolút szakítás", illetve „az abszolút (elvont) szabadság, az ész, a szubjektum végtelen értéke" (Hegel 1960. 73). Ennek integrálása az újplatonikusok által kidolgozott fogalomba jelenti a „magasrendű idealizmus" befejezetté és abszolúttá tételét.

Melyek az alapvető hasonlóságok és eltérések a neoplatonikus értelem és a hegeli ész között? Mindkét esetben egy olyan önmagát gondoló gondolatról van szó, amely magába foglalja az összes értelmi alakot vagy formát mint partikuláris öntudatokat. Az újplatonikus értelem magában foglalja az intelligibilis létezők mint formák összességét. Önszemlélete által tartalmaz magában minden formát, a formák felosztáson alapuló hierarchiáját, anélkül, hogy azok elválasztottságukban önállók volnának (ahogy azt a diszkurzív gondolkodás felfogja). A formák intellektuális szintézisének alapja maga az Egy. Plótinosznál a *nusz* önmagára vo-

[4] *Platóni teológia* IV. 1, 7.22–23.

[5] *Platóni teológia* IV. 1, 7.22–23.

[6] Beierwaltes szerint a prokloszi triászok a *moné–proodosz–episztrophé* általános alapösszefüggés megnyilvánulásai, különböző hatásai. Minden triász szélső tagjai egy körbe záródnak. Proklosz triászainak rendszere Hegel tudományához hasonlóan, bár különböző előfeltevésekkel, „körökből álló kör". Beierwaltes 1965. 164. Lásd Hegel 1979b. 438.

natkozó tudása intellektuális szemlélet *(idein kai aiszthaneszthai)*.[7] A megjelölést megtaláljuk Hegelnél is: Plótinosz „[b]ölcselkedésének egész hangja rávezetés az erényre s az örökkévalóságnak és Egynek mint az erény forrásának intellektuális szemléletére" (Hegel 1960. 36). Ám épp ezért alkalmazhatjuk a neoplatonizmusra is azokat a kritikákat, melyeket Hegel az intellektuális szemlélettel kapcsolatban Fichtével és Schellinggel szemben fogalmaz meg.[8] Az intellektuális szemlélet közvetlen egységéből hiányzik ugyanis a közvetítés, a mozgásnak az a szükségszerűsége, aminek fogalmi megragadását – ahogy korábban láttuk – Hegel Plótinosznál hiányolja. Ahogy Plótinosz fogalmaz, a *nusz* „kibontatlanul kibontott".[9] Plótinosz és Proklosz szembeállítja egymással az értelem közvetlen intuitív megismerését és a lélek részekre osztó diszkurzív megismerését – melyek tehát két különböző hiposztázishoz tartoznak. Ezzel szemben Hegelnél a szellem tartalmazza a gondolkodás diszkurzivitását mint a saját magáról való tudás megszüntetve megőrzött mozzanatait.

A másik fogalom, amely egyszerre egyesíti és el is különíti a *nusz* és a *Vernunft* fogalmát, az „önmagába való visszahajlás", melynek módja mindkét esetben a bensővé válás. Plótinosznál és Proklosznál a lelkek az értelem univerzális szintéziséből kizuhant, megtestesült partikuláris lelkek, melyek önmaguk felé fordulva, bensővé válva térhetnek vissza ismét otthonukba. A bensővé válást itt az érzéki világ külső képzeteitől és emlékeitől való elfordulás és a szemléletnek a formák felé fordulása jelenti. A valódi tudás feltétele az érzéki kozmosz tekintetében nem az emlékezés, hanem a felejtés. „A jó lélek feledékeny."[10] A visszatérés alapja Hegelnél is az egyedi tudat bensővé válása. Azonban ez esetben bensővé válás alatt a művelődés folyamatát kell érteni, amely által a szellem saját történelmének tudati alakjait – fogalmi alakra hozva – egy dialektikus folyamatban rendszerezi. A gondolkodás önmagához való visszatérése itt tehát azáltal valósul meg, hogy a szellem emlékezve elmerül saját múltjában *(Er-Innerung)*, abban a történeti múltban, mely – többek között az újplatonista filozófiában – megőrizte a szellem különböző partikuláris alakjait.[11] Ez esetben tehát már nem az eredeti, közvetlen állapothoz tér vissza, hanem az immár önmagát fogalomként tudó szellemhez.

[7] *Enneászok* V. 3, 4.

[8] Lásd a *Fenomenológia* előszavát: „ha […] a gondolkodás a szubsztancia létét egyesíti magával s a közvetlenséget vagy a szemléletet mint gondolkodást ragadja meg, akkor még azon múlik a dolog, vajon ez az intellektuális szemlélet nem esik-e ismét vissza a tunya egyszerűségbe, s magát a valóságot nem valótlan módon mutatja-e be." Hegel 1961. 17.

[9] *Enneászok* VI. 8, 18. Lásd Halfwassen 2012. 65.

[10] *Enneászok* IV. 3, 32. Plótinosz számára az *anamnészisz*, mely az érzéki tapasztalatból indul ki, hogy önnön eredetére emlékezzen, valójában az időn kívülire való emlékezés. Uo. IV. 3, 25.

[11] Az *Er-Innerung*ról lásd Hegel 1961. 414. Hegel számára a visszaemlékezés platóni fogalma az *Er-Innerung* magába-szállásával mutat rokonságot, ám különbözik is tőle annyiban, hogy Platónnál az emlékezés kizárólag az empirikus emberre vonatkozik. Ez az emlékezés az önmaga benső lényegébe tekintő egyes ember, aki ugyanakkor e benső lényegben a magában való ideát látja. Hegel 1959. 134. Ez az idea azonban nem az érzéki történelem fogalmi megragadása, hanem az örökké változatlan, érzékfeletti fogalom. Az *Er-Innerung* ezzel szemben a

II. TALPÁRA ÁLLÍTOTT NEOPLATONIZMUS

Schelling a neoplatonikusokkal, azon belül elsősorban Plótinosszal 1804 után kezd intenzíven foglalkozni. Azonban Platónt már jóval korábban, tulajdonképpen a kezdetektől fogva elmélyülten tanulmányozza. Fichte első tudománytana megjelenésének idején, 1794-ben ír *Timaiosz* címen Schelling egy tanulmányt. Ebben a platóni filozófia olyan értelmezését adja, amely meghatározza Plótinoszhoz való későbbi viszonyát is (Schelling 1994).

A tanulmány a *Timaiosz* 28a és 53b közötti részének kommentárja, felhasználva ehhez a *Philébosz* azon szöveghelyét, amelyben Szókratész a létezők négy nemét tárgyalja. A négy nemet Schelling az értelem négy formájának, avagy tiszta fogalmának felelteti meg, a kanti értelemben. Ám azt is látja, hogy Platónnál ezek eredendően nem az emberi értelem, hanem az isteni értelem formái, a világ univerzális fogalmai. Nem partikuláris dolgokra vonatkoznak tehát, hanem a világ egészére. A négy forma alá a világ minden létezője szubszumálható egy bizonyos vonatkozásban. Az első a *perasz*, a határ *(Grenze)*, avagy szabályszerűség *(Regelhaftigkeit)*. Szókratész a határ neme alá sorolja „mindazt, ami egy másik számhoz viszonyítható szám, vagy mértékhez mérték" (*Timaiosz* 25a–b). Ez alapján Schelling szerint a *perasz* értelmi formája alá a mennyiségi kategóriák tartoznak. Schelling értelmezésében a *perasz* a világnak és a világ minden létezőjének értelem által megragadott formája, univerzális fogalma. Az intelligibilis világ tartalmazza a látható világ minden egyes meghatározását, a teremtmények minden nemét és faját.

A második az *apeiron*, a határtalan *(Uneingeschränktes)*, a szabálynélküliség *(Regellosigkeit)*. Schelling itt azt a szöveghelyet emeli ki, amelyben Szókratész a gyönyört önmagában határtalannak nevezi, mert „azokkal alkot egy nemet, amiknek önmaguktól nincs és soha nem is lesz kezdetük, se közepük, se végük" (uo. 31a). Ez pedig az a jellemző, amelyet Kant az érzet esetében figyelt meg. *A tiszta ész kritikája* szerint az érzet a reális hatás egy bizonyos fokával, intenzív mennyiségével afficiálja a szubjektumot, mely az érzet halványulásával egészen annak negációjáig csökkenhet. Azonban „a jelenségben foglalt realitást és negációt sok lehetséges közbülső érzet folyamatos láncolata köti össze, s e köztes érzetek egymás közötti különbsége mindig kisebb, mint az, amely az adott érzetet és a teljes negációt választja el egymástól" (Kant 2004. 196–198). Schelling ezt az infinitezimális mennyiséget felelteti meg a platóni határtalannak. Az *apeiron* formája alá tehát a realitás kategóriája tartozik, illetve a minőség: mindazok a tárgyak, amelyek érzetként megjelennek és amennyiben megjelennek. Az *apeiron* alá tartozik az anyag *(Materie)*, avagy az ősanyag *(Urstoff)*. Erről az anyagról van szó Schelling szerint akkor, amikor azt olvassuk, hogy megalkotása előtt a világ

szellemtörténeti emlékezet, mely bensőjében az egyszerre magában- és magáért-való fogalmat ragadja meg egy dialektikus mozgás eredményeként.

rendezetlen mozgásban volt (*Timaiosz* 53a). Eszerint Platón előfeltételezi a világ előzetesen létező ősanyagát (bár Platón *Timaiosz*ában a *khóra* és a *hüpodokhé* összefüggésében a *hülé* nem szerepel).

A létezők nemei közül a harmadik a *perasz* és az *apeiron* keveréke *(koinon)*, avagy Schelling fogalmaival a forma és az anyag közötti kapcsolat. A *koinon* fogalma alá szubszumálandó a világ egyszerre anyaga és formája tekintetében. A negyedik pedig az az ok *(aitia)*, amely a keveréket létrehozza. Alá tartozik az okság értelmi fogalma és minden kauzális viszony. Schelling szerint a *Timaiosz*ban az ok mint univerzális fogalom a *démiurgosz*, amely az isteni értelemben lévő formákat az anyagba helyezi (mely formákból a maguk tisztaságában az emberi értelem részesül). A *démiurgosz* ezzel megteremti az egységet, avagy összhangot az anyag és a forma, valamint az egyetemes törvényszerűség és az egyes létezők törvényszerűsége között. Ám az univerzális fogalmak csak azért alkothatnak egységet – és itt győzedelmeskedik a kritikai filozófia szempontja –, mert valójában a képzelőerőn alapulnak: a világ csak a mi képzetünkként, az appercepció képzeteként egység. A formák szubjektív formák, amelyek szerint a világ megjelenik számunkra; a világ formális fogalmai. A *Philébosz*ban a négy nem felsorolása után Prótarkhosz megjegyzi, hogy talán még egy ötödikre is szükség lehet a egymással keveredettek szétválasztásához (*Philébosz* 23d). Ez az „ötödik" Schellingnél egyúttal az első négyet lehetővé tévő képesség: a *perasz* és az *apeiron* formáit csak a képzelőerő tudja elválasztani, mert a tapasztalatban azok pusztán összekapcsolva léteznek. Vagyis a négy forma önmagában csak a képzelőerőben, illetve az isteni értelemben létezik.[12]

Bár a kanti és reinholdi hatás nyilvánvaló, a *Timaiosz-tanulmány* a későbbi schellingi filozófiát mindvégig meghatározó motívumot is magában rejt. Láttuk, hogy az *apeiron* nem egyszerűen ellentéte a formának, nem pusztán határfogalom, hanem maga is értelmi forma, univerzális fogalom, mely a világ minden létezőjét szubszumálja – igaz, még szabálynélküli mozgásként, mely csak a *perasz* által tesz szert meghatározásra, szilárd létezésre. A mindent magában foglaló szabály nélküli mozgás mint eredendő, a létezést megelőző univerzális fogalom megjelenik Schellingnek az évtized végén kidolgozott természetfilozófiájában. A természetfilozófia rendszere 1799-es első vázlatában Schelling a természettől mint létező produktumtól megkülönbözteti a természetet mint produktivitást, ami maga a lét *(das Sein selbst)*. Az utóbbi vizsgálata, a „spekulatív fizika" nem a természeti tárgyak létezéséről, hanem azok keletkezéséről ad számot (Schelling 2001. 283–285). A természetfilozófia kiindulópontja a feltétlen általános fogalma mint a tiszta produktivitásként felfogott természet eredendő önazonossá-

[12] Schelling 1994. 36, 63–68; Beierwaltes 2003. 270–274; Tritten 2018. 94–98; Sallis 1999, 74–75, 79–80. Vö. Schellingnek az ugyanebben az évben írt *Minden filozófia formájának lehetőségéről* című művével, amelyben a kanti kategóriákat a fichtei tudománytan három alaptételéből vezeti le.

ga, melyben semmilyen produktum nem különíthető el. Azt vizsgálja, hogyan jönnek létre produktumok magában a tiszta produktivitásban, a produktivitás gátlása *(Hemmung)* által. A természeti produktum úgy áll szemben a természeti produktivitással mint passzivitás az aktivitással. Minden egyes természeti tárgy egy gátlást jelent, amely határt szab a végtelenül kiterjedő produktivitásnak.[13] E fogalomban ölt tehát testet az *apeiron*nak mint határtalanságnak és szabálynélküliségnek az univerzális (mindent magába foglaló) fogalma. A produktivitást Schelling egyúttal öntudatlan intelligenciának is nevezi – ennek magasabb potenciája a transzcendentális filozófia által tárgyalt tudatos intelligencia, avagy öntudat. A természet és a szellem azonossága az intellektuális szemléletben van. E gondolat csírája talán már abban megtalálható, hogy mind a *perasz*, mind az *apeiron* az értelem formája.

1804-ben Schelling egy Carl Josef Hieronymus Windischmannak címzett levelében Plótinosz Ficino-féle kiadásáról érdeklődik. Friedrich Creuzer 1805-ben adja ki *A természetről, a szemléletről és az Egyről* szóló részt (III. 8), amelyet később újabb fordítások követnek (Schelling 1869. 16; Leinkauf 2019. 183–184). Már az 1804-es *Filozófia és vallás*ban, de később az 1809-es *Szabadság-tanulmány*ban is szerepel az emanáció-tan bírálata. Eszerint a probléma az, hogy az isteni tökéletesség kiáramlásai végtelen számú fokozaton keresztülhaladva folyamatosan mennek át ellentétükbe, a privációként értett anyagba, illetve a rosszba, és így a lét és a semmi, a jó és a gonosz közötti minden lényegi ellentét eltűnik (Schelling 2012. 20–21; Schelling 2010. 20). Míg azonban a *Filozófia és vallás* eltávolodik a *Timaiosz* feltételezett anyag-koncepciójától, a *Szabadság-tanulmány* szerint épphogy Platón homályban hagyott tanításához kell visszanyúlnunk, hogy az értelemmel szemben egy előzetesen létező és pozitív anyagfogalmat tételezzünk – anélkül azonban, hogy ezzel egy metafizikai dualizmust hoznánk létre. A realizmusnak és az idealizmusnak egyetlen eleven teljességet kell alkotniuk. „Az idealizmus a filozófia lelke, a realizmus pedig a teste, ezért csak ketten alkotnak eleven teljességet. A realizmus sohasem szolgáltathatja a princípiumot, viszont alapnak és eszköznek kell lennie, amiben az idealizmus megvalósul, testet ölt és vérrel telítődik." (Schelling 2010. 21. A fordítást módosítottam – C. Gy.)

A *Szabadság-tanulmány*ban a kettősség a reális és az ideális kettősségeként jelenik meg. Az ideális Isten egzisztenciája, a reális pedig a természet mint Isten egzisztenciájának sötét alapja. Isten egzisztálásának feltétele, hogy elkülönüljön alapjától, természetétől, és azt alapként önmagára vonatkoztassa. Az alap és az egzisztencia két konfliktusban álló akarat. Jacob Böhme nyomán Schelling az alapot értelem nélküli sóvárgásnak, vágyakozásnak, vak akaratnak

[13] Uo. 287–289, 298–300. Hermann Kringnek Schelling *Timaiosz*ához írt kommentárja mutatja be, hogyan jelenik meg a befogadó anyag koncepciója a *Világlélek*ről 1798-ban írt esszében (mely címében is platóni utalást tartalmaz). Schelling 1994. 143–145. Lásd erről Sallis 1999. 80–81.

nevezi, mely önmaga megtartására és az önmagába való bezárkózásra vágyik: „saját akarat” *(Eigenwille)*.[14] Az eredeti vágyakozás mint sötét alap „bár az értelemre irányul, arról még semmit sem sejt, hasonlóképpen ahogy mi is valami ismeretlen és név nélküli jó után vágyunk, ami sejtelmesen feldereng, mint egy lágyan fodrozódó tenger, Platón anyagához hasonlóan, sötét és bizonytalan törvények szerint, képtelenül arra, hogy valami tartós alakot öltsön”. Mint láttuk, Schelling *Timaiosz-tanulmány*ában köti össze a *Philébosz apeiron*-fogalmát mint a minden létezőre kiterjedő univerzális formát a világteremtés előtti *khórá*val és a *Materie*, illetve az *Urstoff* fogalmával. Ezt a korai tanulmányban lefektetett kapcsolatot használja itt is, kiegészítve mindezt a böhmei képpel: a sötét alappal mint vágyakozással. A vágyakozás „a gondolatok kaotikus sokasága, ahol bár minden mindennel összefügg, egyik akadályozza a másikat abban, hogy létrejöjjön” (Schelling 2010. 24).

A saját akarattal szemben a másik elv, az univerzális akarat *(Universalwille)* az értelem vágya, mely minden létezőnek Isten egységében való megvalósítására törekszik (uo. 25). Az ideális önmagában tartalmazza Isten egységének megvalósulását, azonban csak ideálisan, örök ideákban vagy ősképekben *(Urbild)*, melyekben nincs élet (uo. 47–48). Az értelem az ősképeket szemlélve vezeti be az ideákat, vagyis a megkülönböztetéseket és meghatározásokat az időbeli természetbe, azaz megragadhatóvá, megérthetővé teszi azt (uo. 24). Schelling *Timaiosz-tanulmány*ának fogalmaival élve, egyfajta démiurgoszként bevezeti a *peras*zt az *apeiron*ba. Itt tehát Schelling közel kerül az értelem platóni-újplatonikus fogalmához, de épp ebből látszik fő különbségük is, melynek alapja a természet státuszának különbsége. Schellingnél az ideákat szemlélő értelem nem elégséges önmagának. Az ideák bevezetése a természetbe nem kizuhanást jelent, hanem az élő Isten megvalósulásának folyamatát. Isten egzisztálásának feltétele az alap és az egzisztencia megfelelő hierarchikus viszonya. Mivel azonban az alap önálló princípium, az egzisztencia alá rendelése csak egy szabad választás eredménye lehet. A választás egyedül abban a lényben ölthet testet, amely egyszerre és mégis elkülönülten rendelkezik a két akarattal: az emberben (uo. 31–32). Más szóval az emberben válhat Isten egzisztálóvá, amennyiben az ember a reálist alárendeli az ideálisnak, a saját akaratot az univerzális akaratnak. Az ember az, aki az ősképet szemlélő értelem és a dialektikus tudomány által a természetbe bevezetheti a megfelelő elválasztásokat, ami által az ideálist élővé, a természetet szellemivé teszi (uo. 59). A gonoszság nem más, mint hogy az univerzális akarat helyett a saját akarat válik önmagára vonatkoztatóvá. Ez azonban a szellem döntése. A gonoszság alapja a szellem – nem pedig az érzékiség, ahogy azt a „platóni felfogás” tartja, amely ezért megtagadja a gonosztól a szabadságot, és puszta hiányként fogja fel, vagyis nem pozitív módon (uo. 30). Márpedig épp

[14] Uo. 23. Az önmagára sóvárgó vágyról mint az őskezdet mélységéről, mely alapként ragadja meg magát, lásd Böhme, 1997. 23–25, 52.

a platóni tanítás homályban hagyott része biztosíthatja a gonosz pozitivitását, amely az anyagot mint az eredendően Istennel szembehelyezkedő, magában való lényeget fogja fel (uo. 32). Az az értelmezés tehát, amelyet Schelling *Timaiosz-tanulmány*ában fejt ki.

A gonoszság eredménye a kiszakadás az abszolútumból, az önmagáért való lét elválasztottsága (uo. 27). Plótinosznál a lélek azáltal zuhan ki az értelemből, hogy az érzéki képzetek és emlékek felé fordul, és azáltal talál vissza, hogy újra a formákat szemléli. Schellingnél azonban nem az anyaggal való érintkezés az, ami az attól eredendően mentes lélek zuhanását okozza. Az élő Isten megvalósulásának épp az a feltétele, hogy az ősképek a természetbe bevezettetve elevenné váljanak. Az ok a szellemnek az a döntése, hogy alárendeli magát a természetnek ahelyett, hogy ő maga uralkodna felette.

A *Szabadság-tanulmány* végén veti fel Schelling a két akarat közös eredetének kérdését. A válasz ismét egy böhmei fogalom, az alaptalan mélység *(Ungrund)*, amely a minden ellentétet megelőző abszolút indifferencia. „Az indifferencia az ellentétek nemléte, amelynek ezért nincs is semmiféle állítmánya, hacsak nem épp az állítmánytalanság, anélkül, hogy ezért mindjárt semmivé, vagy kimérává válna" (Schelling 2007. 54). Azzal a problémával, hogy hogyan jön létre az indifferenciából a két akarat, Schelling a *Világkorszakok* című, háromkötetesre tervezett művében néz szembe. Végül azonban csak az első kötet különböző kiadatlan változataiig jut el. Az egyes változatok sok tekintetben támaszkodnak – a keresztény misztikán keresztül – az újplatonikus filozófiára. Az akaratok kibontakozása a legkomplexebb módon a harmadik, utolsó fennmaradt változatban jelenik meg. Először az akaratok kibontakozásának schellingi leírását tekintjük át e változat szerint, ezután elemezzük ennek újplatonikus gyökereit.

Mindegyik változatban Schelling az indifferencia őskezdeti állapotát Istenfeletti istenségnek *(Übergöttliche)* nevezi. Az Istenfeletti istenség olyan akarat, amely nem akar semmit, még saját önkinyilatkoztatását sem. Az Istenfeletti istenség sem nem létezik, sem nem nem létezik, hanem egy örök szabadság a létezésre, és ennyiben létezésfeletti *(Überseiende)*. (Schelling 1861. 234–238.) Ugyanakkor az istenség saját természetéhez is viszonyul. A saját természetéhez viszonyuló istenség létező Istenként akar önmagához eljönni. Azért, hogy az önmagához viszonyuló istenség önmagához eljöhessen, egy szabad, de még tudattalan döntést hoz – hisz célja épp a tudatossá válás –, amely által aktívvá válik. Ez az akarat önmagát akarja a maga indifferenciájában, differenciálatlanságában. Azt akarja, hogy egyedül az ő akarata legyen a létező, minden mást kizárva (uo. 317). Azzal, hogy tagadja ellentétét, tételezi is azt, ami nem más, mint a kiáradó, önmagát átadó akarat, a szeretet. Mindkét akarat maga akar lenni az egyedül létező, a létező Isten. Ennek feltétele azonban a másik nemlétezővé válása. A két akarat ellentmondása egy harmadik akaratot tételez, amely egységükre irányul. Ám ez az újabb akarat is igény formál a létezésre és így ugyanúgy ellentmon-

dásba kerül az előző kettő antitézisével, ahogy azok egymással. A három akarat e harca alkotja az első természetet, amelyből semmilyen teremtmény nem jöhet létre. Ez a természet ugyanis egy szilárd létezés nélküli örök létesülés, egy pulzálás, amelyben az önmagába zárkózás, a kiterjedés és a kettő egységének fázisai örökké egymást emésztik fel (uo. 210–252). Schelling *Timaiosz-tanulmány*ának fogalmait használva, ez a szabálynélküliség és a határtalan állapota. Avagy a schellingi természetfilozófia nyelvén, ez a produktum nélküli produktivitás kezdeti szintje.

Ezt az állapotot az istenség örök mozdulatlanságának látványa szakítja meg (uo. 234–235). Mindhárom akarat saját igazi létezését e tiszta szellemben pillantja meg, ezért kölcsönösen lemondanak arról, hogy az egyedül létező státuszára törjenek (uo. 232–233). Az istenség örök szabadsága válik minden akarat mozdulatlanul mozgató elvévé (uo. 239). Az akaratok szétválasztásával és hierarchikus rendbe szerveződésével veszi kezdetét a létező Isten kinyilatkoztatása, önmagához való eljövetele, a világ teremtése. Az akaratok immár nem az első természet ciklikus körforgásában emésztik fel egymást, hanem a mozdulatlan istenség felé emelkednek, hogy annak tartós szubsztrátumává váljanak. A hierarchiában az egység akarata egyetemes lélekként megnyilvánulva kerül legközelebb az istenséghez, majd őt követi a szellemi világgá váló kiáradó akarat, melynek alapja az önmagát akaró természet. Az egyetemes lélek közvetít az istenség és a szellem között: az addig elenyésző és így rejtve maradó gondolatokat tükrözi vissza ősképekként *(Urbild)*, avagy ideákként a szellem számára. Az ideák nem örökké változatlan lényegek, ellenkezőleg, örökkön keletkező és elmúló pillanatnyi álomszerű látomások, melyek esetében még hiányzik az azokat rögzítő alap. Ez a természet, az önmagát megtartó akarat, melyben a szellem megtalálja saját fundamentumát. A szellemi világ az univerzális lélek álomszerű ősképeit szellemi ellenképként *(Gegenbild)* aktualizálja, és ezáltal tartalmaz minden lehetséges formát, amit a természet létrehoz.[15] A szellemi világ – és közvetetten az istenség – a természetben saját alapját ismeri meg. A létező Isten a természet által megalapozott szellem. A teremtés folyamata az akaratok szétválasztása és hierarchikus egymásra vonatkoztatása.

A fogalomhasználat, valamint a létezés különböző szintjeinek egymásból eredő hierarchizálása sok szállal kötődik az újplatonizmushoz. Először is az Istenfeletti istenség fogalmának neoplatonikus gyökerei vannak. Proklosz azokat az isteneket vagy más néven henászokat nevezi létező-, élet- és értelemfelettieknek, amelyek a részesedhetetlen Egy és az előbbi szintek között közvetítenek,

[15] A második változat szerint a szellemi kép a természet és a szellem szétválasztásakor keletkezik múló látomásként, pillantásként, ideaként. Ugyanakkor minden pillantás meg is tartja az őt megelőző ideákat. Ezáltal a szellem szeme előtt lepereg az egymásra épülő létformák totalitása az emberig bezárólag, vagyis az összes teremtmény, amely valaha is megvalósul. Schelling 1946. 154–157, 162–163.

vagyis amelyek a hiposztázisokat elsődlegesen részesítik az egységben és a jóságban.[16] Az Istenfeletti *(hüpertheosz)* fogalma a Proklosz iskolájához közel álló Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész *Isten nevei* című művében bukkan fel.

> Miután a tőle kapott istenülés révén az egyéni képesség szerinti istenalakúság által hasonlóképp sok isten lesz, ezért úgy látszik, és úgy is mondjuk, hogy az egy Isten szétválik s megsokasodik, de ettől még az eredendő és istenfeletti [*arkhitheosz kai hüpertheosz*] Isten nem kevésbé egy Isten lényegfeletti [*hüperusziosz*] módon, aki osztha-tatlan az osztható dolgokban, egyesített önmagával és a sokasággal, bár keveredés és sokasodás nélküli. (Pszeudo-Dionüsziosz 2013. 182.)

Itt azt látjuk, hogy Pszeudo-Dionüsziosz megkülönbözteti az istenfeletti Isten oszthatatlan egységét Isten szétválásától és megsokasodásától (a Szentháromság személyeitől), vagy ahogy máshol fogalmaz, az isteni egyesüléseket az isteni elhatárolódásoktól: „Teológiai hagyományunk szent beavatottjai […] az isteni egyesüléseket a kimondhatatlant és megismerhetetlent meghaladó örökkévalóság rejtett és meg nem nyilvánuló felettes valóságainak nevezik, az elhatárolódásokat pedig az istenség jóságos kiáramlásainak s megnyilvánulásainak" (uo. 172). E különbség Proklosznál a részesedhetetlen Egy, valamint a részesítő istenségek vagy henászok közötti megkülönböztetéssel rezonál. Még általánosabban a különbségtétel alapja a neoplatonikusok legfőbb princípiumának két neve, az önmagában maradó Egy és az önmagát adományozó Jó. Az Egy – amint a Nap a fényét – úgy adja magát, hogy eközben mozdulatlan marad.[17]

Hasonló szembeállítást látunk Eckhart mesternél is, aki a teremtő Isten (a Szentháromság Istene) és az istenség *(gotheit)* között tesz különbséget. Ez utóbbi „létfeletti" és „Istenfeletti" *(des übergotten gotes)*, egyszersmind Isten alapja *(gotes grunt)*, ugyanakkor ő maga „az alap nélküli alap", „istenségének mélysége", „az örök istenség rejtett sötétsége", „puszta csend, mely önmagában mozdulatlan" (lásd Shizuteru 2004. 124–127). Az Atya nemcsak nemzi a Fiút a lélekben, hanem egyszersmind visszahúzódik alapjába – a két mozgás egyszerre van benne jelen. Isten alapja egyszersmind a lélek alapja és eredete, ahová az Atya az elkülönült lelket visszavezeti. A lélek ott már nemcsak a teremtményektől, de a Szentháromság Istenétől is mentes egyszerűségben merül el.[18] Ez az a neoplato-

[16] *A teológia elemei* 115–116, 121. A létezőfeletti fogalmának eredetét Platón *Állam*ában találjuk: „a Jó nem valóságos létező *(uszia)*, hanem messze túlszárnyalja a valóságos létezést méltóságával és erejével" (509b).

[17] *Ennead*ászok V. 1, 6; I. 7, 1. A napfény-hasonlatot Schelling is alkalmazza a *Filozófia és vallás*ban: „A forma ugyanúgy áramlik ki a lényegből, mint a napfény, a Nap mindenféle mozgása nélkül." Schelling 2012. 18. Lásd Beierwaltes 1980. 235–237. A hasonlat eredete természetesen az *Állam* 517b–c.

[18] „Legutóbb arról a kapuról szóltam, melyen keresztül Isten kiárad, s ami Isten jósága. A lényeg azonban önmagában marad és nem árad ki, mi több: beáramlik. Ám éppen ebben áll egysége, hogy önmagában marad, távol minden dologtól, és nem árad szét. A jóság azonban

nikus értelemben vett *episztrophé*, amely által a lélek visszajuthat az értelemfelettihez. Az istenség önmagában maradása és Isten kiáradása közötti különbség mind Pszeudo-Dionüsziosznál, mind Eckhart mesternél megjelenik. Az, ami a keresztény misztika hagyományában mint önmagát megtartó erő és mint önmagából kiáradó erő két párhuzamosan működő szellemi, illetve lelki erőként működött, Schellingnél két egymással konfliktusba kerülő természeti erőként jelenik meg.

Láttuk, hogy a természeti erők ellentmondását a természet sóvárgásának tárgyaként megjelenő mozdulatlan istenség oldja fel – hasonlóan ahhoz a szerephez, amelyet az Egy játszik az *episztrophé*, a lélek visszafordulásának folyamatában. Plótinosz az Egy fényét megpillantó értelmet „nektártól ittas, szerelmes" értelemként írja le, mely „megfosztva bölcsességétől" átadja magát az Egy misztériumának.[19] A sóvárgás tárgyát jelentő mozdulatlan istenség képének eredete persze Arisztotelész mozdulatlan mozgatójában, illetve a Szép platóni ideájában található. Ez utóbbira Schelling is reflektál. Azonban nála itt sem a lélekről, hanem a természetről van szó. A Szép ideája felé törekvő Erósz anyja, Penia, a természethez hasonlatos: külsőleg ő a szegénység és a szükség, aki azonban magában hordja az isteni bőséget, amelyet csak akkor tud feltárni, ha feleségül megy Poroszhoz, a gazdagsághoz, az önmagát pazarló módon átadó erőhöz. (Schelling 1861. 244. Vö. *A lakoma* 203a–e.)

A szétválasztás által kialakuló hierarchia megint csak rokonítható a neoplatonikus architektúrával. Legalsó szinten a természetet találjuk, majd felemelkedve az istenség által egyre inkább áthatott szinteket. Igaz, míg az újplatonikusoknál a periodikus körmozgást végző lélek a természet és az értelem – a megtestesülés és a formák szemlélete – közötti közvetítő szintet jelenti, a *Világkorszakok* harmadik változatában az egyetemes lélek az ideák visszatükrözésével az istenség és a szellemi világ között közvetít. Az ideák nem időtlen formák, hanem pillanatnyi álomszerű látomások, melyek a természeti alapban nyernek szilárd formát. A neoplatonikus építményben minél feljebb haladunk, annál nagyobb fokú az egység, és annál egyszerűbb a mozgás. Ellenben a schellingi hierarchiában mind a természet, mind a szellem önmagában pusztán keletkezőben van, csak hierarchikus kapcsolódásuk eredményezhet tartós létezést. Itt nyeri el értelmét az a *Philébosz*-értelmezés, miszerint a létezés feltétele a *perasz* és az *apeiron* keveréke, a *koinon*.

Az architektonikus hasonlóság annál nagyobb különbséget rejt a folyamatban. A schellingi rendszer alapvető különbsége a plótinoszi rendszerrel szem-

azt jelenti, hogy Isten kiárad és szétárad minden teremtményben." Eckhart mester 1936. 301 sk.; Shizuteru 2004. 124.

[19] *Enneászok* V. 7, 35.

ben, amelyre Schelling is utal, az, hogy a voltaképpeni teremtő folyamat nem az Egytől halad az anyag határfogalma felé, hanem fordítva, a természet felől halad az istenség felé (Schelling 1861. 247, 252, 288–289). Schelling szerint azoknak a rendszereknek, amelyek a dolgok eredetét az Egy kiáradása által kívánják magyarázni, azt kell állítaniuk, hogy a kiáradás hatása elenyészik a legtávolibb dolgokban, ahol a létnek már csak árnyéka van. Ez pedig azt mutatja, hogy az újplatonikus gondolkodók nem értik Platón igazságát. Plótinosz elveti a szabálynélküli anyag előzetes létezésének platóni elképzelését. Schelling szintén tételez valamit, ami a legmagasabb elvtől a legtávolabb van, ami alatt nincs semmi. Ez azonban mégsem a kiáradás utolsó stádiuma, hanem a kibontakozás első stádiuma – nem a kiáradás vége, hanem a teremtés kezdete. Ez a stádium nem a valóság hiánya vagy majdnem teljes megfosztottsága, hanem egy aktív tagadás, melynek folyománya a teremtés (Schelling 1946. 130; Schelling 1861. 244 sk.; Beierwaltes 2002. 406).

A neoplatonikus hierarchia talpára állításának alapja a természetnek mint aktív erőnek az újraértelmezése. Ennek első lépését már a *Timaiosz-tanulmány*ban láthatjuk, ez kerül kidolgozásra a természetfilozófiában, majd ez integrálódik egy kozmogóniába a *Szabadság-tanulmány*ban és a *Világkorszakok*ban. Míg az újplatonikusoknál a természet mind rangban, mind kozmogóniailag az Egy, az értelem és a lélek után következik, Schelling esetében bár a természet szintén a legalacsonyabb szinten van, kozmogóniailag mégis megelőzi mind a szellemet, mind az egyetemes lelket. A folyamat nem kiáradás az Egytől az alsóbb szintű hiposztázisok felé, hanem felemelkedés a természettől a magasabb potenciák felé. Az eredet nem az értelemben, hanem a természetben keresendő.

IRODALOM

Beierwaltes, Werner 1965. *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

Beierwaltes, Werner 1980. *Identität und Differenz*. Frankfurt/M, Vittorio Klostermann.

Beierwaltes, Werner 2002. The Legacy of Neoplatonism in F. W. J. Schelling's Thought. Ford. Peter Adamson. *International Journal of Philosophical Studies*. 10/4. 393–428.

Beierwaltes, Werner 2003. Plato's Timaeus in German Idealism. In Gretchen J. Reydams-Schils (szerk.) *Plato's Timaeus as Cultural Icon*. Notre Dame, University of Notre Dame Press. 267–289.

Böhme, Jakob 1997. *Szent sóvárgás*. Budapest, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó.

Eckhart mester 1936. *Die Deutsche Werke*. Bd. 1. Szerk. Josef Quint. Stuttgart, Deutsche Forschungsgemeinschaft.

Feuerbach, Ludwig 1904. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. Sämmtliche Werke. Bd 2. Wilhelm Bolin – Friedrich Jodl (szerk.). Stuttgart, Frommann-Holzboog.

Halfwassen, Jens 2012. Hegel és Plótinosz az önmegismerésről. Az újplatonizmus jelentősége Hegel szellemfogalmának szempontjából. Ford. Bartók Imre. In *Közlemények – Mitteilungen*. Budapest, Német-Magyar Filozófiai Társaság. 53–69.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1959. *Előadások a filozófia történetéről*. Második kötet. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémia.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1960. *Előadások a filozófia történetéről*. Harmadik kötet. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémia.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1961. *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémia.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979a. *A logika tudománya*. Első rész. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémia.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979b. *A logika tudománya*. Második rész. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémia.

Kant, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.

Leinkauf, Thomas 2019. Schelling and Plotinus. Ford. Stephen Gersh. In Stephen Gersh (szerk.) *Plotinus' Legacy. The Transformation of Platonism from the Renaissance to the Modern Era*. Cambridge, Cambridge University Press. 183–216.

Platón 1984. Timaiosz. Ford. Kövendi Dénes. In *Platón összes művei*. 3. kötet. Budapest, Európa. 307–409.

Platón 2001. *Philébosz*. Ford. Horváth Judit. Budapest, Atlantisz.

Platón 2006. *A lakoma*. Ford. Telegdi Zsigmond – Horváth Judit. Budapest, Atlantisz.

Platón 2014. *Állam*. Ford. Szabó Miklós – Steiger Kornél. Budapest, Atlantisz.

Plótinosz 1951–1973. *Opera*. Szerk. Paul Henri – Hans-Rudolph Schwyzer. Brüsszel–Párizs.

Plótinosz 1991. *Enneads*. Ford. Stephen MacKenna. Harmondsworth, Penguin Books.

Proklosz 1933/1963. *The Elements of Theology*. Ford. Eric Robertson Dodds. Oxford, Clarendon (görög nyelvű kiadás és angol fordítás).

Proklosz 1968/1997. *Théologie platonicienne*. 6 vol. Ford. H. D. Saffrey, L. G. Westerink. Párizs, Les Belles Lettres (görög nyelvű kiadás és francia fordítás).

Proklosz 1918. *Platonic Theology*. Ford. Thomas Taylor. London. Repr. 1995. Kew Gardens. Selene Books.

Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész 2013. Isten nevei. Ford. Vassányi Miklós. *Magyar Filozófiai Szemle*. 57/2. 147–186.

Sallis, John 1999. Secluded Nature. The Point of Schelling's Reinscription of the Timaeus. *Pli*. 8. 71–85.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 1861. *Die Weltalter* (1815). In Karl Friedrich August Schelling (szerk.) Sämmtliche Werke. Bd. 8. Stuttgart–Augsburg, Cotta.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 1869. *Aus Schellings Leben und Briefen*. 2. kötet. Szerk. G. L. Plitt. Lipcse, Hirzel.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 1946. *Die Weltalter* (1813). Szerk. Manfred Schröter. München, Biederstein–Leibniz.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 1994. *Timaeus* (1794). Mit einem Beitrag von Hermann Krings Genesis und Materie – Zur Bedeutung der Timaeus-Handschrift für Schellings Naturphilosophie. Szerk. Hartmut Buchner. Stuttgart – Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 2001. *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Zum Behuf seiner Vorlesungen*. In Hans Michael Baumgartner – Wilhelm G. Jacobs – Hermann Krings (szerk.) Historisch-kritische Ausgabe. Reihe I. Werke. 7. kötet. Stuttgart, Fromann-Horzboog.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 2007. *Stuttgarti magánelőadások*. Ford. Weiss János. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 2010. *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról*. Ford. Gyenge Zoltán. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 2012. *Filozófia és vallás*. Ford. Weiss János. Máriabesnyő, Attraktor.

Schlegel, Friedrich 1971. Kritische Ausgabe seiner Werke. Vol. XIX. *Zur Philosophie* (1804). Szerk. Ernst Behler et al. München, Schöningh.

Shizuteru Ueda 2004. *Isten lélekben való születése és az áttörés az Istenséghez. Eckhart mester misztikus antropológiája, valamint ennek összevetése a zen-buddhizmus misztikájával*. Ford. Vásárhelyi Szabó László – Imregh Monika. Budapest, Arcticus.

Tritten, Tyler 2018. On Matter. Schelling's Anti-Platonic Reading of the Timaeus. *Kabiri. The Official Journal of the North American Schelling Society*. 1. 93–114.

Balogh László Levente – Zsiger Ádám

Hannah Arendt történeti gondolkodása Szókratész- és Platón-értelmezéseinek tükrében

I. BEVEZETÉS: AZ ARENDTI TÖRTÉNELEMSZEMLÉLET BELSŐ FESZÜLTSÉGEI

Hannah Arendt történeti gondolkodásának egyik legszembetűnőbb jellemzője a politika idealizált terének és az azt leromboló történelmi folyamatoknak folytonos szembeállítása. Ezt a paradigmatikus ellentétet nem csupán az egykori valóság szerkezetében látja meg, hanem megkettőzi azáltal, hogy a politika értelmezhetőségét is fölosztja egy inherens politikai gondolkodásra és egy azzal szembeállított (szak)történészi megközelítésre, leértékelve az utóbbit. Eszerint a politika terének megfelelő megértés maga is térbeli természetű: a folyamatokban gondolkodó történeti szemlélet éppúgy képtelen a politika jelenségét értelmesen megragadni, mint ahogyan az előállítási folyamatokra irányuló tevékenység nem képes a politika terét létrehozni.

Arendt szerint az a kitüntetett történelmi pillanat, amelyben a politika terét mint a cselekvés terét először váltotta le az előállítási folyamatokban gondolkodó megközelítés, a politika szókratészi felfogásának platóni elutasítása volt.[1] Az ő megvilágításában Szókratész a politika eredendő értelmét testesíti meg, Platón pedig metafizikai nézőpontból belátható célok eszközévé degradálja a politikát, amivel a politikai filozófia hagyományának megteremtőjévé válik. Arendt szerint ez a hagyomány ugyan lezárul Marx gondolkodásával (vö. Arendt 1995a. 25–48), azonban Platón politikára vonatkozó elképzeléseinek konzekvenciái egészen a jelenbe nyúlnak. Azzal, hogy Platón a politikát rajta kívül álló célok eszközeként képzelte el, bevitte az erőszak eszméjét a politikába, megalapozva azt az elképzelést, hogy a politika nem más, mint előállítási folyamat. Marx és

[1] Arendt Szókratész politikai gondolkodásának értelmezését a *Mi a politika?* című, soha be nem fejezett munkájának harmadik fejezetében akarta megírni. Körülbelül ebben az időben született Szókratészről szóló előadásszövege *(Philosophy and Politics)*, amelyet 1954-ben, a Notre-Dame Egyetemen adott elő. Ez utóbbi azonban csak halála után, 1990-ben jelent meg nyomtatásban. Arendt ezen kívül szinte mindegyik jelentősebb munkájában utal a Szókratész–Platón szembeállításra. Összefoglalóan a témához lásd Balogh 2021. 47–64.

az őt követők csupán tettekre akarták váltani a politika platóni instrumentalizálását, azaz nyíltan is megfogalmazták, hogy a politika az uralom erőszakos eszköze. Arendt ebből kiindulva elsősorban nem konkrét politikai elképzeléseiért marasztalta el Platónt, hanem azért, mert a politikát eszközzé lefokozó koncepciója egy üres, sematikus gondolati keret, amely bármelyik történelmi korban felhasználható, és bármilyen tartalommal megtölthető, ahogyan azt a történeti példákon keresztül érzékelteti.

Arendt történetírása pontosan igazodik az általa felállított teoretikus szembeállításhoz: a politikát különböző folyamatokkal leromboló törekvéseket úgy mutatja be, mintha ezek az ókor vége óta folyvást ugyanabban a tekintetben állnának szemben vele, és Platón uralomra vonatkozó elképzeléseit reprodukálnák időről időre. A dinamikus történelmi folyamatokba ágyazott statikus politikai elképzeléseivel azonban leegyszerűsíti a történelmet: Hobbesnál, később Marxnál, a totalitárius uralmi formáknál, valamint utóbbiakról részben leválasztva a holokausztnál egyaránt a politikai cselekvést erőszakkal felszámolni akaró törekvések antagonisztikus konfliktusát mutatja ki. Így Arendt a politikát eszközzé degradáló törekvések kritikáját részben a történelem instrumentalizálására alapozta.

Arendtnél a cselekvési tér és az előállítási folyamat történelmi színrevitelének problémái és dichotómiái a *tér* és az *idő* rejtett egymás ellen fordítására utalnak vissza, még ha kétséges is, hogy ez mennyire lehetett tudatos döntés eredménye nála, hiszen ezzel kapcsolatban önreflexiót nem fogalmazott meg. Tanulmányunkban arra törekszünk, hogy azonosítsuk ezen eredendő *szembeállítás* fogalmi lehetőségfeltételeit a Szókratész és Platón filozófiáját tárgyaló arendti szövegekből kiindulva. *Lehetőségfeltételeket, nem pedig okokat* keresünk. Nem tagadható, hogy a *cselekvés* és az *előállítás* fogalmait elméletileg megalapozottan tarthatjuk a *tér* és *idő* arendti szembeállítása okainak, amennyiben tágabb fogalmakként előbbi a (cselekvés)tér, utóbbi pedig a (folyamat)idő mozzanatát foglalja magában, itt azonban nem ezekkel foglalkozunk, legalábbis nem elsődlegesen. Olyan fogalmi mélystruktúrák nyomában járunk, amelyek feltételezésünk szerint úgy formálják Arendt történeti narratíváit, hogy a *tér* és az *idő* egymást folytonosan kizáró viszonya nem pusztán munkáinak kisebb szövegegységeit, hanem nagyobb szövegtesteit is belülről gondolatilag szervezi. A *cselekvés* és az *előállítás* fogalmaiból ez az *a priori kényszeresség* nem vezethető le, mert – a *munka* mellett – emberi tevékenységformaként mindkettő nyitott az időbeliség, a temporalitás irányában, és dichotómiájuk csak egy bizonyos teoretikus összefüggésben mutatható ki.

A konstitutív lehetőségfeltételek feltárásához elsősorban Reinhart Koselleck-nek a történelem lehetőségfeltételeiről szőtt koncepcióját használjuk fel, melyet *Historika* néven igyekezett összefüggő elméletté formálni.[2] Ugyanakkor nem al-

[2] Koselleck sokáig dolgozott koncepcióján, s bár nem tudta összefüggő elméletté fejleszteni, főbb gondolatai megtalálhatóak az *Elmúlt jövő* és a *Zeitschichten* esszéiben (Koselleck 2003),

kalmazhatjuk megszorítás nélkül az arendti filozófiára a kosellecki elméletet, mert az általa azonosított lehetőségfeltételek a történelemnek és a történetírásnak csupán nélkülözhetetlen feltételeit adják meg, és nem azt célozzák, hogy belőlük tartalmi vagy szerkezeti meghatározottságokat lehessen levezetni akár Arendtnél, akár másnál. Ennek ellenére az a mód, ahogyan Arendt a teret és időt a *történelemben* fordítja egymás ellen, sajátosan rezonál a kosellecki kategóriákra, és ezek tükrében élesebb fény vetül rájuk. Koselleckné maguk a lehetőségfeltételek *kifejezéspárok*, amelyek minden szöveget történelmi szöveggé tesznek, és ennyiben kor- és kontextusfüggetlenek. Ezért nem történetileg változó *fogalmak*, hanem a nyelviség dimenzióján kívüli *relációs kategóriapárok*. Fontos szem előtt tartani ezt, mert Arendt fogalmi ellentéteket állít fel, míg a történelem lehetőségfeltételeinek kifejezéspárjai olyan formális sémák, amelyek bármely lehetséges fogalmi ellentét alapstruktúráit adják, és ennyiben Arendt dichotóm fogalmai mögött is meghúzódnak. Ilyen kifejezéspárok a *barát–ellenség*, az *úr–szolga* vagy a történeti időt tagoló *előbb vagy utóbb* viszonyai.

Feltételezésünk szerint azonban Arendtnél a politikai gondolkodásnak és a folyamatokban gondolkodó történeti tudatnak a Szókratész–Platón ellentétet is megalapozó éles szembeállítása nem csupán ráépül ezekre a relációs viszonyokra, hanem bizonyos értelemben módosítja magukat a relációkat is. Ennyiben Arendt politikai filozófiája a történelemről való gondolkodásunk alapstruktúráinak átrendezésére irányul. Szókratész tevékenységét jellemezve Arendt a politika szféráját a *barát–ellenség* és az *úr–szolga* relációk mentén határozza meg, azaz a *polisz* barátság által jellemzett terét szembeállítja annak ellenségeivel és a hierarchikus uralmi viszonyokat kezdeményező platóni elképzelésekkel egyaránt. Ezzel éles ellentétben a politika előállítási folyamatokká való platóni lefokozása az *előbb vagy utóbb* relációján nyugszik, amennyiben célja szerint a konszolidált viszonyok *korábban* hiányzó állapotát kívánja *utóbb* létrehozni, és ennyiben minden későbbi törekvés mintáját adja. Legfőbb belátásunk az, hogy Szókratész és Platón figurájának szembeállítása során Arendt a történelem lehetőségfeltételeit adó kifejezéspárokat is egymás ellen fordítja, amikor a politika terét a *barát–ellenség* és az *úr–szolga* viszony szempontjából, a történelem idejét, azaz a politika instrumentalizálását pedig az *előbb vagy utóbb* relációja alapján vázolja fel. Ezen a ponton a kosellecki elmélet negatív feltételei konstitutív viszonyokba fordulnak át Arendtnél: ha úgy tekintünk a legalapvetőbb lehetőségfeltételekre, mint amelyek külön vagy együtt bármely elgondolható emberi látószöget történelmi perspektívává konkretizálnak, akkor az a tény, hogy Arendt felrúgta közösségüket, saját perspektíváján belül vezetett egyfajta megosztottsághoz. Ilyen módon jött létre nála egy kizárólag politikai és egy kizárólag történeti perspektíva, amelyek nem egyetlen egész két összeillő feleként viszonyulnak egymáshoz. Az, hogy

illetve egy magyarul is elérhető előadásszövegében (Koselleck 2004). Elméletének vázlatos rekonstrukcióját Stefan-Ludwig Hoffmann végezte el (Hoffmann 2010).

Arendt szerint egyesek leginkább *térben* gondolkodnak – beleértve őt magát is –, mások viszont *időbeli* folyamatokban, nem komplementer módon, hanem kontradiktórikusan feszülnek egymásnak. Szókratész és Platón filozófiájának szembeállítása fókuszáltan sűríti magába ezt a dichotóm viszonyt, hiszen a róluk szőtt arendti elbeszélés egy térben és egy folyamatokban gondolkodó filozófusról szól, akik a politikához való viszonyulás kölcsönösen kizáró pozícióit testesítik meg.

II. SZÓKRATÉSZ ÉS PLATÓN FILOZÓFIÁJÁNAK ARENDTI SZEMBEÁLLÍTÁSA

Arendt Szókratész perét és halálát, illetve Platón erre adott filozófiai reakcióját a politikai gondolkodás történetében éppolyan jelentős fordulópontnak tartotta, mint Jézus Krisztus elítélését és kivégzését a kereszténység történetében (Arendt 1990. 73).[3] Elsősorban azért, mert Szókratész kivégzése és Platón erre adott reakciója az ember számára leginkább méltó politikai keret, a *polisz* elleni törekvések hivatkozási pontjává vált a történelem során. Ugyanakkor hiba volna azt gondolni, hogy Arendt szerint kizárólag ebből az eseményből adódott volna az a nemcsak feszült, hanem ellenséges viszony, amely a politika és a filozófia között azóta is fennáll. Mélyrehatóbb magyarázatot keresve fogalmazza meg, hogy a per egy lappangó, strukturális probléma felületi tünete volt, amennyiben szerinte abból, hogy Szókratésznak nem sikerült bíráit saját érdemeiről és ártatlanságáról meggyőznie, Platón arra következtetett, hogy a filozófiai meggyőzés hatástalanná vált a politikában. Ezért Arendt értelmezésének gondolati-filozófiai kiindulópontját annak tisztázása jelenti, hogy a politikai szférában milyen értelmet hordozhatott a *meggyőzés (peithein)* jelensége, illetve mi az, amit helyette Platón a politikai gondolkodás számára nyújtani akart vagy tudott.

Arendt szerint a meggyőzés nem pusztán az egyik alapvető politikai diskurzusforma volt a Platón előtti és Periklész korában kiteljesedő klasszikus Athén életében, hanem jóformán az egyetlen, amely méltó volt a polgárok közötti ügyek

[3] Arendt Platónról és elsősorban Szókratészról más összefüggésekben olyasmiket is megfogalmaz, amelyek kettejük filozófiájának kiélezett szembeállításából már kimaradnak. Dana R. Villa Arendt Szókratész-képeiről adott rekonstrukciójában Arendt *Filozófia és politika* című előadását összeveti a *Civil Disobedience* és a *Thinking and Moral Considerations* című műveiben Szókratészról tett megjegyzéseivel, valamint a *Life of the Mind* vonatkozó szöveghelyeivel. Szerinte a *Filozófia és politika*ban Szókratész *maieutikai* funkciójának és poliszerősítő tevékenységének hangsúlyozásával háttérbe szorulnak filozófiájának azon törekvései, melyekkel a polgárokat a lelkükkel való törődésre és az igazságtalanság elkerülésére buzdította (Villa 1999). Villa állításai azonban csak részben támaszthatóak alá az arendti szövegek alapján. Ennek ellenére tartható az a tézise, hogy Arendt még legszókratikusabb pillanataiban is alapvetően anti-szókratikus. Frederick M. Dolan pedig arra mutat rá, hogy az *Állam* Szókratészével ellentétben, aki a gondolkodó ember megtestesítője, a demokráciát elítélő, a tiszta értelmet ünneplő és a szofizmust kigúnyoló Szókratész, Arendt Szókratésze erősen hasonlít a szofistákra (Dolan 2000. 264).

intézésére. Az erőszak alkalmazását ezért a görög városállamok a külkapcsolatok világára korlátozták, ahol minden megengedett volt, beleértve a megsemmisítő háborút is, amelynek *locus classicus*a Thuküdidésznek az Athénnak ellenálló mélosziak brutális lemészárlásáról szóló szűkszavú híradása. Arendt a polgárok közötti szóbeli meggyőzés és a külvilág irányába érvényesített megsemmisítés közötti aszimmetriával elsősorban a *Mi a politika?* háborúról szóló töredékeiben vet számot (vö. Arendt 2002. 112–113),[4] azonban ezek a megfontolásai kimaradnak a *peithein* jelenségéről adott leírásaiból, mert itt a *meggyőzés* önmagában hordozott értelmének feltárására fókuszál. Arendt a beszéd szabadságának poliszban elfoglalt helyzetét ugyanakkor nemcsak a külpolitika erőszakos intézési módjával állítja szembe, hanem a politikai szabadsághoz szükséges magánszférában uralkodó viszonyokkal is. A család és a gazdaság szférája Arendt számára másként ugyan, de szintén az erőszak terepe volt annyiban, hogy a polgárok másokat kényszerítettek maguk helyett a létfenntartás terheinek viselésére.[5] Mindez jól ismert Arendt gondolkodásában, azonban anélkül, hogy erre utalnánk, nehéz lenne rámutatni annak fontosságára, hogy azon a szűk mezsgyén, ahonnan az erőszakot a polgárok közötti kapcsolatokból kiszorították, milyen jelentőséget tulajdonít Szókratésznak.

Mivel nem csupán a politikáról való gondolkodás, hanem a politika gyakorlása is a beszéd és a meggyőzés, azaz a *logosz* és a *peithein* terepe volt, Arendt ezek értelmét elsősorban Szókratész tevékenységének példájából kibontva tárja fel, akit sokkal inkább gondolkodó polgárként, semmint filozófusként mutat be. Gondolkodás és cselekvés összefonódását azzal is nyomatékosítja, hogy Athént nem demokráciaként, hanem *iszonomia*ként, azaz az egyenlő polgárok közötti meggyőzés és az egymás előtti megjelenés performatív tereként határozza meg. Arendtnél a politika és erőszak tendenciózus szembeállítása ezért eredetileg a *beszéd* és az *uralom* szembeállításaként jelenik meg: maga utal arra, hogy az *iszonomia* politikailag egybeesik a beszéd szabadságával, az *iszégoriá*val. Érvelése szerint a polisz azért nem lehet demokrácia, mert a kifejezésben szereplő *kratein* minden esetben uralmi viszonyokra utal, s ezáltal kizárja magából a beszéd szabadságát (Arendt 2002. 57).

Arendt szerint az erőszaktól és az uralmi viszonyoktól csak úgy lehet mentesíteni a *polisz*t, ha a közügyek terén nem az igazság oldaláról bírálják a polgárok véleményét. A szókratészi dialektika gyakorlása is egy ilyen, szigorú egyenlősé-

[4] Arendt a görög történeti emlékezetre szűkíti a megsemmisítő háború „visszavonását", azaz a homéroszi pártatlanság biztosítja a legyőzöttek emlékének fennmaradását.

[5] Arendt szerint a család politikai jelentősége abban áll, hogy védelmet nyújtson a külvilág ellen, ez azonban ahhoz vezet, hogy az egyesek, a legkülönbözőbbek számára nincs benne hely (Arendt 2002. 22–23). Vagyis a család a pluralitás kibontakozásának útjában áll. Arendt Platón-bírálatának egyik aspektusa visszautal erre a felfogásra: Platón az *oikosz*ra jellemző uralmi viszonyokat akarta kiterjeszteni a poliszra és ennek révén a poliszból egy óriásira növelt családot alkotni (vö. Platón 2007. 14).

gen alapuló beszélgetés volt szerinte, amelynek gyümölcseit nem annak alapján ítélték meg, hogy ilyen vagy olyan eredménye van, vagy hogy valamilyen igazsághoz vezet. Ez a fajta párbeszéd a barátok számára a legjobb, és közöttük fordul elő leggyakrabban. A barátság valóban nagyrészt beszélgetésekből születik, ami folyamatosan fejlődik és növekszik, mígnem egy kis világ lesz, amelyet a barátok egymással megosztanak.

A polisz közügyeinek meggyőzés révén való intézése csupán megfelelő keretet adott a minden egyes emberre jellemző kezdés, kezdeményezés *(arkhein)* képességének kiteljesítésére *(prattein)*, amely csak egy közös világban lehetséges. S mivel a cselekvés és a gondolkodás szimbiózisa határozta meg a szókratészi pozíciót, a dialektika maga is a kiteljesítés egyfajta formája volt, amennyiben a beszélgetőpartnerek *doxá*jában feltárta azok igazságát. Arendt számára az *arkhein* és a *prattein* szoros együttese, azaz a szabad kezdeményezés közösségi realizálása azonos magával a hatalom jelenségével, amely nem más, mint hogy „másokkal összefogunk, és velük egyetértésben cselekszünk" (Arendt 2011. 183). Ha ezt a hatalomfelfogást annak fényében vesszük szemügyre, amit Arendt Szókratész barátságteremtő tevékenységéről megfogalmazott, akkor nyilvánvaló, hogy a filozófus baráti társaságában a hatalom kezdeményének jelenségét találjuk meg, amely annak mértékében nő, amennyire kiterjeszthető más polgárok összefogásának irányába. Mivel a meggyőzés a véleményből eredően képes bánni a sokasággal, a barátság, a *philia* kötelékei lefedhetik a polisz egészét.[6] A gondolat republikánus felhangjai tagadhatatlanok, amennyiben az állam belső egyenetlenségére, a *discordiá*ra kínál sajátos megoldást. Szókratész figurája ezért végső soron annak a polgártípusnak a mintapéldánya, aki – túl reflexiós tevékenységén – a *par excellence* politikai szféra működésének és működtetésének garanciája. A szókratészi filozófia ilyesfajta felfogása a bölcsesség szeretetét alárendeli a periklészi gyászbeszédben felmagasztalt Athén nagyságának és dicsőségének (vö. Villa 1999. 252).[7]

[6] Mivel Arendt normatív szempontból tárgyalja a politikai jelenségeket, ezért jelenségértelmezései általában nem vezethetőek vissza hermeneutikai módszerekre (vö. Olay 2008. 21). Ez tükröződik abban, hogy Szókratész-interpretációjának két fontos gondolata, a barátság *(philia)* tudatos szókratészi kialakítása és az önellentmondástól való félelme a platóni szövegekben az arendtiétől eltérő hangsúlyokkal jelennek meg. A barátság lehetőségfeltételeit is elemző *Lüszisz*ben a „hasonló", az „azonos" és a „különböző" fogalmainak összehasonlításával szóba kerül ugyan az a meghatározás, hogy csak a jók hasonlók egymáshoz, hiszen ami önmagához sem hasonló, különbözik önmagától és nem lehet hasonló máshoz és barátja *(philon)* annak (*Lüszisz* 214d–e). Ez nagyjából lefedné azt, amit Arendt ki akar mutatni az önazonosság és a barátság összefüggésében, de Szókratész a beszélgetés során nem fogadja el és *elenkhosz*nak veti alá. Ami a belső azonosságot illeti, a *Lakhész*ben valóban hasonlóan érvel Szókratész, mint Arendt, de nem teljesen fedi egymást a két gondolat, hiszen Szókratész összhang alatt elsősorban a belső meggyőződéssel összhangzó tetteket érti (*Lakhész* 193e), nem pedig a belső gondolkodás harmóniáját, ami Arendt szerint a *philia* alapja (vö. Arendt 1990).

[7] Arendt állítása szerint Platón poliszellenességének egyik motivációja az volt, hogy Szókratész halála nyilvánvalóvá tette, hogy csak az uralkodás biztosíthatja a filozófus számára a földi halhatatlanságot, amelyet a polisz minden polgárának biztosított (Arendt 1990). A po-

Arendt hatalomfelfogása tehát nem feltételez semmilyen szembenállást a poliszon belül, sőt olyan érdeket sem, amelyet sérthetne, hiszen potenciálisan mindenki részese, noha biztosan csupán azok, akik Szókratész köré gyűlnek. Ebből adódóan a *hatalomnak* Arendtnél Platón fölléptéig elméleti értelemben nincs ellenfogalma – nem számítva a már említett utalást az *iszonomia* és a *demokrácia* különbségére. Éppen ezért Platón filozófiája, amely Szókratész felfogásának állítólagos bírálatára és elvetésére épül, a polgári hatalom megteremtését aláaknázva a politikai szféra konstitutív feltételeit pusztítja el. Szigorúan véve ezért Platón maga sem a demokráciának, hanem az *iszonomiá*nak, azaz a polisznak az ellensége. Mindazt, amit Arendt Platónról elmond, ebből kiindulva fogalmazza meg.

Platón *iszonomia*-ellenessége elsősorban a vélemény, a *doxa* poliszban elfoglalt helyének átértékeléséből nőtt ki. Arendt szerint az, hogy a kontingens emberi viszonyokkal harmonizáló athéni véleménykultúra Szókratész igazságtalan kivégzéséhez vezethetett, Platónt az „igazság zsarnokságának" megfogalmazására késztette, amelyben nem az időlegesen jó – amiről az emberek meggyőzhetők –, hanem az örök igazság – amiről az emberek nem győzhetők meg – hivatott uralkodni a városban. A nem meggyőzésen alapuló igazság Arendt szerint csakis olyasmi lehet, ami semmiféle viszonyban nem áll a politika szférájával. Egy ilyesfajta igazság megtapasztalását Arendt Szókratésztól sem tagadta meg, és annyiban egyetért Platónnal, hogy mint tapasztalatot nem lehet szavakba foglalni. Arendt szerint Platón műveiben ezt az eredendő filozófiai tapasztalatot alapvetően a *szép* ideája tükrözi vissza, amennyiben az az emberi dolgok világának „sötétségét" bevilágítja. A legfőbb idea fényében felragyogó ideák semmilyen kapcsolatban nincsenek a politikával vagy uralmi igényekkel. Ezért az abszolút igazság ideaelméleti bevezetése a politikai viszonyokba önmagában sem nem kézenfekvő, sem nem konfliktusmentes Platónnál, miként azt Arendt hangsúlyozza.

Ezt a konverziót Platón az *Állam*ban hajtja végre, melyben a *szép*nek mint legfőbb ideának a pozíciójába a *jó* ideáját helyezi (Arendt 1990, Arendt 1995c. 121).

---

lisznak mint a nagy tetteket és szavakat megőrző emlékezés terének elgondolása azért fontos, mert egyfajta megoldást kínált a mulandóság meghaladására, melyet Arendt az ember alapvető igényének tart (Arendt 1995b. 81; Olay 2008. 47–48). A Thuküdidész által leírt gyászbeszédben – amely Arendt egyik kedvelt hivatkozási pontja – Periklész a csatában elhunytakról azt mondja, hogy „mindegyikük halhatatlan dicsőséget szerzett magának – nem annyira azt az emlékművet, amely alatt fekszenek, *hanem azt, ami, valahányszor a szó vagy cselekedet alkalmat ad rá, maradandóan megőrzi múlhatatlan dicsőségüket*" (Thuküdidész 2006. 141). Ennek fényében Szókratész kivégzése és elfeledése a kiválóság megtagadása volt a polisz részéről, holott nagyságának elismerése megillette volna a filozófust, s Platón filozófiája egyfajta elégtételt adna azáltal, hogy a filozófus számára egy másfajta halhatatlanságot biztosít az ideák szemlélése. Ennek azonban ellentmond az, hogy Szókratész éppen a halhatatlanság poliszbeli megőrzésén ironizált, legalábbis Platón *Menexenosz*a szerint. Ez a periklészi gyászbeszéd egyfajta parafrázisa, melyet Szókratész Periklész egykori élettársa, Aszpaszia szájába adva mesélt el (vö. *Menexenosz* 235a–b).

Görög kontextusban ez elsősorban a *kalokagathon* eszméje miatt hangsúlyáthelyezésnek tekinthető, amennyiben a *kalosz* nem csupán szépet, hanem valamire jót, azaz megfelelőt is jelent. Arendt Platón-értelmezésének legizgalmasabb része talán az, ahogyan a kifejezésben rejlő „hasznos" jelentésárnyalatát a politikai gondolkodás hagyományában beállt fordulat megvilágítására használja. A hasznosság politikába való bevezetését persze Arendt éppúgy nem Platón szövegeinek elemzéséből bontja ki, mint Szókratész tevékenységének rekonstrukcióját sem. Ellenben a hasznosság, különösen annak utilitarista politikai felfogásában Arendt filozófiai törekvéseinek mindig is kiemelt célpontja volt, s korántsem szűkíthető le a Szókratész–Platón problémakör kereteire. Arendt szerint bármilyen tevékenységnek a hasznosság szerinti megítélése eleve egy cél–eszköz kategóriákon belüli gondolkodást feltételez, amely a politika értelmétől teljesen idegen. A poliszban élés, azaz a politika sem nem az élet *célja*, sem nem valamilyen politikán túli célok *eszköze*, csupán a nyilvánosságban önmagát megmutatni akaró ember tevékenységének az *értelme* (vö. Arendt 2002. 146–158; Arendt 2011).

Ennek tükrében a *jó* ideájának a politika orientációs pontjává való platóni felemelését Arendt azért bírálja, mert a polgároknak ezáltal politikán túli célokhoz kell igazítaniuk tevékenységüket. Vagyis nem csupán a napi politika művelése vagy a politika szférája, hanem az államot alkotó és érte tevékenykedő emberek személye is csupán eszköz Platón elméletében. Emögött az a platóni belátás áll, hogy Szókratész tragédiája nyilvánvalóvá tette, hogy a legtöbb ember nem tudja, mi a „jó" és a „jó élet", ezért rászorul arra, hogy mások irányítása és uralma alatt éljen. Szükség van tehát valakire, adott esetben egy filozófuskirályra, aki tudja, mit tesz, cselekedeteit az igazság és az igazságosság vezetik, és képes a *jó* ideájának megfelelő rendet létrehozni. Ez az a pont, ahol a szókratészi beszélgetések értelmet feltáró, véleményeket ütköztető, hatalmat konstituáló elképzelését Platón a teljes tagadásába fordítja át. A *hatalom* lecserélése az *uralomra*, azaz a szókratészi társaság barátságának uralmi viszonyokkal való platóni helyettesítése Arendt történelem- és modernitásértelmezésének egyik vezérmotívuma. Arendt megfontolásai az *Állam*ról, a *Törvények*ről, a filozófuskirályról, a *vélekedés* és *tudás* platóni szembeállításáról vagy éppen a barlanghasonlatról egyaránt ennek megvilágítását és alátámasztását szolgálják.[8]

[8] Arendt Platón filozófiájának elmélyültebb vizsgálatával is adós maradt: leírása több szempontból is leegyszerűsíti a platóni formahipotézist. Erősen vitatható például az az elgondolása, hogy Platón filozófiája minden esetben az egységnek elkötelezett, mert a filozófiai igazság egysége jelentik számára a legfőbb jót, amennyiben a sokféleség veszélyt jelent (vö. Ottmann 2005). Ebben az összefüggésben az *egy* problémája Parmenidészig nyúlik vissza, és Arendt erre utalva néhányszor a nyugati filozófiai hagyományt Parmenidésztől *és* Platóntól eredezteti (Arendt 1995d. 166; Arendt 2002. 52). Arendt ugyan *A szofistá*ra utalva említi, hogy Platón Parmenidészre mint szellemi atyjára „kezet emelt" (Arendt 1995c. 133), azonban az *egy* problémájának platóni vizsgálatát teljesen mellőzi, amely a Parmenidésszel való szembefordulásának legfőbb motívuma. Így Arendtnél elsikkad a forma-hipotézis belső problémáinak platóni

Arendt szerint Platón politikai elképzelése a nyugati politikai gondolkodásra rendkívüli hatást gyakorolt, mert a mesterségbeli tudás analógiájára alapozta a filozófuskirály uralmát (Arendt 1995c. 119). A *jó* ideájának megvalósíthatósága a hozzáértő személy exkluzív tudásának eszméjéből eredt, amit Platón expliciten az *Államférfi*ben tárgyal. A politika mércéinek ismerete éppúgy garantálta az uralom sikerét vagy kudarcát, mint a mesterember modelljének ismerete valamilyen tárgy elkészítésének minőségét. A politika egész szférája ezért Platóntól kezdve az előállítási folyamatokhoz vált hasonlóvá. Az előállítás folyamatszerűségét Arendt hasonlónak tartja a történelemhez, legalábbis a történeti tudat modern formáihoz. A folyamat egy termék esetében az előállítás céljának, a készterméknek az elkészültéig tartó idő, Arendt szerint pedig a modernitás alapvetően politikai jelenségek előállítására törekvő történelmi folyamatokat jelent (vö. Arendt 2008). Ezáltal politika és történelem viszonyának egyik legfontosabb tagolását a (politikai) tér és a (történelmi) idő alapvető arendti szembeállítása adja, amennyiben a politikai tér jelenségéből kiszorított előállítás és erőszak történelmi folyamatok alakjában jelennek meg. Ebben a tekintetben bír alapvető fontossággal az erőszak politikába való bevezetésének kezdőpillanata, amelyet Arendt Platón filozófiájában, elsősorban az uralomra vonatkozó nézeteiben látott. Minden későbbi történelmi folyamat megismétli a Platón által elkövetett „ősbűnt", azaz a politika instrumentalizálását. Ezekkel a folyamatokkal ellentétben, az eminens politikai jelenségek rögzült állapotok Arendt felfogásában, és ez ugyanúgy igaz körbekerített politikai térként a görög poliszra, mint a római örökség politikai realitásaira, a vallásra, a tekintélyre és a hagyományra. A „politikai szabadság döntő eleme, hogy térhez kötött" – írja egy helyen Arendt (2002. 58). A politika természetének térbeliesítése magyarázza, hogy minden olyan törekvést, amely politikai jelenségeket teremt vagy rendít meg, Arendt időbeli folyamatként ragad meg, miként azt a *Múlt és jövő között* esszéi mutatják, amelyekben a tekintély, a történelem, a szabadság vagy éppen a hagyomány elvesztésének különböző időbeli lefutásait követhetjük végig.

---

vizsgálata, melyet Platón éppen az *egy* gondolatán vitt végig a *Parmenidés*zben, s amelynek aporiáira *A szofista*ban kínált megoldást azzal, hogy a formák nem lehetnek egyszerű ideák, hanem bonyolult viszonyháló feszül közöttük. Parmenidésszel szemben Platón megoldása az, hogy a nem-létezők bizonyos szempontból vannak, a létező pedig bizonyos tekintetben nem létezik (*A szofista* 257a–b, 259a–b), illetve hogy a nem-létező nem a létező ellentéte, csupán valamilyen, tőle különböző dolog (*A szofista* 257b). Arendt főbb munkáiban egyik dialógusra sem utal.

III. „*A TÖRTÉNELEM LEHETŐSÉGFELTÉTELEI*" ÉS ARENDT POLITIKAI FOGALOMALKOTÁSA

A politika és a történelem egymást kölcsönösen kizáró viszonya Arendtnél azon a megfontoláson nyugszik, hogy a *polisz* jellemzőit a jelenre vonatkoztatja, miközben tisztában van azzal, hogy az antik kor már elmúlt, viszonyait lehetetlen visszahozni. Tudatában van a történelmi távolság jelentőségének, mégis keresi azokat a vonásokat a hagyományban, melyeket a modern korban életre lehet kelteni. Ezáltal a jelen és a múlt közötti különbségek áthidalhatók, a klasszikus és a modern kort pedig produktív módon össze lehet kötni (Ottmann 2005). Ez az áthidaló törekvés bizonyos értelemben a történelmi gazdagság kárára született meg nála, miközben az egész nyugati történelmet át akarta fogni.

Az alábbiakban azt kívánjuk alátámasztani, hogy a valódi alteritás kizárása a történelemből és az a látszólag paradox megvilágító erő, ami ebből a politikára háramlik, az empirikus kutatásokon kívüli *a priori* szemléleti meghatározottságokból vezethető le nála. Másként fogalmazva Arendt történeti szövegei, amelyek különböző kontextusokban aktualizálják a Szókratész–Platón-ellentét problémáit, olyan szerzői perspektívát feltételeznek, amelyből számára *nem láthatóak* az instrumentalizálásnak ellenálló történelmi jelenségek. Ennek tükrében történeti narratíváinak magyarázóereje és hihetősége nem azon nyugszik, hogy Arendt elhallgat bizonyos tényeket vagy értelmezési hagyományokat, hanem inkább azon, hogy számára nem is léteznek. Egy ilyesfajta szemlélet sajátos lehetőségfeltételei a politika legalapvetőbb fogalmi-kategoriális adottságainak sajátos elrendezettségében rejlenek, melyek megvonják számára az érzékelhető határait. Amennyiben ez igaz, Arendt látószögéből már azt megelőzően *a priori* módon tűnnek el a történelmi folyamatok sajátos jegyei, hogy történetírói szelekcióba kezdett volna. Szókratész és Platón filozófiájának ellentétbe állításából éppen ezek a szemléletszervező fogalmi viszonyok bonthatók ki, amennyiben konfliktusuk a politikai és a történeti gondolkodás példaszerű ütköztetését mutatja fel.

Ha a keresett lehetőségfeltételeket közelebbről szemügyre kívánjuk venni, azt egy olyan fogalmi keretben érdemes tenni, amely a történelmi ábrázolás összes olyan feltételét képes megragadni, ami egy szöveget mint szöveget egyáltalán történetivé tesz. Reinhart Koselleck *Historiká*ja ennek – legalábbis célja szerint – eleget tesz. Elmélete olyan formai kategóriák azonosítására törekszik, melyekhez a premodern szemléletnek éppúgy igazodnia kellett, mint a posztmodernnek, és ennyiben e kategóriák Arendt „történetírásának" is feltételeit képezik. Ezeknek a metahistorikus lehetőségfeltételeknek a fényében megvilágíthatók azok a fogalmi csomópontok az arendti szövegekben, amelyekből a politikai és a történelmi jelenségek dichotómiája minduntalan megnyílik.

A kosellecki lehetőségfeltételek közelebbről nézve relációs kifejezéspárok, mint a *barát és ellenség*, az *úr és szolga*, illetve az *előbb vagy utóbb* viszonyai, bár

ezek mellett továbbiak is elképzelhetők.[9] Csak együttesen, párba rendezve fejeznek ki olyan sematikus viszonyokat, melyek minden beszédet és cselekvést lehetővé tesznek és behatárolnak, anélkül, hogy ezáltal szükségszerűen meghatároznák azokat. Nem pusztán sematikusak, hanem önmagukban rendkívül leegyszerűsítettek is, azonban a komplex történeti gondolkodás is ezeken alapul.[10]

Az előző alfejezetben bemutatott arendti megkülönböztetések közül néhány markánsan rezonál Koselleck kategóriapárjaira. A *beszéd és uralom* szembeállítása Arendt politikafelfogását *horizontálisan* tagolja azáltal, hogy az visszavezethető a *barát és ellenség* alapvető megkülönböztetésére, amennyiben a szókratészi beszéd által konstituált polisz barátságon alapuló viszonyai szemben állnak a külpolitika erőszakosságával. Arendt számára ez az a motívum, amely a politikát megkülönbözteti a külső viszonyokban uralkodó erőszaktól. A *hatalom és uralom* szembeállítása pedig *vertikálisan* tagolja politikafogalmát, amennyiben az *úr és szolga* viszonyára utal vissza azáltal, hogy valós tartalma éppen az *úr–szolga* viszony megszüntetése a poliszon belül. Nem véletlen, hogy Arendt szerint Marx saját, uralmi viszonyok megszüntetését célul kitűző programjának alapmodellje szintén a görög polisz volt, amennyiben az osztálytársadalom megszűnésével a politikai egyenlőség hasonló terét anticipálta, mint ami a klasszikus Athént jellemezte (vö. Arendt 1995a. 26–27).

[9] Koselleck szerint ezek a relációk bővíthetőek, közel sem korlátozódnak erre a háromra. Ilyenek még a *háború és béke*, illetve a *termelőerők és termelési viszonyok* ellentétei, továbbá a *társadalmi munka*, a *politikai nemzedék*, az *államberendezkedési formák*, a *határ*, a *tér* és az *idő* kategóriai (Koselleck 2003d. 403). Ezeket az *Elmúlt jövő*ben másutt nem tárgyalja, azonban figyelemre méltó, hogy szerepelnek köztük nem-relációs kifejezéspárok is. Koselleck bevallottan transzcendentálfilozófiai szempontból tekint ezekre a kifejezéspárokra, azaz a nyelviség dimenziójából kiemelten. Ugyanakkor a történeti-szemantikai mélystruktúrák elemzése során Walter Dieckmannra hivatkozik (Koselleck 2003. 123), akinek a politikai szavak tartalmáról adott elemzései mindvégig a nyelv és a beszéd, a *langue* és a *parole* klasszikus szembeállításának keretén belül mozognak, hangsúlyozva, hogy a szó és a nyelven kívüli valóság viszonyának vizsgálata nem tartozik a nyelvtudományi szemantika feladatai közé (Dieckmann 2000. 28). Koselleck tehát a nyelviség dimenzióján kívülre tekintve építi fel elméletét, önreflexióit azonban visszazárja a nyelvtudományi szemantika körébe, amennyiben a nyelv szituatív használata és strukturális meghatározottságai közötti összefüggésekkel foglalkozik. Így a történelem lehetőségfeltételeiről szőtt elképzelésének filozófiai dimenziói jórészt kifejtetlenek maradnak. Szűkebben véve a fogalmak és a kategoriális kifejezéspárok ismeretelméleti viszonya marad homályban nála, miközben elméleti reflexiói elsősorban a szavak és fogalmak viszonyának tisztázására irányulnak (vö. Bödeker 2016. 31–32).

[10] Nem tűnhet kézenfekvőnek, hogy éppen a horizontváltás fogalomtörténeti elméletét kidolgozó Koseleccknek tulajdonítsunk olyan gondolatot, mely éppen a perspektivikusságot tagadja (vö. Hoffmann 2010. 214). Amiről azonban szó van, az az, hogy a horizontváltást lehetővé tévő *tapasztalati tér* és *várakozási horizont* fogalmait Koselleck eredetileg nem akarta historizálni (vö. Koselleck 2003. 407), pontosabban a „várakozás" és „tapasztalat" fogalmait nem változó elemzési kategóriákként jelölte meg, s ebben az értelemben mondható, hogy ezek függetlenek a perspektivikusságtól. Ugyanez vonatkozik a történelem lehetőségfeltételeire is. Később, a *Zeitschichten* szövegeiben változtatott a hozzáállásán, e könyv *Tapasztalatváltozás és módszerváltás* című tanulmányában elemzi a *tapasztalat* kifejezés jelentésváltozását is (Koselleck 2006).

Arendtnél azonban a *barát–ellenség* és az *úr–szolga* ellentétpárok egymáshoz való viszonya összetettebb. Annak ellenére, hogy a polisz belügyeinek intézési módjával szemben a külpolitika a nyers erőszak birodalma, Arendt a politika lényegét nem a külső ellenség csoportképző erejére apellálva határozza meg. Ez nem azt jelenti, hogy a politikára vonatkozó elgondolásaiban ne lenne jelen a *barát–ellenség* viszony, hanem pusztán ennek a viszonynak az eredeti *horizontális* módja hiányzik nála, azaz szövegeiben nem két szemben álló fél ellenséges viszonyából vezeti le a politika görög archetípusát. Ennek csak látszólag mond ellent, hogy Arendt a polisz előképének a trójai háborút tekinti, hiszen hangsúlyozza, hogy a háborús állapot ugyan lehetőséget adott a görögöknek a nyilvános tér kialakítására, de szerinte az csak nyilvános volt és nem politikai. Politikaivá azáltal válik, hogy a görög harcosok letelepedésével kialakul a polisz és annak törvénye, valamint megépül a városfal, amely a külső ellenségtől határolja el őket (vö. Arendt 2002. 101–145).[11] Az eminens politikai jelenségek tárgyalásától kezdve azonban Arendt már nem foglalkozik a polisz külső ellenségeivel.

A *barát–ellenség*-reláció Arendtnél markánsan a *hatalom és uralom* megkülönböztetése mélyén húzódik meg. Láttuk, hogy Arendt a poliszt *iszonomia*ként, a polgárok közötti egyenlőség tereként határozta meg, s ez az elgondolás elsősorban az *úr–szolga* viszonynak a politikából való kiiktatásán nyugszik. Amikor a poliszban megjelenik Platón filozófiájának eredményeképp az uralom képzete, a politikába éppen ez a vertikális, alá-fölé rendeltségi elem kerül be. Mivel Arendt számára ez a fajta uralom a *valódi ellenség*, azt is mondhatjuk, hogy a *barát–ellenség* reláció eredendően *horizontális* struktúráját Arendt *belépteti* az *úr–szolga* reláció mögé, s így a *barát–ellenség* viszonyt vertikálissá, „függőleges" irányúvá alakítja. Erre alapozza a forradalmakkal kezdődő modern időszak elemzéseit is. Ha az antikvitásban a poliszt alkotó szókratészi barátok vagy polgárok egyenlőségéhez képest Platóntól kezdve „felülről" indul ki az uralmi igény egy filozófiai elmélet formájában, a társadalmi forradalmaknál ugyanez az igény „alulról" jelentkezik: a társadalom alsóbb tömegei törnek felfelé, annak érdekében, hogy megszüntessék a társadalmi egyenlőtlenségeket, ahogyan azt a *Forradalom*-könyvben ábrázolja (vö. Arendt 1991. 77–148). Arendt tehát Szókratész tevékenységét arra a csomópontra helyezi rá, amelyben az említett strukturális viszonyok metszik egymást. Szókratész és barátai *saját szemszögükből* tekintve szemben állnak *horizontálisan* a politikát szakmaként művelőkkel, akiknek a külpolitika és a háborúk intézése a feladata, *vertikális* irányban *alulról nézve* azokkal, akik Platónhoz hasonlóan uralmi igényeket formálnak a poliszon belül, *fölülről nézve* pedig azokkal, akik a család és a rabszolgaság magánviszonyaiba

[11] A városfalra és a törvényre Arendt a politikai szféra peremjelenségeiként tekint, melyek a polisz alapításának, létrehozásának erőszakos gesztusával együtt járnak. Az állampolgár törvényhez való viszonya megfelel a rabszolga urához való viszonyának, s a szabadság szférája, tehát maga a politikai, a törvény és a városfal keretein belül bontakozhat csak ki.

kényszerítve nem részesülnek az egyenlőségben. A politika ezen, sterilizált terében sem az nem politikai, ami a polisznál *előbbi* (azaz a polisz törvény vagy erőszak általi alapítása), sem az, ami *utóbbi*, azaz ami az erőszakos külpolitika műveléseként túl van az alapítás nehézségein.

Azon a ponton, ahol Arendt a poliszt Platón törekvéseire hivatkozva szembeállítja az uralommal, bevezeti a folyamat fogalmát a történelembe, hiszen Platón előállítási folyamat nyersanyagaként tekint a politikára és a polgárokra is. A folyamat általános fogalma az *előbb vagy utóbb* viszonyán alapul, emellett a történelem diakronitását is szervezi. Eme közös vonásuk miatt egymáshoz hasonlóvá stilizálhatóak, s Arendt történeti narratívái markánsan kiaknázzák ezt: az uralomról szóló gondolatainak java részét történelmi folyamatokba ágyazva fogalmazza meg. Arendt az *előbb vagy utóbb* formális relációit aktualizálja ennek során, amikor azt az éppen vizsgált történelmi kontextus témáival gazdagítja. Ez magyarázza, hogy történelemfelfogása olyan folyamatokat fog át, amelyek egymásba lépve folytatódnak tovább abból a célból, hogy *előbb vagy utóbb* létrehozzák termékeiket, miközben *előbb vagy utóbb* egymást meg is szakítják, meg is *kell* szakítaniuk, hiszen végső soron a politika nem lehet az előállítás szférája.

Arendt a politika és történetírás általa vallott felfogását mindig az imént felvillantott kategóriapárok sajátos viszonyához igazítja, melyet munkássága során sosem rendez át. A politika és a történelem egymással ellentétes viszonyából pedig csak annyit képes *érzékelni és láttatni*, amennyit ezeknek a nyelviséget megelőző relációknak a politikaivá és történetivé való felosztása és egymással való szembeállítása a továbbiakban lehetővé tesz a számára. A történeti lehetőségfeltételek zömének összetartozását testesíti meg a szókratészi filozófia, amennyiben a polisz határain kívüli ellenségekkel szemben a belső viszonyokat a barátságra alapozta és a hierarchikus uralmi viszonyokkal a közös gondolkodás és cselekvés során létrejövő hatalmat állította szembe. Vele ellentétben Platón nem csupán ezek ellenfogalmait tematizálta – az állampolgárokban barátok helyett a filozófus ellenségeit látta, a közösség hatalma helyett a filozófuskirály uralmát magasztalta –, hanem a polisz állapotával szemben olyan történelmi folyamatokat indított el, amelyek bevezették a politikába az előállítási folyamat képzetét, és ennek legalapvetőbb lehetőségfeltételét, az *előbb vagy utóbb* relációját. Pontosabban Platón az, akinek *ürügyén* Arendt ezt maga teszi meg, és így ezt a relációt a politika szférájából kiléptetve megalkotja azt a helyet, ahol a politikai és a történeti gondolkodásformákat elválaszthatja egymástól. Arendt gondolkodásának számos paradoxona abból ered, hogy a politika kategoriális viszonyait a történelem ellen használta fel, az előbbi megvilágításához pedig eszközzé degradálta a történelmet.

IRODALOM

Arendt, Hannah 1990. Philosophy and Politics. *Social Research*. 57/1. 73–103.

Arendt, Hannah 1991. *A forradalom*. Ford. Pap Mária. Budapest, Európa.

Arendt, Hannah 1995a. A hagyomány és a modern korszak. In uő: *Múlt és jövő között. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*. Ford. Módos Magdolna. Budapest, Osiris – Readers International. 25–48.

Arendt, Hannah 1995b. A történelem fogalma: Ókori és modern. In uő: *Múlt és jövő között. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*. Ford. Módos Magdolna. Budapest, Osiris – Readers International. 49–99.

Arendt, Hannah 1995c. Mi a tekintély? In uő: *Múlt és jövő között. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*. Ford. Módos Magdolna. Budapest, Osiris – Readers International. 100–150.

Arendt, Hannah 1995d. Mi a szabadság? In uő: *Múlt és jövő között. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*. Ford. Módos Magdolna. Budapest, Osiris – Readers International. 151–180.

Arendt, Hannah 2002. Mi a politika? In uő: *A sivatag és az oázisok*. Ford. Mesés Péter és Pató Attila. Budapest, Gond–Palatinus. 21–158.

Arendt, Hannah 2008. Munka, előállítás, cselekvés. Ford. Hogyinszki Éva. In Balogh László Levente – Biró-Kaszás Éva (szerk.) *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv*. Pozsony, Kalligram. 171–193.

Arendt, Hannah 2011. Hatalom és erőszak. Ford. Szabó Csaba. In Gulyás Gábor – Széplaky Gerda (szerk.) *Az árnyék helye. Tanulmányok a hatalom, a morál és az erőszak kérdéseiről*. Pozsony, Kalligram. 173–196.

Balogh László Levente 2021. Hannah Arendt Platónról és a politikai filozófia hagyományáról. *Politikatudományi Szemle*. 30/2. 47–64.

Bödeker, Hans Erich 2016. A Begriffsgeschichte mint elmélettörténet. Az elmélettörténet mint Begriffsgeschichte. Ford. Molnár Attila Károly. In Molnár Attila Károly – Nagy Ágoston – Pap Milán (szerk.) *Fogalomtörténet Koselleck után*. Budapest, Nemzeti Közszolgálati Egyetem – Molnár Tamás Kutatóközpont. 23–39.

Dieckmann, Walter 2000. A politikai szavak tartalma. Ford. Szabó Márton. In Szabó Márton – Kiss Balázs – Boda Zsolt (szerk.) *Szövegváltozatok a politikára. Nyelv, szimbólum, retorika, diskurzus*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó – Universitas. 28–52.

Dolan, Frederick M. 2000. Arendt on Philosophy and Politics. In Dana Richard Villa (szerk.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press. 261–276.

Hoffmann, Stefan-Ludwig 2010. Koselleck, Arendt and the Anthropology of Historical Experience. *History and Theory*. 49. 212–236.

Koselleck, Reinhart 2003. *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*. Ford. Hidas Zoltán és Szabó Márton. Budapest, Atlantisz.

Koselleck, Reinhart 2004. Historika és hermeneutika. Ford. Szabó Csaba. *Vulgo*. 5/2. 156–169.

Koselleck, Reinhart 2006. Tapasztalatváltozás és módszerváltás. Történeti-antropológiai vázlat. Ford. Hidas Zoltán. *Korall*. 23. szám. 21–59.

Olay Csaba 2008. *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*. Budapest, L'Harmattan – Magyar Filozófiai Társaság.

Ottmann, Henning 2005. *Platon, Aristoteles und die neoklassische Philosophie der Gegenwart*. Baden-Baden, Nomos.

Platón 1984. *Menexenosz*. Ford. Kövendi Dénes. In *Platón összes művei*. Első kötet. Budapest, Európa. 917–941.

Platón 2006. *A szofista*. Ford. Kövendi Dénes fordításának átdolgozásával Bene László. Budapest, Atlantisz.

Platón 2007. *Az államférfi*. Ford. Horváth Judit. Budapest, Atlantisz.
Platón 2013a. *Lakhész*. Ford. Steiger Kornél. In Platón: *Nagyobbik Hippiász – Kisebbik Hippiász – Lakhész – Lüszisz*. Budapest, Atlantisz. 89–119.
Platón 2103b. *Lüszisz*. Ford. Steiger Kornél. In Platón: *Nagyobbik Hippiász – Kisebbik Hippiász – Lakhész – Lüszisz*. Budapest, Atlantisz. 129–161.
Platón 2014. *Állam*. Ford. Szabó Miklós korábbi fordításának tekintetbevételével Steiger Kornél. Budapest, Atlantisz.
Platón 2017. *Parmenidész*. Ford. Bárány István. Budapest, Atlantisz.
Thuküdidész 2006. *A peloponnészoszi háború*. Ford. Muraközy Gyula. Budapest, Osiris. 134–143.
Villa, Dana Richard 1999. Arendt and Socrates. *Revue Internationale de Philosophie*. 53/2. 241–257.

Huoranszki Ferenc

Megzabolázott platonizmus

Az utókor számára a platóni filozófia nem csupán szellemi örökség, hanem interpretációs kihívás is. Platón hagyatéka éppen azért tekinthető a nyugati filozófia kiindulópontjának – bár nem a végpontjának, ahogyan azt Whitehead gyakran ismételt *bon mot*-ja a lábjegyzetekkel kapcsolatban sugallja –, mert nincs *egy* olyan filozófiai doktrína, amit szigorú értelemben platonizmusnak nevezhetnénk. Platón művei nem alkotnak mérnöki pontossággal felépített filozófia rendszert. Nem tudhatjuk, valójában mit gondolt a világról és annak megismerhetőségéről, és avatott értelmezői sem értenek mindig egyet abban, hogy pontosan milyen irányba fejlődött gondolkodása.

A nyugati filozófia jelenleg ismert története azonban éppen ezeken a kétségeken és bizonytalanságokon alapul. Mert ha valami, az bizonyosan Platón filozófiai dialógusainak öröksége, hogy nincs filozófiai tudás kétség és bizonytalanság nélkül. Bár vannak filozófiai tanok, a filozófia nem tan, nem doktrína. Értelmét az észszerű értetlenség, a racionális kétely és a világ bonyolultságára történő rácsodálkozás, nem valamely titkos bölcsesség birtoklása adja.

Amiből nem következik, hogy – Wittgensteint, vagy inkább néhány értelmezőjét, követve – azt kellene gondolnunk, hogy a filozófiából semmit sem tanulhatunk a világról vagy annak megismerhetőségéről. Ha van a platóni filozófiának olyan doktrinális eleme, ami annak megkérdőjelezhetetlen lényegét alkotja – vagyis amellyel szemben legalábbis a platóni korpuszon *belül* nem találunk ellenérvet –, az az a meggyőződés, hogy a világ alapvető, metafizikai természete csak racionális, intelligibilis képességeink segítségével fogható fel, és hogy ezek helyes használatának módja nem érthető meg pusztán az érzékelést lehetővé tevő képességek vizsgálatával.

Ezen a belátáson túl azonban aligha beszélhetünk egységes platóni metafizikai hagyományról, mint ahogy lábjegyzetekről sem, amik ezt a hagyományt értelmeznék. Számos filozófiai álláspontot szokás „platonikusként" aposztrofálni, de ezeket általában már valamely Platón-interpretáció további interpretációja alapján nevezzük platóninak, sokszor messze eltávolodva a Platón eredeti műveiben található gondolatmenetektől.

A következőkben egy olyan filozófiai problémát fogok vizsgálni, amelynek eredete minden kétséget kizáróan Platón filozófiájában lelhető fel, és amellyel kapcsolatban, ugyancsak minden kétséget kizáróan, nem tudhatjuk, mi volt Platón saját álláspontja, vagy volt-e álláspontja egyáltalán. Modern terminológiát használva ezt a metafizikai problémát a tulajdonságok és a modalitás problémájának fogom nevezni. Központi tézisem pedig az lesz, hogy a kettő egymástól elválaszthatatlan: a modalitások problémája végső soron azonos a tulajdonságok természetére vonatkozó metafizikai problémával.

I. ANALITIKUS „PLATONIZMUS" PLATÓN NÉLKÜL

A kortárs analitikus metafizikában általában két doktrínát szokás „platonikusként" aposztrofálni. Az egyik elképzelés az absztrakt objektumok létezésére vonatkozik. Az absztrakt objektumok tipikus esetei a matematikai entitások, például a számok, halmazok, geometriai alakzatok, valamint a mentális attitűdök (meggyőződések, kívánságok) tartalmaként felfogott, fregei értelemben vett gondolatok, vagy a nyelvi jelentések. Hogy ezeknek pontosan mi is a közös jellemzője, az maga is vitatott kérdés, de minimális feltételnek tűnik, hogy nem térbeli létezők és közvetlenül nem vesznek részt oksági interakciókban. A „platonikus" felfogás szerint ilyen entitásoknak létezniük kell. Az ekképp felfogott „platonizmus" kritikusai szerint viszont ilyen entitások nem léteznek, mivel csak olyan tárgy létezhet, amelynek térbeli tulajdonságai is vannak, és ezért van *valahol*, azaz kitölti a tér valamely régióját. Ha így van, akkor akármik is legyenek a számok, gondolati tartalmak, jelentések, nem absztrakt partikulárék.

Egy másik gyakori értelmezés szerint a platonizmus annak az elképzelésnek felelne meg, ami szerint léteznek példány nélküli univerzálék. Első megközelítésben – később e kérdésre részletesebben is kitérek majd – az univerzálé egy olyan entitás, amelynek példányai lehetnek, szemben az individuumokkal, amik az univerzálék példányai vagy instanciái, de példányaik nem lehetnek. A platonizmus mármost azt az álláspontot reprezentálná, ami szerint léteznek olyan univerzálék, amelyeknek sehol nincsenek példányai.

A platonizmus ezen értelmezései azonban teljesen érdektelenek. Először is, ha léteznek instancia nélküli univerzálék, azok definíció szerint absztraktumok. Persze nem absztrakt *objektumok*, hiszen *lehetnek* instanciáik. De ha már feltételeztük, hogy léteznek absztrakt univerzálék, semmi okunk kételkedni az absztrakt partikulárék létezésében sem. Az „instancia nélküli univerzálék" létezését, mint láttuk, azért igyekszik néhány filozófus kizárni, mert tagadja a térbeli elhelyezkedés nélküli entitások létezését. Ha azonban léteznek instancia nélküli univerzálék, azok semmilyen értelemben sem lehetnek térbeliek,

ezért semmi okunk sincs arra, hogy ne ismerjük el az absztrakt objektumok létezését is.[1]

Márpedig jó okunk van arra, hogy elfogadjuk: léteznek példány nélküli univerzálék. A „példány nélküli univerzálé" létezésének tagadása ugyanis abszurd elképzelés. Ezért teljesen alkalmatlan a platonizmus vagy az attól eltérő nézetek jellemzésére. De ezen nincs mit sajnálkozni, mert mint látni fogjuk, az „instancia nélküli univerzálé" amúgy is teljesen alkalmatlan annak megértésére, mit jelent az, hogy valamely a tulajdonságokról alkotott elmélet platonikus.

Akárhol keressük – leszámítva a pusztán elképzelt, és ezért eleve absztrakt tereket, mint amilyen a Jurassic park –, a dinoszauruszok egyetlen példányával sem fogunk találkozni manapság. A dinoszauruszok példányai nem léteznek, de nincs okunk azt állítani, hogy az a tulajdonság, hogy valami dinoszaurusz, ne léteznék. Ezért a példánnyal rendelkezést, mint egy univerzálé létezésének feltételét, tovább kellene finomítani. Mondhatnánk például, hogy a dinoszaurusz tulajdonság létezéséhez elegendő, hogy valaha a múltban, vagy valamikor a jövőben létezzenek dinoszauruszok.

Ez a finomítás azonban aláássa a példány nélküli univerzálék létezésének tagadása melletti érvet. Ha ugyanis azért létezhetnek csak olyan univerzálék, amelyeknek vannak példányai, mert semmi sem létezhet, ami nem térbeli, akkor pontosan hol vannak *most* a jelenleg példány nélküli univerzálék? A dinoszauruszok példányai, sajnos, kihaltak. Korábban térbeli létezők voltak, de most már nem léteznek. Mi okunk van feltételezni, hogy a létezésüktől függő tulajdonság viszont gondtalanul tovább egzisztál? Általában, ha tagadjuk az absztraktumok létét, milyen alapon feltételezhetjük, hogy azokban az időpontokban, amikor egy univerzálénak egyetlen példánya sem létezik, az univerzálé nem szűnik meg létezni?

Bár kétlem, hogy lenne erre alapunk, az is nyilvánvaló, hogy léteznek olyan univerzálék, amelyeknek sosem volt vagy lesz példányuk. Gondoljunk például az olyan univerzálékra, mint hogy valami *pontosan* 11^{11} kg tömegű, 11^{12} kg tömegű vagy 11^{13} kg stb. Általában, biztosra vehetjük, hogy nincs minden maximálisan determinált tulajdonságnak instanciája. De hogyan zárhatjuk ki ezeknek a tulajdonságoknak a létezését? Azt kellene például gondolnunk, hogy vannak olyan értékek, amelyekre a fizikai törvények értelmezhetetlenek, mert nemlétező tulajdonságokra kellene alkalmaznunk őket? Ez teljesen elfogadhatatlan nézetnek tűnik.

[1] Egy gyakran felhozott érv szerint van: mivel az absztrakt objektumokkal nem állhatunk kauzális kapcsolatban, ezért megismerhetetlenek, ami ahhoz az abszurd következményhez vezet, hogy például nem létezik matematikai tudás. Ez az érv azonban feltételezi, hogy a megismerhetőség feltétele a közvetlen oksági kapcsolat a megismerés tárgyával. Ez a feltételezés rendkívül implauzibilis – bizarr gondolat, hogy az elektronokról alkotott tudásunkat az elektronok okozzák –, és teljes mértékben figyelmen kívül hagyja az intelligibilis megismerés elsődlegességét, ami, mint említettem, minden platonista elképzelés alapja.

Ha erre föl azt állítanánk, hogy csak a meghatározó *(determinable)* univerzálék léteznek, akkor először is meg kellene tudni magyarázni, hogy a meghatározott tulajdonságok ugyan micsodák, másodszor azt is meg kellene indokolni, hogy miért nem létezik például az unikornis univerzáléja. Elvégre az egyszarvúak gerinces, emlős, patás állatok, és mindezen meghatározó tulajdonságoknak bőven akadnak példányai.

A legsúlyosabb probléma ezzel a megkülönböztetéssel azonban az, hogy még ha egyetlen instancia nélküli univerzálé sem létezne, akkor is nyugodtan lehetnénk platonisták az univerzálékkal kapcsolatban. A platonizmus valódi állítása ugyanis az, hogy *léteznek univerzálék mint absztraktumok*, függetlenül attól, hogy vannak-e vagy nincsenek példányaik.

Éppen ezért, szemben a kortárs felfogással, az „arisztotelianizmus" a platonizmus egy lehetséges továbbgondolása, nem pedig egy rivális doktrína. Mindkét hagyomány alapvető állítása ugyanis az, hogy az univerzálék értelmében vett tulajdonságok tételezése nélkül nem érthetjük meg sem az állandóság, sem a változás, sem a lehetőségek fogalmát. Márpedig az állandóság, a változás és lehetőség a legalapvetőbb metafizikai kategóriák. Ezért ahhoz, hogy a „platonizmus" ne pusztán egy érdektelen megkülönböztetés címkéje legyen, hanem filozófiailag tartalmas kifejezés, elkerülhetetlen, hogy – a bevett analitikus gyakorlattal ellentétben – szemügyre vegyük a Platón szövegeinek értelmezéseiből kibontakozó hagyományokat is.[2]

II. KÉT HAGYOMÁNY

Mint látni fogjuk, mind a tulajdonságokkal, mind pedig a modalitásokkal kapcsolatban létezik olyan álláspont, amelyet „platonikus" felfogásnak szokás nevezni, de a kettő ritkán kapcsolódik explicit módon egymáshoz. A kérdés azon megközelítését, amit jelen írásban képviselni szeretnék, a legtöbben talán nem is neveznék „platonikusnak". Elsősorban azért, mert sokat merít Arisztotelész hagyatékából, márpedig régi hagyomány a nyugati filozófiában az „arisztotelészi" és „platóni" gondolatok szembeállítása – persze megint csak valamely meghatározott Platón- (és Arisztotelész-) interpretáció mentén.

Nincs azonban egy Platón – pontosabban: egy platóni doktrína –, amelyet magától értetődő módon szembe állíthatnánk Arisztotelésszel és amely ezért kizárná, hogy egy elmélet, amely bevallottan arisztotelészi ihletésű, ne hivatkozhatna

[2] E megközelítés iskolapéldája Tugby 2013, aki anélkül tárgyalja a diszpozicionális tulajdonságokkal kapcsolatos „platonizmust", hogy egyetlen utalást is tenne akár Platónra, akár a Platón művei nyomán kialakuló filozófiai hagyományokra, és kizárólag az instancia nélküli univerzálék problémájával foglalkozik. A jelen tanulmány egyik célja annak érzékeltetése, hogy a platóni hagyomány megértése nem kizárólag filozófiatörténeti feladat, hanem a jelenkori filozófia problémák jobb megértéséhez is hozzájárulhat.

Platón belátásaira is. Az, hogy ne lehetne mindkét filozófus műve ugyanazon kortárs elmélet forrása, Platón filozófiájának egy olvasatából adódik csupán. Ez az olvasat nem abszurd, nem védhetetlen, de valóban összeegyeztethetetlen a tulajdonságok és modalitások a következőkben kifejtett elméletével. De csak egy lehetséges olvasat.

A platóni érvek gyakori kiindulópontja a szenzibilis, az érzékeink számára megjelenő partikulárékat tartalmazó, manifeszt világgal kapcsolatos kétely. E manifeszt világ jellegzetessége a *változás* és ezzel együtt a *kontingencia*. Ezzel szemben a megismerés, pontosabban a valódi tudás feltétele az állandóság, azaz a *változatlanság* és az ezzel összefüggésbe hozott *szükségszerűség*. Platón – pontosabban a platóni dialógusok azon szereplői, akiknek nézetével Platón feltételezhetően azonosul – számos esetben érvel amellett, hogy ha létezik tudás, annak tárgya nem lehet a manifeszt, az érzékelésben megnyilvánuló valóság. Az érzékeink segítségével felfogható világ szolgálhat ugyan kiindulópontul bizonyos típusú ismeretek számára – amilyenek például a geometriai ismeretek –, a csakis a filozófiai vizsgálódás számára hozzáférhető tudás azonban tisztán fogalmi kell hogy legyen.[3]

A változásról, állandóságról, kontingenciáról, szükségszerűségről és ehhez kapcsolódva a tudás lehetőségéről alkotott általános elképzelések a platóni filozófia viszonylag konstans elemei. Mindezek specifikusabb, metafizikai és episztemológiai következményei azonban vitathatók. Olyannyira, hogy aligha állíthatjuk: létezik egy minden kétséget kizáró egységes értelmezésük. Ezekből az alapvető filozófiai kiindulópontokból ugyanis legalább két, egymással összeegyeztethetetlen filozófiai hagyomány eredeztethető. És bár egyikről sem tagadható, hogy köze lenne Platón általunk ismert fejtegetéseihez, később mégis a metafizika mint filozófiai diszciplína két radikálisan különböző felfogását alapozzák meg.

Az egyik hagyományt jobb híján a transzcendentalista Platón tradíciójának nevezhetnénk. E hagyomány szerint a platóni filozófia végső metafizikai üzenete az, hogy a számunkra megjelenő manifeszt világ csupán látszat, méghozzá abban a szigorú értelemben, hogy a manifeszt világról alkotott vélekedéseink *szükségképpen* illuzórikusak. Az intelligibilis megismerés célja nem az érzékelhető világ valós szerkezetének magyarázata, hanem egy „másik világ" felfedezése. Ez a világ a valódi tudás, az állandóság, a metafizikai szükségszerűség, a változatlan és Örök Lét világa, amit az ideák vagy formák mint reifikált, önmagukban fennálló és önmaguk számára elégséges lényegek birodalma alkot.

Az, hogy ez a világ egyáltalán megismerhető-e, illetve hogy a megismerése racionális belátáson vagy csupán misztikus szemléleten alapulhat-e, most számunkra – bár természetesen nem e hagyomány számára általában – érdektelen kérdés. Ami lényeges, az maga a „kétvilág"-koncepció. Eszerint a filozófiai tu-

[3] *Állam* 510c.

dás nem a manifeszt világ valós, ámde a közvetlen érzékelés által rejtett szerkezetének feltárására irányul, hanem egy másik, az érzékelhetőtől elkülönült és elzárt világ létének a felismerésére. Ezt a világot tekinthetjük a szó fentebb tárgyalt értelmében „absztrakt" világnak is, amennyiben a térben és időben létező, érzékelhető tulajdonságokkal rendelkező konkrét partikulárék világától független, pusztán az észbeli (vagy misztikus) belátás révén megismerhető valóság.

Mi több, azt is állíthatjuk, hogy ez az elmélet határozza meg – a szó tényleges etimológiájától függetlenül – a metafizika valódi értelmét: a meta-fizika tárgya eszerint a „természeten túli" valóság. Ez az a hagyomány, amit a kortárs neoarisztoteliánus metafizika egyik legjelentősebb képviselője, John McDowell „zabolátlan" platonizmusnak *(rampant Platonism)* nevez. Zabolátlan vagy sem, kétségtelenül nem összeegyeztethetetlen a platóni korpusz számos elemével.[4] De nem valamennyivel.

Egy másik értelmezés Platónnak (pontosabban: *A szofista*ban szereplő „eleai vendégnek") abból a megjegyzéséből indul ki, hogy mindaz, ami valóban létezik, nem lehet holt valóság.[5] Márpedig csak az lehet eleven, ami képes a változásra, vagy ha önmaga nem is változik, képes a változás előidézésére. Mindebből az következik, hogy a változás is valóságos kell hogy legyen. Hiszen, ha a létrehozott változás nem lenne valóságos, a változás létrehozására irányuló képesség sem lehetne az. A számunkra megjelenő, folyamatosan változó világ tehát nem puszta árnykép vagy illúzió. Az ideák vagy formák a manifeszt világban tapasztalható, megfigyelhető dolgok és események létének és változásának forrásai.

Továbbá a formák elevensége megismerhetőségük feltétele is. Lélek nélkül nem létezik megismerés, a lélek pedig lényegénél fogva eleven. A „holt lélek" a görög hagyományban kiáltó fogalmi ellentmondás, miután a görögök szerint a lélek a testekben az élet princípiuma. Az elevenség pedig tevékenységet feltételez, és tevékenység nem lehetséges változás nélkül. Az ideák vagy formák megragadása a lélek tevékenysége. Ez a tevékenység azonban lehetetlen lenne a lélek és a formák közti interakció nélkül. Következésképp e formák nem lehetnek passzívak. Ha pedig aktívak, tevékenyek, akkor valamilyen módon kötődniük kell a változás és esetlegesség világához is.

Az értelmileg megragadható ideák vagy formák mint a változás forrásai tehát maguk sem lehetnek „holtak", minden tevékenységtől mentesek. Ellenkező esetben a megismerő lélek számára hozzáférhetetlenek lennének, és nem lehetnek a megfigyelhető változások forrásai sem. Következésképp a világ intelligibilis lényegének megragadására irányuló képesség nem egy másik, a változás világától elkülönült és elzárt világ megismerését célozza, hanem azt, hogy meg-

[4] Az *Állam* híres barlanghasonlata és a fejtegetések a lét különböző értelmeiről és fokozatairól nyilvánvaló kiindulópontként szolgálhatnak egy ilyen irányú értelmezéshez. Vö. *Állam* 514a–520a, továbbá *Phaidón* 78a–79a.

[5] *A szofista* 248c–d.

értsük, *miként lehet az, ami állandó és szükségszerű, a világban tapasztalható változás és kontingencia forrása*.

McDowell szóhasználatát továbbgondolva ezt a hagyományt nevezhetjük talán „megzabolázott platonizmusnak". A „megzabolázott platonizmus" szerint a metafizika feladata nem a változás és esetlegesség világától elkülönült transzcendentális létezők megértése, hanem annak magyarázata, miként függ össze a tudást lehetővé tevő állandóság és szükségszerűség a tevékenységgel, elevenséggel, változással, mozgással. Másképp fogalmazva: mi a szerepe az állandóságnak és szükségszerűségnek a bennünket körölvevő kontingens, esetleges világ megértésében?

III. TULAJDONSÁGOK

Mindezt talán úgy is kifejezhetjük, hogy ez utóbbi értelemben vett platóni hagyomány szerint a változó világ valós természete megértésének a tulajdonságok elméletén kell alapulnia. A tulajdonság *(property)* kifejezés a modern metafizika terméke. Platón a partikuláris létezőket a formákkal vagy ideákkal állítja szembe. Később Arisztotelész a „predikábiliáknak" számos különböző típusát különbözteti meg, amiket az az alapvetően nyelvi jellegzetesség köt össze, hogy állíthatók valamiről, nevezetesen partikulárékról, vagy „elsődleges szubsztanciákról".[6] Nem világos azonban, hogy ezen állítható jellemzőket – fajtákat, minőséget, mennyiséget, állapotot, mozgást stb. – állíthatóságuk okán egy, közös ontológiai típusba kell-e sorolnunk. A kortárs filozófiai hagyomány azonban ezt teszi, amikor valamennyit „tulajdonságnak" nevezi.[7]

Későbbi fejtegetéseinkben még lesz jelentősége annak a kérdésnek, hogy mi értelme a tulajdonságnak, mint metafizikai kategóriának, illetve annak, hogy a tulajdonság alapvető vagy derivált metafizikai kategória-e. Ami a platóni kiindulópontot illeti, most csak azt kell megmutatnunk, miként segíthetnek hozzá a tulajdonságok a manifeszt világ megértéséhez.

A manifeszt világ változó. A változás pedig tulajdonságokat feltételez: valamely partikuláré (legyen az fizikai tárgy, artefaktum, biológiai organizmus vagy személy) akkor változik, ha egy bizonyos időpontban, mondjuk, *F* tulajdonságú, egy másik időpontban viszont egy *F*-fel összeegyeztethetetlen tulajdonsággal rendelkezik. Egyik időpontban tehát az igaz róla, hogy *F*, egy másikban pedig

[6] Vö. Arisztotelész 1997.

[7] Ebben alapvető szerepe van Frege nyelvfilozófiájának, amely két alapvető logikai típust különböztet meg: individuumokat és függvényekként értelmezett fogalmakat. Vö. Frege 1980. A fregei fogalmakat gyakran értelmezik platóni értelemben vett absztrakt entitásokként. A legtöbb, a tulajdonságokról alkotott kortárs metafizikai elmélet ebben nem ért egyet Fregével, azonban átveszi az eredetileg logikai indíttatású dualitást individuumok és a róluk állítható dolgok között. Utóbbiakat egységesen tulajdonságoknak tekinti.

az lesz igaz, hogy nem-*F*. Platón filozófiájában a megismerés (és tudás, amennyiben utóbbi lehetséges) nem a világ, hanem csak a tulajdonságok állandóságát követeli meg. A tulajdonságok állandósága viszont a változás feltétele. Ezt a belátást egészíti ki Arisztotelész később azzal, hogy a változás feltétele a partikulárék mint arisztotelészi értelemben vett szubsztanciák bizonyos mértékű állandósága is.[8]

Miután Platón szerint csak a tulajdonságok változatlanok, minden más entitás folyamatosan és minden tekintetben változik, szükségszerű ismeretünk is csak a tulajdonságokról lehet. Mivel azonban a változás tulajdonságokat feltételez, a változást és a kontingenciát is a tulajdonságok létezése teszi lehetővé. Mindez világosan mutatja a tulajdonság mint ontológiai kategória jelentőségét.

Platón – és őt követve Arisztotelész – azonban ennél többet is állít. A tulajdonságok nemcsak a változás fogalmához elengedhetetlenek. Egy tulajdonság bizonyos típusú változások forrása vagy eredete is.

E ponton érdemes egy rövid kitérőt tenni azzal kapcsolatban, mit értek itt a „forrás" vagy „eredet" kifejezés alatt, mivel ennek a későbbiekben még jelentősége lesz. Az, hogy a tulajdonság a változás forrása, nem jelenti egyben azt is, hogy a tulajdonság a változás oka lenne – legalábbis, amennyiben az „ok" kifejezést modern, „poszt-hume-iánus" értelemben használjuk.

Ez utóbbi értelemben az okok vagy események, vagy tények, vagy szubsztanciák. Hogy mik az események, tények vagy szubsztanciák, az további nagy filozófiai probléma, de annyit biztosan kijelenthetünk, hogy nem tulajdonságok. Az események tipikus példája a tulajdonságok változása, ami egy bizonyos pillanatban történik, kontingens módon. A tények azt rögzítik, hogy egy adott pillanatban, vagy egy bizonyos ideig valamely partikuláré rendelkezik egy bizonyos tulajdonsággal. Maga a partikuláré (vagy arisztotelészi értelemben vett szubsztancia), amelyet bizonyos kontextusokban szintén tekinthetünk oknak, nyilvánvalóan nem tulajdonság, hanem – egy nem kifejezetten szerencsés kifejezéssel – a tulajdonságok „hordozója" vagy valamely tulajdonság példánya, instanciája. A tulajdonságokat okoknak tekinteni ilyen értelemben egyfajta „kategóriahiba" lenne.[9]

Természetesen az „ok" kifejezésnek van egy ennél sokkal tágabb értelme is, ami szerint ok *bármely* magyarázó tényező lehet. Arisztotelész magyarázatelmélete, amit a skolasztikus értelmezést követve szokás a „négy (típusú) ok"

[8] Úgy tűnik – bár mint sok minden más Platón filozófiájával kapcsolatban, ez is vitatható –, hogy Platón a változást minden esetben a keletkezéssel és megszűnéssel azonosította, ezért az érzékileg felfogható és folytonosan változó partikulárék időbeni azonosságának lehetőségét is kétségbe vonta. Vö. Ademollo 2018.

[9] A kategóriahiba fogalmáról vö. Ryle 1974. Saját elképzeléseim részletesebb kifejtését az ok modern fogalmával kapcsolatban lásd Huoranszki 2010.

elméletének is nevezni, ebben az értelemben „oksági".[10] Továbbá ebben a tágabb értelemben szokás a platóni ideákat és formákat is „okoknak" tekinteni. Az ideák vagy formák magyarázzák, mit jelent a változó világban az, hogy egy partikuláré időlegesen valamely tulajdonsággal rendelkezik. És, mint látni fogjuk, ugyanezen formák hivatottak magyarázni a változás eredetét is.[11]

A modern felfogás szerint azonban ezek közül csak egyet, a skolasztikusok által „hatóoknak" keresztelt okot helyes metafizikai értelemben oknak tekinteni. A következőkben a konfúzió elkerülése érdekében az „ok" kifejezést e szűkebb, modern értelmében fogom használni. Ezért fogalmazok úgy, hogy a változás forrása vagy eredete, nem pedig oka, a dolgok tulajdonsága.

Később még visszatérek arra a kérdésre, hogy pontosan mit értek a „forrás" vagy „eredet" kifejezések alatt. Itt csak azt szeretném hangsúlyozni, hogy fontos megkülönböztetni a „tulajdonságnak" nevezett ontológiai kategória két funkcióját. Egyfelől (a) a tulajdonságok állandósága a változás fogalmi feltétele. Másfelől (b) a tulajdonságok az individuumok változásának forrásai. Ez lényeges különbség. Abból ugyanis, hogy fogalmilag lehetetlen változás anélkül, hogy valami előbb egy *F* tulajdonsággal, majd pedig egy *F*-fel összeegyeztethetetlen tulajdonsággal rendelkezzék, nem következik, hogy a változás forrása is egy tulajdonság.

Azokat a tulajdonságokat, amelyek a változás forrásai, Arisztotelész nyomán dinamikus tulajdonságoknak nevezhetjük. Világos, hogy Arisztotelész a tulajdonságok egy részét – pontosabban azon entitások egy részét, amiket ma tulajdonságnak nevezünk – ilyeneknek tekintette.[12] De ugyanez áll Platónra is – legalábbis bizonyos dialógusaiban található fejtegetéseire. Más kérdés, hogy Platón ideákról adott némely jellemzésével nem egyeztethető össze az, hogy az ideákat vagy formákat dinamikus entitásoknak tekintsük. De ez most mellékes számunkra. A tulajdonságok dinamikus természetének gondolata minden bizonnyal fellelhető Platón műveiben, és ezért a változást a tulajdonságokból eredeztető metafizikai elképzelés egyik forrása is minden bizonnyal Platón.

A szofista egy sokat idézett helyén Platón amellett érvel, hogy csak olyasvalami létezhet, ami képességgel *(dünamisz)* rendelkezik.[13] Miután a formák vagy ideák léteznek, képesnek kell lenniük arra, hogy hatást váltsanak ki más-

[10] Maga Arisztotelész nem egy közös fogalmat használ a magyarázat különböző formáinak jellemzésére, vö. *A természet* II 3 és *Metafizika* V 2. Például azt, amit a skolasztikus hagyomány „causa finalis"-nak, tehát „céloknak" keresztel, Arisztotelész „azért, hogy" vagy „annak érdekében, hogy" típusú magyarázatnak tekinti. Ami a különböző Arisztotelész által használt fogalmakat összeköti, az az, hogy mindegyik egy „miért" kérdésre adott válasz része.

[11] Ez a többértelműség a görög *aition* kifejezés filozófiai használatának jelentésárnyalataiból adódik, ami lehet felelősség, eredet, ok és magyarázóelv is. Az úgynevezett „négy ok" arisztoteliánus elméletéről és arról, mennyiben különbözik az arisztotelészi elmélet az okság modern problémájától, vö. Julius Moravcsik klasszikus tanulmányát, Moravcsik 1974.

[12] Számos a helyen, de legfontosabb talán a *Metafizika* Théta fejezete. A fejezetről és Arisztotelész nézeteiről a dinamikus tulajdonságokkal és változással kapcsolatban vö. Vitt 2003 és Beere 2009.

[13] Vö. *A szofista* 247e.

ra. A hatás egy eseményben nyilvánul meg, ami többnyire változást feltételez. A formák vagy ideák mint tulajdonságok tehát nem pusztán a változás fogalmi, hanem metafizikai feltételei is. Ezért a tulajdonságok szerkezetének megértése nemcsak a szükségszerű létezőkről alkotott tudás, hanem a változó világban megnyilvánuló kontingencia magyarázatának feltétele is. A tulajdonságok és a modalitások természetére vonatkozó metafizikai probléma szorosan összefügg egymással. És ezt az összefüggést először, úgy tűnik, Platón ismerte fel.

IV. EGY A SOKBAN

De mennyiben tekinthetjük a platóni formákat tulajdonságoknak? A tulajdonságok természetével kapcsolatos kortárs metafizikai vitákban ugyan, mint korábban láttuk, bizonyos nézeteket rutinszerűen „platonikus felfogásnak" szokás nevezni, de a kortárs analitikus metafizika szóhasználata félrevezető.

Mint korábban említettem, a platóni korpuszban számos olyan hely található, ahol Platón amellett érvel, hogy a formák vagy ideák önmagukban álló, elkülönült létezők.[14] Egy középkori filozófiából kölcsönzött szóhasználattal gyakran szokás ezt úgy kifejezni, hogy Platón szerint az univerzálék „ante res" léteznek. Ha az univerzálékat azonosítjuk a tulajdonságokkal, akkor úgy is fogalmazhatunk, hogy a tulajdonságok a tulajdonságokkal rendelkező partikulárékat logikai értelemben „megelőzően", azaz tőlük függetlenül léteznek.

Az azonban korántsem világos, hogy amikor Platón az ideák vagy formák elkülönült létezéséről beszél, akkor azokat valóban univerzáléknak tekinti-e, azaz olyan létezőknek, amelyeknek példányai lehetnek. Az is elfogadható értelmezésnek tűnik ugyanis, hogy Platón szerint a magukban és maguk számára létező formák vagy ideák *absztrakt partikulárék*, azaz olyan típusú entitások, mint amilyenek például (ismét csak: egyes értelmezések szerint) a korábban említett számok vagy egyéb matematikai entitások.

Anélkül, hogy Platón ideaelméletének részletes elemzésébe bocsátkoznánk, annyit mindenképp megállapíthatunk, hogy Platón fejtegetési a formák természetéről a tulajdonságokkal kapcsolatos két, összeegyeztethetetlen hagyomány forrásának tekinthetők. Egyes fejtegetések arra utalnak, hogy Platón az ideákat a világban tapasztalható tulajdonságok tökéletes, de absztrakt modelljeinek tekintette, amelyek valóban *elkülönült* módon léteznek, és amelyeket tökéletlen módon valósítanak meg az érzékelhető világban tapasztalható tulajdonságok.[15]

[14] Platón híres formulája szerint a formák *auto kath' auto* létezők, azaz „maguknál fogva magukban" léteznek. A fogalom történetéről és szerepéről a görög filozófiában (és a filozófiában általában), vö. Jeremiah 2013.

[15] Lásd pl. *Phaidón* 74e–75b. A „modell" kifejezés annyiban félrevezető, hogy a modellek a valóságot reprezentálják, míg a platóni elképzelés szerint az érzékelhető tulajdonságok reprezentálják a tökéletes és valóban létező ideákat vagy formákat.

Ebben az értelemben állíthatjuk, hogy csak a jó ideája tökéletesen jó, az egyenlő ideája tökéletesen egyenlő, és így tovább. Ez az értelmezés jól illeszkedik a két, elkülönült világ létezését feltételező Platón koncepciójába. És, mint korábban említettem, ez az értelmezés kétségkívül jogosan hivatkozik számos Platón műveiben található fejtegetésre.

Más szövegekben és szöveghelyeken viszont egyértelműnek látszik, hogy Platón az ideákat nem absztrakt partikuláréknak, hanem tulajdonságoknak vagy attribútumoknak tekinti. Az ideák vagy formák itt azt hivatottak magyarázni, hogyan lehetséges megtalálni a „sokban az egyet", vagyis mi tesz különböző, változásnak alávetett partikulárékat azonossá, valamint hogy miért áll fenn ez az azonosság mindig csak bizonyos tekintetben.[16] Az az elképzelés, hogy a sokban az egységet valamilyen módon az ideák vagy formák alkotják, méghozzá úgy, hogy ezekben az ideákban vagy formákban az érzékelhető partikulárék valamilyen módon „részesednek", csak úgy értelmezhető, ha előbbieket „univerzáléknak", vagyis tulajdonságoknak tekintjük.[17]

Mint láttuk, sok esetben, például a matematika filozófiájában, azt az álláspontot nevezzük platonizmusnak, amely szerint a számok (halmazok, és egyéb matematikai entitások), fregei gondolatok és a jelentések absztrakt partikulárék. Általában és tágabb értelemben, bármely olyan filozófia álláspontot, amely elismeri, hogy léteznek a konkrét, térben és időben fennálló, változásnak alávetett partikulárékon kívül absztrakt entitások is, platonistának szokás tekinteni. Fontos azonban látni, hogy Platón filozófiájában az ideáknak mint absztrakt modelleknek számos olyan funkciója van, ami túlmutat az absztrakt entitás ezen önmagában szegényes, bár bizonyos kontextusokban talán fontos fogalmán.

Egy másik értelemben az, amit Platón az ideákról vagy formákról mond, nem az absztrakt objektumok, hanem a tulajdonságok természetéről folytatott kortárs viták kapcsán releváns. A tulajdonságok természetével kapcsolatos kortárs viták egy jelentős része ugyanis pontosan arról szól, fel kell-e tételeznünk, hogy létezik valamilyen egység a partikulárék sokaságában. A platonizmus álláspontja szerint igen. Ez, valamint a mellette felhozott érvek alkotják a helyesen értelmezett platonizmus lényegét, nem a „példány nélküli univerzálékkal" kapcsolatos terméketlen vita.

A sokáig dominánsnak tekinthető *modern* filozófiai álláspont ugyanis az volt, hogy nem kell az univerzálék létezését feltételeznünk. A teremtett világot a térben elhelyezkedő és időben változó partikulárék alkotják. A korai modern felfogás szerint a tulajdonságok voltaképp „akcidensek", a partikuláris szubsztanciák esetleges meghatározottságai. Maguk ezek a meghatározottságok nem

[16] Az „egy a sokban" gondolat klasszikus helye: *Állam* 596a. Arról, hogy az egység mindig bizonyos tekintetben áll fenn, lásd *A szofista* 249c.

[17] A részesedésről vö. *Phaidón* 100c–d, Platón saját kételyeiről a fogalom alkalmazhatóságával kapcsolatban *Parmenidész* 130e–131e.

alkotnak önálló egységet. Egységet azok a mentális entitásként értelmezett fogalmak alkotnak, amiket bizonyos partikulárékra, illetve azok akcidenseire alkalmazunk.[18]

A huszadik századi metafizikában azonban kételyek merültek fel a tulajdonságok konceptualista értelmezése kapcsán. Az ekkoriban uralkodó felfogás szerint a fogalmak mentális entitások.[19] Kijelentéseink jó része valamely tulajdonságot állít egy vagy több partikuláréról vagy individuumról. Márpedig ha a tulajdonságok voltaképp fogalmak és a fogalmak mentális entitások, akkor azt, hogy igaz-e egy kijelentés, nem az elmefüggetlen valóság, hanem a részben konvencionális fogalomhasználat határozza meg. Ez pedig a sztenderd realista metafizikai felfogás szerint elfogadhatatlan: az állítások igazsága nem függhet a nyelvhasználó által elfogadott konvencióktól, csakis a tényektől.

Hogy ez az érv mennyire meggyőző, az persze attól is függ, hogy mit értünk fogalmakon és a nyelvhasználat konvencionalitásán. Önmagában sem a tulajdonságok fogalmakkal történő azonosítása, sem a fogalomhasználat (részben) konvencionális jellege nem kell, hogy az igazság elfogadhatatlan relativizálásához vezessen.[20] A számunkra releváns kérdés most azonban az, lehetséges-e a tulajdonságokat úgy értelmezni, hogy (a) az, hogy megillet-e egy tulajdonság valamely partikulárét vagy sem, nem konvenció kérdése, de ugyanakkor (b) nem feltételezünk semmilyen a sokaságban megnyilvánuló egységet.

Egy sokak által elfogadott válasz erre a kérdésre az, hogy igen, lehetséges ilyen értelmezés, amennyiben *partikulárék összességeként* tekintjük őket. A tulajdonság nem valamely egység a sokaságban, hanem csak egy jól definiált összesség: partikulárék egy meghatározott halmaza vagy osztálya. A tulajdonságok elsődleges szerepe az ontológiában eszerint az lenne, hogy segítségükkel a partikulárékat (vagy individuumokat) csoportosítsuk vagy osztályozzuk.

Továbbá, bár a partikulárék minden osztálya tulajdonságot alkot, nem minden osztály egyformán fontos. Vannak „kiemelt jelentőségű" osztályok, amelyek mentén az individuumokat „természetes módon" csoportosíthatjuk, míg más osztályok önkényesnek tűnnek. A „legtermészetesebbek" azok a tulajdonságok, amelyek alapvető fizikai törvényekben szerepelnek, például a tömeg

[18] A korai modern felfogást jól illusztrálja az, amit Kant állít a tulajdonságok és a szubsztanciák viszonyáról a *Tiszta ész kritikája* „Első analógiájában": „…pontosabban és helyesebben fejezzük ki magunkat, ha csupán valamely szubsztancia létezésének pozitív meghatározási módjait nevezzük akcidenseknek. Értelmünk logikai használatának feltételei mindazonáltal elkerülhetetlenné teszik, hogy *azt, ami valamely szubsztancia létezésében változó lehet, mintegy elkülönítsük*, és a voltaképpeni állandóhoz és alapvetőhöz való viszonyában vegyük szemügyre." Kant 1781/1995, 208, saját kiemelésem.

[19] Véleményem szerint a domináns felfogás ebben téved, ezért a fogalmak és tulajdonságok közti viszonyt helytelenül értelmezi. Hogy miért, az remélem, a tanulmány utolsó részében világossá válik, még ha ezen a helyen nem is érvelek emellett explicit módon. További érveimet lásd Huoranszki 2014.

[20] Erről lásd ismét Huoranszki 2014.

vagy az elektromos töltés. A legkevésbé természetesek a pusztán konvencionálisnak tűnő tulajdonságok, mint például az „Oscar-díjas film rendezője". Azonban akár „természetes" valamely tulajdonság, akár nem, ontológiai természetük azonos: mindkettőt bizonyos individuumok osztálya alkotja.[21]

Kérdés azonban, hogy az osztályok valóban tulajdonságoknak tekinthetők-e. Mint láttuk, a platóni belátás értelmében a tulajdonságoktól elvárjuk, hogy változatlanok maradjanak, miközben az individuumok változnak. A tulajdonságok változatlansága feltétele a változás lehetőségének.

Ez azonban nehezen egyeztethető össze azzal az elképzeléssel, hogy a tulajdonságok voltaképp osztályok. Ha valaki egy adott pillanatban hatvan, később viszont hatvanegy kiló, azt változásnak tekintjük. Ez a változás azonban az osztályokat is érinti: ha valaki felszed egy kilót, sem a hatvan kilogramm tömegű individuumok, sem a hatvanegy kilogramm tömegű individuumok osztálya nem marad ugyanaz, mint korábban volt. Nem, vagy nemcsak az individuumok változnak, hanem maguk a tulajdonságokként értelmezett osztályok is. Ez viszont értelmezhetetlenné és megfoghatatlanná teszi magát a változás fogalmát.

Lehetséges azt a választ adni erre a problémára, hogy a tulajdonságokat olyan osztályok alkotják, amelyeknek elemei magukban foglalnak múlt- és jövőbeli individuumokat is. Logikailag persze adódnak problémák, hiszen így valaki része lehet mind a hatvan, mind a hatvanegy kilogramm súlyú individuumok osztályának, ám ez a két tulajdonság kizárja egymást. Pusztán technikai értelemben ez a probléma megválaszolható, ha a tulajdonságokat nem az individuumokhoz, hanem azok „temporális részeihez" kötjük, vagy ha időben indexált osztályok osztályainak tekintjük őket. De ezek a technikai megoldások semmivel sem teszik az elméletet intuitíve vonzóbbá. Inkább úgy tűnik, egy eleve nehezen védhető felfogást még nehezebben védhetővé tesznek.

Mint korábban említettem, Platón egyik örökérvényű belátása, hogy a tulajdonságok, a változás és a modalitások filozófiai problémái nem függetlenek egymástól. Ami megváltozik, arról igaz kell, hogy legyen a következő: *lehetséges*, hogy rendelkezzék egy olyan tulajdonsággal, amellyel az adott időpontban nem rendelkezik. Ez az alapvető belátás nem értelmezhető akkor, ha a tulajdonságokat individuumok osztályainak tekintjük. Ha ugyanis az osztályokat az individuumok segítségével határozzuk meg, akkor vagy (a) az osztályok, azaz a feltételezett tulajdonságok változnak, nem az individuumok, vagy (b) sem az osztályok, sem az individuumok nem változnak, mivel a változás fogalma értelmezhetetlen.

Azok a filozófusok, akik ezt a problémát megoldhatatlannak tartják, a tulajdonságokat nem összességeknek, hanem – a korábban említett középkori filozófia szóhasználatát követve – (ontológiai, nem grammatikai értelemben vett) univerzáléknak tekintik. Az univerzálé egy olyan létező, amelynek a partikulárék

[21] Vö. Lewis 1983/1999 és Lewis 1986.

vagy individuumok instanciái, példányai lehetnek. Az individuumok azért változnak, mert különböző időpontokban különböző, egymással összeegyeztethetetlen univerzálékat instanciálhatnak. Az univerzálék természete azonban függetlenek attól, mi instanciálja őket. A „hatvan kilogramm súlyú" univerzálé nem változik meg attól, hogy valaki súlya idővel hatvanegy kilogrammra gyarapszik.

Az univerzálék mint példányaiktól függetlenül létező tulajdonságok elképzelése nyilvánvalóan platóni gyökerű. És pontosan emiatt a tulajdonságokat univerzáléknak tekintő elméletnek legalább két olyan problémával kell szembenéznie, amelyet már Platón is tárgyal. Az egyik, hogy mit értünk a „függetlenség" kifejezés alatt. A másik, hogy mit jelent pontosan egy tulajdonság példányának lenni.

Mint láttuk, Platón egyes érvei szerint az ideák az érzékelhető világtól elkülönült létezők. Másképp kifejezve ez azt jelenti, hogy nem térben léteznek, ahogyan a bennünket körülvevő, manifeszt világ tárgyai. Azon filozófusok egy része azonban, akik manapság elkötelezettek az univerzálék létezése mellett, nem tekinti őket a példányaiktól elkülönült létezőknek. E filozófusok feltételezése szerint ugyanis az elkülönültség elválaszthatatlan a kétvilág-doktrínától, márpedig szerintük csak egy világ létezik: az, amiben a partikulárék és indivuduumok *elhelyezkednek*, azaz a térbeli világ. Az univerzálék sem lehetnek másutt, csak abban a térben, ahol a példányaik vannak.[22] A tulajdonságok nem abban az értelemben függetlenek az őket instanciáló partikuláréktól, hogy nélkülük is létezhetnének. Ontológiai függetlenségük inkább abban áll, hogy természetük nem változik azáltal, hogy melyik partikuláré mikor instanciálja őket. Attól, hogy valaki már nem hatvan kiló, a „hatvan kilogramm súlyú" tulajdonság maga nem változik. Az univerzálék azonban csak példányaikban, skolasztikus terminológiával „in rebus" léteznek.

Ezért van az, hogy az univerzálé-elméletet kortárs képviselőinek jó része, annak nyilvánvaló platóni gyökerei ellenére, szembeállítja Platón elképzeléseivel, és inkább „arisztotelészinek" tekinti. Mint korábban láttuk, a tulajdonságok ezen elméletéből az következik: nem létezhet tulajdonság példány vagy instancia nélkül. Egy tulajdonság maga ugyan nem változik azáltal, hogy valamely partikuláré instanciálja-e vagy sem, de nem létezhet olyan univerzálé, amelyet egyetlen partikuláré sem instanciál.

Mint említettem, számos okunk van arra, hogy ezt a lehetőséget *ne* zárjuk ki. A kérdés inkább az, hogyan értelmezhetjük az univerzálékat úgy, mint a partikuláréktól *független*, de nem *elkülönült* létezőket. Az elkülönültség feltevésének ugyanis jól ismert nehézségei vannak. Ezek közül a legfontosabb, hogy meg kellene magyaráznunk, mi a kapcsolat egy elkülönült idea és azon dolgok között, amik rendelkeznek egy olyan tulajdonsággal, amelyet egy adott idea tökéletes formában reprezentál.

[22] Lásd elsősorban Armstrong 1989a és Armstrong 1997.

Közismert módon Platón maga is tisztában volt ezzel a nehézséggel, részletesen tárgyalja is, de nem világos, végső soron megválaszolhatónak tartja-e.[23] Az egyik elképzelés szerint a példányok valamilyen módon „részesednek" abból az ideából, aminek példányai, de ez összeegyeztethetetlennek tűnik az elkülönültséggel, sőt, bizonyos értelemben még a függetlenséggel is. További nehézség, hogy a részesedés maga is egy reláció, következésképp két (vagy több) dolog között fennálló tulajdonság, aminek szintén kell, hogy legyen egy ideája, amiben e relációnak részesednie kell. Ez pedig egy nyilvánvaló és nehezen vállalható regresszushoz vezet.[24]

Mindez talán úgy kerülhető el, hogy a „valami instanciájának, példányának lenni" kifejezést nem úgy értelmezzük, mint egy relációt. Hogy pontosan miként is kellene értelmeznünk, az persze nehéz kérdés. Egy lehetséges elképzelés szerint az, hogy valami egy adott időpontban egy meghatározott tulajdonsággal rendelkezik, egy *tény*. Ezt a gondolatot és Wittgensteint követve azt állíthatnánk, hogy a világ tények („Tatsachen"), nem pedig dolgok összesége. A tulajdonságok a partikulárékkal együtt a tények alkotói, de a tényektől függetlenül nem értelmezhetők.[25]

Mindezek az elképzelések olyan további kérdésekhez vezetnek, melyek gyökere a változással és állandósággal kapcsolatos platóni problémafeltevéshez kötődik. Az engem a jelen írásban foglalkoztató kérdés azonban nem erre vonatkozik, hanem a tulajdonságok dinamikus természetére. Arra tehát, miként lehetnek a tulajdonságok a változás forrásai.

V. KONTINGENCIA

Ha létezik változás, lehetségesnek kell lennie, hogy egy individuum más tulajdonsággal is rendelkezzék, mint amivel egy adott időpontban rendelkezik. De rendelkezhet-e olyan tulajdonsággal *az adott időpontban*, amivel aktuálisan nem rendelkezik? Ez a kérdés, első megközelítésben legalábbis, nem a változás lehetőségére vonatkozik, hanem magára a lehetőségre: lehetséges-e, hogy a dolgok másmilyenek legyenek, mint amilyenek aktuálisan; vagy hogy más dolgok létezzenek, mint amik aktuálisan léteznek? Lehetséges-e, hogy bár valaki ténylegesen egy adott időpontban hatvanegy kilogramm súlyú, csak hatvan kilogramm legyen? Lehetségesek-e tényellentétes, kontrafaktuális igazságok?

[23] Lásd elsősorban a *Parmenidész* első szakaszát, 130a–134e.

[24] Egyes interpretációk szerint voltaképp ezt a problémát taglalják a hagyományban Arisztotelész nyomán „harmadik ember érvként" emlegetett fejtegetések a *Parmenidész*ben, vö. 132a–b. Arisztotelész értelmezéséről lásd *Metafizika* 990b17–1079a13.

[25] Ezt a megoldást javasolja Armstrong 1997, amely Skyrms 1980 *Tractatus*-interpretációján alapul.

A legtöbben úgy véljük: igen. Akármit is gondolt Spinoza, Leibniz vagy (talán) Hegel, nem szükségszerű, hogy az létezzék, ami valójában létezik. Létezhetnének más dolgok, mint amik aktuálisan léteznek: több vagy kevesebb individuum. És a valójában létező dolgok rendelkezhetnének más tulajdonságokkal, mint amikkel ténylegesen rendelkeznek.

A lehetséges létezők, kontingens tények és események magyarázata egy további nehézséget jelent az univerzálék létezésében kételkedők számára. Ha a tulajdonságok partikulárék összeségei lennének, akkor az, hogy egy individuum más tulajdonsággal *rendelkezne*, mint amivel valójában rendelkezik, egyben azt is jelentené, hogy egy *más összességhez* kellene tartoznia. De ez egy olyan összesség kell hogy legyen, amely *de facto* nem létezik: az aktuális és *lehetséges individuumok* összesége.

A tulajdonságok jó része – a materialisták szerint valamennyi – a tér valamelyik pontján instanciálódik. Csak úgy lehet valami hatvan kilogramm súlyú, ha valahol van. Ezért azok a lehetséges individuumok, amik e felfogás szerint a tulajdonságokat alkotó osztályok elemei, nem lehetnek absztrakt entitások. Egy absztrakt entitásnak nincs súlya vagy tömege.[26] A releváns partikulárénak konkrét, térben (és időben) létező individuumnak kell lennie. Ez pedig azt jelenti, hogy (a) ha a tulajdonságokat puszta összességeknek tekintjük és (b) megengedjük, hogy vannak a világban kontingens tények, tehát lehetséges, hogy valami adott időpontban más tulajdonsággal rendelkezzék, mint amivel valójában rendelkezik, akkor (c) azt is fel kell tételeznünk, hogy léteznek nem-aktualizált, de lehetséges univerzumok.

Tegyük fel, hogy a következő állítást igaznak fogadom el: „K kisasszony lehetne most hatvan kilogramm is" (bár valójában hatvanegy kilogramm). Ha a „hatvan kilogramm tömegűnek lenni" a hatvan kilogramm tömegű individuumok összessége, akkor ez azt jelenti, hogy kell lennie valakinek, aki aktuálisan nem létezik, de aki „most" épp hatvan kilogramm. Ez nem lehet maga K kisasszony, hiszen ő nem lehet adott pillanatban hatvanegy és hatvan kilogramm is. Nem lehet K kisasszony absztrakt reprezentációja sem (bármi is legyen az), mert az absztrakt reprezentációknak nincs se súlyuk, se tömegük.[27] Tehát csakis egy másik individuum lehet, akit K kisasszony metafizikai értelemben vett „hason-

[26] Nem arról van természetesen szó, hogy fiktív entitásokról bizonyos értelemben ne beszélhetnénk úgy, mintha kiterjedésük vagy tömegük lenne. A kérdés az, hogy értelmezhető-e a „valamilyen tömegű" tulajdonság partikulárék összeségeként, ha a fiktív entitásokat is ezen osztály elemeinek tekintenénk. A válasz az, hogy nem, mivel a fiktív entitásokat éppen azoknak a tulajdonságoknak a segítségével azonosítjuk, amelyeket feltevésünk szerint magyarázni kellene velük.

[27] Félreértések elkerülése végett: nem azt állítom, hogy egy reprezentációnak rendelkeznie kell a reprezentált dolog tulajdonságaival. A „kék" reprezentálhatja a kék dolgokat akkor is, ha nem kék, mint ahogyan a „fű" is reprezentálhatja a füvet. De ez önmagában aligha *teheti igazzá* azt az állítást, hogy „A fű lehetne kék is". Márpedig a kérdés itt az, mi tehet igazzá egy lehetőségre vonatkozó kijelentést.

másának" *(counterpart)* tekintünk egy másik, nem-aktualizált térben, azaz egy másik lehetséges világban.

Ha tehát a tulajdonságokat összeségeknek tekintjük, és nem tagadjuk, hogy világunkban léteznek kontingens tények, akkor nem tagadhatjuk más lehetséges világok létezését sem. Mi több, e lehetséges világokat nem tekinthetjük platonikus értelemben vett absztrakt entitásoknak. Bár ezek a világok éppúgy elkülönülnek az aktuális világtól, mint ahogyan a „zabolátlan platonizmus" szerint a formák világa aktuálisan elkülönül az érzékelhető, változó partikulárék világától, a lehetséges világokat olyan típusú létezőknek kell tekintenünk, mint amilyen a „mi" aktuális világunk, amit térbeli és időben változó létezők népesítenek be.[28]

Sokan ezt elégséges indoknak tartanák arra, hogy a tulajdonságok ezen a platóni hagyománnyal radikálisan szembenálló elméletét elvessük. Én nem tartom annak. A világ mint a térben és időben létezők teljessége lehetne más is, mint ami valójában. Nemcsak az egyes tények, maga az univerzum is kontingens létező. Ez pedig azt jelenti, hogy vannak más, *számunkra,* az aktuális világban élők számára pusztán lehetséges világok is. Ezt sem logikailag, sem metafizikailag nem zárja ki semmi.

A probléma a lehetséges világokkal nem a létezésük feltételezése, hanem az, hogy mit magyarázhatunk velük. Márpedig én úgy látom, hogy sem a tulajdonságok, sem a kontingencia valós természetét nem érthetjük meg a segítségükkel. Ennek oka, hogy a lehetőségeket végső soron a tulajdonságok természete, nem pedig a lehetséges világok magyarázzák.

Hogy ezt jobban megértsük, mindenekelőtt azt kell megvizsgálnunk, mi tesz egy világot *lehetségessé*. A lehetséges világ, magától értetődő módon, egy olyan világ, amely nem lehetetlen. Milyen világ lehetetlen? Leibniz és Kant óta azt mondanánk: az olyan világ, amelyik ellentmondás(oka)t tartalmaz.[29] Azt azonban, hogy mit tekintünk ellentmondásnak, végső soron a tulajdonságok természete határozza meg. A lehetőség végső alapja nem valamely világ, hanem azok a tulajdonságok, amik egy világban instanciálódnak.

Létezhetnek-e beszélő szamarak? Attól függ, mit értünk a „szamár" tulajdonság alatt. Ha szamár lehet bármi, ami első ránézésre szamárnak tűnik, akkor a vá-

[28] Ugyanez áll az úgynevezett „hasonlósági nominalizmus" tulajdonságokról alkotott elméletére, ami szerint az magyarázza, hogy egy individuum milyen tulajdonsággal rendelkezik, hogy hasonlít egy másik individuumra. Túl azon, hogy az elmélet magyarázóerejét aláásni látszik, hogy a hasonlóságot primitív, analizálhatatlan fogalomnak tekinti, ezért inkább megkerüli, mint megválaszolja az eredeti platóni kérdést, az elmélet ugyanúgy implikálja a lehetséges tárgyak és világok melletti elköteleződést, mint a Lewis-féle osztály-nominalizmus. Ezért ezt a felfogást szükségtelen itt külön tárgyalnunk.

[29] Az ellentmondás-kritérium eredetéről lásd Margaret Wilson kiváló monográfiáját, Wilson 1990. Bizonyos értelemben ez a gondolat már Arisztotelésznél is jelen van, bár explicit módon nem a lehetőségek, hanem az igazság és állíthatóság összefügésében jelenik meg. Az igazság és állíthatóság összefüggéséről, Platón és Arisztotelész kontextusában, lásd Irad Kimhi rendkívül nehéz, de igen mély elemzését, Kimhi 2018.

lasz az, hogy igen (Bálám szamara valószínűleg ebben az értelemben szólalhatott volna meg). De érvelhetünk úgy is: ha valami úgy néz ki, mint egy szamár, de megszólal, akkor egyben kiderül róla, hogy valójában nem is szamár. Nem lehet szamár, hiszen a szamarak, *definíciójuk szerint*, „néma állatok", abban az értelemben, hogy nem képesek értelmes beszédre.

Lehet a szamár-ügyön tovább töprengeni, és további érveket fölhozni a beszélő szamarak védelmében, de ez az általunk vizsgált kérdés szempontjából lényegtelen. Ami lényeges, az a következő: azt, hogy mi ellentmondás és mi nem, az határozza meg, milyen tulajdonságok léteznek a világban, és hogy ezek közül melyek kompatibilisek egymással és melyek nem – amint erre egyébként Platón néhány fejtegetésben fel is hívja a figyelmet.[30]

Következésképp a lehetséges világok, akár léteznek, akár nem, nem alapoznak meg semmilyen lehetőséget, és azt sem magyarázzák, mi lehetséges, és mi nem. A lehetőségek korlátja és metafizikai alapja a tulajdonságokban keresendő. Ahogyan *A szofista* eleai vendége állítja: a létezés képesség valamely változás előidézésére. A képesség pedig a dolgok tulajdonságaiban rejlik. Pontosabban: a tulajdonságok maguk vagy képességek, vagy a képességek metafizikai alapjai. A tulajdonságok tehát nem csupán a változás logikája által feltételezett állandóság és a szükségszerű igazság metafizikai alapjai, hanem magáé a változásé és a lehetőségé is.

VI. KÉPESSÉGEK ÉS LEHETŐSÉGEK

Az az elképzelés, hogy a tulajdonságok dinamikusak, és ezért a változás és a lehetőségek forrásai, szakítást jelent egy, a platóni és arisztotelészi metafizikai hagyomány kritikáján alapuló, modern filozófiai felfogással. E felfogás szerint a tulajdonságok nem lehetnek potenciák, azaz a változás forrásai, mivel csakis passzív, önmagukban változásra képtelen állapotokat jellemeznek. A dolgok változása kétségkívül csak úgy értelmezhető, hogy valami, ami egy adott időpontban rendelkezik egy bizonyos tulajdonsággal, nem rendelkezik vele egy másikban. Ez azonban csak a változás leírása, a változás forrása nem magukban az instanciált tulajdonságokban keresendő.[31]

[30] *Phaidón* 103d–e. Platón (Szókratész) érvelése, bár rendkívül meggyőző, egyben zavarba ejtő is, mert nehéz összeegyeztetni a korábbi, az ideák/formák önállóságáról és elkülönültségükről szóló érveivel. Másfelől, ahogy említettem, sok Platón van, akár egy művön belül is. *A szofista* bizonyos érvei szintén azt implikálják, hogy az egyes ideák, formák közt logikai és metafizikai kapcsolat áll fenn, vö. 254b–c.

[31] A passzív tulajdonságokon alapuló domináns metafizikai felfogást, annak minden nehézségével, Macdonald 2006 mutatja be a legteljesebben. A felfogás meggyőző kritikáját adja Ellis 1999 és 2002.

A kortárs metafizikában azokat a dinamikus tulajdonságokat, amik fogalmilag kötődnek a változáshoz, diszpozícióknak szokás nevezni.[32] A törékenység fogalmilag kötődik ahhoz, hogy valami összetörhet. A gyúlékonyság fogalmilag kötődik ahhoz, hogy valami meggyulladhat. A mérgezőség fogalmilag kötődik ahhoz, hogy valami valakit megmérgezhet. Magától értetődőnek tűnik tehát, hogy a dolgok változásának és a lehetséges eseményeknek az ilyen dinamikus, diszpozíciós tulajdonságok legyenek a forrásai. Ha valami törékeny, az összetör*het*. Ha valami gyúlékony, az fel- vagy meggyullad*hat*. Ha valami mérgező, az valakit megmérgez*het*.[33]

A sokáig dominánsnak tekinthető kortárs felfogás szerint azonban maguk a diszpozíciók nem forrásai sem a változásnak, sem a lehetőségeknek. Voltaképp a diszpozíciók nem is genuin, logikai értelemben „elsőrendű" tulajdonságok, csak olyan terminusok, amelyek használatát más, nem diszpozíciós tulajdonságok teszik lehetővé.[34] Példaként – ahogyan az szokás – tekintsük a törékenységet. Azt, hogy egy tárgy mennyire törékeny, a tárgyat alkotó anyag mikroszkopikus kristályszerkezete határozza meg. A kristályszerkezet azonban, e felfogás szerint legalábbis, nem dinamikus tulajdonság. A kristályszerkezet leírásából önmagában ugyanis nem következik, hogy valami könnyen összetörhet.[35]

A változás forrása eszerint nem a tulajdonságokban, hanem a tulajdonságokkal összeköthető természeti törvényekben keresendő. A természeti törvények határozzák meg, hogy egy bizonyos kristályszerkezettel rendelkező tárgy milyen könnyen törhet össze. Ha viszonylag könnyen: azt mondjuk rá, hogy törékeny. Ha viszonylag nehezen: azt mondjuk rá, nem törékeny. De ezen állítások igazságának metafizikai alapja nem a tárgy diszpozíciós tulajdonsága (törékenysége), hanem olyan, önmagukban passzív tulajdonságok, amelyek változását valamely természeti törvény „kényszeríti ki".

A tulajdonságok mint passzív állapotok elképzelése Hume filozófiájának öröksége. Passzivitásuk összefügg modalitásukkal: egy tulajdonság instanciálódása semmilyen módon sem korlátozza más tulajdonságok instanciálódását. Innen származik a lehetőségnek az a fogalma, ami a lehetséges világok domináns értelmezésének alapjául szolgál: egy lehetséges világot úgy kapunk, ha „újra-

[32] Ez a technikai szóhasználat, amely a köznyelvi angol „disposition" kifejezés átértelmezése, Carnap klasszikus tanulmánya nyomán vált általánossá az analitikus filozófia nyelvében. Vö. Carnap 1936–1937.

[33] A modális tulajdonságok és a lehetőségek kapcsolatáról egyebek mellett lásd Weissman 1965; Wiggins 2001. 112; Jacobs 2010; Huoranszki 2012 és 2015; Vetter 2015; Pawl 2017. A tanulmány további része a *The Metaphysics of Contingency* című, rövidesen megjelenő könyvem gondolatmenetére támaszkodik, amelyben – egyebek mellett – az itt összefoglalt metafizikai elméletet is részletesebben kifejtem.

[34] A diszpozíciók efféle értelmezéséről lásd Mackie 1973 és 1977; Prior at al. 1982; Prior 1985; Armstrong 1997; Lewis 1997/1999.

[35] Véleményem szerint ez a feltételezés hamis, de most ettől tekintsünk el. Érveimről lásd Huoranszki 2019.

kombináljuk" *(recombine)* az aktuális világ tulajdonságait; pontosabban azt, hogy ezek a tulajdonságok hol és mikor instanciálódnak.[36] A változás forrásai pedig azok a dinamikus természeti törvények, amik arra szolgálnak, hogy korlátozzák a tulajdonságok instanciálódásának lehetséges rendszerét.

A domináns felfogás azonban sokkal több megoldatlan problémát vet fel, mint amennyit megold. A természeti törvények általában, az eredeti elképzelés szerint, kontingens módon igaz, bár nem véletlenszerű általánosítások. A dinamikus természeti törvények általánosításokat fogalmaznak meg azzal kapcsolatban, hogy ha egy partikuláré vagy egy fizikai rendszer egy adott időpontban meghatározott tulajdonságokkal rendelkezik, akkor milyen más tulajdonságokkal rendelkezhet valamely más időpontban. Az azonban felfoghatatlan, hogy az ekként értelmezett természeti törvények hogyan *kényszeríthetnek* bármit is valamely meghatározott irányú változásra, vagy mi módon korlátozhatnák a lehetőségeket. Hogyan kényszeríthetne bármit is egy általánosítás igazsága arra, hogy *megtörténjen*?

Valójában azonban azt sem értjük világosan, hogy mi tesz bizonyos általánosításokat véletlenszerűvé, míg másokat törvény jellegűvé.[37] Ezért is nehéz megérteni, hogyan magyarázhatnánk az így felfogott törvények a modalitását; azt tehát, hogy miként korlátozhatnának vagy alapozhatnának meg bizonyos lehetőségeket. Továbbá azt sem könnyű belátni, hogy mi tehet egyes természeti törvényeket dinamikussá anélkül, hogy a bennük szereplő tulajdonságok dinamikus jellegére hivatkoznánk.[38]

Ezek a kérdések azonban könnyen megválaszolhatók, ha Platón és Arisztotelész nyomán a változás és a lehetőségek forrásának magukat a dinamikus tulajdonságokat – vagy, a modern elnevezést követve, diszpozíciókat és képességeket – tekintjük.[39] A diszpozíciók és képességek tulajdonítása logikai és metafizikai értelemben is kötődik a változáshoz. A kortárs filozófia legjelentősebb hozzájárulása a változás és lehetőségek megértéséhez e logikai kapcsolat vizsgálata olyan logikai eszközökkel, amelyek nem álltak Platón és Arisztotelész rendelkezésére. A képességek és diszpozíciók úgynevezett „kondicionális elemzése" segíthet bennünket abban, hogy megértsük, mit jelent pontosan az, hogy a változás és a lehetőségek forrásai a tulajdonságokban lelhetők fel.

A kondicionális elemzés kidolgozásának eredeti elméleti motivációja a legkevésbé sem metafizikai, sokkal inkább szemantikai és episztemikus volt. Az olyan predikátumok, mint a korábban említett „törékeny" vagy a „mérgező",

[36] Lásd elsősorban Armstrong 1989b és 1997; valamint Lewis 1986.

[37] Erről részletesebben lásd Huoranszki 2001, II. fejezet.

[38] Vö. Ellis1999; Bird 2004; Huoranszki 2019; valamint *The Metaphysics of Contingency*. Chapter 2. 12.

[39] Az arisztotelészi *dünamisz*-fogalom platóni gyökereiről vö. Menn 1994. A tulajdonságok mint aktív képességek eszméjének modern felelevenítői közül a legnagyobb hatásúak Mellor 1974 és Shoemaker 1980.

közvetlenül nem érzékelhető tulajdonságokat fejeznek ki. A törékenység nem látszik a kínai vázán, a mérgezőség nem látszik a gyilkosgalócán. A verifikacionista program szerint azonban csak olyan predikátumok rendelkezhetnek jelentéssel, amelyek valamilyen módon az észlelhető vagy megfigyelhető tulajdonságokhoz köthetők. Ezért, ha a diszpozicionális terminusokat értelemmel kívánjuk felruházni, meg kell mutatni, mi a logikai kapcsolat köztük és észlelhető manifesztációjuk között.

Eszerint az elképzelés szerint akkor mondhatjuk valamiről, hogy törékeny, ha igaz róla a következő feltételes állítás: összetörne, ha kellő erővel megütnék. Hasonlóképp, akkor mondhatjuk valamiről, hogy mérgező, ha igaz rá a következő: a mérgezés tünetei jelentkeznének azon, akinek a szervezetébe kerülne. Ezzel az elképzeléssel kapcsolatban számos technikai probléma vetődik fel, és – ahogyan az az analitikus filozófiában ma már megszokott – egész kis iparág alakult ki az ellenvetésekre adott válaszkísérletekből és a válaszkísérletekre gyártott újabb ellenvetésekből.

Ez a vita nem tanulság nélküli, de részleteinek ismertetésétől itt most eltekinthetünk.[40] Ehelyett inkább arra hívnám fel a figyelmet, hogy a kondicionálisok és képességek tulajdonítása közti kapcsolat nem csak a verifikacionalista szemantika szemszögéből vizsgálható. Ha a diszpozíciókat és képességeket dinamikus, a változást és a lehetőségeket metafizikailag megalapozó tulajdonságoknak tekintjük, akkor a kondicionális elemzés célja nem a „diszpozicionális predikátumok" értelmességének igazolása, hanem annak megértése, hogyan kapcsolódik az aktualitás a lehetőségekhez.[41]

Amikor az állítjuk valamiről, hogy (valamilyen mértékben) törékeny, tehát amikor egy meghatározott tulajdonságot rendelünk egy tárgyhoz, azzal egyben azt is állítjuk, hogy összetör*het*; azaz, hogy lehetséges, hogy összetörjön. Ennél azonban nyilván többet is akarunk mondani. Hiszen bizonyos körülmények között bármi, akár egy betontömb is összetörhet. De egy betontömböt nem neveznénk törékenynek. Más körülmények között viszont egy normális esetben törékenynek tekintett kínai váza sem törik el. Ha például törésgátló csomagolás veszi körül.

Amikor tehát a lehetőségek foglalkoztatnak bennünket, nem az érdekel, mi történhet valamivel „úgy általában", hanem hogy mi történhet valamivel meghatározott körülmények között. A kondicionális elemzés szerepe éppen az, hogy meghatározza, mi történhet valamivel abban az értelemben, hogy mi történne vele, ha bizonyos körülmények fennállnának.

[40] E vitákról és jelentőségükről a modalitás és a változás természetének metafizikai elemzésében vö. Huoranszki: *The Metaphysics of Contingency*. Chapter 4.

[41] A lehetőségek és kondicionálisok közti kapcsolat már Plantinga egy a lehetséges világokról szóló írásában is felmerül, de a kapcsolat természetét nem fejti ki részletesen. Vö. Plantinga 1979.

Továbbá a dinamikus tulajdonságok nemcsak azt határozzák meg, hogy mi történhet valamivel, hanem azt is, hogy valójában mi történik vele. A dinamikus tulajdonságok ebben az értelemben a változás forrásai. A változást Platón az ellentétek terminusaiban, Arisztotelész pedig egy lehetőség megvalósulásaként értelmezi.[42] Mindkét értelmezés alapja, hogy a változás a dolgok tulajdonságának természetéből adódik. E tulajdonságok egyben képességek is, amelyek olyan lehetőségek metafizikai alapjai, amelyek a változás során aktualizálódnak. Azt, hogy mivel mi *történhet*, és hogy végül mivel mi *történik*, azok a dinamikus tulajdonságok határozzák meg, amikkel valami egy adott időpontban rendelkezik.[43]

Mint láttuk, a kondicionális elemzés eredeti célja annak kimutatása volt, hogy miként érthetünk meg olyan kifejezéseket, amelyek közvetlenül nem észlelhető tulajdonságokat tulajdonítanak tárgyaknak, kémiai szubsztanciáknak vagy élőlényeknek és személyeknek. E feltételezés szerint annak, ami megfigyelhető, azaz valamilyen módon manifesztálódik, világosan értjük a természetét. Magyarázatra csak az szorul, ami érzékeink számára közvetlenül nem adott.

A platóni hagyományt követve azonban érvelhetünk amellett, hogy valójában ennek épp az ellenkezője igaz. A világ, ahogyan számunkra a nyelvben és hétköznapi megfigyeléseinkben manifesztálódik, csakis értelmi, intelligibilis módon fogható fel, és ezt éppen a dinamikus tulajdonságok és a kondicionálisok közti kapcsolat bizonyítja a legjobban.

Amikor valami összetörik, hirtelen kisebb darabokra esik szét. Utóbbi az, amit közvetlenül megfigyelhetünk. Csakhogy ami felrobban, az is kisebb darabokra esik szét. Ismét csak az utóbbi az, amit közvetlenül megfigyelhetünk. Viszont a legtöbb esetben ami törékeny, az általában nem robbanékony, és ami robbanékony, az nem törékeny. A kivételek pedig, mint látni fogjuk, csak még erősebben motiválják e két tulajdonság megkülönböztetését.

Amikor a törékenység vagy a robbanékonyság megnyilvánul, azt figyelhetjük meg (vagy észlelhetjük), hogy valami hirtelen kisebb darabokra esik szét. De csak akkor mondjuk, hogy *összetört*, ha az, ami történik, *a törékenységét mint tulajdonságot manifesztálja*; és akkor mondjuk, hogy *felrobban*, ha az, ami történik, *a robbanékonyságot mint tulajdonságot manifesztálja*. Egy esemény közvetlenül megfigyelhető, észlelési terminusokkal történő leírása önmagában nem határozza

[42] Platón: *A szofista* 255e–256d, illetve Arisztotelész: *A természet*, 201a 10–11, 27–29, b 4–5. A változás arisztotelészi fogalmának értelmezéséről vö. Kosman 1969 és Charles 1984.

[43] Persze nem minden filozófus ért egyet abban, hogy a dinamikus tulajdonságok alapvetőek, redukálhatatlanok lehetnek. A dinamikus tulajdonságok létezése ellen felhozott gyakori érv az úgynevezett „puszta erők regresszusa". Az érv azt igyekszik bizonyítani, hogy ha a dinamikus, modális tulajdonságok alapvetőek lennének, akkor az aktualitás értelmezhetetlenné válna. Ezen érv részletesebb tárgyalásától és az érv jelentőségéhez képest zavarba ejtően bőséges irodalmának felsorolásától eltekintek, miután csak amellett a feltevés mellett értelmes, hogy az aktualitást kizárólag modális tulajdonságok alkotják. Én azonban a jelen tanulmányban nem állítok ilyesmit. Az érvet és a hozzá kapcsolódó metafizikai problémákat másutt részletesen tárgyalom, vö. *The Metaphysics of Contingency*. Chapter 7. 40, 41, 42.

meg, mi történik a világban. A manifeszt világ valós szerkezetének megértése, ahogyan Platón világossá tette számunkra, lényegileg értelmi, intelligibilis tevékenység.[44]

Az a mód pedig, ahogyan értelmünk segítségével igyekszünk a világ valós természetét felfogni, a kondicionálisok használatán alapszik. Hogyan különböztethetjük meg egymástól azt az eseményt, amikor valami összetörik, attól, amikor felrobban? Annak segítségével, hogy megértjük, a hirtelen szétesés milyen körülmények között történik vagy történhetne. A gesztenye széteshet akkor, amikor ráütünk egy kalapáccsal. És széteshet akkor is, ha forró lapra tesszük.[45] Ezek a kondicionálisok a gesztenye két különböző tulajdonságán alapulnak, hiszen sok más tárgy lehet ugyanolyan mértékben törékeny, mint egy gesztenye, még akkor is, ha nem robbanna szét, ha melegítenék.

A tulajdonságok közti különbséget ez esetben egy nagyon egyszerű kondicionálissal fejezhetjük ki. De nem minden esetben van így. Egy kézigránát felrobbanna, ha ütés érné. De egy kézigránát nem törékeny abban az értelemben, ahogy egy kínai váza az, ellenben nagyon is robbanékony. Viszont egy kézigránát nem robbanna fel, ha ütés érné, de nem lenne kibiztosítva. Akkor most robbanékony ez a kézigránát vagy sem? És a kibiztosított kézigránát miért nem törékeny?

A választ erre csakis az egyre összetettebb kondicionálisok segítségével adhatjuk meg. A kibiztosított kézigránát nemcsak azonos típusú alkotóelemekre esne szét, ha megütnék, mint a kínai váza, hanem részben az őt alkotó kémiai összetevők is megváltoznának. Továbbá, bár ha nincs kibiztosítva, nem robbanna fel még akkor sem, ha erős ütés érné, az továbbra is igaz róla, hogy ha kibiztosítanánk *és* erős ütés érné, akkor felrobbanna.

Miért érdekes ez? Mert a kondicionálisok pontosabbá tételével és a feltételek specifikációjával különböző, de egymással logikai kapcsolatban álló lehetőségeket azonosíthatunk. A hirtelen szétesés lehetősége nem jelenti azt, hogy adott kontextusban a szétesés a kémiai összetevők bomlását is involválja. Utóbbi egy specifikusabb lehetőség, mint az előbbi.

Továbbá, amikor azt kérdezzük, egy kézigránát felrobbanhat-e, különböző kontextusokban különböző lehetőségek érdekelnek bennünket. Néha a „közeli lehetőség" fontos számunkra, vagyis az, hogy felrobbanna-e *simpliciter*, azaz az aktuális körülmények között, ha erősen megütnénk. Ha nincs kibiztosítva, a válaszunk erre: nem. Néha viszont az érdekel bennünket, hogy fel tudnánk-e robbantani: ekkor a válaszunk igen, mert felrobbanna, ha élesítenénk *és* erősen megütnénk. Ez a több előtaggal rendelkező kondicionális ugyan egy „távolab-

[44] Az események azonossága és modális tulajdonságok közti metafizikai kapcsolat részletesebb kifejtését lásd a *The Metaphysics of Contingency* 6. fejezetében.

[45] A példa John Mackie-től származik, bár ő a kauzalitás és a kontrafaktuálisok kapcsolatára vonatkozó probléma taglalása során használja, vö. Mackie 1974. 29.

bi" lehetőséget azonosít, mint az egyszerű kondicionális, de ettől az még egy nagyon is létező lehetőség.

A lehetőségek metafizikai alapjai tehát azok a dinamikus tulajdonságok, amiket különböző, egymással logikai kapcsolatban álló kondicionálisok segítségével azonosítunk. Azok az események, amelyek az aktuális világban történnek, a dinamikus tulajdonságok működésének eredményei olyan körülmények között, amikor a velük logikai kapcsolatban álló kondicionálisok előtagja(i) ténylegesen fennálló körülményeket ír(nak) le. Minél több olyan előtagja van valamely dinamikus tulajdonságot specifikáló kondicionálisnak, amely adott szituációban tényellentétes feltételekre utal, e tulajdonságok annál távolabbi lehetőségeket alapoznak meg.

Az így értelmezett lehetőségek absztrakciók, a szónak abban az értelmében, amely megengedi a fokozatokat. De nem a locke-i, hanem a hegeli értelemben vett absztrakciók. Locke számára az absztrakció: elvonatkoztatás. Mentális művelet, a mindig konkrét, maximális mértékben determinált valóság reprezentációjának módja. Ezzel szemben Hegel számára az absztrakt létezés éppúgy része a realitásnak, ahogyan a konkrét téridőben megvalósuló létezés is az. A logika és metafizika módszere a konkretizáció: a legelvontabb és legkevésbé meghatározott fogalmaktól és tulajdonságoktól (lét, nemlét, keletkezés) a maximálisan determinált konkrétum felé történő haladás.[46]

Azonban egyetérthetünk Hegellel (és Platónnal) az absztrakt létezés realitását illetően akkor is, ha az absztrakt és konkrét realitás viszonyát tőlük eltérően értelmezzük. Az absztrakt entitások ezen alternatív értelmezés szerint a konkrét, maximálisan determinált, térben és időben létező dolgok tulajdonságai által megalapozott, többé vagy kevésbé „távoli" lehetőségek. Maguk a lehetőségek nem térben és időben léteznek, és nem okai a változásoknak. De nem is más világokban, idegen terekben lezajló események, mivel metafizikai alapjuk azonos azoknak az eseményeknek a metafizikai alapjával, amelyek ténylegesen megtörténnek, és amelyek ezért részben az aktualitást alkotják. Az események, amelyek nemcsak megtörténhetnek, de meg is történnek, a konkrét partikulárék dinamikus tulajdonságain alapuló lehetőségek megvalósulásai. Az absztrakt lehetőségek és a világban tapasztalható események tehát egyaránt a dinamikus tulajdonságokon alapulnak.

McDowell „zabolátlan platonistája" elkülöníti és szembeállítja egymással a változatlan és szükségszerű absztrakt entitások világát az érzékeink számára hozzáférhető, folyamatosan változó konkrét valósággal. De a zabolátlanság nem szükségszerű, csak egy lehetséges interpretációja a platóni művekben fellelhető gondolatoknak. Ami absztrakt, nem kell, hogy szemben álljon azzal, ami konk-

[46] Ez a feltételezés az alapja Hegel grandiózus vállalkozásának *A logika tudománya*ban, amely bővelkedik a platóni és az arisztotelészi metafizikából kölcsönzött elemekben. Erről lásd Ferrarin 2001.

rét. Végül is a konkrét, térben és időben tapasztalt „realitás" sosem más, mint megvalósult lehetőség. És mivel a lehetőségeket sosem tapasztalhatjuk közvetlenül, azt, hogy valójában mi történik a világban, csak értelmünkkel, racionális, intelligibilis képességeink használata révén foghatjuk fel. Egy megzabolázott platonizmusnál, ami a lehetőségek és ezzel együtt az aktualizált változás forrásának a tulajdonságokat tekinti, ma sincs plauzibilisebb kiindulópontja a metafizikának.

IRODALOM

Ademollo, Francesco 2018. On Plato's Conception of Change. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 55. 35–83.

Aristotle. Metaphysics. In Jonathan Barnes (szerk.) *The Complete Works of Aristotle*. Volume Two. Princeton, Princeton University Press. 1552–1728.

Arisztotelész 1997. Kategóriák. In *Poétika, Kategóriák, Hermeneutika*. Ford. Rónafalvi Ödön, Lautner Péter. 63–131. Budapest, Kossuth.

Arisztotelész 2010. *A természet*. Ford. Bognár László. Budapest, L'Harmattan.

Armstrong, David M. 1989a. *Universals: An Opinionated Introduction*. Boulder/CO, Westview Press.

Armstrong, David M. 1989b. *A Combinatorial Theory of Possibility*. Cambridge, Cambridge University Press.

Armstrong, David M. 1997. *A World of States of Affairs*. Cambridge, Cambridge University Press.

Beere, Jonathan 2009. *Doing and Being. An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta*. Oxford, Oxford University Press.

Bird, Alexander 2007. *Nature's Metaphysics: Laws and Properties*. Oxford, Oxford University Press.

Carnap, Rudolf 1936–1937. Testability and Meaning I–II. *Philosophy of Science*. 3. 419–471; 4. 1–40.

Charles, David 1984. *Aristotle's Philosophy of Action*. London, Duckworth.

Ellis, Brian 1999. *Scientific Essentialism*. Cambridge, Cambridge University Press.

Ellis, Brian 2002. T*he Philosophy of Nature: A Guide to the New Essentialism*. Montreal, McGill-Queen's University Press.

Ferrarin, Alfredo 2001. *Hegel and Aristotle*. Cambridge, Cambridge University Press.

Frege, Gottlob 1980. *Logika, szemantika, matematika. Válogatott tanulmányok*. Ford. Máté András. Budapest, Gondolat.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1812/1979. *A logika tudománya I–II*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Huoranszki Ferenc 2001. *Modern metafizika*. Budapest, Osiris.

Huoranszki Ferenc 2010. Távolba ható okok. *Magyar Filozófiai Szemle*. 54/3. 98–118.

Huoranszki, Ferenc 2012. Powers, Dispositions, and Counterfactual Conditionals. *Hungarian Philosophical Review*. 56/4. 33–53.

Huoranszki Ferenc 2014. Fogalmi igazságok. *Általános Nyelvészeti Tanulmányok*. 26. 31–50.

Huoranszki Ferenc 2015. Diszpozíciós realizmus. In Tőzsér János – Márton Miklós (szerk.) *Realizmus, magyarázat és megértés*. 157–173. Budapest, L'Harmattan.

Huoranszki, Ferenc 2019. The Contingency of Physical Laws. *Principia: An International Journal of Epistemology. Special Issue: Philosophical Issues in Laws of Nature: Metaphysics and Epistemology*. 23. 487–502.

Huoranszki, Ferenc (megjelenés előtt). *The Metaphysics of Contingency: A Theory of Objects' Abilities and Dispositions*. London, Bloomsbury.

Jacobs, Jonathan D. 2010. A Powers Theory of Modality – or, How I Learned to Stop Worrying and Reject Possible Worlds. *Philosophical Studies*. 151. 227–248.

Jeremiah, Edward 2013. The Development, Logic, and Legacy of Reflexive Concepts in Greek Philosophy. *Journal of the History of Ideas*. 74. 507–529.

Kant, Immanuel 1781/1995. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, ICTUS.

Kimhi, Irad 2018. *Thinking and Being*. Cambridge/MA, Harvard University Press.

Kosman, Aryeh L. 1969. Aristotle's Definition of Motion. *Phronesis*. 14. 40–62.

Lewis, David 1973. *Counterfactuals*. Cambridge/MA, Harvard University Press.

Lewis, David 1983/1999. New Work for a Theory of Universals. Reprinted in *Papers in Metaphysics and Epistemology*. 8–55. New York, Cambridge University Press.

Lewis, David 1986. *On the Plurality of Worlds*. Oxford, Basil Blackwell.

Lewis, David 1997/1999. Finkish Dispositions. Reprinted in *Papers in Metaphysics and Epistemology*. 133–151. New York, Cambridge University Press.

Locke, John 2003. *Értekezés az emberi értelemről*. Szerk. Faragó-Szabó István. Ford. Vassányi Miklós és Csordás Dávid. Budapest, Osiris.

Loux, Michael J. (szerk.) 1979. *The Possible and the Actual*. Ithaca, Cornell University Press.

Macdonald, Cynthia 2005. *Varieties of Things. Foundations of Contemporary Metaphysics*. Malden/MA, Blackwell.

Mackie, John L. 1973. *Truth, Probability and Paradox*. Oxford, Oxford University Press.

Mackie, John L. 1974. *The Cement of the Universe*. Oxford, Clarendon Press.

Mackie, John L. 1977. Dispositions, Grounds and Causes. *Synthese*. 34. 361–370.

Mcdowell, John 1994. *Mind and World*. Cambridge/MA, Harvard University Press.

Mellor, David H. 1974. In Defence of Dispositions. *The Philosophical Review*. 83. 157–181.

Mellor, David H. 2000. The Semantics and Ontology of Dispositions. *Mind*. 109. 757–780.

Menn, Stephen 1994. The Origins of Aristotle's Concept of *Energeia*. *Ancient Philosophy*. 14. 73–114.

Moravcsik, Julius 1974. Aristotle on Adequate Explanation. *Synthese*. 28. 3–17.

Pawl, Timothy 2017. Nine Problems (and Even More Solutions) for Powers Accounts of Possibility. In Jonathan D. Jacobs (szerk.) *Causal Powers*. Oxford, Oxford University Press. 106–123.

Plantinga, Alvin 1979. Actualism and Possible Worlds. In Michael J. Loux (ed.) *The Possible and the Actual*. 253–274. Ithaca, Cornell University Press.

Platón 2006. *A szofista*. Ford. Kövendi Dénes, Bene László. Budapest, Atlantisz.

Platón 2014. *Állam*. Ford. Szabó Miklós, Steiger Kornél. Budapest, Atlantisz.

Platón 2017. *Parmenidész*. Ford. Bárány István. Budapest, Atlantisz.

Platón 2020. *Phaidón*. Ford. Bárány István. Budapest, Atlantisz.

Prior, Elizabeth 1985. *Dispositions*. Aberdeen, Aberdeen University Press.

Prior, Elizabeth – Pargetter, Robert – Jackson, Frank 1982. Three Theses about Dispositions. *American Philosophical Quarterly*. 19. 251–257.

Ryle, Gilbert 1949/1974. *A szellem fogalma*. Ford. Altrichter Ferenc. Budapest, Gondolat.

Shoemaker, Sydney 1980. Causality and Properties. In Peter van Inwagen (szerk.) *Time and Cause: Essays Presented to Richard Taylor*. Dordrecht, Reidel. 109–135.

Skyrms, Brian 1981. Tractarian Nominalism. *Philosophical Studies*. 40. 199–206.

Tugby, Matthew 2013. Platonic Dispositionalism. *Mind*. 122. 471–486.

Vetter, Barbara 2015. *Potentiality: From Dispositions to Modality*. Oxford, Oxford University Press.

Weissman, David 1965. *Dispositional Properties*. Carbondale, Southern Illinois University Press.

Wiggins, David 2000. *Sameness and Substance Renewed*. Cambridge, Cambridge University Press.

Wilson, Margaret D. 1990. *Leibniz's Doctrine of Necessary Truth*. New York – London, Garland Publisher.

Witt, Charlotte 2003. *Ways of Being. Potentiality and Actuality in Aristotle's Metaphysics*. Ithaca, Cornell University Press.

Somos Róbert

Bevezetés Marinosz *Proklosz, avagy a boldogságról* című életrajzához

Marinoszról, Proklosz tanítványáról és életrajzírójáról kevés információval rendelkezünk. Magából a *Proklosz-életrajz*ból, Damaszkiosz *Iszidórosz-életrajzá*ból és Szuda *Lexikon*jából a következő adatok nyerhetők: Marinosz a palesztinai Neapoliszban, ebben a Jeruzsálemtől 50 kilométerre északra, a híres Garizim-hegy mellett található városban született, a szamaritánusok fővárosában. Szamaritánus zsidó vallását fiatalon feladta, és Athénbe költözött, Proklosz tanítványa lett, majd filozófia-, matematika- és retorikatanár, később Proklosz utóda az athéni újplatonikus Akadémia élén, prózai és verses művek és kisebb filozófiai írások szerzője. Valószínűsíthető, hogy 440 körül született, feltehetően 460 körül került Athénbe, és mintegy húsz évvel később vette át az iskola vezetését. Ez az utódlás Proklosz szándéka szerint történt, bár a mester sokáig bizonytalan volt, ugyanis Marinosz egészségi állapota nem volt túl jó, ezért Aszklépiodórosz és Iszidórosz személye is felmerült lehetséges utódként. Proklosz végül Marinosz mellett döntött.

Miután Marinosz lett az athéni iskola vezetője, ismert tanítványainak Iszidórosz, Damaszkiosz és Agapiosz számítottak. Marinosz és Iszidórosz között számos filozófiai természetű nézeteltérés adódott, mindenekelőtt a platóni *Philébosz* és *Parmenidész* értelmezése kapcsán. Marinosz, miután elkészítette *Philébosz-kommentár*ját, kikérte tanítványa, Iszidórosz véleményét a műről, Iszidórosz azonban nem rejtette véka alá kifogását. Azt mondta, hogy Marinosz *Philébosz-kommentár*ja nem tett hozzá semmi lényegeset Proklosz azonos témájú exegetikai munkájához. Marinosz ezért megsemmisítette saját szövegét. A *Parmenidész* esetében – eltérően Szürianosznak, Proklosznak és magának Iszidórosznak az interpretációjától, miszerint a főtéma itt az istenek kérdése – Marinosz azt az álláspontot képviselte, hogy az ideák a vizsgálódás tárgyai a dialógusban. Tézisét a kritika ellenére fenntartotta.

Marinosz nem csupán Iszidórosz, hanem Damaszkiosz kritikájának is a céltáblája volt. Utóbbi úgy gondolta, Marinosznak nem volt elég tehetsége a platóni tanítás helyes értelmezéséhez és közvetítéséhez. Marinosznak egyéb platonistákkal is voltak konfliktusai, élete vége felé pedig feltehetően keresztény

részről történt fenyegetések miatt Athénből Epidauroszba menekült, ahol meghalt. Halálának időpontjáról nincsenek közelebbi információk.

Marinosz művei a *Proklosz-életrajz* kivételével nem maradtak ránk. A tűzbe vetett *Philébosz-kommentár* és az elveszett *Parmenidész-kommentár* mellett írt magyarázatokat Eukleidész *Adatok* című matematikai művéhez, amelynek a bevezetése fennmaradt, továbbá Arisztotelész *De animá*jának III. könyvéhez. A már említett, számunkra teljességgel ismeretlen rövid verses és prózai munkái mellett különböző kéziratokhoz fűzött margóbejegyzések formájában a hagyomány ismeri Marinosz véleményét Arisztotelész *Első Analitika* című munkájának második könyve jellegéről, valamint a Tejút és az állócsillagok pozíciójának viszonyáról és a Hold parallaxisairól.

Marinosz Prokloszról szóló munkájának címe *Proklosz, avagy a boldogságról*. Műfaját tekintve a szöveg halotti, megemlékező, epideiktikus beszéd, amely Proklosz halálának első évfordulóján, 486. április 17-én hangzott el. Ahogyan a szerző bevezetőjében megjegyzi, nem a beszédek szokásos formáját kívánja követni, hanem egy alapgondolatra építi fel mondandóját. Ez az alapgondolat pedig a címben szereplő „boldogság" *(eudaimonia)* fogalma köré szerveződik, aminek lényege az, hogy Proklosz volt a kortársak közül a legboldogabb ember, mert az erények, avagy a kiválóságok *(aretai)* mindegyikével rendelkezett egész élete során. Eme főtéma köré szervezi Marinosz az epideiktikus megemlékező szónoklat Menandrosz óta kanonikussá vált témáit *(topoi)*. Ezek a következők: 1. család *(genosz)* (haza és szülők), 2. születés *(geneszisz)*, 3. természet *(phüszisz)* (fizikai és lelki minőség), 4. kisgyermekkori nevelkedés *(trophé)*, 5. nevelés *(paideia)*, 6. hivatás, karakter *(epitédeumata)*, 7. cselekedetek és erények *(praxeisz* és *aretai)*, 8. szerencsejavak *(tükhé)*, 9. halál és halál utáni események *(teleuté* és *meta tén teleutén)*. A halotti beszédek mindenekelőtt az elhunyt cselekedeteire és e cselekedetek erényes voltára fókuszálnak, és a platóni négy kardinális erény (belátás, bátorság, mértékletesség, igazságosság) megmutatása szinte kötelező eleme az ebbe a műfajba sorolható szövegeknek. Marinosz újítása lényegében abban áll, hogy a platóni hagyományra, mindenekelőtt Plótinosznak *Az erényekről* szóló értekezésére (*Enneászok* I. 2), valamint Porphürioszra és Jamblikhoszra támaszkodva az erények több szintjét, fokozatait különbözteti meg, és felmutatja, hogy ezekkel Proklosz rendelkezett. A család toposzához kapcsolja Proklosz testi kiválóságát, a neveléshez az etikai erényeket, a filozófiában kiteljesedett Proklosz tevékenységeihez, tanításához és gondolkodásához pedig a politikai, katartikus, kontemplatív és teurgikus erényeket. A paradigmatikus erényekre csupán utal Marinosz. Nem Proklosz filozófiai munkásságának részletekbe menő elemzésére vállalkozik tehát, teoretikus kérdésekre is legfeljebb csak utal, hanem Prokloszt mint az emberi életben elérhető, magasabb rendű kiválóságok összességével rendelkező filozófust mutatja be.

A MŰ SZERKEZETE:

A szerző előzetes mentegetőzése (1. §)
A terv bejelentése: Proklosz volt a legboldogabb ember (2. §); az értekezés felosztása az erényfokozatok szerint (3.1–7. §)
Család és természet: I. Természetes erények (3.8–6.23. §)
1. A test minősége (3.13–60. §)
2. Lelki adottságok (4. §)
3. Könnyű felfogás és jó szokások (5. §)
4. Bizánci születés és Xanthoszba költözés (6. §)
Nevelés: II. Etikai erények (7–13. §)
1. Teleszphorosz megjelenése és csodája (7.1–11. §)
2. Tanulmányok Xanthoszban és Alexandriában (7.12–9.36. §)
3. Érkezés Athénbe (10. §)
4. Első találkozás Szürianosszal (11.1–23. §)
5. Első tanulmányok Plutarkhosznál (11.24–12.36. §)
6. Tanulmányok Szürianosz vezetése alatt (13. §)
Cselekedetek: III. Politikai erények (14–17. §)
1. Proklosz nagylelkűsége és példa Arkhiadasz számára (14.1–15.13. §)
2. Proklosz bátorsága a száműzetésben (15.14–35. §)
3. Proklosz politikai akciói (15.36–16.23. §)
4. Proklosz adományai (17. §)
IV. Katartikus erények (18–21. §)
1. A katartikus erények meghaladják a politikai erényeket (18.1–20. §)
2. Proklosz önmegtartóztatása, tisztító rítusok és himnuszok (18.21–19.30. §)
3. Proklosz viszonya a fájdalomhoz, haraghoz és érzékiséghez (19.31–20.31. §)
4. Összefoglalás (21. §)
V. Kontemplatív erények (22–25. §)
1. Proklosz kontemplatív bölcsessége (22–23. §)
2. Proklosz kontemplatív igazságossága (24. §)
3–4. Proklosz kontemplatív mértékletessége és bátorsága (25. §)
VI. Teurgikus erények (26–33. §)
1. Tanulmányok: *Orphica* és *Káld jóslatok* (26.1–55. §)
2. Proklosz szkholionjai Szürianosz *Orphica-kommentár*jához (26.56–27.19. §)
3. Proklosz teurgikus tevékenysége (28. §)
4. Aszklépigenia csodálatos meggyógyítása (29. §)
5. Proklosz kötődése Athénéhez és Aszklépioszhoz (30–32. §)
6. Proklosz kötődése Pán istenhez és az istenek Anyjához (33. §)
Konklúzió (34. §)
Szerencse: Proklosz jószerencséje – a horoszkóp (35. §)
Halál és halál után: Proklosz halála és temetése (36. §), csodajelek a halála kapcsán (37. §)
Zárszó: Epilógus. Proklosz legfontosabb írásai (38. §)

A fordítás a következő kritikai kiadás görög szövege alapján készült: Marinus: *Proclus ou sur le bonheur*. Texte établi, traduit et annoté par Henri Dominique Saffrey et Alain-Philippe Segonds avec la collaboration de Concetta Luna. Paris, Les Belles Lettres. 2001. A bevezető és a fordításhoz fűzött jegyzetek alapjául a kötet több száz oldalas bevezetésének és jegyzetapparátusának anyaga szolgált.

IRODALOM

Chlup, Radek 2017. *Proclus. An Introduction*. Cambridge, Cambridge University Press.

d'Hoine, Pieter – Martijn Marije (szerk.) 2017. *All from One. A Guide to Proclus*. Oxford. Oxford University Press.

Edwards, Mark 2000. *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*. Liverpool, Liverpool University Press.

Longo, Angela (szerk.) 2009. *Syrianus et la métaphysique de l'antiquité tardive*. Bibliopolis. C. N. R., Istituto per il Lessico Intellectuale Europeo e Storia delle Idee.

Trouillard, Jean 1982. *La mystagogie de Proclos*. Paris, Les Belles Lettres.

van den Berg, Robbert M. 2014. Proclus and Iamblichus on Moral Education. *Phronesis*. 59. 272–296.

Wallis, Richard T. 2002. *Az újplatonizmus*. Fordította és a függeléket összeállította Buzási Gábor. Budapest, Osiris.

Marinosz

Proklosz, avagy a boldogságról

1. Ha filozófiatanárunk, Proklosz lelki nagyságára vagy a többi kiválóságára lennék tekintettel, továbbá a jó felkészültség és a beszéd terén mutatott tehetség az elvárás azzal szemben, aki beszámol az életéről, és mivel mindezzel kapcsolatban látom önnön jelentéktelenségemet a szavak terén, alighanem helyesnek tűnne hallgatnom, és helyesnek tűnhetne az is, hogy – mint mondják – ne hágjam át korlátaimat, és a beszéd miatt ne vállaljak ilyen hatalmas kockázatot. Most viszont nem ez a mérték számunkra. Úgy gondolom, hogy a szent cselekmények esetében is azok, akik az oltárhoz járulnak, nem mind ugyanúgy fejezik ki szent áhítatukat. Mert egyesek bikák, kecskék vagy más hasonlók révén mutatják ki készségüket az istenekkel való találkozás érdekében oltáraikon, sőt, himnuszaikat választékosan dolgozzák ki versben vagy prózában, mások viszont semmi ilyesmit nem képesek felajánlani, és megelégednek azzal, hogy csak egy süteményt vagy pár szem gabonát kínáljanak fel, és néhány rövid formulával mutatják be áldozatukat. Az istenek azonban mégsem kisebb tetszéssel fogadják ezt, mint az előbb említettek áldozatát. Amikor ezeken tépelődtem, és ráadásul attól féltem, hogy – Ibükosszal szólva, amint valahol mondja – talán az istenek, de a bölcs férfiú ellen is vétkezve szerzek magamnak megbecsülést az emberek körében,[1] ugyanakkor attól is féltem, hogy szentségtörés lenne, ha egyedül én hallgatnék a tanítványok közül, és nem számolnék be az igazságokról erőm szerint, holott másoknál inkább kötelességem szólni. Így talán mégsem az emberek előtt szerzek megbecsülést, mert ha visszariadnék az előttem álló feladattól, még azt is gondolhatnák, hogy ez egyáltalán nem az önhittségtől való óvakodás miatt történt, hanem valamiféle szellemi restségből vagy a léleknek egy még riasztóbb betegsége miatt. Mindezek alapján jónak láttam, hogy mindenképpen megpróbáljak néhány dolgot írásba foglalni a filozófusnak az élete során elért ezernyi eredményéből, és megpróbáljak erről röviden beszámolót nyújtani.

2. Értekezésemet pedig nem a beszédírók szokásos eljárása szerint kezdem el, akik a beszédet fejezetről fejezetre módszeresen tagolják, hanem a boldog-

[1] Platón: *Phaidrosz* 242c7–d1; Ibükosz fr. 310.

ságos férfiú boldogságát veszem alapul, mert úgy vélem, hogy ez illik leginkább a mondandómhoz. Azt gondolom ugyanis, hogy a hosszú idő óta tiszteletben álló emberek közül ő volt a legboldogabb. Ezen nemcsak a bölcsek boldogságát értem, még ha a legnagyobb mértékben kiváltképpen szert is tett erre, és nemcsak úgy értem, hogy számára a jó élethez elégséges volt az erény birtoklása, és ellenkezőleg, nem is a sokak által dicsőített sikert értem rajta, még ha ennek a szerencse folytán bővében is volt, legalábbis a többi emberhez képest – hiszen mindenféle külsőnek mondott javakkal bőséggel rendelkezett –, hanem egy olyan tökéletes boldogságot értek rajta, amelyből egyáltalán semmi sem hiányzik a boldogságnak eme kétféle összetevője közül.[2]

3. Először is, miután tehát felosztottuk az erényeket fajtáik szerint természetes, etikai, politikai erényekre, továbbá ezek után katartikus és kontemplatív erényekre, valamint az úgynevezett teurgikus erényekre, miközben hallgatunk az ezeknél magasabb rendűekről,[3] hiszen ezek már meghaladják az emberi képességet, kezdjük mondandónkat a természetesebb erényekkel.

Ezek születéstől fogva természettől megvannak, és az általunk dicsőített boldogságos férfiú születésétől fogva természetszerűen mindet birtokolta. Ennek nyomai még a végső és kagylószerű öltözetében[4] is világosan megnyilvánultak.

Először is kivételes módon rendelkezett egyfajta jó érzékeléssel, amit „testi belátásnak" neveznek, és különösképpen a leginkább megbecsült látás és hallás képességével, amelyeket az istenek a filozófiáért és a jólét érdekében adtak az embereknek.[5] Ezek egész élete során épségben megmaradtak a számára.

Másodszor, megvolt a testi ereje is, amely érzéketlen maradt a téli hidegre és a nyári hőségre, és nem rendítették meg a gyengeségek és az egészségügyi dolgok terén megnyilvánuló közömbössége sem, továbbá azok a fáradságos munkálkodásai, amelyeket éjjel és nappal végzett imádkozva és tanításokat magyarázva, írásban vagy a tanítványaival való beszélgetés során. Minden egyes dolgot olyan energiával végzett, mintha az kizárólag az ő feladata lenne. Ezt a fajta erőt joggal nevezhetik „testi bátorságnak".

Megvolt azonban benne a harmadik testi erény is, ami a mértékletességnek feleltethető meg, és amit testi szépségnek szoktak tekinteni, mégpedig joggal. Amennyiben ugyanis a mértékletesség a lélek képességeinek összhangjában és

[2] Az „erény" szóval fordított görög *areté* elsődleges jelentése „kiválóság". Alapvetően etikai vagy gyakorlati filozófiai összefüggésben szerepel a kifejezés Marinosznál, és így az „erény" fordulat megfelelőnek tűnik, mivel a korábbi etikai elméletek megkülönböztetik az észbeli, jellembeli, testi és külső javakat a boldogság szóba jövő kritériumaiként. Marinosz itt azt hangsúlyozza, hogy Proklosz mindezekkel a kiváló adottságokkal rendelkezett, amelyek alapvetően két csoportra oszthatók, saját döntéseken alapuló erkölcsi erényekre és tőlünk független, testi és külső szerencsejavak birtoklására.

[3] Ezek a paradigmatikus erények, az erények megfelelői az isteni világban.

[4] Platón: *Phaidrosz* 250c5–6. Azaz Proklosz emberi, testi megjelenése is vonzó volt, az „öltözet" itt a lélek által használt test a földi élet során.

[5] Platón: *Timaiosz* 46e6–47d1.

egybehangzásában áll, ugyanúgy a testi szépség is a testrészek egyfajta összhangjaként tekinthető. Bizony igen jóleső érzés volt őt nézni. És nemcsak azért, mivel tökéletes összhang volt meg benne, hanem mert a lelkéből mintegy éltető fény borította virágba testét, amely oly csodálatos módon ragyogott, hogy az szavakkal egyáltalán el sem mondható. Olyan szép volt látványa, hogy egyetlen festő sem tudta visszaadni hasonmását, és minden róla készült portré, jóllehet felettébb szép, mégis jelentősen elmarad igazi alakjának megjelenítésétől.

A negyedik testi erény pedig az egészség, amit a lélekben lévő igazságosságnak kívánnak megfeleltetni, és valóban létezik egyfajta igazságosság a testben is, ahogyan a lélekben is. Mert az a lelki alkat, amely tökéletessé teszi a lélek részeit, nehogy zavart szenvedjenek el, nem más, mint az igazságosság, azt pedig, ami a rendezetlen testi elemeket elrendezi és megfelelteti őket egymásnak, az aszklépiadák[6] is „egészségnek" nevezik. Tehát az egészsége már a pólyától kezdve oly szépen kiformálódott, hogy még az is felsorolható, hányszor érte betegség testét; legfeljebb kétszer vagy háromszor hosszú élete során, amely élet hossza összesen hetvenöt évet tett ki. Ennek elégséges bizonyítéka, hogy még utolsó betegségekor is azt tapasztaltam, hogy az efféle dolgokban való járatlansága miatt egyáltalán nem ismerte fel, miféle betegség támadta meg a testét.

4. Ezek ugyan legfeljebb testi előnyök, mégis mintegy a tökéletes erényekben megkülönböztetett fajták előzményeinek nevezhetők. Bizony a lélek eme kiváló adottságait, amelyek az első pillanat óta veleszületett módon és tanulás nélkül természettől benne voltak az erény részeiként, ama dolgokként csodálhatjuk meg, amelyeket Platón a filozófustermészet elemeiként tart számon.[7] Hiszen jó emlékezőtehetségű, jó felfogású, nemes lelkű és szeretetre méltó volt, barátságban és rokonságban állt az igazsággal, az igazságossággal, a bátorsággal és a mértéktartással.[8] Mert önként semmiféle valótlanságot nem fogadott el, hanem teljességgel gyűlölte azt, szerette az igazságot és az igazmondást.[9] Szükségszerű is volt, hogy aki a lét igazságát akarta megragadni, már zsenge ifjúkorától kezdve a lehető leginkább az igazságra törekedjen.[10] Az istenek számára és az emberek számára is minden jó az igazsággal kezdődik.[11] És azt, hogy megvetéssel viseltetett a testi gyönyörök iránt, és felettébb barátja volt a mértékletességnek, szerintem már önmagában a tanulmányok meg minden más efféle dolog iránti igen heves vágya és hajlama is megfelelően bizonyítja. Ez a vágy és hajlam pedig nemcsak hogy egyáltalán nem engedi meg az állati és durva gyönyörök kezdeményeinek kialakulását, hanem képes létrehozni magának a léleknek a sajátságos örömét is. Elmondhatatlan, mennyire távol állt a pénzéhség tőle, aki a

[6] Azaz Aszklépiosz követői, az orvosi hivatást gyakorlók.
[7] Platón: *Állam* VI, 484a1–487a5.
[8] *Állam* VI, 487a4–5.
[9] *Állam* VI, 485c3–4.
[10] *Állam* VI, 485d4–5.
[11] Platón: *Törvények* V, 730c1–2.

filozófia iránti óriási szeretete folytán oly kevésre tartotta a vagyont, jóllehet szülei igen gazdagok voltak. Így aztán a közönségességtől és az úgynevezett kicsinyességtől a lehető legmesszebb állt, és az isteni és emberi dolgokban az egészre és a teljességre törekedett.[12] Eme felfogásából következően nagylelkű volt, semmiségnek tartotta az emberi életet, és másokkal ellentétben nem gondolta szörnyű dolognak a halált. Mindahhoz közömbösen viszonyult, amit mások félelmetesnek véltek, és egyedül ama természetes viselkedéshez volt köze, amit nem valami más erénynek, hanem bátorságnak hívnak. Mindezek alapján immár mindenki számára nyilvánvaló, még azok számára is, akik nem tapasztalták meg tehetségét, hogy ifjúkorától egyenes és igazságos volt, szelíd, és egyáltalán nem a társas életre alkalmatlan, barátságtalan, vagy egyáltalán igazságtalan. Így aztán természete ilyennek tűnt számunkra: tisztességes, nem pénzéhes, nem szolgalelkű, nem csaló és nem gyáva.[13]

5. Attól tartok, fontoskodás lenne részletekbe menő beszámolót tartani gyors felfogásáról és lelkének termékenységéről, főleg azok előtt, akik látták vagy hallották, hogyan is volt viselős mindenféle nagyszerű tudománnyal, mennyi mindent szült meg és hozott világra az emberek számára,[14] úgyhogy akként tűnt, egyedül ő nem ivott sohasem a feledés italából. Olyan emlékezőtehetsége volt, ami soha nem hagyta cserben, és soha nem élte át a feledékenyek érzését, mert amit a tudományokból elméjébe fogadott, szilárdan megtartotta, és a velük való foglalkozás volt egyedüli öröme.

Távol állt tőle a műveletlen és durva természet, és eredendően a jobb dolgokhoz vonzódott. A társas együttlétek és az általa nyújtott szent vendégfogadások, valamint egyéb tevékenységei alkalmával udvarias és kedves volt, ám nem komolytalan, a társasága számára pedig mindig megnyerő és bátorító.

6. Anyja Marcella, Patricius törvényes felesége hozta őt világra úgy, hogy eredendően rendelkezett mindezekkel és egyéb veleszületett javakkal. A szülők mindketten lükiaiak voltak, kiválóak mind származásuk, mind erényük alapján. Büzantion védőistennője[15] volt azonban az, aki befogadta, és mintegy bábáskodott világrajövetelénél, ő volt születésének oka, amennyiben az ő városában született, és később is, amikor már nem számított gyermeknek, hanem fiatalember volt, gondoskodott jólétéről. Megjelent ugyanis számára álmában, és a filozófiára biztatta. Szerintem innen ered nagyfokú vonzalma az istennő iránt, és ezért kivételes módon gyakorolta kultuszát, és különösen ihletett módon követte előírásait. Miután megszületett, szülei saját hazájukba vitték, Xanthoszba, ebbe az Apollónnak szentelt városba, és ez az istenek által kedvelt hely lett az otthona.

[12] *Állam* VI 486a4–6.
[13] *Állam* VI 486b6–7.
[14] Platón: *A lakoma* 209b1; *Theaitétosz* 148e7, 151b2, 210b11.
[15] Athéné volt mind Athén, mind Büzantion védőistennője. Marinosz tudatosan nem használja a Konstantinápoly megnevezést, mert Constantinus császár miatt keresztény felhangja volt a Proklosz korában használatos Konstantinápoly városnévnek.

Szükséges volt ugyanis – úgy vélem –, hogy az, aki később minden tudomány fejedelme lett, a Múzsákat vezető isten felügyelete alatt nyerjen táplálást és oktatást.[16] A legszebb erkölcsök között nevelkedve pedig szert tett az etikai erényekre, és megszokta, hogy szeresse mindazt, amit cselekedni kell, és elutasítsa azt, ami nem ilyen.

7. Ezekben az időkben pedig világosan megmutatkozott az is, hogy eredendően nagyon szerették az istenek. Egyszer ugyanis teste megbetegedett, és amikor már súlyos, gyógyíthatatlan állapotba került, ágyánál egy igen fiatal, szép megjelenésű gyermek bukkant fel. Mielőtt kimondta volna nevét, ki lehetett találni, hogy ő Teleszphorosz.[17] Mindenesetre elmondta, ki ő, és kimondta a nevét is, miután pedig megérintette a fejét – odaállt a párnájához, amelyen feje nyugodott –, hirtelen meggyógyította betegségéből, és ezután láthatatlanná vált. Az ifjú így ekkor isteni jelet kapott és az istenek szeretetét. 8. Miután rövid időt Lükiában egy grammatikosz iskolájában töltött, az egyiptomi Alexandriába távozott, immár az erkölcsi erények ismertetőjegyei birtokában, és megnyerte ezekkel az ottani tanárok szívét is. Mindenesetre a számos alexandriai kollégája által elismert szofista Leónasz[18] – gondolom, az iszaurai származású – nemcsak retorikai tanítását osztotta meg vele, hanem arra érdemesítette, hogy nála lakjon. Elintézte, hogy feleségével és gyermekeivel együtt éljen, mintha csak ő is a törvényes gyermeke lenne. Megismertette azokkal is, akik Egyiptomban vezető tisztségeket töltöttek be, ők pedig az ifjú természetes éleselméjűségétől és erkölcsének nemességétől elragadtatva a legjobb barátaik közé sorolták őt. Az egyiptomi papi nemzetségből származó Órion grammatikosz iskoláját is látogatta, aki olyan alaposan ismerte mesterségét, hogy saját műveket is írt, amelyeket mások hasznára hátrahagyott halála után.[19] Ezenkívül Proklosz a latin iskolák kurzusain is részt vett, és rövid idő alatt nagy eredményt ért el ezekben a tanulmányokban is. Kezdetben ugyanis az apja hivatását szánták neki, aki ezen a téren nagy hírnévre tett szert a császárvárosban[20] tisztességes ügyvédi tevékenységével. Úgy tűnt, az ifjú Proklosz ekkor a retorika iránt vonzódott leginkább, mert még nem kóstolt bele a filozófiai tanulmányokba, a retorikában pedig felettébb nagy megbecsülést szerzett, és rendkívüli csodálatot keltett tanulótársai és tanárai szemében is tökéletes beszédkészségével és gyors felfogóképességével, úgyhogy lelki alkata és tevékenysége alapján inkább tanár volt, mint diák.

[16] A Muszégetész, azaz a „Múzsákat vezető" isten, Apollón.

[17] Teleszphorosz Aszklépiosznak, a gyógyítás istenének fia.

[18] Erről a Leónaszról kizárólag Marinosz munkája alapján van tudomásunk. A császárkorban a „szofista" *(szophisztész)* megnevezés a szókratészi és platóni hagyományban hozzátapadt pejoratív mellékzöngétől fokozatosan megszabadult, és jórészt a retorikatanárt jelentette, aki jelentős társadalmi és kulturális presztízzsel bírt.

[19] Az Órion személynév utal Hórusz istenre és a grammatikosz származására, aki Leónasz kollégája volt, és Proklosz alexandriai tartózkodása idején retorikát tanított.

[20] Konstantinápoly szokásos megnevezése.

9. Még amikor a szofista Leónasz tanítványa volt, az elhívta, hogy utazzon el vele együtt egy látogatásra Büzantionba, amivel kedvében járt barátjának, Theodórosznak, Alexandria akkori kormányzójának, ennek a kiváló és nagyszerű, filozófiát szerető férfiúnak. Proklosz pedig, bár fiatal volt, igen lelkesen követte a mesterét, úgyhogy nem szakította meg nála retorikai tanulmányait. Az igazat szólva, a jó szerencse vezette azonban újra az istennőhöz, születése okához. Hiszen amikor ideérkezett, az istennő a filozófia tanulmányozására biztatta, és hogy meglássa Athén iskoláit is.

Először pedig visszatért Alexandriába, és abbahagyta retorikai és egyéb korábbi tanulmányait, és az ottani filozófusok előadásait kezdte látogatni. Az arisztotelészi tanokat a nagy hírű filozófus, Olümpiodórosz segítségével sajátította el.[21] Matematikából Hérónhoz szegődött,[22] ehhez az istenfélő és a tudás útjain tökéletes képzettséget szerzett férfiúhoz. Ezek a férfiak is oly nagyra becsülték az ifjú jellemét, hogy Olümpiodórosz a filozófiában járatos leányát hozzá kívánta adni, Hérón pedig az általa gyakorolt istenkultusz összes formáját meg merte mutatni neki, és folyamatos szállást kínált számára. Amikor Proklosz Olümpiodórosz hallgatója volt – ennek a beszéd terén nagy képességű férfiúnak, akit a könnyedsége és gyors érvelése miatt csak kevés hallgató volt képes követni – és kijött előadásáról, emlékezetből szóról szóra elismételte társainak az előadást, jóllehet az terjedelmes volt, amint azt Gázai Ulpianosz, egyike az iskolatársainak, elmondta nekem, egy olyan férfiú, aki maga is élete nagy részét a filozófiának szentelte.[23] Sőt, Arisztotelész logikai írásait is könnyedén emlékezetébe véste Proklosz, jóllehet csupán puszta felolvasásuk is nehézséget okozott olvasói számára.

10. Miután ezeknél a mestereknél tanult Alexandriában, akik, amennyire tőlük tellett, együttlétük révén hasznára voltak Proklosznak, és mivel úgy tűnt számára, hogy egyikük a nyilvános előadása során filozófushoz egyáltalán nem méltó gondolatot adott elő magyarázataiban, szakított ezekkel az iskolákkal, majd egyszerre csak visszaemlékezett a büzantioni isteni látásra és isteni hívásra, és minden ékesszólás és filozófia védnök istenei és jó daimónjai egyfajta ünnepi kíséretével Athénbe hajózott. Azért pedig, hogy Platón utódlása hamisítatlanul és tisztán megőrződjön, az istenek a filozófia védnök istennőjéhez vezették Prokloszt, amint azt nyilvánvaló módon igazolták odaérkezésének első mozzanatai és azok a valóban isteni jóslatok, amelyek világosan előre jelezték neki, hogy ő az atya örököse, és égi határozat folytán ő lesz az utód.

[21] Erről az Arisztotelész-kommentátor Olümpiodóroszról csak Marinosz alapján van tudomásunk. Nem keverendő össze a 6. században élt újplatonista Olümpiodórosszal.

[22] A számos Hérón nevű ókori személy egyikével sem tudjuk azonosítani a Marinosz által itt említett Hérónt.

[23] Gázai Ulpianosz Proklosz tanulótársa volt Szürianosz iskolájában. Marinosz valószínűleg tőle kapta az információkat Proklosz ifjúkoráról.

Amikor ugyanis kikötött Pireuszban, és jelezték érkezését a városiak számára, a szofisztika terén később hírnévre szert tevő, ekkoriban pedig még az athéni tanároknál tanuló Nikolaosz lement a kikötőbe, hogy ismerősként üdvözölje őt, és honfitársaként vendégül lássa. Nikolaosz ugyanis lükiai volt.[24] Bevezette tehát Prokloszt a városba. Ő pedig, amikor érezte a gyaloglás okozta fáradságot az úton, Szókratész emlékművénél – nem tudta és nem is hallott arról, hogy éppen ott szoktak gyülekezni Szókratész tisztelői – megkérte Nikolaoszt, hogy álljanak meg egy kicsit, hadd üljön le és ha lehet, hozzon neki valahonnan vizet. Mert, amint mondta, nagy szomjúság gyötörte. Nikolaosz pedig készségesen hozott neki vizet, mégpedig nem máshonnan, mint éppen e szent helyről. A forrás ugyanis nem messze volt Szókratész sztéléjétől. Azt, hogy ott ivott először, Nikolaosz rögtön jósjelként fogta fel, és ki is mondta, hogy jósjel, miszerint Szókratész emlékművénél ült le és ebből a forrásból ivott először attikai vizet. Proklosz pedig felállt, térdet hajtott, majd elindult a város felé. Amikor aztán felért az Akropoliszhoz, a bejáratnál ott találta a kapuőrt, aki éppen be akarta reteszelni a kaput. Az pedig így szólt – az illető ember szavait idézem: „Igazából, ha nem jöttél volna, bezártam volna." Miféle jósjel lehetett volna világosabb? Mi szükség értelmezéséhez egy Pollészre, egy Melampuszra[25] vagy hozzájuk hasonlókra?

11. Athénban sem becsülte sokra a rétoriskolákat, jóllehet a rétorhallgatók körülrajongták, mintha miattuk jött volna ide. A filozófusok közül elsőként Szürianosszal,[26] Philoxenosz fiával találkozott. Találkozásukon pedig jelen volt Lakharész is,[27] a filozófusok tanításával teljességgel átitatott férfiú, magának a filozófusnak a tanulótársa, aki egyébként a szofisztika terén is oly nagy csodálatra tett szert, mint Homérosz a költészetben. Tehát, amint mondtam, ő is jelen volt. Estefelé járt már az idő ekkor. Bizony egészen addig beszélgettek, amíg a Nap le nem nyugodott, és meg nem jelent a Nappal való együttállásából először kilépő Hold.[28] Megpróbálták hát elbocsátani az ifjút, és elbúcsúztak tőle, mert idegen volt, hogy végre magukban legyenek, és egyedül imádkozzanak az istennőhöz. Proklosz pedig, amikor néhány lépést tett, és ő is meglátta még magából a házból a megjelenő Holdat, ott helyben levette lábbelijét, és szemük láttára

[24] Nikolaosz a lükiai Mürában született 410 körül, Athénben tanult, később Konstantinápolyban tanított retorikát. Retorikai szakkönyvei fennmaradtak. Nyilván nem azonos a szintén lükiai Müra szülöttjével, a híres keresztény Nikolaosszal, Szent Miklóssal.

[25] Homályos jóslatok értelmezői. Melampusz ismertebb volt, írásai is léteztek jóslási technikák tárgyában. Egyiptomi papként is számon tartották.

[26] Szürianosz (megh. 437 körül) az athéni újplatonikus iskola vezetője, Plutarkhosz tanítványa és Proklosz mestere. Négy könyv maradt fenn Arisztotelész *Metafizikájához* írt kommentárjából, valamint a Hermeiasz által lejegyzett *Phaidrosz*-előadásokból. Alapvetően a Jamblikhosz által képviselt neoplatonikus irányt követte, és számos érv szól amellett, hogy Szürianosz Proklosz rendszerező munkásságának első számú forrása volt.

[27] Lakharész filozófusnak indult, Damaszkiosz szerint inkább ehhez volt meg a természetes adottsága, mint a szofisztikához, amely később a hivatása lett. Athénben tanított retorikát, a mürai Nikolaosz is az ő tanítványa volt.

[28] Ez az újhold ünnepe, amelyet a görögök körültekintő gondossággal ünnepeltek meg.

üdvözölte az istennőt. Lakharész pedig, mivel megdöbbent az ifjú nyíltságán, istenektől sugallva Platónnak a kiváló természetűekről szóló eme szavait idézte a filozófus Szürianosznak: „Nagyszerű jó lesz ő, vagy éppen ellenkezőleg."[29]

Az athéniakhoz való érkezésekor a filozófusnak címzett számos isteni jósjel közül elég volt ezt a néhányat említenünk. 12. Szürianosz pedig magához vette Prokloszt, és bemutatta a nagy Plutarkhosznak, Nesztoriosz fiának.[30] Ő pedig, amikor látta az ifjút, aki még nem volt húszéves, és megértette elhatározását és nagy lelkesedését a filozófusi életforma iránt, nagyon megörült, és késznek mutatkozott filozófiai leckéket adni neki, jóllehet kora miatt ez nehézségekbe ütközött. Plutarkhosz ugyanis igen idős volt már. Proklosz tehát vele olvasta Arisztotelésznek *A lélekről* szóló munkáját és Platón *Phaidón*ját. A nagy Plutarkhosz az ifjú ambícióját eszközként használva rávette, hogy jegyezze le az elmondottakat, és azt mondta neki, hogy ha elvégzi az iskolát nála, egyszer még ő is kommentárt fog készíteni a *Phaidón*hoz.[31] Mivel egyéb módon is örömét lelte benne, hiszen tapasztalatot szerzett az ifjúnak a szép dolgok iránti elhivatottságáról, folyton „gyermekemnek" szólította, és azt akarta, hogy nála lakjon. És mivel látta, hogy az állati táplálékkal szemben kitartóan absztinens, azt javasolta neki, hogy ne tartózkodjon teljes mértékben ettől, mégpedig azért, hogy teste alkalmas legyen a lelki tevékenységek szolgálatára. Plutarkhosz a filozófus Szürianosznak is ezt javasolta az ifjú vegetarianizmusa kapcsán. Az isteni fő pedig, ahogyan azt gyakran emlegette nekünk, ezt válaszolta az öregnek: „Engedd meg, hogy megtanulja mindazt, amit kívánok, miközben szigorú absztinenciát gyakorol, legfeljebb egyszer majd, ha kész rá, meghal." Ebből is látható, hogy tanárai minden módon gondját viselték.

Az öreg mintegy két évig élt még Proklosz Athénbe való érkezése után, és amikor meghalt, rábízta az ifjút utódjára, Szürianoszra, ahogyan unokáját, Arkhiadaszt is. Ő pedig átvette Prokloszt, és nemcsak a tanítások terén volt igen nagy hasznára, de később házába is fogadta, megosztotta vele a filozófusi életvezetést is, mert megtalálta benne azt a tanítványt és utódot, akit régóta keresett, azt, aki képes befogadni az ő hatalmas tudományát és az isteni tanításokat.

13. Bizony nem egészen két év alatt Szürianosz átolvasta Proklosszal Arisztotelész összes munkáját, a logikai, etikai, politikai, természetfilozófiai írásait és az ezeknél magasabb rendű, teológiai tudományról szólót. Miután pedig ezek révén, mint egyfajta előzetes áldozatok és kisebb misztériumok révén, megfelelő bevezetést nyert, szép lassan elért Platón müsztagógiájához, mégpedig „lépteire

[29] Vö. Platón: *Állam* VI, 491e1–6. Ez nem szó szerinti idézet, ám a császárkorban elterjedt, Platónnak tulajdonított mondás. Lehet, hogy Marinosz a *Kisebbik Hippiasz* 375e8–376a1 vagy a *Kritiasz* 44d6–10 szövegeire gondolt.

[30] Plutarkhosz (megh. 432) az athéni újplatonista Akadémia első vezetője.

[31] Proklosz valóban készített kommentárt Platón *Phaidón* című dialógusához, ez a munkája azonban elveszett.

vigyázva" – mint a mondás tanítja[32] –, és Platón valóban isteni kultusza terén a lélek zavartól mentes szemével, az ész tiszta kilátópontján eljutott a misztérium szemléléséig.[33] Proklosz tehát éjjel és nappal virrasztva, aszkézissel és szorgalommal összefoglalta, kritikusan megrostálta és leírta az elmondottakat. Rövid idő alatt annyi mindent elvégzett, hogy huszonnyolc éves korára nagyszámú írást készített, köztük a valóban elegáns és tudománnyal teli *Timaiosz-kommentár*t. E tevékenység eredményeképpen pedig jelleme még tökéletesebbé vált, és a tudomány mellett az erényekre is szert tett.

14. És bizony elolvasva Arisztotelész politikai írásait, valamint Platón *Törvények* és *Állam* című műveit, az etikai erény mellé a politikai erényeket is megszerezte. Azért pedig, hogy ne tűnjön olyannak, aki csak beszél, de nem tesz semmit, viszont mivel a magasabb rendű dolgokkal való foglalkozása miatt akadályoztatva volt politikai működése, ezért elhívta az istenek által kedvelt Arkhiadaszt. Tanította őt és bemutatta neki a politikai erényeket és eljárásaikat, és – ahogyan a futókat biztatják – biztatta mind az összes város közös ügyeivel való foglalkozásra, mind pedig az egyes városok saját javát előmozdító tevékenységre, mégpedig tekintettel az összes erényfajtára, de különösképpen az igazságosságra. Tevékenységével pedig egyfajta versengést idézett elő Arkhiadaszban. Megmutatta neki a nagyvonalúságot a vagyon és a bőkezűség kapcsán azzal, hogy olykor a barátainak, olykor a rokonainak, idegeneknek és polgártársainak is pénzt juttatott, és így minden szempontból a vagyonszerzés vágya fölött állónak mutatkozott. Városi építkezésekre is jelentős összegeket adományozott, amikor pedig meghalt, Arkhiadasz mellett a városra hagyta vagyonát, saját szülővárosára és az athéniakra. Ilyennek mutatkozott az igazságszerető Arkhiadasz is a saját természete és Proklosz szeretete okán kortársaink előtt, úgyhogy amikor valaki meg akart emlékezni róla, csak akként szólt róla felülmúlhatatlan dicsérettel, hogy a „legvallásosabb Arkhiadasz". 15. A filozófus pedig maga is bekapcsolódott olykor politikai döntésekbe: részt vett a város ügyeit tárgyaló közös gyűléseken, és okos tanácsokat osztott a vezetőknek az igazságos kormányzásról, mégpedig nem csupán kéréssel, hanem egyfajta filozófusi szókimondással kényszerítve mindegyiküket arra, ami helyes. Hasonlóképpen gondot fordított rá, hogy hallgatói illendően viselkedjenek a közösségben, s hogy mértékletes legyen magatartásuk, mégpedig nem puszta szóval tanítva őket, hanem inkább egész élete során mintaszerű tevékenységével, amellyel a többiek számára mintegy a mértékletesség példaképe lett.

Ami pedig a politikai bátorságot illeti, igazi Héraklésznek mutatkozott. Mert amikor viharba került és nehézségek hullámverésébe, és amikor tüphóni sze-

[32] A késő császárkorban népszerű mondás, amely elsőként a *Káld jóslatok* gyűjteményből adatolható (fr. 176). Szó szerint: „nem küszöböt átlépő lábbal odaérve".

[33] Az *epopteia* kifejezés főnévi igenévi alakja szerepel itt. A szó az eleusziszi misztériumba való teljes beavatás megjelölésére szolgál, a filozófiai irodalomban pedig az első princípium szemlélését jelölték vele.

lek fújtak a hagyományos életvezetéssel szemben, méltóságteljesen és rendületlenül vezette életét még a veszélyek között is ez a férfiú. És amikor egyszer bizonyos gigászi saskeselyűk okozta veszélyhelyzetbe került, megvizsgálva a dolgot, a mindenség fordulatának engedelmeskedett, és ahogy volt, elhagyta Athént és Ázsia felé vette útját.[34] Ez az út pedig a leghatalmasabb jóhoz vezetett. Az istenség tette lehetővé ezt az utazást azzal a szándékkal, hogy ne maradjon Proklosz beavatatlan az ottani igen ősi, még épségben megőrzött kultuszokba. A náluk meglévő vallási cselekményeket ugyanis világosan megértette, ők pedig a filozófus útmutatásának megfelelően teljesebb módon sajátították el az istenek kultuszáról azt, amiről az eltelt hosszú idő miatt megfeledkeztek. Mindezt megtette, és ennek megfelelően élt olyannyira rejtőzködve, amennyire még a püthagóreusok sem, akik tanítómesterük „élj rejtőzködve" maximáját szem előtt tartva visszavonult életet éltek.[35] Csak egy évet töltött Lüdiában, azután a bölcsességszerető istennő[36] gondviselése révén visszatért Athénbe.

Így tehát természettől és gyakorlás révén a kezdetektől fogva rendelkezett a bátorság jegyeivel, utána pedig azt tudással és oksági érveléssel kötözte meg.[37] És még egyéb módon is megmutatta gyakorlati politikai képességét; levelet írt a városvezetőknek és ezzel jót tett az egész városnak. Szavaim tanúi pedig azok az emberek, akikkel jót tett, először is az athéniak, azután az androsziak és mások egyéb népek közül. 16. Ennélfogva felvirágoztatta a retorikai gyakorlatokat, és ő maga is segítette a hozzá fordulókat, a vezetőktől gabona és egyéb élelmiszer kiutalását kérelmezte számukra, mindegyiküknek érdemük szerint. Mindezt nem körültekintés nélkül és merő szívességből tette, hanem akikkel jót tett, azokat arra kényszerítette, hogy buzgón végezzék saját feladataikat, és ezekről kikérdezte őket, és ezek kapcsán magyarázatot adott. Mindnek megfelelő megítélője volt ugyanis. Ha pedig valamelyiküket a maga szakmájában meglehetősen hanyagnak találta, igen határozottan figyelmeztette, úgyhogy haragosnak tűnt és felettébb becsvágyónak, mert arra törekedett, és ugyanakkor képes is volt arra, hogy mindent helyesen ítéljen meg. Becsvágyó volt, de becsvágya, ellentétben másokéval, nem állt szenvedély szolgálatában. Csak az erény és a jó irányában volt becsvágyó, és aligha válhat nagyszerűvé az az ember, akiben nincs meg az ilyen erély. Indulatos is volt, ám ezt nem is ennek veszem, hisz ugyanakkor szelíd is volt, ugyanis gyorsan lehiggadt, és egy cserépdarab perdülésének ideje

[34] Marinosz képes beszéddel itt arra utal, hogy Proklosznak a keresztényekkel támadt veszélyes konfliktusa, ami miatt kénytelen volt elmenekülni.

[35] Az „élj rejtőzködve" szentenciát általában Epikurosz személyéhez kötötték, ám létezett olyan felfogás is, hogy Püthagorasztól ered.

[36] Athéné mellékneve a *philoszophosz*.

[37] Utalás Platón *Menón*jára (98a3–4), ahol Szókratész a tudás és az igaz vélemény különbségét azzal érzékelteti, hogy a tudás indoklást, bizonyítást is nyújt, ezzel kötözi meg, teszi szilárddá az ismerettartalmat, míg a vélekedés bizonyos idő után elillan a lélekből. Marinosz itt arról beszél, hogy Proklosz természettől fogva és gyakorlás révén szert tett a bátorsághoz tartozó jellemvonásokra, később azonban ezeket tudománnyal és bizonyító érveléssel fejlesztette.

alatt, viaszként lágyult meg a haragja.[38] Ugyanabban a pillanatban, amikor úgyszólván terrorizálta őket, együttérzést mutatott irányukban, és jócselekedetekre biztatta őket magukat is, és az ő érdekükben a városvezetőket is.

17. Proklosznak eme sajátos együttérzése kapcsán olyasmi jutott eszembe, amiről szerintem egyetlen más ember kapcsán sincs tudomásunk. Házasság és gyermeknemzés kérdésében nem rendelkezett semmiféle tapasztalattal, mert nem volt ilyen szándéka, jóllehet származása és gazdagsága révén számos nagyszerű házassági ajánlat kínálkozott számára, de mindettől a kötöttségtől, mint mondtam, szabad volt. Mégis, összes társa és barátja, azok rokon gyermekei és feleségei gondját viselte, mintha csak közös atyjuk és létezésük oka lett volna. Ugyanis minden módon törődött mindegyikükkel életük során. Ha valamely ismerőse megbetegedett, először is buzgón könyörgéseket intézett érte az istenekhez himnuszok és szertartások formájában, azután nagy odaadással meglátogatta a beteget, orvosokat hívott, sürgette őket, hogy haladéktalanul gyakorolják hivatásukat. Bizonyos esetekben ő maga is igen szakavatott javaslatokkal állt elő, és így számos beteg a legsúlyosabb veszélyektől szabadult meg. Aki tudni szeretné, hogy milyen emberséggel viseltetett megbízhatóbb szolgái iránt, az e boldog férfiú végrendeletéből megtudhatja. Minden ismerőse közül azonban különösen Arkhiadaszt és Arkhiadasz családtagjait kedvelte, elsősorban azért, mert a filozófus Plutarkhosz leszármazottja volt, azután pedig a püthagoraszi barátság okán, amelyet Arkhiadasz iránt táplált, akinek egyszerre volt tanulótársa és tanára. Úgy tűnik, hogy az ilyen felettébb nemes kettős jellegű barátság a régi idők híradásaiban ritkán fordult elő. Semmi sem volt ugyanis Arkhiadaszban, amit Proklosz nem kívánt, és megfordítva is, Prokloszban sem volt semmi, amit Arkhiadasz nem kívánt.

18. Miután immár Proklosz politikai erényéről összefoglalóan – az igazsághoz képest keveset szólva – megfelelő módon és a barátság pecsétjével ellátva pontot tettünk, térjünk át a katartikus erényekre, mert ezek különböznek a politikai erényektől. Bár meglehet, a politikai erények feladata is valamiféleképpen a lélek tisztítása és felkészítése arra, hogy amennyire lehet, független módon felügyelje az emberi dolgokat, hogy elnyerje az istenséghez való hasonlatosságot, ami a lélek legnemesebb végcélja,[39] ám nem ugyanazon a módon különül el minden erény, hanem egyik inkább, másik kevésbé. Mert a politikai erények is egyfajta tisztulások, a még itt élőket díszítik és jobbá teszik, megszabják és mérsékelik az indulatokat is és a vágyakat is, és összességében a szenvedélye-

[38] A „cserépdarab perdülése," ami a játékkocka dobását jelenti, Platón *Állam*ának (VII, 521c5) szövegében is szerepel, a gyors változás metaforájaként jelenik meg itt is. Viaszhasonlattal is él Platón a *Törvények* I, 633d3 szövegében, továbbá a *Theaitétosz* 194c5–d7-ben a lélek vonatkozásában. Marinosz itt azt hangsúlyozza, hogy Proklosz az erélyes indulat fölött racionális kontrollt gyakorolt.

[39] Platón: *Theaitétosz* 176b1.

ket is, valamint megsemmisítik a hamis vélekedéseket.[40] Az ezeknél magasabb rendű katartikus erények viszont teljességgel elválasztják és eloldozzák a lelket a keletkezés ólombevonatú[41] valóságától, és azon munkálkodnak, hogy az itteni dolgoktól történő elfutás[42] akadálytalan legyen.

Ezeket az erényeket a filozófus egész filozófusi élete során gyakorolta, és nemcsak szóban tanította meg némelyikükről szépen, hogy mik is, és miképpen tehet rájuk szert az ember, hanem inkább az erények szerinti életével, és minden egyes alkalommal olyan cselekedeteket hajtott végre, amelyek lehetővé tették lelke elkülönülését. Éjjel és nappal élt az elűző, vízhintő és egyéb tisztító szertartásokkal, legyenek azok orphikus vagy káld rituálék, és minden hónapban haladéktalanul megmerítkezett a tengerben, olykor kétszer vagy háromszor is, és mindezt nemcsak akkor tette meg, amikor ereje teljében volt, hanem élete alkonyán is szüntelenül követte ezt a szokást, mintha csak egy előírást teljesítene.

19. Az evést és ivást szükségképpen követő élvezetek elhárítása érdekében erőfeszítéseket tett azért, hogy ezek ne háborgassák.[43] Igen kevés táplálékot vett ugyanis magához, és legtöbbször tartózkodott a lelkes lények húsának evésétől. Ha pedig olykor nehezebb időszakok megkövetelték a húsfogyasztást, csak megkóstolta, és ezt is csak a szertartás kedvéért tette. A római vagy korábban fríg Istenanya ünnepén gyakorolt tisztító rítusokat minden hónapban elvégezte, az egyiptomiaknál bevett munkaszüneti napokra még náluk is jobban ügyelt, és személyes okokból az isteni epifániák bizonyos napjait is megünnepelte. Minden holdhónap utolsó napján ugyanis semmit sem evett, az újholdat fényesen és szent módon megünnepelte, minden egyes nép forgalomban lévő nevezetes ünnepét szabályosan megtartotta, és másokkal ellentétben ezeket nem valamiféle pihenésre vagy testi töltekezésre irányuló szándékkal cselekedte, hanem virrasztásra, himnuszéneklésre és hasonlókra szóló alkalmaknak tekintette. Ez pedig nyilvánvaló saját himnuszszövegei alapján is, amelyek nemcsak a helléneknél becsben tartott dicsőítéseket tartalmazzák, de a gázai Marnaszt, az oroszlánt ölelő Aszklépioszt, egy az arabok körében felettébb tisztelt istent, Thüandritészt, a még Philében is nagyra becsült Íziszt és egyszerűen az összes többit is dicsőítik.[44] Sőt, ez a felettébb istentisztelő férfiú folyamatosan hangoztatta szokásos mondását, hogy a filozófusnak nemcsak egy bizonyos város, és nem is csak néhány nép papjának, hanem az egész világ közös *hierophantész*ének kell lennie.

[40] Plótinosz: *Enn.* I,2,2,13–17. A politikai és katartikus erények viszonya kapcsán Marinosz Plótinosz értekezésének egészét tartja szem előtt.

[41] Platón: *Állam* VII, 519b1.

[42] Platón: *Theaitétosz* 176b1; Plótinosz: *Enn.* I,2,3,6; I,2,5,7–9.18.

[43] Plótinosz: *Enn.* I,2,5,7–9.18.

[44] Proklosz *Himnuszok* címmel reánk maradt szövege a 4., *Káld jóslatok* isteneit ünneplő darabja kivételével csak görög istenekről szól.

Íme, így formálta magát tisztító és szent módon az önmegtartóztatás körébe eső dolgokban. 20. A fájdalmakat távol űzte, és ha olykor valamelyikkel találkozott, azt szelíden elviselte és csökkentette azáltal, hogy az, ami őbenne a legnemesebb rész volt, nem szenvedett vele együtt. Bátor lélekjelenlétét szépen mutatja végső betegsége is. Amikor ugyanis ettől szenvedett, és súlyos fájdalmai voltak, folyamatosan igyekezett visszaverni a fájdalmakat. Mindannyiunkat felszólított, hogy szavaljunk himnuszokat, és amikor elszavaltuk a himnuszokat, teljes békesség és nyugalom váltotta fel a szenvedéseket. És ami még ennél is csodálatosabb, emlékezetben tartotta a szavalatokat, jóllehet szinte minden emberi dolog kiesett emlékezetéből, mert bénultság nehezedett rá. Amikor ugyanis elkezdtük szavalni a himnuszokat, ő fejezte be azokat, leggyakrabban az orphikus költeményeket. Ez történt ugyanis akkor is, amikor ott voltunk és felolvastuk ezeket. És nem csupán a testi szenvedésekkel szemben maradt ekként mentes az emócióktól, hanem még inkább a külső körülmények folytán bekövetkező és irracionálisnak tűnő eseményekkel szemben is. Mindig, amikor ilyesmi történt, ezt mondta: „Igen, így van ez, így szokott történni." Úgy tűnt nekem, érdemes megemlékezni erről a mondásáról, amely elegendő bizonysága a filozófus lelki nagyságának. Amennyire lehetett, haragját is kioltotta, úgyhogy az vagy egyáltalán nem mozdult meg, vagy pedig nem az értelmes lélekrész jött vele együtt indulatba, hanem a másik lélekrész, mégpedig akaratlanul, de ez is alig és gyöngén.[45] Szerintem a természetes szerelmi vágyakhoz is csak annyi köze volt, ami legfeljebb a képzetekig terjedt, és ezekhez is csak akaratlanul.[46]

21. És így mindentől elzárva magát és visszahúzódva önmagába a boldog férfiú lelke szinte elvált a testtől,[47] még ha úgy is tűnt, hogy a test visszatartotta. Lelke számára ugyanis a belátás már nem olyan volt, mint a politikai belátás esetében, azaz a helyes cselekvés a másképpen is lehetséges dolgok kapcsán, hanem olyan, ami önmagánál fogva tiszta, önmagára irányuló gondolkodás, amely egyáltalán nem osztja a test véleményét. Ami a mértékletességet illeti, az nála azt jelenti, hogy semmi köze sincs semmi alacsonyabb rendűhöz: nem a szenvedély mérséklése, hanem a teljes szenvedélymentesség. A bátorság az ő lelke számára az, hogy nem fél a testtől való különválástól. Mivel az értelem és az ész vezérelte Prokloszt, a lélek tökéletlenebb részei pedig nem szegültek ellene, egész élete során katartikus igazságossággal ékeskedett.

22. Szerencsés természete és tudományos képzettsége által vezettetve az erények eme fajtájától immár könnyedén és szelíden, mintegy templomi lépcsőkön előrehaladva emelkedett fel a nagyobb és az előzőeknél is magasabb rendű erényekhez. Minthogy már teljességgel megtisztult és túllépett a keletkezés világán,

[45] Plótinosz: *Enn.* I,2,5,11–14.
[46] Plótinosz: *Enn.* I,2,5,18–21.
[47] Plótinosz: *Enn.* I,2,5.6.

az itteni narthéxhordozókat figyelmen kívül hagyva, bakkhoszi extázissal[48] fordult az első princípiumokhoz, és saját szemével szemlélte az ottani boldogító látványokat. Immár nem diszkurzív és bizonyító következtetések révén nyerte el a rájuk vonatkozó tudást, hanem mintegy látással, az értelmi aktivitás egyszerű koncentrációjával szemlélte az isteni észben található mintákat és azt az erényt, amit szoros értelemben immár nem is a „belátás" szóval nevezhetünk meg, hanem inkább a „bölcsesség" vagy valami más, ennél is magasztosabb kifejezéssel. A filozófus tehát ennek az erénynek megfelelően működött, és az összes hellén, barbár, valamint a mitikus költeményekbe rejtett teológia ismeretére könnyedén tett szert, és azok számára, akik akarták is és képesek is voltak követni őt, napvilágra hozta, és mindet nagyszerű isteni elragadtatással magyarázta el és hozta összhangba egymással. Az összes régebbi iratokat áttanulmányozta, és amit a kritikus vizsgálat során életerősnek talált közülük, azt örökbe fogadta, amit viszont satnyának, azt mint kifogásolhatót, teljességgel elvetette.[49] Sőt, azokat az írásokat, amelyek ellentmondtak a helyes tanításoknak, részletesen megvitatott bizonyítással cáfolta meg, és az összejöveteleken világos és erőteljes módon, pontról pontra végigmenve semmisítette meg az összes ilyen szövegben található állítást. Mérhetetlen munkaszeretete volt ugyanis. Naponta öt előadást tartott, olykor még többet is, legtöbbször körülbelül hétszáz sort írt, azután más filozófusokkal is összejött, este pedig ismét előadásokat tartott, amelyek nem kerültek lejegyzésre. Mindezt pedig hosszas és az istenek tiszteletének szentelt éjszakai virrasztás, valamint a felkelő, delelő és lebukó Nap előtt végzett imádság után tette.

23. Proklosz számos, korábban nem ismert, lelki, értelmi és még istenibb valóságokra vonatkozó tanítás szülőatyja is volt. Ő ismerte fel ugyanis elsőként, hogy a lelki képességeknek van olyan fajtája, ami egyidejűleg sok formát képes szemlélni, ezt pedig joggal helyezte az ész együttes módon és egyetlen aktussal mindent megragadó gondolkodása és a lelkeknek egyetlen forma vizsgálata során történő módosulása közötti helyre. Aki akarja, átvizsgálva írásait találkozhat más egyéb felfedezésével is. Ezekről az írásokról most nem szólnék, nehogy az egyes kérdések részletes tárgyalása miatt túlságosan terjengős legyen az értekezés. Aki pedig elolvassa ezeket, rá fog jönni, hogy mindaz, amit előzőleg vele kapcsolatban elmondtunk, igaz; és még inkább akkor, ha ismerte volna és látta volna, hogyan magyaráz, és hallotta volna gyönyörű, Platón és Szókratész születésnapja tiszteletére évenként előadott beszédeit. Láthatóan isteni sugallat hatására beszélt ugyanis, és bölcs szája valóban hózivatarhoz hasonlóan ontotta szavait.[50] Ragyogással teltnek tűnt szeme, és arca egyéb részei isteni világosságot nyertek. Bizony, amikor az előadásán egyszer jelen volt egy híres, igaz szavú és egyéb tekintetben is becsületes, Rufinus nevű politikus, isteni fényt látott feje

[48] Platón: *Phaidón* 69c8–d1.
[49] *Theaitétosz* 151e 6.
[50] *Iliász* III. 222.

körül. Amikor pedig az befejezte előadását, Rufinus fölállt, térdet hajtott előtte, és esküvel adta hírül ezt az isteni látomását. Ez pedig ugyanaz a Rufinus, aki jelentős pénzösszeget kínált Proklosznak akkor, amikor a veszély elmúltával visszatért Ázsiából. Ő azonban semmibe vette ezt a felajánlást, és egyáltalán nem kívánta elfogadni.

24. Térjünk azonban vissza eredeti tervünkhöz, miután Proklosz kontemplatív bölcsességének témájáról, ha nem is eleget, de már szóltunk. A következőkben tehát arról kell beszélni, mi is az az igazságosság, amely az erényeknek ehhez a fajtájához tartozik. Ez az igazságosság ugyanis már nem a részek összességében áll, mint azok az igazságosságok, amelyekről fentebb volt szó, nem is bizonyos dolgok másokkal való megegyezésében, jóllehet ez az igazságosság is úgy határozható meg önmagában véve, hogy valami betölti a saját feladatát, csak éppen a definíció kizárólag az értelmes lélekre vonatkozik. Semmi más sem a sajátja, mint hogy működése az ész és az istenség felé irányul. Ez az, amit a filozófus elsősorban művelt. És bár a mindennapi fáradságos munka során alig volt pihenése, amikor teste álomba merült, szinte még akkor sem szűnt meg gondolkodni. Mégis, amilyen korán tehát csak lehetett, mint a lélek egyfajta tétlenségét, ezt az alvást is lerázta magáról, és amikor még nem jött el az imádságok ideje, mert még nem sok telt el az éjszakából, és egymagában volt az ágyban, vagy himnuszokat költött, vagy éppen tanításokat vizsgált, és napkezdet után felkelt és lejegyezte azokat.

25. Rendelkezett a kontemplatív erényekkel együtt járó és azokat kísérő mértékletességgel. Ez pedig a lélek befelé, az ész felé fordulása, mégpedig olyan állapotban, amelyet semmi más sem érinthet és zavarhat meg.

A kontemplatív erényekhez kapcsolódó bátorság tökéletesen kifejlődött benne, mert szenvedélymentességre törekedett annak kapcsán, amivel foglalkozott, lévén szenvedélymentes a természete. Plótinosz szavainak megfelelően egész élete során nem emberi életet élt, nem a jó emberét, akitől a politikai erény szerinti élet várható el, hanem odahagyta azt, és egy másik életre, az istenekére cserélte. Hiszen nála a hasonlóvá válás az istenekhez és nem a jó emberekhez való hasonlóvá válás.[51]

26. Az ilyen erényeket már akkor is gyakorolta, amikor Szürianosz filozófus előadásait látogatta és a régebbi szerzők műveit tanulmányozta. Az orfikus és a káld teológiának csak az elemeit, mintegy magvait kapta meg mesterétől, mert nem volt alkalma vele tanulmányozni az orfikus költeményeket, amelyek kommentálását ugyan Szürianosz javasolta neki és a szír filozófusnak, Domninosznak,[52] nevezetesen, hogy a kettő közül vagy Orpheusz költeményeit, vagy pedig

[51] Plótinosz: *Enn*. I,2,7,1; 6,24–26; 7,24–28.

[52] Larisszai Domninoszt Damaszkiosz többször említi *Iszidórosz-életrajzá*ban (fr. 218, 221, 227, 228), Proklosz kétszer is a „társának" *(hetairosz)* nevezi a *Timaiosz-kommentár*jában (I,109,31–110 és I,122,18).

a *Jóslatok*at vegyék át, és rájuk hagyta a választást. Minthogy azonban nem tudtak megegyezni, és nem ugyanazt választották, egyfelől Domninosz Orpheusz költeményeit, másfelől a mi Prokloszunk a *Jóslatok*at, ez is megakadályozta abban, hogy sok időt töltsön a nagy Szürianosszal, úgyhogy – mint mondtam – tanárától csak bevezetést kapott. Halála után alaposan tanulmányozta Szürianosznak az orphikus költeményekhez írt kommentárjait, valamint Porphüriosznak és Jamblikhosznak az igen terjedelmes magyarázatait a *Jóslatok*hoz és az ide kapcsolódó káld iratokhoz, majd eltöltekezett magukkal az isteni *Jóslatok*kal, és az emberi lélek számára elérhető erények csúcsára jutott, amely erényeknek az istenek által inspirált Jamblikhosz nagyszerű módon a „teurgikus erények" megnevezést adta.[53] Összegyűjtötte a korábban működő filozófusok magyarázatait, és megfelelő kritikai vizsgálat után kidolgozta a többi káld tételt is, és teljes öt év alatt elkészítette a legnagyszerűbb kommentárt az istenek adta *Jóslatok*hoz. Mindezek után álmában isteni jelenése volt. Álmában ugyanis a nagy Plutarkhoszt látta megjelenni, aki megjövendölte, hogy a *Jóslatok*kal való foglalkozás éveinek négyszeresét fogja megélni. Ezt összeszámolta, s az eredmény hetven volt. És hogy isteni volt az álom, beteljesedését Proklosz élete vége mutatta meg. Ahogyan ugyanis korábban elmondtuk, a hetven éven túl további öt évig élt Proklosz, de ez alatt az öt év alatt már erőtlen volt. Hetven év után ugyanis a természettől fogva ép testének az állóképességét a túlságosan kemény és alig elviselhető étrend, jeges fürdők és egyéb önsanyargatás aláásták, úgyhogy csak csökkentett mértékben volt ura minden cselekvésének. Még ilyen állapotban is imádkozott, himnuszokat költött, írt valamennyit és összejött barátaival, mindezt azonban igen gyöngécskén tette. Meg is emlékezett az álomról, megcsodálta és azt mondta, hogy ő tényleg csak hetven évig élt. Jóllehet igen gyenge volt, az ifjú Hégiasz,[54] aki fiatal korától kezdve világos tanújelét adta ősei összes erényének, s hogy Szolón nemzetsége valóban arany láncolatának tagja, gyakran biztatta kommentálásra. Hégiasz tehát szorgalmasan látogatta Proklosznak a Platónról és más teológusokról szóló előadásait. Az öreg geometriai feladatokat is adott neki, és nagyon megörült, amikor látta, hogy a gyermek szép lassan minden matematikai tudományban fejlődik.

Ha csak címszavakban is, de szólnunk kell Proklosznak a káld szövegekkel kapcsolatos tevékenységéről. 27. Egyszer a jelenlétében felolvastam Orpheusz költeményeit, és amikor nem csupán a Jamblikhosznál és Szürianosznál talál-

[53] Jamblikhosz egészítette ki a Plótinoszból kiinduló porphürioszi négyfokozatú erény (politikai, katartikus vagy kontemplatív, katartikus feletti, paradigmatikus) koncepcióját a természetes, etikai és teurgikus szintekkel. Damaszkiosz a teurgikus erényt „hieratikus" erénynek nevezi.

[54] Hégiasz Aszklépigenia és Theagenész fia. Már fiatalon magyarázta a *Káld jóslatok*at. Iszidórosz tanítványa volt, filozófiát tanított az athéni platonista iskolában, ám tevékenysége nem volt sikeres Damaszkiosz szerint. Valószínűleg a nem megalkuvó harcos pogányok közé tartozott, ezért számos ellensége volt.

ható dolgokat hallottam meg a magyarázatok során, hanem számos további, az orphikus teológiához kapcsolódó dolgot, megkértem a filozófust, hogy ne hagyja magyarázat nélkül ezt az olyannyira istenek sugallta költeményt, hanem a teljesség igényével kommentálja ezt is. Ő pedig azt válaszolta, hogy többször is szerette volna megírni, de bizonyos álomjelenések nyilvánvaló módon megakadályozták ezt. Azt mondta ugyanis, hogy tanárát látta, aki fenyegetéssel tiltotta el őt ettől. Így aztán azt gondoltam ki, hogy másképpen próbálkozom. Megkértem, hogy fűzze megjegyzéseit tanára, Szürianosz könyveinek margójára. A jóság e legnagyszerűbb képmása beleegyezett, és széljegyzeteket írt Szürianosz kommentárjához, úgyhogy ugyanabban a kötetben összes tanításuk gyűjteményére szert tettünk, és így napvilágot látott Proklosz nem csekély számú sort tartalmazó jegyzete és kommentárja Orpheuszhoz, jóllehet nem végezte el az összes istenmítosz és összes *Rapszódia* kommentálását.

28. Minthogy azonban – mint mondtam – az ilyen tanulmányok nyomán szert tett a még nagyobb és tökéletesebb erényre, a teurgikus erényre, már nem maradt meg a kontemplatív erény körében, és az isteni világban honos két jellegzetességnek nem csak egyike szerint élt, csupán gondolkodási tevékenységet végezve és a magasabb rendű valóságok felé törekedve, mert már a másodlagos valóságok irányában egyfajta isteni gondoskodással viseltetett, mégpedig nem a korábban említett politikai jelleggel. Fölhasználta ugyanis a káld formulákat és közbenjáró imáikat, továbbá az isteni és kimondhatatlan mágikus köröket. Mindezt ugyanis Plutarkhosz leányától, Aszklépigeniától kapta meg, aki megtanította őt a káldeusok varázsszavaira és egyéb praktikáira. Csak nála őrződtek meg ugyanis épségben a nagy Nesztoriosz titkos rítusai és az összes teurgikus eljárásai, amelyeket atyja közvetítésével nyert el. Mindezek előtt azonban a filozófus sorjában megtisztult a káld tisztító szertartások segítségével, szemtől szemben találkozott a fénylő látványú Hekaté-jelenésekkel, amiről ő maga is megemlékezett valamennyire egy külön írásában. Esőt idézett elő, bizonyos varázskereket megfelelőképpen mozgatva,[55] és vészes szárazságoktól szabadította meg Attikát. Védő talizmánt tartott magánál földrengés ellen, a triposz[56] mágikus működtetésében is jártas volt, és még saját végzetéről is jósszavakat mondott. Negyvenéves korában ugyanis álmában azt látta, hogy ezt a költeményt mondja: „Ott, ahol az ég fölötti halhatatlan fényesség szárnyal, tűzként zúgva ünnepi forrás szökell." Amikor pedig belépett a negyvenkettedik életévébe, látta magát, hogy harsogva így szól: „Lelkem tüzes erőt lehelve célhoz ért, megnyitotta elmémet lánglobogással az éter felé, örök zengésre serkentve ezernyi

[55] Az itt szereplő „varázskerék" egy „nyaktekercs" (ἴυγξ – *Iynx torquilla*) nevű madár segítségével történő mágikus szertartás tartozéka, amely eljárás során a nyakát körbe forgatni és furcsa állathangokat kiadni képes madarat egy mozgatott karikához rögzítették. Főleg szerelmi varázsláshoz alkalmazott eszköz volt.

[56] Három lábon álló ülőalkalmatosság, Delphoi nevezetes görög kultikus eszköze. A jós erre ülve nyilatkoztatta ki jövendöléseit.

csodájú csillagköröket." És tegyük hozzá az elmondottakhoz, hogy látomásában Hermész láncát is világosan látta, és hogy egyszer álmában meggyőződött arról, hogy a püthagoreus Nikomakhosz lelke lakott benne.[57]

29. Sok mondandója lehetne annak, aki szívesen elnyújtaná beszédét ennek a boldog férfiúnak a teurgikus foglalatosságairól, részletesen beszámolva ezekről. Az ezernyi közül csak egy másikat említenék, mert ezt még meghallgatni is igazi csoda. A még hajadon és az atyai házban nevelkedő Aszklépigenia,[58] Arkhiadasz és Plutarkhé leánya egyszer súlyosan megbetegedett, és az orvosok nem tudták meggyógyítani. Arkhiadasz pedig, aki egyedül leányába vetette az utód reményét, ahogy az természetes, gyötrődött és fájdalmas állapotban volt. Amint az orvosok reményüket vesztették – ahogyan az a nagy bajban történni szokott –, az utolsó szalmaszálba kapaszkodott, vagy inkább a filozófusba, a jó segítőbe, és állhatatosan sürgette, hogy ő is imádkozzon leánya egészségéért. Proklosz pedig maga mellé vette a lüdiai Periklészt, ezt az igazi filozófus férfiút, és fölment Aszklépigeniához, és imádkozott az Istenhez a betegért. Ekkor még a város ugyanis élvezte az Isten jótéteményeit, és a Segítő templomát még nem pusztították el.[59] Amikor pedig Proklosz a hagyománynak megfelelően imádkozott, hirtelen változás mutatkozott a hajadonon, és tüstént enyhületet érzett. A Segítő ugyanis, hiszen isten, könnyedén meggyógyította. Miután Proklosz befejezte a szent szertartásokat, odalépett Aszklépigeniához, és őt a testét érő bajoktól frissen megszabadulva, egészséges állapotban lévőnek találta. Ezt a tettét pedig Proklosz nem másképpen, hanem úgy hajtotta végre, hogy mindez rejtve maradt a sokaság előtt, és semmilyen ürügyet sem kínált azok számára, akik ártani akartak neki. Ebben segítségére volt a ház is, ahol lakott. Az egyéb szerencsés körülményeken túl igen harmonikus viszony volt közte és a lakása között, ahol – amint őket nevezte – „apja", Szürianosz és „nagyapja", Plutarkhosz lakott, s ami közel volt a Szophoklész óta híres Aszklépeionhoz és a színház melletti Dionüszosz-templomhoz, másrészt látható volt, vagy legalábbis érzékelhető Athéné akropoliszáról.[60]

30. Azt, hogy miképpen lett ő is magának a bölcsességet szerető Istennőnek a kedvence, megfelelőképpen mutatja a filozófusi életforma választása, amelynek alakulásáról értekezésünk tudósított, de maga az istennő is világosan megmutatta, amikor az addig a Parthenonban elhelyezett szobrát elszállították azok, akik

[57] Geraszai Nikomakhosz (kb. 60–120) újpüthagoreus filozófus és matematikus, *Bevezetés az aritmetikába* és *Kézikönyv a harmóniákról* című munkái maradtak ránk. Főleg a számok misztikus karaktere állt érdeklődése középpontjában.

[58] Ez az Aszklépigenia megkülönböztetendő Plutarkhosz azonos nevű leányától.

[59] Proklosz Aszklépioszhoz, a gyógyítás isteneihez imádkozott Aszklépigenia gyógyulásáért. Az isten athéni templomát, az Aszklépeiont a keresztények részben lerombolták és átalakították az 5. század harmadik harmadában.

[60] Talán úgy értendő, hogy látó- és hallótávolságra volt Proklosz háza az akropolisztól.

mozgásba hozzák a mozdíthatatlant.[61] A filozófus álmában ugyanis megjelent egy szépalakú nő, aki azt parancsolta neki, hogy gyorsan készítse elő házát. Azt mondta, hogy „Athéné úrnő ugyanis nálad kíván lakni."

És bizony az Aszklépioszhoz való szoros kötődéséről egyfelől az imént felidézett cselekedete tanúskodott, másfelől minket is meggyőzött végzetes betegsége során az isten-jelenés. Amikor ugyanis álom és ébrenlét közötti állapotban volt, kígyót látott feje körül csúszni, és ekkortól kezdődött bénulásos betegsége, és így eme jelenés nyomán egyfajta szünet állt be a betegség érzékelésében, és ha nem akadályozta volna meg a halál iránti vágy és nagy lelkesedés, és megfelelő ápolást igényelt volna testének, szerintem az újra tökéletesen egészségessé válhatott volna.

31. Íme, egy emlékezésre méltó, könnyfakasztó története az együttérzésről. Már férfikorban volt, amikor megijedt amiatt, hogy apja köszvényét örökölheti, mert ez a betegség az esetek többségében apáról gyermekre szeret és szokott öröklődni, és szerintem nem is alaptalanul ijedt meg. Már korábban el kellett volna mondanom ugyanis, hogy ilyen jellegű fájdalmat érzett, ami miatt bizony egy másik csoda érte. Egyesek tanácsára fájó lábára úgynevezett „tapaszt" helyezett, és amikor az ágyon feküdt, hirtelen egy veréb szállt le rá és elcsente a tapaszt.[62] Ez tehát egy isteni jel volt, valóban Paiónhoz méltó,[63] és elegendő bátorítást jelentett a jövőt illetően. Ahogyan azonban elmondtam, a betegségtől való félelme egyáltalán nem szűnt meg. Amikor tehát az istenhez könyörgött, hogy adjon számára ennek kapcsán világos jelet, s elaludt, látta – merész dolog még rágondolni is, de mégis merni kell, és nem szabad félni napfényre hozni az igazságot – tehát látta, úgy tűnt neki, hogy odaérkezett valaki Epidauroszból, ráhajolt a lábszárára, és emberszeretete révén nem volt rest megcsókolni a térdét. Ettől fogva egész életét bizakodva élte ebben a tekintetben, és úgy élt késő öregkoráig, hogy többé nem érzékelt semmi ilyen jellegű betegséget.

32. Ezen felül az Adrottában[64] tisztelt isten is világosan megmutatta ennek az istenek által szeretett férfiúnak a hozzá való tartozását. Jóindulatúan jelenésekben részesítette ugyanis, amikor meglátogatta a templomot. Proklosznak kétségei voltak és imádkozott, hogy megtudja, ki az az isten vagy kik azok az istenek, akik ezen a helyen laknak, s akiket itt tisztelnek, mivel a helybeliek nem voltak képesek egybehangzó beszámolót nyújtani. Egyesek ugyanis úgy vélték, Aszklépioszé a templom, és számos bizonyíték alapján hitték ezt, ugyanis azt mondják, ezen a helyen valóban füleket ábrázoló szobrocskák voltak, valamint egy istennek szentelt asztal, a látogatók pedig minden egyes alkalommal gyógyító jóslatokat kaptak, és csodálatos módon a legnagyobb veszélyektől óvták meg az

[61] Utóbbi félmondat közmondás, amelyet például Platón is felidéz (*Theaitétosz* 181a8–b1). Marinosz itt a kereszténykre utal.

[62] A veréb Aszklépiosz istennek szentelt állat volt.

[63] Paión régi görög isten, aki az olümposzi istenek orvosa volt.

[64] Nem tudjuk, hol volt ez a város.

ideérkezőket. Mások viszont azt gondolták, hogy a Dioszkuroszok laknak ezen a helyen, néhányan ugyanis – úgy tűnik – ébren láttak két szép alakú fiatalembert az Adrotta felé vezető úton sietve lovagolni, akik azt mondták, hogy a templomhoz igyekeznek. Úgy gondolták, emberek azok, akiket látnak, de hamar meggyőződtek róla, hogy istenibb volt a jelenés. Amikor ugyanis odaértek a templomhoz az emberek és kérdezősködtek, azt válaszolták nekik, hogy a templomnál tevékenykedő emberek nem látták őket, de még számukra is, akik látták őket, hirtelen láthatatlanná váltak. E beszámolók miatt – mint mondtam – kétségei voltak a filozófusnak, és mivel képtelen volt bármelyik történetben kételkedni, megkérte a hely isteneit, hogy tárják fel nekik saját valójukat, és álmában meglátogatta az isten és világos módon ezt a tanácsot adta neki: „Nos, mi van?! Hát nem olvastad Jamblikhosznál, hogy ki ez a kettő, amikor himnusszal dicsőítette Makhaónt és Podalirioszt?”[65]

Mindezen túl az isten oly sok jótéteményre érdemesítette a boldog férfiút, hogy – amint egyesek a színházakban dicsőítő beszédet mondanak, úgy ő is – odaállt mellé, és egyfajta színészi hangsúllyal szólt kezével gesztikulálva (magukat az isten szavait idézem): „Proklosz a város dísze.” Mi lehetne ennél erősebb tanúbizonyság arra, hogy ezt a teljességgel boldog férfiút szerették az istenek? Az istenség iránti mély érzelmi vonzódása miatt pedig minden alkalommal könny szökött szemébe, amikor úgy adódott, hogy említést tett előttünk azokról a látomásokról, amiket látott, és az istenség részéről neki címzett dicséretről.

33. Ha ugyanígy akarnék részletesen végigmenni és beszámolni Hermész fia, Pán iránti szeretetéről, és hogy az isten milyen nagy jóindulatát és segítségét eszközölte ki az athéniak irányában, aztán elmesélném, hogy bizony milyen óriási jótéteményekben részesült az istenek Anyjától, amire a leginkább büszke volt, és ami hatalmas örvendezésre adott okot, az olvasó számára mindez szinte fecsegésnek tűnhetne, és egyesek nem is hinnék el. Mert mindennap sok és jelentős dolgot cselekedett és mondott neki az istennő, amelyeket, ha nem lennének leírva, sokaságuk miatt félő, hogy bizony most nem nagyon tudnék megtartani rendesen az emlékezetemben. Ha pedig valaki vágyik rá, hogy megismerje ezt az istennőhöz fűződő szoros kapcsolatát, vegye kezébe könyvét *Az istenek Anyjáról*.[66] Látni fogja, hogy nem isteni sugallat nélkül hozta napvilágra az istennőről szóló egész teológiát, és magyarázta filozófiai módon a vele és Attiszszal kapcsolatos egyéb mitikus cselekedeteket és elbeszéléseket, úgyhogy nem fog többé zavarba jönni a megütköztetőnek tűnő sírások és más, titkokban ott elhangzó dolgok hallatán.

[65] Makhaón és Podaliriosz Aszklépiosz fiai voltak, akik a trójai háború során orvosként segítették az ostromló seregeket (*Iliász* II. 729–733, XI. 833–836).

[66] Egyedül itt történik említés Proklosznak *Az istenek Anyjáról* írott munkájára. Jamblikhosz hatására Julianus császár is írt egy ilyen című értekezést (*Oratio* VIII).

34. Most tehát, miután röviden átfutottuk Proklosznak a teurgikus erénye segítségével végrehajtott cselekedeteinek és sikereinek kérdését is, és beszámoltunk e minden erényben oly tökéletes férfiúról, amilyet a hosszú idő során sohasem láttak az emberek, fejezzük be immár a róla szóló értekezésünket. A kezdet pedig számunkra nem csupán kezdet volt, és nem is a közmondás szerinti kezdet, amely szerint „a kezdet az egész fele”,[67] hanem maga az egész. Proklosz boldogságából indultunk ki ugyanis, és közben is ennek alapján haladtunk előre, végül pedig újra ide tértünk vissza. Bemutattuk értekezésünkben az istenek által és egyáltalán, a gondviselés által e kiváló férfiúnak adományozott javakat. Beszámoltunk meghallgatott imáiról, isten-jelenéseiről, egyéb gyógyításairól, és arról, mi jutott neki osztályrészül a sors, valamint a jószerencse révén: haza, szülők, ép test, tanárok, barátok és egyéb előnyök. Az értekezésben bemutattuk a nagyszerűségében és ragyogásában mindenki másnál kiválóbb voltát. Ezen felül még felsoroltuk a saját elhatározásból és nem valahonnan kívülről eredő eredményeit – hiszen ilyenek voltak a lelki erénye összesége szerint végrehajtott erkölcsös cselekedetei –, és röviden megmutattuk a tökéletes erény szerinti és az egyéb, isteni és emberi javakkal egész élete során megfelelőképpen ellátott lelki tevékenységét.

35. Azért pedig, hogy nemes dolgokat szerető emberek a csillagok állásából is fogalmat alkothassanak arról, hogy a Proklosz számára kijutott sors nem az utolsók, nem is közepesek, hanem a legelsők közé tartozik, bemutatom, milyen pozícióban helyezkedtek el születésekor a csillagok.

Nap – Kos 16° 26’
Hold – Ikrek 17° 29’
Szaturnusz – Bika 24° 23’
Jupiter – Bika 24° 41’
Mars – Nyilas 29° 50’
Vénusz – Halak 23°
(Merkúr) – Vízöntő 4° 42’
Horoszkóp – Kos 8° 19’
Égközéppont[68] – Bak 4° 42’
Aszcendens holdcsomópont[69] – Skorpió 24° 33’
Hold utolsó együttállása[70] – Vízöntő 8° 51’

[67] Hésziodosz: *Munkák és napok* 40; Platón: *Törvények* VI, 753e6–754 a2. Platón maga is idézi Hésziodoszt (*Állam* V, 466c2–3), Jamblikhosz pedig Püthagorasznak tulajdonítja a mondást (*Püthagorasz élete* 162).

[68] A meridián és az ekliptika metszéspontja a horizont fölött.

[69] Más néven sárkányfej. A Nap és a Hold pályájának metszete, ahonnan a Hold az ekliptika fölé emelkedik.

[70] Más néven konjunkció. Két égitest vagy két égi pont közelsége.

36. Proklosz 124 évvel Julianosz uralkodásának kezdete után, az ifjabb Nikagorasz arkhónsága idején, az athéni kalendárium *munükhion* hónap 17-én, a római naptár szerint április 17-én halt meg. Athéni helyi szokás szerint adva meg a tiszteletet ügyeltek testére, ahogyan azt ő maga előre megszabta. Nem akadt ugyanis senki más, aki úgy ismerte és gyakorolta volna az elhunytakkal kapcsolatos teendőket, mint ez a boldog férfiú. Egyetlen hagyományos tiszteleti időpontot sem hanyagolt el, minden évben a meghatározott napon végiglátogatta egyrészt az attikai héroszok emlékhelyeit, másrészt a filozófusok, egyéb barátok és ismerősök sírjait, és a rítusokat sem hagyta másokra, hanem ő maga végezte. Minden egyes tiszteletadás után elment az Akadémiára, és egy meghatározott helyen engesztelő imát mondott ősei és egyáltalán, a családhoz tartozók lelkéért. Azután egy másik helyen együttesen az összes filozófusi életet élőkért italáldozatot mutatott be. Mindezek után ez a végtelenül szent férfiú egy harmadik helyet jelölt ki, és engesztelő áldozatot mutatott be az összes elhunyt ember lelkéért.

Ahogyan mondtam, saját instrukciói szerint ravatalozták fel testét, tanítványai vitték, és a város legkeletibb külvárosában temették el, Lükabétté mellett, ott, ahol mestere, Szürianosz teste pihent. Ezt az utasítást adta ugyanis akkor, amikor még élt, és ezért kettős síremléket készíttetett. És Szürianosz halála után, amikor a legszentebb férfiú azon tanakodott, hogy vajon nem helytelen-e ez, álmában megjelent neki a mester, aki egyedül a kételkedése miatt rótta meg őt. Sírhelyére ezt a négysoros epigrammát vésték fel, amelyet ő maga költött:

Proklosz, Lükia szülötte vagyok, kit
Szürianosz táplált itt, hogy kövessem őt tanításában,
Közös sírbolt fogadja be kettőnk testét,
Bárcsak lelkünk is egy helyre jutna.

37. Néhány évvel halála előtt égi jelek mutatkoztak, például egy oly nyilvánvaló napfogyatkozás, amely éjszakát idézett elő nappal. Mély sötétség támadt, és a csillagok ragyogtak. Ez a napfogyatkozás tehát akkor történt, amikor a Nap a Bak jegyébe lépett a napfelkelte középpontja szerint.[71] A csillagászok pedig egy másik napfogyatkozást is feljegyeztek, amely egy évvel Proklosz halála után fog bekövetkezni.[72] Ezek azok az égi jelenségek, amelyekről azt mondják, hogy bekövetkezésük földi események előjele, és az előbbi számunkra világosan megmutatta a filozófia fényének elvesztését és mintegy eltűnését.

38. Úgy gondolom, hogy mindez elégséges módon tudósít a filozófusról. Aki pedig akarja, a tanítványairól is megírhatja az igazságot, hiszen számosan, sok helyről látogatták iskoláját, egyesek csupán egyszerű hallgatóságként, mások

[71] A számítások szerint ez a napfogyatkozás 484. január 14-én volt.

[72] Ez a napfogyatkozás 486. május 19-re datálható. Marinosz jövő időben beszél róla, ezért valószínű, hogy beszéde Proklosz halálának napja után egy évvel, 486. április 17-én hangzott el.

pedig utánozták is őt, és a bölcsesség szeretetétől hajtva vezetése alatt folytatták tanulmányaikat. Ami az írásait illeti, egy szorgosabb ember összeszámlálhatja az összeset. Én ugyanis saját lelkiismeretem szerint, hogy teljesítsem vallásos kötelezettségemet az ő szent lelke és a lelkét osztályrészül nyerő jó daimón irányában, ennyit gondoltam elmondani. Az írásairól pedig csak annyit mondanék, hogy mind közül mindig a *Timaiosz-kommentár*t tartotta legtöbbre, de a *Theaitétosz-magyarázatok*kal is igen elégedett volt. Gyakran szokta ezt mondani: „Ha uralkodó lennék, az összes régi könyv közül csak a *Jóslatok*at és a *Timaiosz*t engedném kiadni, és a mai embereket eltiltanám a többitől, mert kárt okoznak egyes olvasóiknak, akik hirtelenjében és alapos vizsgálódás nélkül olvassák őket."

Somos Róbert fordítása

Frazer-Imregh Monika

Előszó Marsilio Ficino *Három könyv az életről – Miként nyerhetünk életet az égtől?* című műve fordításához*

Marsilio Ficino *De vita libri tres (Három könyv az életről)* című munkáját – csakúgy, mint az 1474-ben befejezett *Theologia Platonicá*t – Lorenzo de' Medicinek ajánlja. A cím nem csupán a mű felosztására utal, hanem arra is, hogy eredetileg három teljesen különálló művet forraszt össze benne. Ezt mutatja még, hogy az egyes könyvek előtt további ajánlások állnak: Giorgio Antonio Vespuccinak és Giovanbattista Buoninsegninek az első könyv, Filippo Valorinak a második könyv és Mátyás királynak a harmadik könyv előtt. Mindezeket a harmadik könyv előtt egy az olvasót megszólító bevezetéssel is megtoldotta. A szerző saját bevallása szerint ezen értekezéseket egymás után írta, ahogy „a szükség", azaz tudós barátainak kérései sürgették, az imént említett *Theologia Platonica* befejezése, azaz 1474 után. Kristeller azonban kimutatja a *Supplementum Ficinianum*-ban, hogy az első könyv 1480-ban már kész volt, a harmadik 1489 táján készülhetett mint Ficino Plótinosz-kommentárjának egy részlete, s valójában ennek befejezése után, 1489 augusztusában állította össze a szerző a második könyvet.[1]

Nyomtatásban 1489. december 3-án adta ki *Az életről* szóló három könyvének egybeillesztett variánsát, amihez Filippo Valori nyújtott anyagi támogatást.[2] Platón-fordítása mellett ez a műve volt a legnépszerűbb[3] szerte Európában (Ba-

* A jelen fordítás és előszó elkészítését az NKA az 3802/04552 számon nyilvántartott Szépirodalom és Ismeretterjesztés témakörű alkotói ösztöndíjjal támogatta. A fordítás a következő szövegkiadás alapján készült: Ficino 1991. Az eredetivel összevetette: Vassányi Miklós, akinek ezúton is köszönöm értékes észrevételeit és javításait. A jegyzetekben felhasználtam még a következő két kiadás apparátusát: Ficino 1989; Tarabochia Canavero 1995.

[1] Tarabochia Canavero 1995. 16–17; Kristeller 1973. 1. kötet, LXXXIII–LXXXVI. Vö. a 103. táblázattal itt: Gentile 1984. 133–136.

[2] Ficino többször is lerója háláját Filippo Valorinak művében: a második könyvet (melyet tehát utoljára állított össze) neki ajánlja, s ajánlásában hangsúlyozza Valorinak a Mediciekhez fűződő barátságát és a platóni tanítások terjesztésében vállalt elkötelezett szerepvállalását – hiszen éppen ő adott pénzt Ficino Platón-fordításainak kinyomtatására is 1484-ben. Valori lesz Ficino „követe" Mátyás udvarában: a III. könyv elé írt ajánlásban az ő nevével játszva (valore = erő, érték) ajánlja kötetét a királynak, melyet a levél szerint Valori fog átadni neki.

[3] Az első, 1489. december 3-i kiadást követően (Antonio Miscomino nyomdája által) a 17. század végéig még jó harminc kiadást, illetve újranyomást ért meg Európa és Olaszország

jorországban 36, Lengyelországban 9, nálunk 2 ősnyomtatványt[4] őriznek belőle a közkönyvtárak). A három könyv orvosi és életvezetési tanácsokat, recepteket tartalmaz a tudósok számára, filozófiai háttere azonban jóval mélyebb, mint a mai orvostudományé.

Az első könyv címe: *De vita sana (Az egészséges élet)*, hosszabb variációjában: *De cura valetudinis eorum, qui incumbunt studio litterarum*, azaz: *A tudósok egészségének védelme*. Tehát nem akárkinek, hanem kifejezetten azoknak ad tanácsokat és recepteket, akik hozzá hasonlóan a tudományokkal foglalkoznak, és életmódszerűen görnyednek könyveik, irományaik fölött. Megírására bevezetője szerint barátai biztatják: Ficino ugyanis apja, Diotifeci szorgalmazására az orvosi szakmát is kitanulja 1459 és 1462 között Bolognában, pisai természetfilozófiai előtanulmányok után. Az orvosi mesterséget gyakorolja is, erről elsősorban saját műveiből, illetve leveleiből találunk adatokat. Egyébiránt a pisai stúdiumok után (1448–1452) a firenzei egyetemen attól a Niccolò Tignositól tanul logikát, retorikát és peripatetikus filozófiát, aki Arezzóban orvostudományt is oktatott.

Szerzőnk 1462-ben kapta Careggiben fekvő villáját Cosimo de Medicitől, aki ekkor bízza meg a platóni életmű latinra fordításával, és egyfajta filozófiai műhely, a platonista akadémia kialakításával és irányításával. Ettől az időponttól fogva nyílik tehát lehetőség kifejezetten ilyen irányú stúdiumok rendszeres és közös folytatására (bár Firenzében már korábban is folytak filozófiai viták és összejövetelek, felolvasások a kamalduliak rendházában, és az 1438–1439-es firenzei egyetemes zsinat óta máshol is), s a barátok, akik Ficinótól az orvosi tanácsokat kérik, nyilvánvalóan Careggi látogatói, tehát ha úgy tetszik, a platonista akadémia tagjai. E barátok közül kettőt név szerint is kiemel Ficino az első könyvhöz írt bevezetőjében: Giorgio Antonio Vespuccit (1434–1514) és Giovanni Battista Boninsegnit (1453–1512 k.), nekik ajánlja művét, és a jóváhagyásukat kéri, mielőtt Lorenzo de' Medicinek adná, miként azt korábban Platón-fordításaival is tette.[5]

Az első könyv sikerét, mely egyelőre csak kéziratokban terjedt,[6] az mutatja, hogy barátai a mű folytatására kérik: „nemcsak arra vágytak, hogy mindig jó egészségnek örvendjenek, hanem sokáig is szerettek volna élni" – írja róluk az egységbe foglalt három írás közös bevezetőjében.[7] Tehát a következő (egyéb-

legjobb nyomdászai révén. Lásd lentebb és Kristeller 1973. 1. kötet, LXIV–LXVI; Tarabochia Canavero 1977; Kristeller 1986. 2. 130–131; Clark 1989. 8–9.

[4] Lásd *Librorum impressorum Bibliothecae Regiae Monacensis Catalogus nominalis*. München, Bayerische Staatsbibliothek. é. n. 16. 332. Budapesten a következők találhatóak: az MTA Ant – 550.141 raktárjelzetű, 1556-os incunábuluma: *Ficini Marsilii Florentini medici atque philosophi celeberrimi de vita libri tres*, Lugduni, apud Guil. Rouil.; és az OSZK Kézirattárában az Inc. 859 jelzetű (Régi Nyomtatványok Tára) ősnyomtatvány: Marsilius Ficinus: *De triplici vita. Apologia*, Venezia, Bartholomaeus Justinopolitanus et socii. 1498.

[5] Vö. della Torre 1960. 772–774.

[6] Lásd Ficino 1989. 9–10.

[7] Lásd Preninger levele, az 1480-ban Bernardo Rucellaihoz címzett levelek között. Ficino 1576. 836, 2.

ként időrendben utolsóként írt) könyvet *De vita longa*, azaz *A hosszú életről* írja, vagyis hogy odafigyeléssel és gondoskodással miként őrizhetik meg késő öregkorukig a tudósok egészségüket, illetve miként nyújthatják meg élettartamukat még a gyengébb fizikumúak is közöttük.[8] Ezt a művét Lorenzo il Magnifico mellett Filippo Valorinak ajánlja, akiről azt emeli ki, hogy a platonista tanításokra és azok terjesztésére vágyakozik, sőt, a platonista filozófia ügyét szolgálja, ami nyilvánvalóan a Valori által adott anyagi támogatásokra is vonatkozik – ő szponzorálja ugyanis többek között e mű kinyomtatását is, 1489 decemberében. Filippo Valori családját már a 14. század végétől gazdasági és kereskedelmi kapcsolatok fűzték Budához, így nem véletlen, hogy Ficino támogatójaként összekötő volt közte és a magyar király, Corvin Mátyás között is, akinek először a harmadik könyvet ajánlotta.[9]

A harmadik könyvet, mely már címében is jelzi a műben megjelenő asztrológiai szempontokat (melyek egyébként már a második könyv utolsó fejezetében is megjelentek) *De vita coelitus comparanda* címmel adja közre *(Miként nyerhetünk életet az égtől)*. Hogy a három szakaszból összeillesztett könyvnek a dedikációban megszólított nagy hatalmú Medici védelmére volt szüksége, azt az is igazolja, hogy emiatt érte a legtöbb támadás szerzőjét.[10] A támadások oka az asztrológiai és mágikus szempontok érvényesítése a II. könyv végén *(De vita longa – A hosszú életről)*, és végig a III. könyv során.[11] Ezt még önálló formájában tehát a mi Mátyás királyunknak ajánlotta,[12] akit örökké legyőzhetetlennek nevez. Ficino 1472 előtt magyar barátai, Janus Pannonius és Garázda Péter,[13] majd később a budai könyvműhelyben dolgozó vagy a Buda és Firenze között ingázó olaszok, például Taddeo Ugoleto és Francesco Bandini révén tudhatott az uralkodó udvari

[8] 1489. augusztus 8-án kelt levelében Ficino azt írja Giovanni Pico della Mirandolának, hogy a 13. századi spanyol orvos, Arnaldo da Villanova *De retardanda senectute* című könyvét olvassa (aki egyébként a népi hagyományokat is belefoglalta receptjeibe, étrendi és életvezetési tanácsaiba egy másik, *Regimen Sanitatis Salernitatum* című könyvében). Mindkét műből sokat meríthetett e második könyvhöz. Az előbbiről John R. Clark kimutatta, hogy az nem Arnaldo da Villanova *De conservatione iuventutis* című traktátusa, hanem valójában Roger Bacon munkája, csupán Villanova művei között jelent meg. Lásd Clark 1986. 230–232. Alessandra Paravicini Bagliani felülvizsgálta e kérdésre vonatkozó problémákat, és arra jutott, hogy Roger Bacon szerzősége nem lehetséges, és a *De retardanda senectute* szerzője inkább anonimnak tekintendő, illetve az *explicit* szerint egy bizonyos *Dominus castri Goet*. Lásd Paravicini Bagliani 1991. 297.

[9] Angela Dillon Bussi: „11.16. Marsilio Ficino filozófiai értekezéseinek Mátyásnak szánt példánya, amely a király halála miatt Lorenzo de' Medici tulajdonába került". In Farbaky et al. 2008. 476. Lásd még uő 2011.

[10] Tarabochia Canavero 1995. 15; Kristeller 1973. LXXXV. Ficinót 1490 májusában a Római Kúriánál mágiával és eretnekséggel vádolták be. Vö. Zanier 1977. 94.

[11] Ficino nézeteinek változásáról az asztrológiát illetően lásd Bullard 1990.

[12] Ficino nemcsak ezt a munkáját ajánlotta Mátyás királynak, hanem levelei harmadik és negyedik könyvét is.

[13] Garázda Péter (1448 k. – 1507) Janus Pannonius és Vitéz János rokona, akinek pártfogásával 1465 és 1468 között Ferrarában tanult Battista Guarino iskolájában. 1469–1471 között Firenzében folytatta tanulmányait, ahol Marsilio Ficinóval is barátságot kötött.

asztrológusairól.[14] Közéjük tartozott (1467–1472 között) az a Regiomontanus is, aki a korabeli asztrológiában egy új házrendszert dolgoz ki, melyet később róla neveznek el.[15]

Említettem, hogy Ficino az orvosi és filozófiai stúdiumok után a teológiát is elvégezte, felszentelt és gyakorló pap volt,[16] tehát nem a hit hiányából fakad a modern kor számára szokatlan felvetése. Alessandra Tarabochia Canavero, a *De vita* legutóbbi (1995) olasz fordításának készítője is felhívja a figyelmet, hogy a bolognai egyetemen (a többi észak-itáliai egyetemhez hasonlóan)[17] a medicina és az asztrológia között szoros összefonódás alakult ki, tehát e kettőt egymással való összefüggéseiben tanították.[18]

Ficino a mi Mátyás királyunkhoz írt ajánlásában arra hivatkozik, hogy Püthagorasz, Démokritosz és Tüanai Apollóniosz nemcsak úgy vaktában vizsgálták az égitestek mozgását és hatásaikat, hanem ismereteik segítették életüket és a boldogság elérését,[19] hiszen „az egész világegyetem csodálatos rendjén keresztül megismerhették annak irányítóját, s miután megismerték, mindennél inkább

[14] Pajorin 2013 és 2014.

[15] Lásd lentebb. Zrednai (Vitéz) János, majd Mátyás udvari asztrológusa Regiomontanus (Johannes Müller von Königsberg, 1436–1476) volt, aki saját kidolgozású házrendszerével tette magát híressé *Tabulae directionum profectionumque in nativitatibus multum utiles (Az irányok és eredetek táblái, melyek a születéseknél nagyon hasznosak)* című művében (1469, Esztergom). E munkáját Vitéznek, *Tabulae primi mobilis* című, forradalmian új, gömbháromszögtani munkáját Mátyásnak ajánlotta. Ez utóbbi gyakorlatilag a szférikus trigonometria megalapítása. Mesterével, Peuerbachhal együtt Ptolemaiosz *Almagesztj*ének újrafordítója, táblázatainak kiigazítója. Padovában az egyetemen adott elő, Velencében és Rómában is kapott megbízásokat. Római útját követően, ahová Bésszarión meghívására utazott mesterével, Peuerbachhal együtt, 1467-ben Pozsonyba kapott meghívást Mátyástól, ahol matematikát és csillagászatot tanított. Később Esztergomban Vitéz János érseki palotájában egyedülálló csillagvizsgálót rendezett be, dolgozószobája mennyezetén a konstellációkkal (égkép-horoszkóp). Ezekből csak az állatöv (Zodiákus) csillagképei maradtak fenn, amelyek az Esztergomban végzett ásatások alkalmával kerültek napvilágra. Kopernikuszt megelőzve a Föld mozgását tanította, több munkáját és Ptolemaiosz-fordítását Kopernikusz és Galilei tankönyvként használták. Vö. Szathmáry 1940; Zinner 1990, a magyarországi tevékenységéről lásd 91–103. Magyarul: Zinner 1937. http://mek.oszk.hu/05300/05391/pdf/Zinner_Regimontanus_Csill.pdf (2021. 10. 16.).

[16] 1469-ben kezdi meg papi tanulmányait, 1473. szeptember 18-án diakónus, december 18-án felszentelt pap. Lásd Marcel 1958. 284, aki függelékében közli Ficino mindhárom fennmaradt korabeli életrajzát: Johannes Cursius *Vita Marsili Ficini* című művét, egy anonim *Vita secundát*, melyet a Firenzei Könyvtár (Biblioteca di Firenze) *Palatinus 488* jelzetű kódexe tartalmaz, és a Piero Caponsacchi által összeállított *Sommario della vita di Marsilio Ficino* című írást.

[17] Pl. Padova, Ferrara, Pavia, lásd Vescovini 1983.

[18] Tarabochia Canavero 1995. 59; vö. Malagola 1887. 274–277. Feltételezésem szerint többek között a 13. századi Nicolò da Paganica *Compendium medicinalis astrologiae* című művét használhatták tankönyvként az egyetemek, lásd ennek modern kiadását: Paganica 1990. A 15. századi padovai, nyomtatásban is megjelent orvosi-asztrológiai művekről lásd Marangon 1978.

[19] Diogenész Laertiosz *Vitae philosophorum* című művében beszél arról, hogy Püthagorasz (VIII. 44) és Démokritosz (IX. 39) hosszú életet éltek; lásd Philosztratosz: *Apollonii vita*. Tüanai Apollónioszról később, a III. 8-ban is szót ejt Ficino.

szerették".[20] A csillaghit szerinte tehát nemhogy nem zárja ki az istenhitet, de éppen ezen erők mozgásának megismerése vezet el ahhoz.

Mint fentebb említettem, Ficino Plótinosznak a lélekről szóló írásaihoz fűzött kommentárjaként adja elő a *De vita* harmadik könyvét, a világegyetem rétegezettségének leírása tehát itt Plótinosz *hüposztaszisz*ait követi. Ficino nem pontosítja, hogy melyik plótinoszi értekezést kommentálja, tartalma alapján azonban a legtöbb kutató a IV. *enneasz* 3. értekezése 11. fejezetében *(A lélekkel kapcsolatos kérdésekről I.)* és a IV. *Enn.* 4. 30–42. fejezeteiben *(A lélekkel kapcsolatos kérdésekről II.)* foglaltakra gondol. Ficino annyit jegyez csak meg, hogy kommentárja Plótinosznak azt az értekezését tárgyalja, „amely az égtől nyerhető támogatást taglalja".[21] Az olvasóhoz írt bevezetőjében az asztrológiát illetően némileg visszakozni látszik, ám gyakorlata cáfolja ezt az apologetikus álláspontot: „ha nem fogadod el az asztrológiai jegyeket, amelyeket éppen az ember egészségének védelmére találtak fel, s amelyeket én sem tartok annyira igaznak, inkább csak leírom őket, akkor engedélyemmel vagy tanácsomra ne foglalkozz velük. Ne hanyagold el viszont az égi segítséggel megtámogatott gyógymódokat, különben az életet hanyagolnád el."[22]

Léthierarchiák

Plótinosznál	*Ficinónál*
Az Egy = a Jó = a Kezdet	Isten
Az Értelem = a Szép = az ideák lakhelye	Az angyali értelem = az ideák lakhelye
Az egyetemes Lélek	A világlélek, benne a csíraszerű okok
A Világlélek	(rationes seminales)
Daimónok	Minőségek, fajták
Anyagi világ	Anyagi világ

[20] *Siquidem ex mirabili mundi totius ordine eius tandem cognovere rectorem, et ante omnia cognitum amaverunt.* Marsilio Ficino: *De vita,* III. könyv, Bevezetés (Ajánlás Corvin Mátyáshoz), Ficino 1991. 196.

[21] *Cum igitur inter Plotini libros magno Laurentio Medici destinatos, in librum Plotini de favore coelitus hauriendo tractantem nuper commentarium composuissem.* Ficino 1991. 198. A kutatók többféle hipotézist is felállítottak arra vonatkozóan, hogy melyik plótinoszi értekezést kommentálja a *De vita* III. könyve. Paul O. Kristeller szerint: (Kristeller 1973. 1. LXXXIV), Ficino az *Enneaszok* IV. 3. 11-ben foglaltakat fejti ki *(A lélekkel kapcsolatos kérdésekről I.),* ezzel Garin 1969, 423–447 is egyetért. Walker 1958. 3, 2. jegyz. és 41 felveti még az *Enneaszok* IV. 4 (*A lélekkel kapcsolatos kérdésekről* II.) 30–42-ben foglaltakat mint lehetséges forrást. E véleményt osztja Klibansky–Panofsky–Saxl 1964. 248, de felvetik az *Enn.* II. 4 *(Hatnak-e a csillagok)* lehetséges forrásként való megjelölését is.

[22] *Denique si non probas imagines astronomicas, alioquin pro valetudine mortalium adinventas, quas ego non tam probo, quam narro, has utique me concedente, ac etiam si vis consulente, dimittito. Medicinas saltem coelesti quodam adminiculo confirmatas, nisi forte vitam neglexeris, ne negligito.* Ficino: *De vita,* III. könyv, Az Olvasóhoz, Ficino 1991. 200.

A világegyetemben működő erők feltérképezésében Ficino a plótinoszi négyes, illetve ötös beosztású léthierarchiából indul ki, de több ponton eltér attól: a megnyilvánulatlan kezdet-eredet, azaz az Egy, más néven a Jó, Ficinónál Isten. Az Egyből kiáradó értelem, mely az Egy szeretet indította szemlélése révén foganja meg magában az ideákat, minden dolog ősképeit, Ficinónál az angyali értelem, amelyet ő – kimutathatóan pszeudo-Dionüsziosz Areopagitészre támaszkodva – a szeráfok, kerubok és a trónus angyali karaival azonosít. Az értelemnek a szeretet bőségétől vezérelt „túlcsordulásából" keletkezik Plótinosznál az egyetemes lélek, mely még mentes minden anyagi vonatkozástól, ám belőle jön létre a világlélek, mely majd a látható világot teremti. Az emberi lelkek voltaképpen a világlélek részei, belőle „születnek", és születésük után is egységet képeznek azzal. Ficinónál a lélek egy, tehát az említett árnyalást itt nem tárgyalja. A fenti három *hüposztaszisz* tartozik Plótinosznál az isteni, azaz romolhatatlan létrendhez, melyek a látható, testi világnak mintát adnak, s a fény (a törődő szeretet) segítségével azt folyamatosan táplálják. A teremtés e folyamatában Plótinoszt követve Ficinónál a világlélek az (angyali) értelmet szemlélve az ideák megfelelőiként a dolgok csíraszerű okait *(rationes seminales)* foganja, amelyek az anyagi világban létrejövő testek minőségeit adják. A gyógyítás alapja tehát Ficinónál az, hogy „minden fajta a saját csíraszerű okán keresztül összeköttetésben van a saját ideájával, s ezen idea révén könnyen befogadhat valamit onnan, lévén, hogy általa és tőle fakad az eredete".[23] A gyógyulás maga tehát nem más, mint *regenerálódás*, visszatérés a tökéletes állapothoz, mely az értelemben adott ideákban van jelen: „Ezért ha valamikor elkezd eltérni a saját formájától, akkor ennek a hozzá legközelebbi közvetítőnek (ti. a csíraszerű oknak) a segítségével visszanyerheti eredeti formáját, s általa az ideából könnyen újjáalakulhat."[24]

A mágikus aspektus[25] abban a mozzanatban ragadható meg, hogy a gyógyító hozzásegítheti például az egyes szerveket vagy az egyén egészét a regenerálódáshoz azáltal, hogy az illető ideához hasonló minőségű dolgokat alkalmaz a gyógyításban, akár gyógyszerek, akár egyéb gyógymódok révén. Ficino Zóroasztérre – azaz valójában a *Káldeus orákulumok*ra – hivatkozik, aki az anyagi világ formáinak a lélek okaival való megfelelését „isteni kötéseknek" *(divinae illices)* nevezte, valamint Szünesziosszra, aki szerint ezek „mágikus csalétkek" *(magicae illecebrae)*.[26] Az ember azonban csak alkalmas időpontban merítheti ki a lélekben található csírák adományait, és csak olyan dolgok, például növények révén,

[23] *Unde unaquaeque species per propriam rationem seminalem propriae respondet ideae, facileque potest per hanc saepe aliquid illinc accipere, quandoquidem per hanc illinc est effecta. De vita*, III. könyv, I. fej., Ficino 1991. 204.

[24] *Ideoque si quando a propria forma degeneret, potest hoc medio sibi proximo formari rursum, perque id medium inde facile reformari.* Uo.

[25] Az asztrális mágiával Aquinói Tamás is foglalkozik *De occultis operibus naturae* című levelében. Lásd Litt 1963.

[26] Nem sokkal e könyv írása előtt fordította Ficino Szünesziosz *De somniis* című munkáját.

amelyek az adott bolygóminőséghez tartoznak. A bolygók minőségei nagymértékben kapcsolódnak az antik istenalakok tulajdonságaihoz. Két példa, hogy ezt könnyebben el tudjuk képzelni: a Merkúr (Mercurius, Hermész) az utak, a kereskedés, a közlekedés, a beszédek, a találékonyság, a közvetítés istene, az emberek és istenek követe, tolmácsa bolygóként a mozgékonyságot, közlékenységet, jó beszélőkészséget, éles értelmet, jó értelmezőképességet, de egyben a nyughatatlan természetet is adja, két jegyben is uralkodó: az Ikrekben és a Szűzben, az előbbiben a kettősség, az utóbbiban a kínos precizitás járul hozzá.[27] A Nap minőségeit Ficino a III. könyv XIV. fejezetében írja le részletesen, melynek címe: *Az égitestektől függő rendek, mint a szoláris jellegűek és hasonlóak. Miként lesz a szellem szoláris.* Tehát ennek alapján összefoglalva a napszerű (szoláris) minőséghez tartozó dolgok:

Égitest: Nap (Phoebus Apollo-Dionysus)
Csillagjegyek: Oroszlán, Kos, Nyilas
Elem: tűz (meleg + száraz); testrész: szív
Testnedv: epe
Vérmérséklet: kolerikus
Ásvány: arany, krizolit, rubin, borostyánkő; állat: oroszlán, kakas, ölyv, kos, hattyú
Növény: napraforgó, mirrha, tömjén, sáfrány
Nedvek: méz, balzsamfa nedve, bor
Ember: uralkodók, nagylelkű emberek
Napszak: dél
A hét napjai: vasárnap

Az égitestek hatásait Ficino szerint a dolgok nem csupán a Nap rajtuk visszaverődő fényén keresztül veszik fel, hanem a mindenütt jelenlevő világlélek segítségével is, méghozzá a világlélek szellemén keresztül. A következőkben tehát az emberi szellem és a világszellem fogalmát és a kettő kapcsolatát vizsgáljuk meg röviden a *De vitá*ban.

Az emberi szellem a négy testnedv legfinomabb részeiből tevődik össze. Ezért kiegyensúlyozott, fényteli, tehát égi, s így is kell megőriznünk – mondja Ficino –, hogy finom, mindazáltal tartós legyen. A szellem közvetítő a test és az emberi lélek között, a lélek ennek révén tartja életben a testet, tehát az élet princípiuma.

Ahogyan az emberi lélek életereje a szellemen keresztül jut el a test különböző részeibe, úgy a világlélek szelleme, a négy elem tulajdonságait magasabb szinten hordozó kvinteszencia is a megnyilvánult világ testében mindenütt jelen van és életet ad – mondja Ficino, s „azokat a dolgokat tölti el ez az erő a leginkább, amelyek ezt a fajta szellemet a legnagyobb mértékben befogadták". Ezek

[27] Vö. Dubravszky–Eörssy 2019. 36.

a növények és egyebek lehetnek tehát a gyógyítás további eszközei. A világszellem olyan a világ testében, mint az emberi szellem az emberi testben, csakhogy míg az emberé a testnedvekből (a vérből) jön létre, a világszellem közvetlenül a világlélek teremtőerejéből keletkezik, annak „túlcsordulásával" – Ficino meg is jegyzi, hogy ez plótinoszi terminus. A világlélek ezzel együtt (egy időben) teremti meg a csillagokat, és csak ezután, ennek révén hozza létre a négy elemet, minden összetett minőség kiindulását.

A világszellem, mely egyfajta nagyon finom test, olyan „ragyogó, meleg, nedves és életadó", hogy „már-már lélek"; nemcsak hogy mindenben jelen van, de minden teremtésben is részt vesz annak közvetlen szerzőjeként és mozgásként, így táplál folyamatosan mindent. Ficino szerint reá vonatkozik Vergilius *Aeneis*e VI. énekének e sora (726): „a szellem belülről táplál" – *spiritus intus alit*. Ezért e szellem befogadása, miként az emberi szellem karbantartása is döntő jelentőségű Ficino szemléletében, s ennek elősegítésére törekszik gyógyító kézikönyvének asztrológiai és mágikus megközelítései révén is.

IRODALOM

Bullard, Melissa Meriam 1990. The Inward Zodiac: A Develpoment in Ficino's Thought on Astrology. *Renaissance Quarterly*. 43. 687–708.

Burckhardt, Titus 2000. *Alkímia. Világkép és szellemiség*. Ford. Czabán Katalin. Budapest, Arcticus Kiadó.

Clark, John R. 1986. Roger Bacon and the Composition of Marsilio Ficino's *De vita longa* (*De vita*, Book II). *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. 49. 230–233.

Clark, John R. 1989. Editorial Introduction. In Marsilio Ficino: *Three Books on Life*. Critical Edition and Translation with Introduction and Notes by Carol V. Kaske and J. R. Clark. Binghamton – New York, MRTS Publisher. 8–9.

della Torre, Alessandro 1960. *Storia dell'Accademia platonica di Firenze*. Firenze, Erasmo.

Dillon Bussi, Angela 2011. Le biblioteche di Mattia Corvino e di Lorenzo il Magnifico: confronti e tangenze (con alcune note sulla ritrattistica laurenziana e corviniana). In Farbaky Péter – Louis Waldman (szerk.) *Italy and Hungary. Humanism and Art in the Early Renaissance: Acts of an International Conference, Florence, Villa I Tatti, June 6–8, 2007*. Firenze – Cambridge/MA, Harvard University Press – Villa I Tatti, Harvard University Center for Italian Renaissance Studies. 231–265.

Dubravszky László – Eörssy János 1992. *A tradicionális asztrológia tankönyve*. Budapest, Orient Press, 36.

Farbaky Péter et al. szerk. 2008. *Hunyadi Mátyás, a király: hagyomány és megújulás a királyi udvarban*, 1458–1490 / *Matthias Corvinus, the King: Tradition and Renewal in the Hungarian Royal Court, 1458–1490*. 2008. március 19. – június 30. kiállítási katalógus = exhibition catalogue, Budapest History Museum, 19 March 2008 – 30 June 2008. Budapest, Budapesti Történeti Múzeum.

Federici Vescovini, Graziella 1983. Medicina e filosofia a Padova tra XIV e XV secolo: Jacopo da Forlì e Ugo Benzi da Siena (1380–1430). In uő. *'Arti' e filosofia nel secolo XIV: studi sulla tradizione aristotelica e i 'moderni'*. Firenze, Nuovedizioni E. Vallecchi. 233–278.

Ficino, Marsilio 1576. *Opera omnia*. Bazel, Heinrich Peter.

Ficino, Marsilio 1989. *Three Books on Life*. Critical Edition and Translation with Introduction and Notes by Carol V. Kaske and J. R. Clark. Binghamton. New York, MRTS Publisher.

Ficino, Marsilio 1991. *De vita*. Szerk. Albano Biondi – Giuliano Pisani. Pordenone, Edizioni Biblioteca dell' Immagine.

Ficino, Marsilio 2001. *A szerelemről. Kommentár Platón* A lakoma *c. művéhez.* Ford. és utószó Imregh Monika. Budapest, Arcticus Kiadó.

Garin, Eugenio 1969. Le elezioni e il problema dell' astrologia. In uő: *L'età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*. Napoli, Morano. 423–447.

Gentile, Sebastiano (szerk.) 1984. *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Mostra di manoscritti, stampe, documenti*. Firenze, Olschki Editore.

Klibansky, Raymond – Ernst Panofsky – Fritz Saxl 1964. *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*. London, Nelson.

Kristeller, Paul O. 1953. *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*. Firenze, G. C. Sansoni.

Kristeller, Paul O. 1973. *Supplementum Ficinianum*. Firenze, Olschki. 1. kötet.

Kristeller, Paul O. 1986. Ficino and His Work After Five Hundred Years. In Gian Carlo Garfagini (szerk.) *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e testi*, Firenze, Olschki. 2. kötet. 81–158.

Litt, Thomas 1963. *Les corps célestes dans l'univers de Saint Thomas d'Aquin*. Paris–Leuven, Nauwelaerts.

Malagola, Carlo 1887. Statuti dell'Università degli scolari arte e medicina (1405). In *Statuti delle Università e dei colleggi dello Studio Bolognese*. Bologna, Zanichelli. Repr. 1988. 274–277.

Marcel, Raymond 1958. *Marsile Ficin*. Paris, Les Belles Lettres.

[Oracles chaldaïques.] 1971. Szerk. E. des Places. Paris, Les Belles Lettres.

Paganica, Nicolò da 1990. *Compendium medicinalis astrologiae*. Szerk. Giuseppe Dell'Anna. Galatina, Congedo.

Pajorin Klára 2013. Il ruolo degli umanisti fiorentini e ungheresi nella formazione della rappresentazione del potere di Mattia Corvino. In Péter Farbaky et al. szerk. *Mattia Corvino e Firenze. Arte e umanesimo alla corte del re di Ungheria*. Firenze, Giunti. 98–105.

Pajorin Klára 2014. Mátyás király és Marsilio Ficino magyar hívei az 1471. évi összeesküvés után. In Bárány Attila – Dreska Gábor – Szovák Kornél (szerk.) *Arcana tabularii. Tanulmányok Solymosi László tiszteletére*. Debrecen, Debreceni Egyetem. 593–606.

Paravicini Bagliani, Alessandra 1991. *Medicina e scienze della natura alla corte dei papi nel Duecento*. Spoleto, CISAM.

Pesenti Marangon, Tiziana 1978. La miscellanea astrologica del prototipografo padovano Bartolomeo Valdizocco e la diffusione dei testi astrologici e medici tra i lettori padovani del '400. *Quaderni per la storia dell'Università di Padova*. 16. 87–106.

Rees, Valery 2014. Four Ficino Codices from the Corvina Library. In Edina Zsupán – Christian Heitzmann (szerk.) *Corvina Augusta. Die Handschriften des Königs Matthias Corvinus in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel*. (Supplementum Corvinianum III. szerk. István Monok.) Budapest, Bibliotheca Nationalis Hungariae.

Szathmáry László 1940. Az asztrológia, alkémia és misztika Mátyás király udvarában. In Lukinich Imre (szerk.) *Mátyás király emlékkönyv születésének ötszázéves évfordulójára*. Budapest, Franklin. 413–452.

Tarabochia Canavero, Alessandra 1977. Il *De triplici vita* di Marsilio Ficino, una strana vicenda ermeneutica. *Rivista di filosofia neoscolastica*. 69. 697–717.

Tarabochia Canavero, Alessandra 1995. Introduzione. In uő (ford., szerk.) Marsilio Ficino: *Sulla vita*. Milano, Rusconi. 7–42.

Walker, D. P. 1958. *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. London, Warburg Institute.

Zanier, Giancarlo 1977. *La medicina astrologica e la sua teoria: Marsilio Ficino e i suoi critici contemporanei*. Roma, Ateneo e Bizzarri.

Zinner Ernő [sic!] 1937. Regiomontanus Magyarországon. [Ford. megjelölése nélkül.] *Matematikai és Természettudományi Értesítő*. 45. 280–287.

Zinner, Ernst 1990. *Regiomontanus, His Life and Work*. Ford. Ezra Brown. Amsterdam, Elsevier.

Zsupán Edina 2014. Beschreibung: Cod. Guelf. 12. Aug. 4° In uő – Christian Heitzmann (szerk.) *Corvina Augusta. Die Handschriften des Königs Matthias Corvinus in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel*. (Supplementum Corvinianum III. szerk. István Monok.) Budapest, Bibliotheca Nationalis Hungariae. 95–103.

Marsilio Ficino

Három könyv az életről

Harmadik könyv
Miként nyerhetünk életet az égtől? (részlet)

BEVEZETÉS

A firenzei Marsilio Ficino üdvözletét küldi a felséges Mátyásnak, Magyarország örökké legyőzhetetlen királyának.[1]

Ó, király, minden királyok legszerencsésebbike, a régi filozófusok, akik elmélyülten tanulmányozták az égiek erejét és a földi dolgok természetét, úgy ítélték, hogy fölöslegesen szerzi meg a tudást az, aki nem tudja kamatoztatni. Úgy tűnik tehát, hogy minden kutatásukat méltán irányították arra, hogy égi életet szerezzenek maguknak, úgy hiszem, azt gondolván, hogy fölöslegesen ismerték volna meg az elemeket és a belőlük összetett dolgokat, és ok nélkül vizsgálták volna az égitestek mozgását és azok hatásait, ha mindezen ismeretek összegzése nem segíthette volna valamiképpen életüket és a boldogság elérését. Úgy tűnik pedig, ez az elmélkedés elsősorban a jelen életük számára használt. Hiszen Püthagorasz, Démokritosz és Tüanai Apollóniosz s mindazok, akik ezt behatóan kutatták, ismereteik alkalmazásával jó egészségre és hosszú életre tettek szert.[2] S eljövendő életükre nézve is hasznosnak bizonyult e szemlélődés: dicsőséget szerzett nekik mind a későbbi nemzedékek körében, mind Isten előtt örökkévalóan. Ugyanis az egész világegyetem csodálatos rendjén keresztül végül megismerhették annak irányítóját, s miután megismerték, mindennél inkább szerették.

Neked az idők végezetéig tartó dicsőséget ígérnek lelked nagysága, nagyszerűséged és folytonos győzelmeid. Az isteni kegyelem jeles jámborságod és igazságosságod számára örök, boldog életet is ígér Istennél. Végül a kedvező állású csillagok sikeres és eléggé hosszú életet mutatnak neked a halandók között,

[1] Ficino nemcsak ezt a munkáját ajánlotta Mátyás királynak (1443–1490), hanem levelei harmadik és negyedik könyvét is. Lásd Rees 2014. 165; a kódexet leírta Zsupán 2014.

[2] Diogenész Laërtiosz *Vitae philosophorum* című művében beszél arról, hogy Püthagorasz (VIII. 44) és Démokritosz (IX. 39) hosszú életet éltek; Tüanai Apollónioszról vö. Philostrati *Apollonii vita*.

amennyire a jelekből következtetni tudtam.[3] S hogy ezek tökéletes hűséggel megtartsák azt, amit ígérnek, s hogy még meg is toldják valamennyivel, azt a te szorgalmad és orvosaid meg asztrológusaid gondoskodása kétségkívül elérheti.[4] S hogy a tudomány és a körültekintés révén mindez lehetséges, azt valamennyi tudós asztrológus és orvos vallja. Tehát midőn Plótinosz-kommentárjaim között, melyeket a nagy Lorenzo de' Medicinek ajánlok, nemrég ahhoz az értekezéséhez is írtam egyet, amely az égtől nyerhető támogatást taglalja,[5] Lorenzo jóváhagyásával úgy döntöttem, hogy ezt inkább kiveszem a kommentárok közül, és fenségednek ajánlom. Azt remélem ugyanis, hogy midőn a te életedről és jólétedről gondoskodom, egyúttal századunk és az egész emberi nem életéről és fényéről is gondoskodhatom. S hogy művünk minél erőteljesebb hatást tudjon gyakorolni királyi fenséged egészségére és jólétére, úgy véltem, hogy Valori barátommal kell azt hozzád elküldenem.[6] Fogadd hát őt kebledre, ó kegyelmes királyom! Hisz oly nagy a te tehetséged, erőd és tekintélyed, hogy nélküled Valori sem érhet semmit.

Firenze, 1489. július 10.

Marsilio Ficino a következő könyv olvasójához

Üdvözöllek, tehetséggel megáldott vendégem! Légy még egyszer üdvözölve, bárki légy, aki az egészségre vágyva közeledsz küszöbömhöz. Sóvárgó vendégem, kérlek, nézd először is azt, milyen szívélyesen várlak! Hisz úgy illik, hogy a vendég köszönjön elsőként, én azonban megelőztelek, s amint megláttalak, jó

[3] Ficino itt Mátyás horoszkópjára utal, aki viszont nem sokkal később halt meg. Lásd Kristeller 1973. 1. XXII.

[4] Mátyás udvari asztrológusa Regiomontanus (Johannes Müller von Königsberg, 1436–1476) volt, aki saját kidolgozású házrendszerével tette magát híressé *Tabulae directionum profectionumque in nativitatibus multum utiles (Az irányok és eredetek táblái, melyek a születéseknél nagyon hasznosak)* című művében (1469, Esztergom). E munkáját Mátyásnak ajánlotta. Ptolemaiosz *Almagest*ének fordítója, római útját követően, ahová Bésszarión meghívására utazott mesterével, Peuerbachhal együtt, 1467-ben Pozsonyba kapott meghívást Mátyástól, ahol matematikát és csillagászatot tanított. Később Esztergomban Vitéz János érseki palotájában egyedülálló csillagvizsgálót rendezett be, dolgozószobája mennyezetén a konstellációkkal (égkép-horoszkóp). Ezekből csak az állatöv (Zodiákus) csillagképei maradtak fenn, amelyek az Esztergomban végzett ásatások alkalmával kerültek napvilágra. Kopernikuszt megelőzve tanította a Föld mozgását, több munkáját és Ptolemaiosz-fordítását Kopernikusz és Galilei tankönyvként használták.

[5] A kutatók többféle hipotézist is felállítottak arra vonatkozóan, hogy mely plótinoszi értekezést kommentálja a *De vita* III. könyve. Kristeller 1. LXXXIV szerint Ficino az *Enneászok* IV. 3. 11-ben foglaltakat fejti ki (*A lélekkel kapcsolatos kérdésekről* I.), ezzel Garin 1969 is egyetért. Walker 1958. 3, j. 2. és 41. felveti még az *Enneaszok* IV. 4 *(A lélekkel kapcsolatos kérdésekről II.)* 30–42-ben foglaltakat mint lehetséges forrást. E véleményt osztja Klibansky–Panofsky–Saxl 1964. 248.

[6] *Atque ut valetudini prosperitatique regiae validius haec nostra prodessent, per Valorem ipsum mittenda putavi.* Filippo Valori nevével játszik itt Ficino.

egészséget kívántam neked. Ilyen szívesen vártam jöttödet, pedig nem is ismerlek. S ha itt maradsz nálam, ígérem, Isten segítségével megadom számodra az ígért egészséget. Tehát baráti fogadtatásban részesültél, mint mindenki, és most szeretetemet is elnyerted. Ha van benned valami, ami a szeretettel ellentétes, ha gyűlöletet hordozol magadban, kérlek, szabadulj meg tőle, mielőtt az élet e gyógyírjához közelednél. Az élet ugyanis szüleid szerelme és vágya által adatott meg számodra, a gyűlölet és a fájdalom viszont elveszi az életet. Abban tehát, akit a gyűlölet gyötrelmei kínoznak, nem marad semmi hely az élet gyógymódja számára. Ezért mostantól fogva nem pusztán mint vendégemhez, hanem mint barátomhoz fogok hozzád szólni. Marsiliód műhelye valamivel tágasabb, mint ez a kis terület, amit itt látsz körülkerítve. Ugyanis nemcsak a következő könyvből áll, hanem a megelőző kettő is a részét képezi. Röviden összefoglalva az egész egy olyan gyógymód, mely erői szerint segít az életerőnek, hogy életed egészséges legyen és hosszú. S erre az orvosok segítségével és az ég támogatását keresve törekszik mindenütt. Műhelyünk valójában a különböző emberi típusok és természetek szerint különféle ellenszereket, gyógyszereket, pakolásokat, kenőcsöket és gyógymódokat ismertet. Ha valamelyik kevésbé tetszik neked, tedd félre, de a többit azért ne utasítsd el. Végül, ha nem fogadod el az asztrológiai jegyeket, amelyeket egyébként éppen az ember egészségének védelmére találtak fel, s amelyeket én sem annyira igaznak tartok, mint inkább csak leírom őket, akkor engedélyemmel vagy – ha úgy tetszik – a tanácsomra ne foglalkozz velük. Ne hanyagold el viszont az égi segítséggel megtámogatott gyógymódokat, különben az életet hanyagolnád el. Én ugyanis immár számos és folyamatosan szerzett tapasztalatomnak köszönhetően úgy vélem, hogy olyan nagy a különbség az efféle gyógymódok és azok között, amelyeket az asztrológia figyelembevétele nélkül alkalmaznak, mint a bor és a víz között; úgyhogy egy nyolc hónapra született gyermeket, aki Firenzében, március hónapban éjjel jött a világra, és az aszcendensén retrográd Szaturnusz állt,[7] s már alig élt, az efféle gyógymódokkal szinte újjáélesztettük inkább, mint megmentettük, nem is annyira mi, hanem Isten; s most már majdnem betöltötte a harmadik évét is egészségesen. Valójában, ha ezenkívül el fogok még mesélni ehhez hasonló eseteket, akkor csak az igazat mondom, és nem azért hozom fel, hogy dicsekedjek (ami távol áll a filozófustól), hanem hogy bátorítsalak. Azonban eleget szóltam hozzád részint, hogy jóindulatodat elnyerjem, részint hogy lelkesítselek. Innentől fogva Plótinosszal együtt fogok beszélni, hogy végül így még gondosabb tanácsot tudjunk adni.

[7] A korabeli asztrológiai felfogás szerint a Szaturnusz kedvezőtlen bolygónak számított, és retrográd, vagyis (látszólag) visszafelé haladó pályán ez a kedvezőtlen hatás csak fokozódott. A retrográd mozgásról lásd Dubravszky–Eörssy 1992. 52.

Mindabban, amit akár itt, akár más műveimben tárgyalok, csak annak az igazságát állítom, amit az Egyház jóváhagy.

A firenzei Marsilio Ficino könyve: Miként nyerhetünk életet az égtől, melyet Plótinosz-kommentárjai között írt

I. Miben áll Plótinosz szerint az az erő, amely kedvező hatásban részesülhet az égtől? Abban, hogy a világlélek, a csillagok és daimónok lelkei könnyen odavonzhatóak a megfelelően előkészített testi formák segítségével.

Ha a világon csak ez a két dolog létezne: egyik részről az értelem, másik részről a test, s nem lenne lélek,[8] akkor sem az értelem nem vonzódna a test felé (az értelem ugyanis mozdulatlan, és teljesen híjával van az érzelemnek, amely a mozgás eredete, mivel nagyon messze is esik a testtől), s a test sem vonzódna az értelem felé, mint ami a mozgásra önmagában képtelen és alkalmatlan, s nagyon távol eső az értelemtől. Ha viszont közébük ékeljük a lelket, mely mindkettő számára elérhető, akkor könnyen végbemehet mindkét irányban a vonzódás. Először is azért lehet a legkönnyebben a lelket vezetni, mert ez az első mozgó, mely maga által és magától mozog. Másodsorban, mivel (mint mondtam) köztes helyzetben van, a maga módján mindent magában foglal,[9] s mindkét valósághoz közel van.[10] Ezért összhangban van mindennel különbség nélkül, azokkal is, amik egymástól távol esnek, mivel tőle nem esnek távol. Ugyanis azon túl, hogy egyrészről az isteni dolgokhoz, másrészről a mulandóakhoz hasonló, s szeretetével mindkét irányba fordul, mindeközben egyszerre egész mindenhol. Hozzájön még ehhez, hogy a világlélek a dolgoknak ugyanannyi csíraszerű okát hordozza istentől eredően, ahány idea van az isteni értelemben, mely okokból ő ugyanannyi fajt hoz

[8] A lélekről mint harmadik létezőről *(tertia essentia)* vö. Ficini *Theologia Platonica,* III. 2; a világlélekről, a szférák lelkeiről, az Állatöv jegyeiről, a drágakövek erejéről vö. uo. IV. 1–2. A létezők láncolatáról *(rerum series)* uo. X. 2 és 5.

[9] Ez a tézis erősen hasonlít Arisztotelészére, *De anima* III. 8: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἔστι πάντα.

[10] Ficino itt röviden kifejti saját lélekelméletét: a lélek központi helyet foglal el a létezők hierarchiájában, mely öt szintből áll – Isten, angyal, lélek, minőség, test – az egységtől, a mozdulatlanságtól (változatlanságtól) és aktivitástól a sokszerűség, a mozgás (változás) és passzivitás felé való átmenetekben. Ficino léthierarchiája több ponton is eltér Plótinoszétól, akinél két külön létszintet foglal el az egyetemes lélek és a világlélek, nála az utóbbiból születik az emberi lélek is. P. O. Kristeller is felhívja a figyelmet az eltérésekre, de ő nem a kétféle lélekkel kapcsolatban, hanem a lélek központi helyzetét emeli ki Ficinónál, ami Plótinoszra valóban nem jellemző. Az a léthierarchia viszont, amit Kristeller Plótinosznak tulajdonít, nem igazán helytálló: az egy, az értelem, a lélek, az érzékelés, a természet és a test (Kristeller 1953. 101–105). A lélek központi helyzetéről Ficino a *Theologia platonica* III. könyvében beszél részletesebben.

létre az anyagban.[11] Ennélfogva minden faj a saját csíraszerű oka révén megfelel a saját ideájának, s ezen idea révén gyakorta könnyen befogadhat valamit onnan, lévén, hogy a csíraszerű okon át az ideából fakad az eredete. Ezért ha valamikor elkezd eltérni a saját formájától, akkor ennek a hozzá közelebbi közvetítőnek a segítségével visszanyerheti eredeti formáját, s általa az ideából könnyen újjáalakulhat. S ez biztosan bekövetkezik, ha a dolgok valamely fajához vagy e faj egy egyedéhez a megfelelő módon sok más dolgot hozzáadsz, amik szét vannak szórva ugyan, de ahhoz a bizonyos ideához hasonlóak. Majd ehhez a megfelelően előkészített anyaghoz az idea sajátlagos adományát vonzod, méghozzá a lélek csíraszerű okán keresztül. Ugyanis nem magát az értelmet, hanem a lelket vonzzuk oda. Ezért senki ne gondolja, hogy a földi világ bizonyos anyagainak segítségével bizonyos isteni erőket vonzhat oda, hisz ezek az anyagtól teljességgel el vannak választva, hanem inkább, hogy a daimónokat és a lélekkel rendelkező világ és az élő csillagok erőit.[12] Másfelől senki ne csodálkozzon, hogy a lelket anyagi formák révén mintegy oda lehet csalogatni. Hiszen ő maga hozta létre ezeket a csalétkeket, melyek vele összhangban vannak, hogy azokkal oda lehessen csalogatni, és mindig szívesen tartózkodik bennük. S az egész élővilágban nem létezik olyan formátlan dolog, amelyben ne lenne lélek, s amelyben ne lenne benne a lélek adománya. A formáknak a világlélek okaival való ezen megfelelését tehát Zóroasztér[13] isteni vonzásoknak nevezte, s Szünesziosz is kijelentette, hogy ezek mágikus csalétkek.[14] Végül senki ne gondolja, hogy tetszőleges időpontban teljességgel kimerítheti a lélekből származó összes adományt egy adott anyag sajátosságának javára, hanem alkalmas időben csak azon csíra adományait, melyből az a faj létrejött, és a hasonló csírákét. Ezért az ember, miután csak emberi tulajdonságokat kapott, nem kívánhat magának a halakra vagy a madarakra jellemző képességeket (adományokat) a világlélektől, hanem csak az emberre jellemzőeket és az ahhoz hasonlóakat. Ha pedig olyan dolgokat használtok fel, melyek az ilyen bolygóhoz[15] és ilyen daimónhoz tartoznak, akkor az illető bolygó és daimón hatása alá kerül [az ember], miként a kénnel kezelt fa a bárhol jelenlévő szikrától lángra lobban. S ezt a hatást nem csupán a csillagnak és daimónnak a sugarai révén veszi fel, hanem a mindenütt jelenlevő világlélek

[11] A csíraszerű okok sztoikus tanítását (Aëtius: *Placita,* I. 7. 33) Plótinosz (*Enneaszok* II. 3. 16) és Szent Ágoston (*De diversis quaestionibus* 83, q. 46, PL 40:29-31) is átvette, így hát a keresztény gondolkodás is elfogadta.

[12] Ebben a megállapításban Ficino nem közvetlenül Plótinoszra hivatkozik, hanem a tanítását továbbvivő Jamblikhoszra, Szünesziosszra és Prokloszra.

[13] A Zóroasztérnak tulajdonított szövegeket, melyeket Ficino a *Theologia Platonica*ban is gyakran idéz, itt olvashatjuk: *[Oracles chaldaïques]* 1971. 86. és 120.

[14] Vö. Pszellosz: *Expositio in oracula chaldaica,* PG 122:1123–1150; Szünesziosz: *De insomniis,* II, 132C 3–4, PG 66:1285a. Ficino fordításában az *illecebrae* itt található: *Opera,* II, 1969 p.

[15] A *stella* Ficino szóhasználatában néha inkább bolygónak fordítható, mint csillagnak. Kopernikusznál a *stella* („égitest") szintén általános terminus, amely jelenthet állócsillagot *(stellae fixae)* és bolygót is *(stellae errantes).*

közvetítésével is, melyben minden egyes csillagnak és daimónnak az oka teljes erővel jelen van, részint csíraszerűen a létrejövést segítve, részint mintaszerűen a megismerést lehetővé téve. Ugyanis a régi platonisták szerint a világlélek ezen okokkal vagy csírákkal építette fel a bolygókon túl az égbolton a csillagjegyeket[16] és e jegyek részeit úgy, hogy azok maguk is bizonyos alakzatok legyenek, és mindegyikbe beléoltotta tulajdonságaikat. A bolygókban pedig és a csillagjegyekben, azok részeiben, tulajdonságaiban benne van a lenti dolgok minden fajtája és azok sajátosságai. Az egyetemes jegyekből negyvennyolcat helyezett el, ebből tizenkettőt az Állatövben, azon kívül még harminchatot,[17] az Állatövben úgyszintén harminchatot a dekánok[18] számának megfelelően, s ugyanott háromszázhatvanat a fokok száma szerint. Ugyanis minden fokon több csillag található, melyek csillagképekké állnak össze. Az Állatövön kívüli csillagképeket hasonlóképpen osztotta fel sokféle alakra az ottani dekánok és a hozzájuk tartozó fokok száma szerint.[19] Végül ezekből az egyetemes csillagképekből létrehozta az egyetemes csillagképeknek megfelelő viselkedésmódokat és összefüggéseket, amelyek ott maguk is képekké (szimbólumokká) válnak. Minden ilyen alaknak megvan a maga folytonossága csillagainak egymásba menő sugarai révén, melyek kölcsönösen össze vannak kapcsolva egy bizonyos egyedi tulajdonság által. S ezektől a tökéletesen rendezett formáktól függenek a lenti formák, amelyek emiatt rendezettek. Azonban azok az égi formák is, melyek úgyszólván függetlenek egymástól, a lélek kölcsönösen összefüggő okaiból erednek, s jóllehet a változatlan okokból jönnek létre, valamiképpen változékonyak.[20] Ám miután e formák nem értik meg önmagukat, ezért a lélek értelmében vagy egy magasabb értelemben levő formákra mennek vissza, melyek megértik magukat. Ezek sokfélék lévén, a legeslegegyszerűbb egyre és jóra vezethetők vissza, miként az égi alakok a pólusra.

Azonban térjünk vissza a lélekhez. Amikor tehát a lélek megszüli a lenti dolgok sajátságos formáit és képességeit, mindegyiket a hozzá tartozó ok révén hozza létre a csillagok és az égi formák segítségével. Az egyedek saját adottságait, melyek egyesekben gyakran olyan csodálatosan megvannak, ahogyan a fajokban szoktak lenni, hasonlóképpen a csíraszerű okok révén adja át, nem annyira az égi alakzatok, azaz a csillagképek, mint inkább a bolygók helyzete, a mozgások jelle-

[16] Vö. Plótinosz: *Enneaszok*, IV. 3. 10.

[17] Arról a 48 konstellációról van szó, amelyekről Ptolemaiosz beszél a *Syntaxis mathematicá*ban, amely inkább az arab fordításból származó *Almagest* címen ismeretes, in *Opera*, I. k. 2. rész (Lipcse, J. L. Heiberg. 1898–1903. 7–8).

[18] A körben egy dekán 10 fok, latinul *facies*, egy jegyben tehát három dekán található, a 360 fokos körben pedig 36 dekán.

[19] Az Állatövön kívüli csillagképek neve görögül: *paranatellonta*. Ezek az ekliptika bizonyos részeivel vagy fokaival együtt kelnek fel és nyugszanak le, tőle északra vagy délre, tehát a görög elnevezés szerint „elkísérik" ezeket.

[20] Itt a precesszió jelenségére és a vele kapcsolatos változásokra gondol.

ge és a bolygók aspektusai[21] segítségével, akár az egymás közötti aspektusokról legyen szó, akár azokról, amelyeket a bolygóknál magasabban levő csillagokkal alkotnak. A mi lelkünk pedig, a szerveinkre és testrészeinkre jellemző egyedi képességeken túl, az élet közös képességét adja egész testünkben, a leginkább a szíven keresztül, mely a lélekhez legközelebbi tűz forrása. Hasonlóképpen a világlélek, mely mindenütt jelen van és él, a leginkább a Napon keresztül bontja ki mindenben az élet mindenre vonatkozó közös képességét. Ezért némelyek leginkább mégis a szívbe és a Napba helyezik a lelket mind bennünk, mind a világban, bár az minden részében egész.

Soha ne feledjük azonban, hogy amint lelkünk életereje a szellemen keresztül jut el a szervekhez és a végtagokhoz, úgy a világléleké az ötödik elem[22] révén, mely mindenütt jelen van és él; mint a világ testében lévő szellem terjed ki a világlélek alatt mindenre, de leginkább azokat a dolgokat tölti el ez az erő, amelyek ezt a fajta szellemet a legnagyobb mértékben befogadták. Ezt a kvinteszenciát pedig egyre jobban fel tudjuk venni, ha megtanuljuk elválasztani a többi elemtől, melyekhez hozzá van keverve, vagy legalább gyakorta élni tudunk azokkal a dolgokkal, amelyekben ez bőségesen és tisztábban jelen van. Ilyen a jó bor, a cukor, a balzsam és az arany, a drágakövek és a mirabolán fajtái, a kellemes illatú és fénylő dolgok, a leginkább pedig azok, amelyek valamely finom anyagban meleg, nedves és ragyogó minőséggel bírnak, amilyen a boron kívül a hófehér cukor, főként, ha aranyat adsz hozzá, s fahéjjal és rózsaolajjal illatosítod. Továbbá miként a megfelelően megemésztett táplálék, mely önmagában nem élő, szellemünkön keresztül életünk formájává válik, úgy a világ testéhez és szelleméhez megfelelőképpen – tudniillik a világ dolgaival és szellemünkkel – alakított testünk is a lehető legtöbbet fogja felvenni a világ életéből.

Ha azt akarod, hogy a táplálék elsősorban az agy vagy a máj vagy a gyomor formáját öltse, akkor amennyire lehetséges, hozzá hasonló táplálékot végy magadhoz, vagyis az emberi természettől nem távoli állatok agyát, máját és gyomrát. Ha azt kívánod, hogy tested és szellemed a világ egy bizonyos részéből merítsen erőt, mint például a Napból, keresd a szoláris jellegű dolgokat a fémek és a kövek között, még inkább a növények, még annál is inkább az állatok között, a leginkább pedig az emberek között. Ugyanis kétségkívül hozzásegítenek téged a magukhoz hasonló minőségekhez. Ezeket mind külsőleg alkalmaznunk kell, mind belsőleg magunkhoz venni lehetőség szerint, főként a Nap napján és órá-

[21] Aspektus (sugárzás) vagy fényszög: asztrológiai terminus, két bolygónak a Földre (mint középpontra) vonatkozólag egymás által bezárt szöge, viszonyuk az adott fényszög szerint minősíthető. Léteznek kemény és lágy fényszögek, az előbbiek feszültségeket, konfliktusokat, az utóbbiak harmóniát, egymást segítő hozzáállást jeleznek. A legkeményebb a kvadrát: 90 fok, a leglágyabb a trigon: 120 fok és a sextil: 60 fok. Lásd Dubravszky–Eörssy 1992. 62.

[22] *Per quintam essentiam* – a kvinteszencia révén.

jában, és amikor a Nap uralkodó pozícióban van az Állatövben.[23] Szoláris minden olyan kő és virág, amelyet napraforgónak neveznek, mivel a Nap felé fordulnak. Hasonlóképpen az arany, az aranyfesték, az aranyozott színek, a krizolit, a karbunkulus,[24] a mirrha, a tömjén, a pézsma, a borostyánkő, a balzsam, az aranysárga méz, az orvosi kálmos, a sáfrány, a szagos levendula, a fahéj, az aloé fája és más illatos növények. A kos, az ölyv, a kakas, a hattyú, az oroszlán, a kőrisbogár, a krokodil. A szőke, hullámos hajú, gyakran a kopasz, nagylelkű emberek.

A fentieket részben élelmiszer, részben kenőcs és füstölő gyanánt lehet használni, vagy csak kedvünket lelhetjük bennük. Gyakran kell éreznünk ezeket, gyakran kell gondolnunk rájuk, és elsősorban ezeket kell kedvelnünk. Továbbá a lehető legnagyobb mértékben a fényre kell törekednünk. S ha felmerül, hogy a gyomrod esetleg nem kap elég tápláló hőt májadtól, segítsd hozzá a máj erejét – masszírozással, vagy olyan táplálékokkal, amelyek a májnak nagyon jót tesznek: cikóriával, endíviával, fémhamuval, bojtorjános párlóval, kökörcsinnel és különböző májakkal.

Hasonlóképpen, hogy tested ne nélkülözze a Jupitert, végezz testgyakorlatokat Jupiter napján és órájában, és az uralma alatt,[25] élj a Jupiterhez tartozó (joviális) dolgokkal: ezüsttel, ametiszttel, topázzal, korallal, hegyikristállyal, berillel, fémsalakkal, zafírral, zöldes és légies színekkel, borral, fehér cukorral, mézzel, joviális, vagyis állhatatos, igazságos, jámbor és a törvénnyel összhangban levő gondolatokkal és érzésekkel. Továbbá szép, szangvinikus és tiszteletre méltó emberek között forgolódj. Ne feledj a fenti hideg dolgokhoz aranyat, bort, mentát, sáfrányt és fahéjat keverni. Az állatok közül joviális a bárány, a páva, a sas és a fiatal bika.

Azt, hogy miként vonzhatjuk magunkhoz a Vénusz erejét a gerlékkel, galambokkal, barázdabillegetőkkel és hasonlókkal, a szemérem nem engedi elmagyaráznom.

II. A világ összhangja. Az emberek természete a csillagok (bolygók) szerint. Miként jöjjön létre a vonzás az egyes csillagoktól (bolygóktól).

Senki nem kételkedhet abban, hogy akár a magunk, akár a körülöttünk levő dolgok számára égi adományokat nyerhetünk bizonyos előkészületek segítségével. Ugyanis ezek (a lenti történések) az ég által és az ég folyamatos irányításával mennek végbe, és elsősorban az ég készíti elő őket az égi hatások befogadására.

[23] Azaz vasárnap, délben, és amikor a Nap tüzes jegyekben jár: az Oroszlánban, a Nyilasban és a Kosban.

[24] Vörös színű drágakő, a szó az „izzó parázsdarab" jelentésből származik, feltehetően rubin vagy gránát.

[25] Vagyis csütörtökön, délután, és a Jupiter által uralt jegyekben: a Nyilasban és a Halakban.

S ami a legfontosabb, a világ lelkes lény, s nagyobb egység van benne, mint bármely más lelkes lényben, ha igaz, hogy a legtökéletesebb lelkes lény. Tehát ahogyan testünk bármely részének (főként, ha egy fontosabb szervről van szó) változása és minősége hatással van a többi szervre is, úgy a világ teste fontosabb részeinek aktivitása is kihat mindenre, és a lenti részek könnyen befogadják azt a fentiektől, amelyeknek olyan a természete, hogy maguktól adnak. Ugyanis minél erőteljesebb az ok, annál inkább kész a cselekvésre, tehát annál inkább hajlamos adni. Ezért csekély előkészület elegendő ezen felül bennünk, hogy befogadjuk az égiek adományait, csak éppen mindenki arra készítse fel magát elsősorban, amilyen hatásnak a leginkább alá van vetve.

Mielőtt azonban ki-ki egyéni tulajdonságait kezdenénk vizsgálni, az egész emberi nem jellemzőjét kell szemügyre vennünk. Az arab asztrológusok[26] egyetértenek abban, hogy ez szoláris tulajdonság. Hogy ez igaz, arra az ember egyenes és szép termetéből következtetek, valamint finom testnedveiből, szelleme ragyogásából, képzelőereje világosságából, az igazság és a dicsőség szeretetéből. Hozzáteszek ehhez egy merkuriális jellemzőt is, sokoldalú elméjének fürge járása miatt, s mivel az emberi nem mezítelenül, fegyvertelenül, mindennek híján születve e hiányosságait saját igyekezetével pótolja, ami a Merkúr sajátsága. Hozzáteszem ehhez még a joviális tulajdonságot is testének kiegyensúlyozott felépítése és a törvények miatt, és mert a második hónapban kapjuk meg az életet, amelyben a Jupiter uralkodik, és a kilencedikben születünk meg, amelyben ismét az övé az uralom. Így tehát az emberi nem legfőképpen e háromtól várhat adományokat magának még ezeken felül is, hogyha napról napra és egyre inkább alkalmazkodik hozzájuk a szoláris, merkuriális és joviális dolgokon keresztül.

Mit mondjak a többi bolygóról? A Szaturnusz nem könnyen jelez az emberi nemre közösen jellemző minőséget és sorsot, hanem az embert a többiektől elválasztottnak, isteninek vagy állatinak, boldognak vagy a legnagyobb nyomorban tengődőnek mutatja. A Mars, a Hold és a Vénusz az embernek azokat a vonzalmait és tevékenységeit jelzi, amelyek a többi lélekkel rendelkező lénnyel közösek.

Térjünk vissza tehát a Napra, a Jupiterre és a Merkúrra. Említettünk néhány szoláris és joviális természetű dolgot, de a merkuriálisakat valahogy kifelejtettük. Ilyenek tehát az ón, az ezüst és főként az élő ezüst,[27] az ezüstös markazit, az achátkő, a porfírüveg, azok a dolgok, amelyeken a sáfránysárga az élénkzölddel keveredik, a smaragd és a sellak. A kifinomult érzékekkel rendelkező, okos és

[26] Az arab asztrológusok munkái kéziratos gyűjteményekben terjedtek Ficino idejében, amiről a 15–16. századi ősnyomtatványok is tanúskodnak. Ezek általában Ptolemaiosz *Tetrabüblosz*ához vagy Firmicus Maternus *Astronomica*jához kapcsolódtak.

[27] Az „élő ezüst” a higany alkímiai megnevezése.

fürge állatok, a majom és a kutya. Emberek közül az ékesszólóak, éles elméjűek, sokoldalúak, hosszúkás arcúak, s akiknek nem kövér a kézfeje.

Azokat a dolgokat kell keresni és használni, amelyek egy adott bolygóhoz tartoznak, tudniillik akkor, amikor ez uralkodó helyzetben van (mint említettem), annak napján és órájában, amennyire lehetséges, és akkor, amikor domiciliumban vagy exaltációban van,[28] vagy legalább a saját háromságában,[29] az ég határán és sarkában,[30] elégetésen kívül,[31] gyakrabban kelet felé irányulva, ha a Nap magasabban áll; úgyszintén pirkadatkor, ha a Hold néz rá (fényszöget zár be vele). Ha pedig valaki a Holdtól és a Vénusztól remél segítséget, hasonló időpontokat kell követnie. A Vénuszt a fent említett állatai révén kérheti, valamint a karneol, a zafír, a lapis lazuli, a sárga és a vörös réz, a korall, valamennyi szép és tarka vagy épp zöld szín és virág, a zene, kellemes ízek és illatok révén. A Holdtól a fehér, nedves és zöld dolgok révén, az ezüst, a kristály, a nagyméretű igazgyöngyök és az ezüstös markazit révén. És mivel a Szaturnusz az állandóság és a kitartás ura, Mars pedig a mozgás hatékonyságáé, ezek miatt néha rákényszerülünk, hogy az ő pártfogásukhoz folyamodjunk, tudniillik hasonlóképpen figyelembe véve az időpontokat. A Szaturnuszhoz a földszerű, sötétebb és ólmos anyagok révén fordulhatunk, a sötétbarna jáspis, a mágnes, a *camoinum* és a kalcedon, s részben az arany, valamint az aranyszínű markazit révén. Marstól a tüzes és vörös színű anyagok révén kérhetünk segítséget, mint a vörösréz, minden kénes dolog, a vas és a vérkő révén. S ne kételkedj abban, hogy a Szaturnusznak van köze az aranyhoz; úgy vélik, hogy a súlya miatt. Sőt, az arany a Naphoz hasonló abban, hogy minden fémben benne van, miként a Nap is minden csillagban és bolygóban. Ha pedig valaki arról győzne meg, hogy a Szaturnusz és a Mars ártalmas

[28] Domiciliumban: a saját otthonában; minden bolygó az egyik jegy uralkodójának tekinthető, ebben van úgymond otthon. Exaltációban: kiemelten kedvező helyen, mely természetével harmóniában áll. Vagyis mindkét esetben kedvező számára a jegy, amelyben áll, s az általa jelölt hajlamok, tehetségek megfelelően ki tudnak bontakozni. Lásd Dubravszky–Eörssy 1992. 38–40. Vö. itt, III. k. 9. fej.

[29] Olyan jegyekben, amelyek elemi minőségének megfelelőek, pl. a Nap a tüzes (Kos, Oroszlán, Nyilas), a Hold a vizes (Rák, Skorpió, Halak) jegyekben stb. Lásd Dubravszky–Eörssy 1992. 38.

[30] Az ég négy „sarkán", tehát: a horizont ún. felkelő pontján, vagyis az Ekliptika és a keleti láthatár metszéspontján *(ascendens)* vagy lenyugvó pontján, azaz az Ekliptika és a nyugati láthatár metszéspontján *(descendens)*, az ég közepén, azaz az Ekliptika legmagasabb pontján, azaz az Ekliptika és az adott földrajzi hely délkörének látóhatár feletti metszéspontján (*medium coeli*, MC) vagy az ég alján, tehát az Ekliptika legmélyebb pontján, azaz az Ekliptika és az adott földrajzi hely délkörének látóhatár alatti metszéspontján (*imum coeli*, IC). Lásd Dubravszky–Eörssy 1992. 81–82.

[31] *Extra combustionem*. A Nappal való 1 fokon belüli együttállást nevezik *combustió*nak, azaz elégetésnek, amikor az illető bolygó elveszíti hatóerejét a Nap túlságos közelsége miatt. Másrészt a bolygók „elégnek" az ún. *Via Combustá*n – a „felperzselt úton": ez a Mérleg 19°-tól a Skorpió 3°-ig tart, mivel a Nap exaltációja, azaz legkedvezőbb helyzete a Kos 19°-án, a Holdé pedig a Bika 3°-án van, így az ezekkel ellentétes pozíciókat a legkedvezőtlenebbeknek tekintik.

természetűek (amit én soha nem hinnék), ennek ellenére is hozzájuk kell folyamodnunk, ahogyan az orvosok is néha mérgeket használnak fel, amit Ptolemaiosz is ajánl a *Centiloquium*ban.[32] Tehát a javunkra válik, ha olykor a Szaturnusz erejét használjuk fel, amennyiben ezt kellő óvatossággal tesszük, miként az orvosok, amikor összehúzó és vizelet-, illetve széklettartó szereket alkalmaznak, sőt, olyan kábítószereket, mint az ópium és a mandragóra. A Marshoz is tartozik ilyen növény: mint például az *euphorbium* és a hunyor. Úgy tűnik, e tekintetben igen óvatosak voltak a mágusok, a bráhmanok és a püthagóreusok, akik mivel a filozófia állhatatos tanulmányozása miatt a Szaturnusz zsarnokságától tartottak, fehér ruhát viseltek, azontúl joviális vagy phoebusi zenéket és dalokat zengtek, és többnyire a szabad ég alatt időztek.

Ám sose feledd, hogy a lélek hajlamai és törekvései miatt, valamint a szellem minőségéből adódóan nagyon könnyen és váratlanul ama bolygók hatása alá kerülhetünk, amelyek ugyanezt a hajlamot és törekvést és minőséget mutatják. Tehát az emberi dolgoktól való eltávolodást, a nyugalmat, magányt, állhatatosságot illetően a teológia, a titkosabb filozófia, a babona, mágia, mezőgazdaság és a búskomorság révén a Szaturnusz uralma alá esünk. A közügyek és nagyravágyó foglalatosságaink tekintetében, a természet- és a közönséges filozófiát illetően, a vallást és a törvényeket illetően pedig a Jupiter uralma alá, a Mars alá a harag és küzdelmek terén, a Nap és a Merkúr alá az ékesszólásra, az éneklésre, az igazságra, a dicsőségre és a leleményességre való hajlamban és törekvésben, a Vénusz alá a vidámságban, zenében és mulatságban, a Hold alá a növényekéhez hasonló életmódban. Ám vésd eszedbe a következő különbségeket közöttük: az észbeli képességek közhasznú és nagyobb ívű kamatoztatása a Nap alá tartozik, a magánjellegű és valamely mesterség számára adott gyakorlása pedig inkább a Merkúr alá. Aztán a komolyabb zene a Jupiteré és a Napé, a könnyedebb a Vénuszé, a közepes viszont a Merkúré. Hasonlóképpen van ez az állócsillagokkal is. Ez az egész emberi nemre érvényes szabályosság.

Egyénileg pedig kinek-kinek az lesz a feladata, hogy derítse ki, melyik bolygótól kapott valamely jótékony adottságot születésekor, és inkább annál keressen segítséget, mint más bolygóktól. S egy bolygótól ne akármilyen adományt várjon, vagy ne olyat, ami más bolygók sajátja, hanem olyat, ami hozzá tartozik – hacsak nem egyrészt a Naptól származó sok közös adományról beszélünk, hisz az az égiek közös vezére, vagy hasonlóképpen a Jupitertől, másrészt pedig ugyanígy minden világi adományról a világlélektől és a világ szellemétől. S hogy a világ lelkes lény, és sokkal intenzívebben átjárja a lélek, mint bármely lelkes lényt, azt nemcsak a platonisták érvelései, hanem az arab asztrológusok tanú-

[32] Pszeudo-Ptolemaiosz: C*entiloquium*, 10. aforizma: *sicut periti medici utuntur venenosis secundum competentem quantitatem*. Claudii Ptolemaei, *Opera quae extant omnia*, III. 2. Szerk. A. Boer, Teubner, Lipcse. 1898.

ságai is bizonyítják. S e műveikben azt is megmutatják, hogy az ég adományai szellemünknek a világszellemhez való igazítása révén kerülhetnek át testünkbe és lelkünkbe, amit a természettudomány és a szeretet segítségével érhetünk el. Ezt egyrészről a mi szellemünk segíti elő, mely számunkra közvetítő elem, s amelyet ekkor a világszellem erősít meg, másrészről pedig a bolygók sugarai révén, melyek kedvezően hatnak szellemünkre, mely a sugarakhoz hasonló természetű, és képes önmagát az égiekhez igazítani.

III. A világlélek és a világ teste között nyilvánvalóan jelen van a világszellem, melynek (ható)erejében négy elem található. Mi ebből a saját szellemünk révén meríthetünk.

A világ teste, amennyire mozgásából és a (benne megfigyelhető) keletkezésből kitűnik, minden részében élő, amit az indiai filozófusok[33] azzal bizonyítanak, hogy mindenütt élőlényeket hoz létre önmagából. Következésképpen egy lélek révén él, mely mindenütt jelen van benne, és tökéletesen illik hozzá. Ezért a világ kézzelfogható és részben mulandó teste, valamint a lelke között, melynek természete túlságosan távol áll ettől a testtől, mindenütt egyfajta szellem van, miként a mi testünk és lelkünk között, ha igaz, hogy az életet a lélek mindig mindenhol biztosítja a sűrűbb test számára. Feltétlenül szükséges ugyanis egy ilyen szellem mint közvetítő, melynek révén egyrészt az isteni lélek jelen van a sűrűbb testben, másrészt az életet adja neki. Minden test (mely mintegy érzékeinkhez igazítva könnyen érzékelhető) sűrűbb, s az isteni lélektől messze elfajzott. Tehát szükség van egy kiválóbb test segítségére, mely szinte nem is testi. Tudjuk, hogy ezért minden élőlény, úgy a növények, mint az állatok egy efféle szellem révén élnek és nemzenek életet. S az elemek között, amelyik a leginkább szellemi, az a leggyorsabban ad életet, és folyton mozog, mintha élne. De talán azt a közbevetést teszed, hogy ha az elemek és az élőlények valami magukhoz hasonlót hoznak létre a saját szellemük révén, akkor a kövek és a fémek, melyek az elemek és a lelkes lények között vannak, miért nem teremnek? Nyilvánvalóan azért, mert bennük a szellemet egy sűrűbb anyag fogja vissza. Ha viszont a szellemet leválasztanánk róla, és így leválasztva megőriznénk, akkor mint valamely csíraszerű erő képes lehet valami magához hasonlót létrehozni, csak épp egy ugyanolyan nemű anyagnál használjuk fel. Ezt a szellemet választják le az alkimisták is tűzzel való lepárlás útján kitartó munkával az aranyról, és ezt bármely fémhez hozzáadva aranyat állítanak elő.[34] Az aranyból vagy más

[33] Vö. Philostrati *Apollonii vita*, in *Opera*, VIII. 7. szerk. C. L. Kayser. Lipsiae, Teubner. 1870. 311.

[34] Ficino nem volt alkimista, e téren forrásai másodlagosak, így nem tudhatta, hogy a fémek az alkímiában elsősorban szimbólumok: a lélek tulajdonságait, ill. képességeit jelölik. Vö. Burckhardt 2000. 22.

egyébből megfelelő módon kivont ilyesféle szellemet az arab asztrológusok elixírnek nevezik.[35]

Ám térjünk vissza a világ szelleméhez, melynek révén a világ mindent létrehoz (mivelhogy minden a saját szelleme révén teremt), melyet mind égnek, mind ötödik eszenciának (kvinteszenciának) nevezhetünk. Ez nagyjából olyan a világ testében, mint amilyen a miénk a mi testünkben, mindenekelőtt azzal a különbséggel, hogy a világlélek nem a négy elemből állítja ezt elő, mintegy a saját „testnedveiből", mint ahogy mi a mi testnedveinkből, hanem közvetlenül a saját teremtőerejéből, mintegy túlcsordulva (hogy platonista avagy plótinoszi módra mondjam), s ezzel együtt teremti meg a csillagokat, s rögtön ezután, ennek révén hozza létre a négy elemet, mintha annak a szellemnek az erejében benne lenne minden. Ez pedig egy nagyon finom test, szinte már nem is test, hanem már-már lélek. Úgyszintén szinte már nem is lélek, hanem már-már test. Erejében a legkevesebb van a földi természetből, több a vizesből, még több a levegősből, a legtöbb a tüzesből és a csillagokéból. Ezen fokozatok mértékének meghatározásában a csillagok és az elemek mennyisége játszott közre. Ez a szellem mindenütt jelen van, és minden keletkezésben annak közvetlen szerzőjeként és mozgásként működik, s rá vonatkozik a költőnek ez a sora: „A szellem belülről táplál."[36] Saját természetéből adódóan teljes egészében ragyogó és meleg, nedves és életadó; ezen minőségeit a lélek magasabb rendű minőségeitől nyerte. Hogy e szellemből milyen sokat merített a Tüanai Apollóniosz, arról az indiai Hiarkhasz tanúskodik, így szólván: „Senki ne csodálkozzon, Apollóniosz, hogy elnyerted a jóslás tudományát, hisz lelkedben oly sok étert hordozol."[37]

IV. Szellemünk a Nap és a Jupiter sugarai segítségével merít a világszellemből, mígnem maga is szolárissá és joviálissá nem válik.

Tehát ezt a szellemet igyekszel majd mindenekelőtt befogadni. Közvetítésével ugyanis a természet adományait nyered el mind a világ teste, mind a lelke részéről, mind az égitestek és daimónok részéről. Merthogy ez a világ sűrű teste és lelke között áll, és benne s általa léteznek az égitestek és a daimónok. Hisz akár úgy áll a dolog, hogy a világ teste és a világ alkotóelemei a világlélektől származnak (ahogy Plótinosz és Porphüriosz gondolják), akár úgy, hogy a világ teste és lelke Istentől származnak közvetlenül, ahogy a mieink vélik és talán a püthago-

[35] Az „elixír" kifejezés arab közvetítéssel *(al-iksir)* a görög ξηρόν szóból származik (szó szerint: szárazföld, por). Ez a *lapis philosophorum*, azaz a bölcsek kövének megjelölése. Vö. Arnaldo di Villanova: *Opera esoterica* in *Opera omnia*. Basileae, 1585. Korábbi kiadása: ed. G. Huyon, Lugduni, 1520. Ficino 1489-ben olvasta Arnaldo *De conservanda iuventute et retardanda senectute* című művét, a bázeli kiadásban: 813–838.

[36] Vergilius: *Aeneis*, VI. 726.

[37] Philostrati *Apollonii Vita*, I, 8, i. m. 7 (τῶν ἐν τῇ ψυχῇ αἰθέρων).

reus Timaiosz is,[38] az biztos, hogy a világ él és lélegzik, s megvan a lehetőségünk, hogy befogadjuk ezt a leheletét vagy szellemét. Az ember pedig a saját lélegzete és szelleme révén fogadhatja be megfelelőképpen, mely saját természetétől fogva megegyezik amazzal, főként ha bizonyos módszerekkel még hasonlóbbá, azaz a lehető legnagyobb mértékben égivé tesszük. Égivé pedig akkor válik, ha megtisztítjuk a szennytől, és mindattól, ami rátapadt és távol áll az égtől. Ha ez a szenny nemcsak a belső szerveinkben lehet, hanem a lelkünkben, bőrünkben, ruhánkban, lakásunkban és a levegőben is – akkor gyakran megfertőzheti szellemünket.

Végül égivé válhat, ha a lélek és a test körmozgásának mintájára maga is köröket ír le; ha a fény gyakoribb szemlélése és a felette való elmélkedés révén maga is ragyogóvá válik; ha az éghez hasonló dolgokat alkalmazunk rajta, azzal a mindennapos törődéssel, amellyel Avicenna a szellemet a *De viribus cordis (A szív erői)* című könyvében gondozza,[39] s mi is *A tudósok egészségének védelme* című írásunkban gondozni szándékoztunk. Ezért először is válasszuk le róla az őt elhomályosító párákat, olyan gyógyszerekkel, amelyek meg tudják ilyen módon tisztítani. Másodszor fényteli dolgokkal tegyük ragyogóvá. Harmadszor úgy tápláljuk, hogy finomabbá és tartósabbá is váljon egyidejűleg. Végül a jelen eszmefuttatás által megkövetelt legnagyobb mértékben égivé válhat, ha a lehető leginkább alkalmazzuk rajta az égiek között uralkodó Nap sugarát és befolyását. És így ebből a szellemből, amely bennünk mintegy középütt áll, az égi adományok, melyek elsősorban benne kapnak helyet, szétterjedhetnek úgy testünkben, mint lelkünkben. Az összes adomány ugyanis a Napban mindegyik benne foglaltatik. A Nap pedig akkor teszi a szellemet szolárissá a leginkább, amikor a Kosban vagy az Oroszlánban jár, s amikor a Holddal aspektust alkot, de főként az Oroszlánban, amikor is szellemünket annyira megerősíti, hogy még a járványszerű fertőzésekkel szemben is felvértezi, ami jól megfigyelhető Babilóniában és Egyiptomban, és az Oroszlán felé néző vidékeken, ahol a Nap, amikor az Oroszlánba belép, véget vet a járványnak, pusztán abból az okból, amit említettünk.

Tehát te is ebben az időszakban keresd mindenütt a szoláris dolgokat, és rakd össze őket. Azután kezdd el a szoláris dolgokat használni, de figyelj oda, hogy a hőségben kerüld gondosan a kiszáradást. Hiszen a szellem nem képes könnyen szolárissá válni, ha nem a lehető legnagyobb mennyiségben van jelen – ugyanis a Naphoz hozzátartozik hatalmas kiterjedése. Ahhoz, hogy a szív a lehető legtöbb

[38] Arról, hogy a világ teste (azaz a világ) közvetlenül Isten által vagy a világlélek közvetítésével jön létre, lásd Ficino levelét Giovanni Cavalcantihoz: *Epistolarum liber I* in Ficino 1575, 1:629. A kérdés felmerül Ficino *Lakoma*-kommentárjának első könyvében: Ficino 2001. 9; és *Timaiosz*-kommentárjában is: Ficino 1575. 2. 1438.

[39] *Liber canonis* primus quem princeps Aboali Abinsceni *De medicina* edidit; translatus a magistro Gerardo Cremonensi in Toleto […] *Libellus* Avicennae *De viribus cordis* translatus ab Arnaldo de Villanova, Barchinonae […] Venetiis, 1490.

szellemet állítsa elő, egyrészt odafigyelés szükségeltetik, hogy a szívet kívül-belül neki való dolgokkal segítsük, másrészt könnyen emészthető és egészséges ételekből származó táplálék. Fontos még a könnyű és rendszeres testmozgás, az elegendő és megfelelő időben történő pihenés, s hogy sokat időzzünk a friss levegőn napsütésben, de nem a hőségben és a fagyban; a legfontosabb azonban a jó közérzet. S a szellem csak akkor lehet szoláris, ha meleg, könnyű és ragyogó lesz. Akkor tudod könnyűvé és ragyogóvá tenni, ha kerülöd a szomorú, sűrű és sötét dolgokat. Kívül-belül fényes és vidám dolgokat alkalmazz. Igyekezz befogadni éjjel-nappal minél több fényt. Száműzd magadtól a koszt, a tétlenséget és a kábaságot. De mindenekelőtt kerüld a sötétséget.

Frazer-Imregh Monika fordítása

Vassányi Miklós – Kutrovátz Gábor

Johannes Kepler a bolygómozgás fizikájáról

Forrásközlés bevezető tanulmánnyal*

I. KEPLER ÉLETMŰVE ÉS ANNAK TERMÉSZETFILOZÓFIAI ÉRTÉKELÉSE

Az *Új, oknyomozó csillagászat*ból (*Astronomia nova αἰτιολογητός*. Prága, 1609) vett szemelvényünk előtt szükségesnek látszik felvázolni Johannes Kepler (1571–1630) életművét és értékelni annak természetfilozófiai jelentőségét, hogy azután ebben az összefüggésben el tudjuk helyezni az említett szöveget, szerzőnk tudománytörténetileg legnagyobb hatású művét. Az újkor talán legjelentősebb elméletalkotó csillagásza egyben matematikus, asztrológus és teológiai író is volt, aki pályájának szerény, gimnáziumi matematikatanári kezdete után előbb Tycho Brahe korszakos észlelőcsillagász asszisztense, majd a Német-római Birodalom császári matematikusa és Galilei levelezőpartnere lett, élete végén pedig a harmincéves háború császári hadvezére, Albrecht von Wallenstein hercegi matematikusaként és asztrológusaként szolgált.

A baden-württembergi Weil der Stadt sváb kisvárosban katona apától, szegény lutheránus családban született Kepler Leonbergben, latinul végezte elemi iskoláit. 1577-ben, hatévesen látta a nevezetes, Brahe által is leírt nagy üstököst.[1] 1584-ben az adelbergi alsó szeminárium (gimnázium) diákja lett, és megkezdte a görög nyelv tanulását, majd 1586-ban a maulbronni felső szemináriumban folytatta tanulmányait. Önéletrajzi írása – *Kepleri notae ad Epistolam Hafenrefferi* (lásd lentebb) – szerint ekkor kezdett el ágostai hitvallású lutheránus létére az úrvacsora kálvini, szimbolikus értelmezésével szimpatizálni. 1589-ben lett a tübingeni egyetem hercegi ösztöndíjas hallgatója – itt kezdetben két évig hébert és (Michael Mästlintől) matematikát és csillagászatot is tanult a bölcsészeti karon. Mästlintől hallott először Copernicus elméletéről; megismerte Arisztotelész *Meteorológiá*ját, *Fiziká*ját és Eukleidészt, Cusanust olvasott. Görögtanára a neves

* A dokumentum a következő szöveg javított változata: Johannes Kepler: Új, oknyomozó csillagászat (III. rész, 33. fejezet). In Vassányi Miklós – Kutrovátz Gábor (szerk.) *A világ bizonyos szimmetriája: A kora újkori csillagászat története válogatott források tükrében*. Budapest, Typotex. 2021. 135–162.

[1] *Tychonis Brahe Dani De mvndi aetherei recentioribvs phaenomenis* Liber Secvndvs, qvi est de illvstri stella cavdata ab elapso fere triente Nouembri Anni 1577, vsq⟨ue⟩ in finem Januarij sequentis conspecta. Vranibvrgi: ⟨1588.⟩

klasszika-filológus, Martin Crusius volt. Magiszteri oklevelének átvétele után, 1591-ben ugyanitt kezdte meg teológiai tanulmányait, melyek során a wittenbergi Ägidius Hunnius teológiájához vonzódott, és elnyerte a későbbi rektor, a teológus Matthias Hafenreffer jóindulatát. Már ekkor kiállt a heliocentrizmus mellett, mint az 1593-ban egyetemi disputa céljából írt *De motu Terrae* című kézirata tanúsítja (*A Föld mozgásáról*. Gesammelte Werke [GW] XX/1). 1594 nyarán megszerezte volna teológiai oklevelét, de az év elején körzeti matematikusi és matematikatanári állásajánlatot kapott a grazi protestáns iskolában, amelyet elfogadott.

1594-től 1598-ig tanított Grazban matematikát. Eközben megházasodott, és Mästlin és a tübingeni egyetem segítségével 1596-ban kiadta első művét *Prodromus dissertationum cosmographicarum, continens mysterium cosmographicum* cím alatt (*A kozmográfiai értekezések előfutára, mely a kozmográfiai misztériumot tartalmazza*. Tübingen, 1596, GW I; 2., magyarázott kiadás: Frankfurt: 1621, GW VIII). A kis kötet függeléke tartalmaz egy heliocentrizmus-védelmet is Mästlintől, valamint Georg Joachim Rheticus *Narratio prima* címen hivatkozott összefoglalását a copernicusi rendszerről (*Első beszámoló*. ⟨Gdańsk,⟩ 1540). A Stájerországban kezdődő protestánsüldözések folytán azonban 1598-ban megszűnt Kepler tanári állása, 1599 nyarán pedig körzeti matematikusi állása is. Kétségbeesésében Tycho Brahétól, Európa vezető észlelőcsillagászától kért segítséget, aki korábban jól fogadta a *Prodromus*-t, s aki 1599 júniusában lett II. Rudolf császár udvari csillagásza. Egy kezdeti konfliktus után Brahe asszisztenséül fogadta Keplert, aki így családostul Prágába, a birodalmi fővárosba költözött.

Brahe megbízásából 1600-ban írta az *Apologia Tychonis contra Ursum* címen hivatkozott rövidebb, befejezetlen kéziratot (*Tycho apológiája N.R. Ursus császári matematikus ellen*. GW XX/1), majd Ursus 1600-as, illetve Brahe váratlan és gyanús, 1601-es halála után ő lett a császári matematikus. Az úrvacsora lutheri értelmezésével kapcsolatos aggályait ekkor kezdte megosztani lutheránus teológusokkal. Prágai évei alatt írta az *Ad Vitellionem paralipomena, quibus astronomiae pars optica traditur* című csillagászati optikai értekezést Vitellio – lengyel írásmód szerint Witelo – 13–14. századi lengyel csillagász művéről (*Kiegészítések Vitellióhoz, melyek a csillagászat optikai részét tartalmazzák*. Frankfurt, 1604, GW II); valamint Brahe megfigyelési naplói alapján az újkori csillagászat egyik alapművét *Astronomia nova αἰτιολογητός seu Physica coelestis, tradita commentariis de motibus stellae Martis, ex observationibus G. V. Tychonis Brahe* cím alatt (*Új, oknyomozó csillagászat, avagy égi fizika a Mars csillag mozgásairól szóló kommentárokkal, Tycho Brahe megfigyelései alapján*. Prága, 1609, GW III), mely a bolygómozgások első két törvényét tartalmazza. Folytatta korábbi, jövedelmező asztrológusi tevékenységét, népszerű kalendáriumokat és éves prognózisokat adott ki (GW XI/2). Horoszkópjai közül nevezetesek a II. Rudolf császárról (1602–1603) és a Wallenstein fővezérről írott precíz elemzések (1608 és 1625, GW XXI/2, 2), illetve a saját magáról írott, hosszú, karakterjellemző *Selbsthoroskop*, amely tanulmá-

nyi és teológiai fejlődéséről is részletesen beszámol (1597, GW XIX). 1606-ban Prágában adta ki a *De stella nova in pede Serpentarii (Az új csillagról a Kígyótartó lábában)* írott kötetét, amely egy szupernova megjelenése kapcsán foglal állást a copernicusi modell mellett (GW I). 1609-ben örömét fejezte ki a protestáns vallásszabadságot biztosító cseh szabadságlevél, a *Majestätsbrief* II. Rudolf általi kibocsátása fölött (levél S. Gerlach-hoz, GW XVI). 1610 márciusában értesült a távcső felfedezéséről, és üdvözölte Galilei *Sidereus nunciusát* a *Dissertatio cum Nuncio sidereo* című rövid írásával (*Beszélgetés a Csillaghírnökkel*. Prága, 1610, GW IV). Ugyanekkor adta ki az asztrológia mint alacsonyabb rendű tapasztalati tudomány védelmében írott *Tertius interveniens, Das ist, Warnung an etliche Theologos, Medicos und Philosophos... daß sie bey billicher Verwerffung der Sternguckerischen Aberglauben nicht das Kindt mit dem Badt außschuetten* című, német nyelvű vitairatát is (*A harmadik vitapartner, vagyis figyelmeztetés némely teológusokhoz, orvosokhoz s filozófusokhoz, hogy a csillagkémlelő babona méltó elítélése mellett ne öntsék ki a gyermeket is a fürdővízzel együtt*. Frankfurt, 1610, GW IV). A távcsővel való megismerkedése nyomán *Dioptrice* cím alatt írta az európai optika első rendszeres fénytöréstanát (Augsburg, 1611, GW IV), amely tartalmazza a Kepler-féle távcső alapelvének leírását. Bár ezt az eszközt Kepler maga nem építette meg, a leírása nyomán létrehozott távcsövek – optikai előnyeik folytán – fokozatosan kiszorították az eredeti, ún. Galilei-féle távcsöveket a csillagászati használatból. Ugyanebben az időszakban keletkezett a *Strena, seu de nive sexangula* című rövid munkája (*Ajándék, avagy a hatszögletű hóról*. Frankfurt, 1611, GW IV), amely talán elsőként állapítja meg a hópelyhek hexagonális alakját, valamint megfogalmazza a gömbökkel történő térkitöltésre vonatkozó ún. Kepler-sejtést, amelyet csak nemrég sikerült bizonyítani (1998: számítógépes módon; 2014: formálisan).

1612 elején felesége halála, II. Rudolf cseh királyi címről való lemondatása és I. Habsburg Mátyás trónra lépése után a felső-ausztriai rendek meghívására Linzbe költözött mint körzeti matematikus, megtartva császári matematikusi pozícióját is. Linzben újra megházasodott (1613). Esküvői előkészületek által ösztönzött művében, a *Nova stereometria doliorum vinariorum*ban (*A boroshordók új térfogat-számítása*. Linz, 1615, GW IX) boroshordók, azaz különböző forgástestek térfogatát számította ki Arkhimédész módszere alapján, az integrálszámítás egyik fontos előzményeként. Emellett folytatta Brahe adatainak feldolgozását, és éves bolygóállás-táblázatokat – *ephemerides* – adott ki (*Ephemerides novae motuum coelestium*. Linz, 1617–1620, GW XI/1). Megírta leghosszabb, összefoglaló jellegű művét, az *Epitome astronomiae Copernicanae usitata forma quaestionum & responsionum conscriptá*t (*A copernicusi csillagászat kivonata a szokásos kérdés-felelet formában kifejtve*. Linz, 1618, GW VII), valamint utolsó jelentős monográfiáját *Ioannis Kepleri Harmonices mundi libri V* címen (*Johannes Kepler öt könyve a világ harmóniatanáról*. Linz, 1619, GW VI), mely a harmadik Kepler-törvényt is előadja. 1619-ben végleg kizárták a württembergi lutheránus egyházból, mert nem volt hajlandó elfogadni a *Concordia* (Drezda, 1580) hitvallás-gyűjteményben

megfogalmazott lutheri tételt Krisztus testének mindenütt-jelenvalóságáról. Az I. Mátyás halála után, 1619-ben német-római császárrá koronázott II. Ferdinánd is fenntartotta Kepler birodalmi matematikusi állását. 1621-ben Kepler a boszorkánysággal megvádolt édesanyja védőjeként lépett fel annak stuttgarti perében (*Hexenprozess;* a vádlottat végül csupán *territio verbalis*ra, szóbeli elrettentésre ítélték, de fia közbelépése nélkül halálbüntetést kaphatott volna, GW XII). 1625-ben adta ki Tacitus *Historiae* című műve I. könyvének német fordítását (Linz, GW XII).

Keplert és családját 1626 nyarán Linzből végleg távozásra kényszerítette a harmincéves háború (1618–1648) során Felső-Ausztriában kitört parasztlázadás, melynek folyamán Linzet két hónapon át ostromolták a felkelők hadai. Kis időre Ulmba költözött, ahol – Brahe észlelési naplóinak két és fél évtizedig húzódó feldolgozása nyomán – végül 1627-ben kiadta a *Tabulae Rudolphinae* (*Rudolf császár asztronómiai táblázatai*, GW X) című bolygópozíció-táblázatokat és csillagkatalógust, amelyet csillagászati fő művének tartott. Ezután egy rövid prágai látogatás során találkozott Wallenstein császári főparancsnokkal, Friedland hercegével, aki szolgálatába fogadta mint matematikust, és a sziléziai Saganba hívta letelepedni. Miután Kepler még 1628 februárjában elhárította a felső-ausztriai jezsuiták katolizálási kísérletét, júniusban családostul Saganba, új patrónusa másik hercegségébe költözött. Sagani tartózkodása alatt véglegesítette s terjedelmes jegyzetekkel látta el a két évtizeddel korábban megkezdett *Somnium* (*Álomlátás*, GW XI/2) című, részben tudományos, részben fiktív elbeszélését a Hold felszínéről és lakóiról, melynek 1630-ban megkezdett kinyomtatását megakadályozta a halála. A szöveg így csak 1634-ben, Kepler fia, Ludwig kiadásában jelent meg a maga teljes egészében, két másik Kepler-művel: Plutarkhosz Περὶ τοῦ ἐμφαινομένου προσώπου τῷ κύκλῳ τῆς σελήνης *(De facie in orbe Lunae – A Hold korongjában mutatkozó arcról)* című dialógusának latin fordításával és egy *Appendix geographica, seu mavis, Selenographica (Földrajzi, vagy ha jobban tetszik, holdrajzi függelék)* című holdrajzi tanulmánnyal egy kötetben. Amikor 1630 októberében az idős csillagász Linz felé indult, hogy behajtsa ottani tartozásait, útközben Regensburgban megbetegedett és meghalt. Az itteni protestáns temetőben nyugszik.

Vallás- és egyháztörténeti szempontból fontos a levelezése H. von Hohenburggal, C. Zehentmairral és S. Gerlach-hal (1598–1609); Johann Friedrich württembergi herceggel (1609); a stuttgarti lutheránus konzisztóriummal (1611–1612); matematikatanárával, Michael Mästlinnel (1595–1616); M. Hafenrefferrel, a tübingeni akadémia rektorával (1618–1619), P. Guldin felső-ausztriai jezsuita atyával (1628). Fontosak továbbá a stuttgarti konzisztórium belső memorandumai Kepler beadványairól; a már említett *Selbsthoroskop*; Kepler rövid, anonim tanítása az úrvacsoráról: *Unterricht Vom H. Sacrament des Leibs und Bluts Jesu Christi unsers Erlösers* (*Tanítás Megváltónk, Jézus Krisztus testének és vérének szent sákramentumáról*. Prága, 1617, GW XII); hely, név és év nélkül kiadott hitvallása: *N.*

N. Glaubensbekandtnus und Ableinung allerhand desthalben entstandener ungütließen Nachreden (*N. N. hitvallása és a vele kapcsolatban keletkezett mindenféle rosszindulatú rágalom elutasítása.* ⟨Strassburg, 1623,⟩ GW XII); Hafenreffer tübingeni rektor leveléhez írott teológiai reflexiói: *Jo. Kepleri notae ad Epistolam D. D. Matthiae Hafenrefferi, quam is ad Keplerum scripsit (J. Kepler jegyzetei M. Hafenreffer teológiai doktor leveléhez.* Tübingen, 1625, GW XII); a felső-ausztriai rendek katolizálási utasítása Keplerhez (1627) stb.

Kepler elsősorban a *Kozmográfiai misztérium*ban, *Tycho védőbeszéd*ben, az *Új, oknyomozó csillagászat*ban, *A copernicusi csillagászat kivonatá*ban és *A világ harmóniatana*ban ad elő tudomány- és természetfilozófiai, kozmogóniai-kozmológiai, teremtésteológiai, vallásfilozófiai eszméket. A *Kozmográfiai misztérium* (1596) – melyet Kepler egy világföldrajzi sorozat előfutárának szánt – ajánlása már korán vázolja szerzőnk teológiai keretű módszertanát: eszerint Isten azért adott az embernek elmét és érzékszerveket *(mens adiuncta sensibus)*, hogy az eljusson a dolgok létének észlelésétől létük okainak megértéséig *(ad causas quare sint)*. Az emberi lélek tápláléka ugyanis a természettudományos ismeret. Az előszó szerint Kepler már egyetemista korában a copernicusi napközpontú világrend híve volt, melyet azután a mű 1. fejezete részletesen bemutat és indokol: Copernicus – Ptolemaiosszal és Tycho Brahéval szemben – megismerte a látszó égi mozgások, különösen a retrogradációk okát, ami a Nap középponti helyzete a világegyetemben. A 2. fejezet Cusanusra, Platón *Timaiosz*ára és Püthagoraszra hivatkozva fejti ki Kepler szentháromságtani megalapozású kozmogóniáját: Isten azért teremtette a testet *(corpus)*, hogy létezzenek mennyiségek *(quantitates)*, hogy ezáltal létezzen görbe és egyenes *(curvus et rectus)*, amelyek révén kifejezheti a saját lényegét. A világ középpontjában elhelyezkedő Nap ugyanis az Atya, az állócsillagok szférája a Fiú, a kettő közötti tér pedig a Szentlélek képmása *(imago)*, melyeket Isten a görbe felhasználásával teremtett (ezt a trinitológiai analógiát részletesebben is kifejti majd a *Kiegészítések Vitellióhoz* 1. fejezete). Isten azután az egyenes használatával alkotta meg az öt szabályos platóni testet (*quinque corpora regularia*): a hexaédert avagy kockát, tetraédert, dodekaédert, ikozaédert és oktaédert (*Timaiosz* 54d6–55c7; Eukleidész: *Elemek*, XIII. könyv, 13–17. tétel és különösen 18. tétel, *scholion*). Ezt az öt testet ebben a sorrendben úgy helyezte egymásba a Nap köré, hogy az őket elválasztó – körülírt és egyben beírt – gömbhéjak megfeleljenek a bolygók szféráinak: Ez magyarázza, hogy éppen hat bolygó van (az Uránuszt és a Neptunuszt csak később fedezik majd fel), és hogy azok pályái éppen ilyen távolságra vannak egymástól. A világ tehát egy olyan Isten műve, aki a geometria útján fejezi ki magát a teremtésben: θεὸν ἀεὶ γεωμετρεῖν, „Isten mindig geométer módjára alkot" – idézi Kepler Platón kapcsán Plutarkhoszt (Συμποσιακά 2: Πῶς Πλάτων ἔλεγεν τὸν θεὸν ἀεὶ γεωμετρεῖν – *Asztali beszélgetések*, 2. könyv: „Milyen értelemben mondta Platón, hogy az isten mindig geométer módjára alkot?"). Miután ezt a geometriai elrendezést a Szentháromság természetéből kiindulva „*a priori*, az okokból, a teremtés esz-

méjéből" – *a priori, a causis, a Creationis idea* – vezettük le, ezért az a csillagászati rendszer igaz, amelyik a Nap köré ennek megfelelően helyezi el a hat bolygót. Mivel ez a copernicusi, ezért ez a rendszer írja le a valóságot. A *Kozmográfiai misztérium* további 21 fejezete geometriai, csillagászati és fizikai érvekkel igazolja Kepler modelljét.

A tudományfilozófiai szempontból fontos forrás: a *Tycho védőbeszéde Ursus ellen* (1600) ugyanígy a kauzális összefüggések ismeretét tekinti tudománynak. A Brahe felkérésére írott szöveg 1. fejezetében – *Quid sit hypothesis astronomica?* (*Mit értünk csillagászati hipotézisen?*) – Kepler N. R. Ursus volt császári matematikus felfogását támadja a hipotézisekről. Ursus szerint ugyanis a hipotézis „fiktív feltevés, a világrend képzelt formájának valamiféle képzeletbeli körpályáiról alkotott vázlat" (*De astronomicis hypothesibus – A csillagászati hipotézisek*; Prága, 1597). A csillagászati hipotézis tehát nem kell megfeleljen a világ valós szerkezetének: elég, ha az égi mozgások kiszámíthatók általa (*motuum coelestium calculus ex illis salvari possit*). Ursus itt a Copernicus *De revolutionibus*ához (1543) Andreas Osiander nürnbergi lutheránus teológus által írott anonim előszóra is hivatkozik mint auktoritásra. Kepler szerint ellenben a hipotézis egy szillogizmus bizonyított kiindulási alapja, amely valóságos kauzális összefüggéseket fejez ki: „Hipotézisnek nevezünk általában mindent, amit bármely bizonyításhoz mint bizonyosat és bizonyítottat felhozunk"; többes számban, szűkebb értelemben pedig hipotézis „egy híres mester elgondolásainak összessége, melyekből az égi mozgások teljes magyarázatát levezeti". A fizikában nem adódhat hamis hipotézisből a tapasztalatnak vagy megfigyelésnek *(experientia seu observatio)* teljesen megfelelő következtetés; ráadásul a csillagász nemcsak az égi mozgások jóslására törekszik *(motus et situs stellarum praedicere),* hanem a világ valóságos szerkezetét akarja kikövetkeztetni *(naturae penitissimam formam concludere)*. Kepler ezért idézi Osiander Copernicushoz és Rheticushoz írott magánleveleit is (1541), melyek fényében az Osiander-előszót Copernicus védelmére tett kísérletként értelmezi. A csillagász feladata végső soron olyan csillagászati hipotéziseket alkotni, amelyek magyarázzák a csillagok látszó mozgásait *(apparentes stellarum motus);* és olyan geometriai hipotéziseket alkotni, amelyekből levezethetőek e csillagászati hipotézisek.

A Mars szabálytalan mozgásait magyarázó *Új, oknyomozó csillagászat* (1609) két évezredes természetfilozófiai előfeltevéseket dönt meg. A bevezetés szerint az égi jelenségek *(coelestes apparentiae)* fizikai okait keresve három modell közül választhatunk: A ptolemaioszi, a Brahe-féle geostacionárius (a mozdulatlan Föld körül kering a Hold és a Nap, de a többi bolygó a Nap körül kering) és a copernicusi közül. Kepler célja a mozgások természetes okainak *(causae motuum naturales)* vizsgálata révén elérni, hogy a copernicusi rendszer megfeleljen a jelenségeknek. Így az arisztotelészi fizikából tagadja a testek természetes helyének tételét és a bolygókat mozgató intelligenciákat *(intelligentiae motrices)*. Brahe nyomában elveti a szilárd bolygószférák elképzelését, megsejti a gravitáció kölcsönösségét *(gravitas est affectio corporea, mutua inter cognata corpora ad unitio-*

nem). Egy hosszú biblikus hermenutikai kitérőben Galileihez (*Lettera a Cristina di Lorena*, 1615) és P. A. Foscarinihoz (*Lettera sopra l'opinione de' Pittagorici e del Copernico*, 1615) hasonlóan azzal védi a copernicusi rendszer szembenállását a Biblia geocentrizmusával, hogy „a Szentírás a hétköznapi dolgokról emberi módon beszél az emberekkel" *(sacrae literae de rebus vulgaribus loquuntur cum hominibus humano more)*. A Biblia tehát nem fizikatudományi kézikönyv, hanem morális tanítás *(nullum audis dogma physicum, νουθεσία est moralis)*. A kopernikánus csillagász ezt a tanítást nem támadja, hanem az „okok felderítése révén" *(ex causarum inquisitione)* új érvekkel erősíti meg. Az első két rész ezután a ptolemaioszi rendszer elégtelenségét mutatja be, a további három rész Kepler saját hipotéziseiből kiindulva tárgyalja újra a Mars mozgásait, és igazolja, hogy a jelenségek egy módosított heliocentrikus hipotézisnek felelnek meg. A III. rész 32. fejezete fogalmazza meg a 2. Kepler-törvényt: A bolygópályák vezérsugarai egyenlő idők alatt egyenlő területeket súrolnak – vagyis a bolygók napközelben felgyorsulnak, naptávolban lelassulnak. Ez megdönti az egyenletes szögsebesség Ptolemaiosz által bevezetett posztulátumát (*Mathēmatikē syntaxis*, III/3). A 33. fejezet valószínűsíti, hogy a bolygókat mozgató erő a Nap testében van, a mágnességhez hasonló természetű, és hordozója a fény. A IV. rész 44. fejezete terjeszti elő az 1. Kepler-törvényt: A bolygók ellipszis alakú pályán *(orbita elliptica)* mozognak, melynek egyik gyújtópontjában a Nap áll. Ezzel megdől a pályák köralakjával kapcsolatos platóni-ptolemaioszi posztulátum (*Timaiosz* 39a3; *Mathēmatikē syntaxis*, III/3). Az ellipszispályák felfedezéséhez kapóra jött, hogy Kepler az *Ad Vitellionem paralipomena* IV/4. fejezetében már forradalmian új módon kezdte tárgyalni a kúpszeleteket: itt vezette be például a „fókusz" fogalmát.

A katekézis formájú, hét könyvre tagolt *Copernicusi csillagászat kivonata* (1618) a magasabb iskolák számára is érthető módon foglalja össze a javított heliocentrikus modell minden aspektusát. A csillagászatot az égi jelenségek okait kutató tudományként definiálja, amely jövendő és elmúlt égi eseményeket egyaránt képes jósolni; egyfelől a fizikához tartozik, ennyiben tartalmazza a földrajzot, kronológiát, meteorológiát s az optika nagy részét; másfelől a matematikához is tartozik, amennyiben támaszkodik a geometriára és az aritmetikára (I. könyv, bevezetés). A csillagász feladata a megfigyelés *(observatio);* a jelenségeknek megfelelő geometriai hipotézis alkotása *(salvare apparentias coelestes);* e hipotézisek fizikai vagy metafizikai okokra való visszavezetése *(causas reddere hypothesium);* előrejelzésre alkalmas táblázatok alkotása (amilyenek Ptolemaioszéi, Alfonz királyéi, Copernicuséi, Reinholdéi és a készülőben lévő *Tabulae Rudolphinae*); és asztronómiai műszerek készítése. A csillagász mindezek révén meghatározza az egész világ valós szerkezetét *(genuinam formam et dispositionem totius mundi)*, melyben a teremtő Isten nyilvánította ki saját lényegét és az ember iránti akaratát (*suam essentiam suamque voluntatem erga hominem propalavit;* uo.). Kepler az *Új, oknyomozó csillagászat*éihoz hasonló érvekkel védi továbbá a heliocentrizmust a Bibliának való ellentmondás vádjával szemben, és a püthagoreus Philolaoszt és

Ekphantoszt, valamint Hérakleidész Pontikoszt és Szamoszi Arisztarkhoszt hozza fel a napközpontú modell ókori képviselőiként (I. könyv, 5. rész).

A világ harmóniatana (1619) elutasítja a ptolemaioszi rendszert, tolerálja a Tycho Brahe-félét, de igaznak kizárólag a copernicusit tartja. Ebben kozmogóniai szerepet játszik az öt tökéletes platóni test, melynek tárgyalása számos új meglátást tartalmaz az egyébként kiterjedt hagyományhoz képest – Kepler egyebek mellett felfedezi itt a csillagötszögekből felépülő csillagpoliédereket. A platóni testek több módon is kifejeznek ugyan harmonikus arányokat (V. könyv, 2. fejezet), de a bolygópályák közötti távolságok arányai nem vezethetők le csupán belőlük. A Teremtő, a „geometria forrása," aki az „örök geometriát műveli" *(Creator, Geometriae fons ipsissimus, aeternam exercens Geometriam),* tökéletes arányosságba állította bármely két bolygó pályahosszait és keringési időit is. Ezt fejezi ki a 3. bolygótörvény: Két bolygópálya fél nagytengelyeinek köbei úgy aránylanak egymáshoz, mint a két bolygó keringési időinek négyzetei (V. könyv, 3. fejezet, viii). Ilyen elrendezésben harmonikusak a két-két bolygópálya szélső pontjai közötti távolságok arányai és a bolygók itteni kerületi sebességei. Kepler szerint e harmonikus arányok bizonyára észlelhetők valamilyen érzékelés *(sensorium)* számára, amely a Napban mint a mozgatóerők kiindulási pontjában helyezkedik el (V/4). A bolygók harmonikus mozgásában ugyanis örök kozmikus összhang nyilvánul meg, amely nem hallható, hanem értelmi természetű *(perennis quidam concentus, rationalis, non vocalis),* de tárgyalható a „szférák zenéje"-ként, melyet Kepler a matematikai harmóniatan zenei hagyományát – különösen Ptolemaiosz *Harmóniatan*át – követve bolygónként le is kottáz (V/7). Az egyes bolygók szabálytalan mozgásai *(eccentricitates)* abból fakadnak, hogy Isten az öt szabályos test mint konstrukciós elv mellé felvette a harmonikus arányokat is, így hozott létre egyetlen univerzális harmóniát az ég tökéletes archetípusának megteremtése révén (*perfectissimum archetypum coelorum*; V/9). A mű utolsó fejezete, az *Epilógus a Napról* sejtés formájában, az újplatonikus Proklosz Nap-himnuszát idézve tételezi fel, hogy a Nap egy elme székhelye, mely észleli a bolygómozgások kozmikus összhangját (*in Sole intellectum simplicem*, πῦρ νοερὸν, *seu* νοῦν *habitare*). Isten korlátlan teremtőereje folytán lehetséges továbbá, hogy a Napnak is vannak tüzes testű lakói (*ignea hic habitare corpora*, *mentium simplicium capacia*; V/10). A mű Isten emelkedett dicsőítésével ér véget.

Kepler hatalmas életműve lényeges pontokon igazította ki a copernicusi modellt, több síkon (biblikus hermenutika, geometria, légköroptika, fizika) meggyőzően érvelve amellett. Ptolemaiosz matematikai világszemlélete helyett mindig a fizikai okokat, illetve egyáltalán az okokat kereste. Három bolygótörvényével egyrészt új fogalmi alapokra helyezte a bolygómozgások tárgyalását, másrészt a korábbiaknál lényegesen pontosabb leírásokat és előrejelzéseket tett lehetővé, s végül megnyitotta az utat a newtoni gravitáció elméletének felfedezése és bizonyítása felé. Az arisztotelészi fizika helyett platonikus-püthagoreus alapelveket vett fel: Ilyen mindenekelőtt a fizikai természetet meghatározó ará-

nyosságok és harmóniák, a számok mint valóságkonstituáló princípiumok gondolata, a geometriai formák archetipikus jelenléte a természet mozgásaiban. Kepler a kézműves Isten mint geométer platóni gondolatát ötvözte a trinitológiai modellel, a természet könyvéből Isten természetét olvasta ki – és fordítva: a természet könyvébe Isten természetét látta bele. Végtelen precizitással elemezte a megfigyelési adatokat *(Új, oknyomozó csillagászat);* a karteziánus módszertant előlegezte meg azzal, hogy tekintélyek elfogadása helyett mindent saját maga ellenőrzött, így haladva meg a korábbi modelleket. Ugyanez jellemezte teológiai gondolkodását: Lutheránus létére a krisztusi hústest mindenütt-jelenvalóságának kérdésében magának Luthernek sem hitt csak azért, mert mások hittek Luthernek. Gondolkodása ugyanannyira természettudományos, amennyire teológiai: E két látásmód nem kioltja, hanem megtermékenyíti egymást benne.

II. AZ *ÚJ, OKNYOMOZÓ CSILLAGÁSZAT* KELETKEZÉSTÖRTÉNETE ÉS TARTALMA

Az *Astronomia nova αἰτιολογητός* Kepler talán legfontosabb műve, melyben a szerző kimondja a később róla elnevezett, a bolygómozgásokra vonatkozó első két törvényét.[2] E törvények, melyek majd Newton munkássága nyomán nyerik el a ma őket illető figyelmet és elismerést, utat nyitottak az égi mozgások minden addiginál pontosabb[3] és fizikai elvekre visszavezetett leírásához.

Az 1609-ben megjelenő mű nagyjából egy évtizednyi megfeszített munka eredménye. Kepler 1600-ban érkezett Prágába, hogy a császári csillagász, Tycho Brahe segédjeként közreműködjön annak eldöntésében, hogy a Tycho és munkatársai által évtizedek során felhalmozott, minden addiginál átfogóbb és precízebb észlelési adatbázis alapján melyik csillagászati modell írja le a legpontosabban az égitestek mozgását. Míg Tycho azt remélte, hogy az adatok a saját elméletét, az ún. geo-heliocentrikus modellt támasztják alá (amelyben a bolygók a Nap körül mozognak a Copernicus által leírt módon, ám a Nap maga is mozog a csillagos égbolt centrumában mozdulatlanul elhelyezkedő Föld körül), addig Kepler meg volt győződve Copernicus heliocentrikus kozmoszának igazságáról.

Kepler azonban eddigre már több ponton is továbblépett Copernicus eredeti elméletéhez képest. Első, 1596-ban megjelent művében, a *Mysterium cosmographicum*ban olyan kérdésekre igyekszik választ keresni, melyek Copernicusnál még nem merültek fel explicit módon: magyarázatot kíván nyújtani a bolygók

[2] A Kepler-törvények felfedezésével kapcsolatban lásd Wilson 1968; Aiton 1969, 1978; Whiteside 1974; Donahue 1993; Kozhamthadam 1994 (valamint a 3. törvényről pl. Gingerich 1975), az utóéletről Russell 1964; Wilson 1970; Baigrie 1987.

[3] Ennek mértékét érdemes hangsúlyozni: a neves Kepler-kutató, Eric John Aiton szerint „csaknem két nagyságrendnyi javulást" (azaz közel százszor pontosabb adatokat) hoztak a Rudolf-táblázatok a bolygópozíciók előrejelzésében, lásd Kepler 1981. 253, 3. j.

számára, Naptól mért távolságaira és mozgásainak sebességére.[4] Ehhez egyfelől kidolgozza az egymásba ágyazott poliédereken alapuló híres-hírhedt modelljét, melyhez egyébként – a modell pontatlansága ellenére – később is ragaszkodik.[5] Másrészt azt vizsgálja, hogy mi a bolygók mozgásának *oka*:[6] úgy véli, hogy a keringések nem pusztán a Nap körül, hanem egyúttal a Nap által is történnek, mert a Nap a forrása annak a hatásnak, mely e mozgásokat eredményezi. Bár az itteni magyarázat-kísérletei még kezdetlegesek és bizonytalanok, az őket ösztönző igény – a bolygómozgások geometriájának és sebességének magyarázata fizikai okok alapján – szintén állandó eleme marad Kepler munkásságának s annak részeként az *Astronomia nova* gondolatmenetének.[7]

Ez a mű a Mars pályáját kívánja meghatározni, ugyanis Tycho Brahe ezt a feladatot bízta Keplerre, sőt csak a Mars adatait bocsátotta Kepler rendelkezésére.[8] A választás azért kézenfekvő, mert a bolygók közül a Mars pályája a legszabálytalanabb az egyenletes körmozgáshoz képest,[9] így várható volt – s mint kiderült, joggal –, hogy rajta keresztül fejthető fel a mozgások valódi geometriája. Kepler ezt a nehéz feladatot páratlan szorgalommal és lenyűgöző szakértelemmel végzi el: Magabiztos matematikai kompetenciája, zsenialitásáról tanúskodó elemzési fortélyai, valamint állhatatos és lankadatlan erőfeszítései egyaránt kivívták az utókor csodálatát.

Ugyanakkor, ha mai szemmel tekintünk rá, akkor ez a mű nemcsak szokatlan, hanem igen nehéz olvasmány is, mivel szerkezete és stílusa merőben eltér a modern tudományos prózáétól. Kepler nem az eredmények analitikus bemutatása és alátámasztása köré szervezi a felépítést, hanem az általa (állítólag) bejárt tekervényes kutatási labirintuson kalauzolja végig az olvasót. Ez a felépítés retorikai célt szolgál, egy olyan potenciális közönséget megszólítva, amely technikai felkészültségét tekintve képes ugyan megbirkózni a mű részleteivel,

[4] A műről, keletkezésének körülményeiről és főbb nóvumairól lásd Kutrovátz–Vassányi 2019 bevezetőjét.

[5] Lásd pl. az *Epitome astronomiae Copernicanae* című tankönyvében (1617–1621) a IV. könyv 3. fejezetét, vagy a *Harmonices mundi* című művének (1619) V. könyvét, vagy a *Mysterium cosmographicum* második, jegyzetekkel bővített kiadását (1621).

[6] Főleg a mű vége felé, a XX–XXII. fejezetekben. Bár a konkrét fizikai mechanizmus korábban nem volt legitim kérdés, abban hallgatólagosan egyetértettek a szerzők – pl. Arisztotelész alapján –, hogy a bolygókat a szférák hordozzák. Kepler azonban legalább ötször hivatkozik a műben arra, hogy Tycho üstökösmérései cáfolták a szilárd szférák létezését, így természetes módon felmerül a mozgás okának kérdése.

[7] Ahogy a mű teljes címe egyértelműen hirdeti, a mű az *égi fizika (physica coelestis)* kifejtését tartalmazza – radikálisan szembehelyezkedve az arisztoteliánus hagyomány égi (szupralunáris) és földi (szublunáris) régiók közti dichotómiájával.

[8] Bár Tycho 1601-ben bekövetkezett halála után, és az örököseivel folytatott jogi huzavonát követően Kepler végül a teljes adatbázishoz hozzájutott, ez a mű csak a Marssal folytatott „harcának" eredményeit tartalmazza.

[9] Pontosabban a Merkúré még szabálytalanabb, ám ez a bolygó mindig olyan közel tartózkodik a Naphoz, hogy nehezen és ritkán észlelhető, így a róla szerzett szórványos és bizonytalan adatok aligha lettek volna elegendők a kitűzött probléma megoldásához.

ám előfeltevéseiben és elvárásaiban gyökeresen szemben áll azzal, amit Kepler képvisel.[10] Ahelyett tehát, hogy rögvest a mondandója lényegére térve szembesítené az olvasókat olyan állításokkal, melyek azonnal elrémiszthetnék azok jelentős hányadát, szerzőnk csak fokozatosan, gondosan felépített zsákutcákon keresztül botorkálva, az alagút végén felragyogó fényként kínálja fel szokatlan elgondolásait.[11] Ennek a briliáns szellemi útvesztőnek azonban a modern olvasó a kárvallottja, hiszen érdeklődése és háttere gyökeresen eltér az eredeti célközönségétől, s nem is hagyatkozhat a tudományos szövegek azon átlátszóságára, azonnali áttekinthetőségére, amelyet megszokott és elvár.

Ráadásul a műben mindvégig különböző megközelítések keverednek egymással: egyfelől jelen van a hagyományos geometriai csillagászat a maga ősi technikáival, másfelől előtérbe kerülnek az ehhez kapcsolódó, ám újabb keletű kozmológiai kérdések (Copernicus, majd Tycho modelljei kapcsán), összekötve mindezt a precíz észlelőcsillagászat kialakulóban lévő komputációs technikáival, és végül átszőve az egészet sajátos fizikai és metafizikai gondolatmenetekkel. Eme – korábban gyakran összeférhetetlennek tartott – különböző tárgyalásmódok relatív hangsúlya változik a mű mentén, és az olvasó akár egy fejezeten belül is kapkodhatja a fejét a matematikai és fizikai kifejtések dinamikája láttán.

Az itt fordított fejezet a mű III. Részének részét képezi. Miután az I. Rész felvázolja a három vizsgált elmélet (ptolemaioszi, copernicusi és tychói) viszonyát és újraértelmezi azokat, a II. Rész pedig arra használja fel Tycho mérési adatait, hogy a lehető legpontosabb modellt illessze rájuk az ókori elvek és technikák segítségével, a III. Rész a Föld mozgását írja le a Mars megfigyelései alapján, hogy tovább tökéletesíthesse a mű mentén folyamatosan alakuló modellt. Ebbe ékelődik bele egy olyan fejezetsorozat (32–39.), amely a bolygómozgások okainak tárgyalásán keresztül fejti ki Kepler aktuális fizikai elképzeléseinek jelentős részét. Ezen elképzelések általános jellemzése meghaladja e bevezető ambícióit és kereteit.[12] Ehelyett rövid vázlat gyanánt felsoroljuk azokat az alapelveket vagy „axiómákat," melyeket a szerző – az addigiak összefoglalásaként – a fizikai fejezetsor utolsó elemének (39.) elején leszögez:[13]

1. Egy bolygó teste önmagától arra törekszik, hogy nyugalomban maradjon ott, ahova helyezik.
2. A bolygót a Napból származó erő mozgatja egyik hosszúsági helyzetéből a másikba.

[10] A mű retorikáját vizsgálja a célközönség kontextusában Voelkel 2001. 211–253.

[11] Jellemzőek a nehezen áttekinthető kitérések, a gondosan felépített álláspontok későbbi visszavonása vagy elvetése, a körben járás és az ismétlések vagy a szőrszálhasogatásnak tűnő elmerülés egyes részletekben. Mindezt a szerző érzelmi megnyilvánulásai kísérik, a bizonytalanságtól a bosszúságon vagy örömön át az elkeseredésig vagy megkönnyebbülésig.

[12] Kepler fizikájáról (és a csillagászati érvelések részleteiről) ajánlható pl. Stephenson 1987 (kifejezetten az *Astronomia nova* elemzése a 21–137. oldalon olvasható) és Barbour 2001. 264–351. A művel kapcsolatban általában hasznos forrás Voelkel 2001.

[13] GW III, 256.

3. Ha a bolygó távolsága a Naptól nem változna, akkor a pályája szabályos kör volna.
4. Ha ugyanaz a bolygó két különböző távolságra lenne a Naptól, és azokon egy-egy teljes kört befutna, a periódusidők a távolságoknak, azaz a pályák méreteinek négyzetével volnának arányosak.
5. Az a puszta erő, mely a bolygók testében lakozik, önmagában nem elegendő ahhoz, hogy helyről-helyre mozgassa a testét, mivel nincs lába, szárnya vagy tolla, amellyel nyomást gyakorolhatna az *aether*-mennyre.
6. A bolygó közeledése a Naphoz vagy távolodása tőle abból az erőből származik, mely a bolygó sajátja.

A későbbi fizikán nevelkedett olvasó talán nehezen barátkozik meg az itt kifejtett elvekkel, hiszen szinte semelyikük sem tekinthető ma elfogadottnak. Ahogy rögtön az első pontból kiderül, Keplernél még nem jelenik meg a tehetetlenség mai fogalma, és főleg nem a mozgásmennyiség megmaradásának elve (mint majd Descartes-nál vagy Newtonnál és bizonyos mértékig Galileinél). Ez pedig alapvető akadálya a mozgás helyes oksági magyarázatának, hiszen szemben a newtoni paradigma tudósaival, Kepler még a mozgás okait, nem pedig a mozgás megváltozásának okait keresi. A mozgatás felelősségének oroszlánrészét a központi Napra hárítja, ám a szabálytalannak tekintett komponensek forrását maguknak a bolygóknak tulajdonítja. A negyedik pontban megfogalmazott, az elvekből a priori módon levezetett kvantitatív mozgástörvény pedig – helytelenül – egy négyzetes összefüggést állapít meg ott, ahol egy évtized múlva a harmadik törvény másfeledik hatványt talál majd érvényesnek.[14]

Kepler elképzelései mégis a modern tudomány előszobáját jelentik, miután szakítanak a bolygómozgások tárgyalásának antik gyökerű hagyományával. A mozgás okának kérdése fizikai problémává válik, melyet fizikailag tekintett testek – a Nap és a bolygók – anyagi természetű kölcsönhatása határoz meg. E kölcsönhatás kepleri jellemzései a távolható erő *(actio in distans)* fogalmának talán első fizikai vizsgálatát kínálják. Ezzel összhangban Kepler – talán ismét csak elsőként – nem a bolygómozgásokat modellező geometriai konstrukciókra, hanem az erőhatások eredményezte pályára, azaz az égitest által befutott térgörbére összpontosít. Ebben pedig végső döntőbírája egyrészt a tapasztalat, vagyis az égitestek mozgását leíró pontos, részletes észlelési adatok, másrészt pedig a matematika, azaz a komplex, magas szintű és fáradságos számítások.

Ami a részleteket illeti, lásd a továbbiakban a szöveget, valamint magyarázó jegyzeteinket.

[14] Tegyük hozzá, hogy ez a törvény különböző bolygók mozgásának összehasonlítására vonatkozik, és mivel Kepler ebben a művében csak a Mars pályáját vizsgálja, ezen a téren nem segítették a pontos észlelési adatok. Az összefüggésről lásd a későbbi jegyzeteinket, valamint Erdei–Kutrovátz–Vassányi 2019 magyarázó jegyzeteit.

Johannes Kepler: *Új, oknyomozó csillagászat*

III. rész, 33. fejezet[15]

A BOLYGÓKAT MOZGATÓ ERŐ A NAP TESTÉBEN VAN

Miután tehát a fentebbi fejezetben bizonyítottuk, hogy a bolygó időzései[16] az excentrikus kör [*circuli eccentrici*][17] egyenlő részein – vagyis az *aether*-menny[18] egyenlő tereiben – úgy viszonyulnak egymáshoz, ahogyan ugyanezen terek távolságai arányulnak kölcsönösen egymáshoz attól a ponttól mérve, melytől az

[15] ⟨Johannes Kepler:⟩ *Astronomia nova αἰτιολογητός, sev Physica coelestis, tradita commentariis de motibvs stellae Martis, ex observationibus G. V. Tychonis Brahe: Jussu & sumptibus Rvdolphi II. Romanorvm Imperatoris &c: Plurium annorum pertinaci studio elaborata Pragae, a S*[acr]*ae C*[aesare]*ae M*[aiesta]*tis S*[u]*ae Mathematico Joanne Keplero*, cum ejusdem C[aesare]ae M[aiesta]tis privilegio speciali Anno aerae Dionysianae MDCIX, 167–172 = Johannes Kepler: *Astronomia nova*. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1937. 236–242 (Gesammelte Werke, Bd. III) < http://publikationen.badw.de/de/002334739 >.

[16] *moras*: Kepler terminusa arra az időtartamra, amelyre egy bolygónak szüksége van a pályája kis ívelemének befutásához. A fogalom effektíve a sebességet váltja ki (annak inverze), amely Keplernél még nem volt alapvetően fontos (lásd Stephenson 1987. 210).

[17] A mozgáspálya excentricitásának jelentése itt ambivalens. Kepler ún. 1. törvénye közismerten kimondja, hogy a bolygók elliptikus pályán mozognak a Nap mint egyik fókuszpont körül. Ugyanakkor a mű ezen pontján még nem merül fel az ellipszis lehetősége, hanem Kepler azt csak a 47. fejezettől kezdi el vizsgálni, és az 59. fejezetben szögezi le határozattan (ott is csak a Mars esetére). Ráadásul a mű kézirata már jórészt elkészült, amikor Kepler felfedezte az elliptikus mozgás törvényét (lásd Kepler 1992. xi–xii), és feltehető, hogy a jelen 33. fejezetben kifejtett megállapítások is megelőzték az utóbbi felismerést. A mű korábbi részeiben, mint a hivatkozott előző fejezetben is, Kepler a hagyományos értelemben használja az excentricitás fogalmát, azaz olyan körpályára utal vele, melynek geometriai középpontja eltér a fizikai – avagy más okból vonatkoztatási alapként szolgáló – „valódi" centrumtól.

[18] Kepler ezt a terminust *(aura aetherea)* használja a bolygók közti tér megnevezésére (lásd Kepler 1992. 21). E tér természete problémás. A geocentrikus hagyomány szerint a szférák – bár vastagok – hézagmentesen kitöltik a Hold feletti világot, vagyis e régió anyaga megegyezik a szférákéval (legyenek azok szilárdak vagy folyékonyak, de mindenképpen „éteriek"). Kepler azonban kétféleképpen is szembehelyezkedik ezzel a nézettel: Egyfelől – ahogy említettük – Tycho alapján elveti a szilárd (vagy bármilyen hagyományos értelemben vett) szférák létezését; másfelől Copernicus elméletét követve a bolygók pályái között jelentős hézagokat tételez fel. Ezért e megnevezés hátterében a bolygóközi tér egészen újszerű koncepciója rejlik, főleg miután e térrészt fizikai hatások közvetítő közegeként képzeli el. Bár ahogyan Stephenson (1987. 27, 8. j.) megjegyzi, Kepler sohasem fejtette ki, pontosan milyen tulajdonságokkal rendelkezik ez a közeg, mindazonáltal elszórt megjegyzésekből ismerhetjük néhány tulajdonságát – lásd pl. e fejezet utolsó mondatát.

excentricitást számítjuk;[19] vagy egyszerűbben: minél távolabb van a bolygó attól a ponttól, melyet a világ középpontjának tekintünk, annál gyengébben ösztönződik mozogni ama pont körül;[20] szükséges tehát, hogy e gyengülés oka vagy magában a bolygó testében legyen, valamint az abban bennerejlő mozgatóerőben,[21] vagy magában a világ feltételezett középpontjában.

Az egész természetfilozófiában teljesen általánosan használt axióma mármost az, hogy két dolog közül, melyek egyszerre és ugyanolyan módon történnek, és mindenütt ugyanazokat a mértékeket veszik fel, az egyik a másik oka, vagy mindkettő ugyanazon ok hatása. Ahogyan itt a mozgás megerősödése [*intentio*] és alábbhagyása a világ központjához való közeledéssel, illetve az attól való távolodással arányaiban örökké egybeesik. Minélfogva vagy e gyengülés lesz az oka annak, hogy a csillag[22] eltávolodik a világ középpontjától; vagy az eltávolodás lesz gyengülés oka; vagy mindkettőnek valamilyen közös oka lesz. De nem lehet úgy vélekedni, hogy valamely harmadik dolog játszik közre, ami e két jelenség közös oka; és a következő fejezetekben világossá fog válni, hogy nem kell ilyesmit kitalálnunk, mivel ez a kettő elégséges egymás számára.

[19] Ez Kepler ún. második törvénye, melyet precízen a 32. fejezetben mond ki először: a bolygó által a pályaív adott hosszelemének befutásához szükséges idő egyenesen arányos a valódi középponttól mért távolsággal. Ennek valamivel ismerősebb, a területre vonatkozó megfogalmazásával az 59. fejezetben találkozhatunk. Fontos megjegyezni, hogy amint említettük, Kepler ennek felismerésekor még nem fedezte fel a mozgás elliptikus természetét, így a „második törvény" mind a mű kifejtésében, mind a felfedezés sorrendjében megelőzi az „első törvényt". Ahogy a 32. fejezetben olvasható bizonyításból is világos, ez a törvény itt még excentrikus körmozgásra vonatkozik, és csak a későbbiekben vonatkoztatja az elliptikus mozgásra – ezért csak az 59. fejezetben mondja ki a területi sebesség állandóságát, mert az szigorúan véve csak ellipszis esetén érvényes, excentrikus körnél pedig csupán közelítőleg. Ha a mozgástörvények legáltalánosabb és a mai olvasó számára legérthetőbb megfogalmazását keressük Keplernél, akkor azt az *Epitome astronomiae Copernicanae* című mű 3. kötetében találjuk (Linz, 1621; V. könyv, 1. rész, 3–4. fejezet, GW VII, 372–379).

[20] Ahogy ebből a megfogalmazásból és az előző, 32. fejezet címéből is világos („A bolygót körben mozgató erő a forrásától távolodva csökken"), Kepler ezt a törvényét azonnal fizikai kontextusban értelmezi. Sőt, magának a törvénynek a felfedezését eleve fizikai megfontolások motiválták (lásd pl. a *Mysterium cosmographicum* 22. fejezetét), és a 32. fejezet geometriai bizonyítása csak később született.

[21] Kepler erőfogalmának pontos jelentését, valamint annak változatait és változásait itt nincs lehetőségünk részletezni, hiszen hatalmas téma. Csak annyit jegyzünk meg, hogy a három legfontosabb terminus a *virtus*, a *vis* és az *anima* (ezek közül ezen a szöveghelyen a *vis* szerepel). Bár a *virtus* legszorosabb jelentésében az a képesség, amely kifejti a *vis*-t (tehát a *vis* a megnyilvánuló erő, míg a *virtus* ennek forrása), Kepler számtalan helyen felcserélhetőként használja eme fogalmakat, így mindkettőt fordíthatjuk „erő"-ként. Az *anima* („lélek") kifejezés a mozgatás szellemi vetületére utal: A testnek „tudnia" kell, merre haladjon az erő hatására. (Ahogyan Kepler egyre nagyobb szerepet tulajdonít a Napnak a mozgatásban, úgy a bolygók „lelke" egyre inkább háttérbe szorul.) Barbour (2001. 274) szerint ha valakit érdekel az erő fogalmának megjelenése a fizikában, akkor az *Astronomia nova* a legfontosabb szöveg, amit tanulmányoznia érdemes.

[22] *sidus*: A görög csillagászati terminológiát követve a latin *sidus, stella, astrum* szavak egyaránt jelölhetnek állócsillagot vagy bolygót a kora újkori forrásokban. A pontos jelentést vagy a szövegkörnyezet, vagy e terminusok jelzői határozzák meg.

Nem egyezik továbbá a természettel, hogy a hosszúsági mozgás[23] erőssége vagy gyengesége legyen a középponttól való távolság oka. A középponttól való távolság ugyanis előbbrevaló a hosszúsági mozgásnál úgy az elgondolhatósága [*cogitatione*], mint a természete révén. A hosszúsági mozgás természetesen sohasem független a központtól mért távolságtól, mivel szüksége van a térre, amelyben megtörténhet; a középponttól mért távolság ellenben elgondolható a mozgás nélkül. Ezért a távolság lesz a mozgás hevességének [*vigoris*] oka; a nagyobb, illetve kisebb távolság pedig a hosszabb, illetve rövidebb időzésé.

S miután a távolság a viszonyban álló dolgok ama nemébe tartozik, melynek léte a határpontokból ered; a viszonynak ellenben önmaga révén – a határpontok tekintetbevétele nélkül – semmilyen hatékonysága sem lehet; ezért következik, amit mondottunk: hogy a két határpont valamelyikében rejlik a mozgás változó hevességének oka.

A bolygó teste azonban magától nem válik sem nehezebbé az eltávolodása folytán, sem pedig könnyebbé a közeledése folytán.[24]

Azt pedig, hogy egy életerő [*animalem… vim*] – mely úgy ad mozgást az égitestnek, hogy a bolygó mozgó testében székel – elfáradás és megöregedés nélkül mindannyiszor megfeszül és alábbhagy, talán még mondani is abszurd. Tedd hozzá, hogy érthetetlen, hogy ez az életerő miként viszi át a testét a világ terein keresztül, ha egyszer nincsenek szilárd szférák [*orbes*], mint Tycho Brahe bebizonyította; de se szárnyak, se lábak nem állnak a gömb alakú test rendelkezésére, melyek mozgatása révén a lélek ezt a testet az *aether*-mennyen keresztül úgy szállíthatná, mint a légen át repülő madarak a levegőre való valamiféle támaszkodás és a légellenállás révén.[25]

[23] A hosszúság szerinti (longitudinális) mozgás az égitest mozgásának azon komponense, mely az ekliptika (a Nap látszó égi útja) mentén valósul meg. A szélesség szerinti (latitudinális) mozgás az ekliptikától való kitérést jelenti. Mivel a bolygók mozgásai nagyjából az ekliptika mentén, attól csak néhány fokkal kitérve mennek végbe, a csillagászati hagyomány a hosszúság szerinti mozgást tekintette a bolygók alapvető mozgásának, és a szélesség szerinti mozgást csak másodlagosként, a hosszúságira ráépülő komplikációként kezelték (lásd Ptolemaiosz *Syntaxis*ának és Copernicus *De revolutionibus*ának utolsó – XIII. illetve VI. – könyvét). Bár mai elvárásaink alapján feleslegesnek gondolhatnánk Kepler részéről, hogy ezt a hagyományt követi, hiszen minden bolygó mozgása leírható (külön-külön) síkbeli mozgásként, szerzőnknek mégis két fontos oka van a különbségtétel fenntartására. Az egyik technikai, hiszen a mozgó Földről leírt Mars-pálya esetén elválik az ekliptika mentén észlelhető elmozdulás (melyet befolyásol a Föld mozgása) az erre merőlegestől (amelyet nem). A másik fizikai, ugyanis a bolygómozgásokat a forgó Napból kiáradó örvénylő hatás okozatának tartja (34. fejezet), ami alapján azt várhatnánk, hogy azoknak egy közös síkban kell megvalósulniuk, tisztán longitudinális irányban. Ezért a szélesség szerinti mozgásokat, melyek itt még problémát jelentenének a magyarázata számára, majd csak az V. részben veszi módszeresen figyelembe, és a 63. fejezetben nyújt külön fizikai magyarázatot rájuk.

[24] Értsd: nem azért gyorsul a középponthoz közeledő test, mert könnyebbé válik, és nem azért lassul a távolodó, mert nehezebbé válik – így fel kell tennünk, hogy a mozgató hatás nagysága nem állandó, hanem a távolsággal változik.

[25] Ahogy a bevezetőben láthattuk, ezt a plasztikus érvet Kepler megismétli a 39. fejezet elején, ahol a mozgás „axiómáit” foglalja össze: A bolygó nem okozhatja saját mozgását, mert

Az marad tehát, hogy e gyengülés és erősödés oka a másik határpontban van, tudniillik magában a világ felvett középpontjában, melytől a távolságokat számítjuk.[26]

Ha tehát a világ központjának távolodása a bolygó testétől lassúságot ad a bolygónak, a közeledése pedig gyorsaságot, akkor a mozgatóerő forrásának [*fons virtutis motricis*] a világ ama feltételezett középpontjában kell lennie. Ha ugyanis ezt feltesszük, akkor az ok működésmódja is világossá válik. Elvégre ennek alapján megértjük, hogy a bolygók szinte a mérleg vagy az emelő módjára mozognak. Mert ha egy bolygó annál nehezebben (vagyis lassabban) mozgattatik a középpont ereje által, minél messzebb van attól, akkor az pontosan olyan, mintha azt mondanám, hogy minél távolabb helyezkedik el egy súly az emelő alátámasztásától, annál nehezebbé válik; nem önmaga által, hanem az őt ilyen távolságban fenntartó kar ereje folytán. Hiszen mindkét esetben – úgy itt a mérlegnél vagy emelőnél, mint ott a bolygók mozgásában – ez a gyengülés a távolságokkal arányos.

Hogy pedig melyik test van a középpontban – vajon semelyik se, mint Copernicus véli, amikor számol, s amint részben Tycho gondolja; vagy a Föld, mint Ptolemaiosz és részben Tycho szerint; vagy végül maga a Nap, ami az én véleményem, s Copernicusé is, midőn elmélkedik[27] –, ezt az Első Részben fizikai érvek alapján [*rationibus Physicis*] kezdtem tárgyalni. Ott ugyanis az alapelvek közé vettem fel azt, ami már a 32. fejezetben nyilvánvalóan és geometriai módon bizonyítást nyert: hogy a bolygó lassan mozog, amikor távolodik attól a ponttól, melytől az excentricitását számítjuk.[28]

---

nincsenek mozgásszervei, melyeket kihasználva mozgásba hozhatná magát a közeg révén (5. axióma, lásd a bevezetőnket). Az angol fordító, Donahue ebben Newton 3. törvényének (erő–ellenerő) előképét látja (Kepler 1992. 377, 1. j.), és a koncepciót – az önmozgatás módját illetően – Arisztotelész *Az állatok mozgásáról* írott műve 1–2. fejezetére utalja vissza (698 A 10–699 A 11).

[26] Tegyük hozzá: a bolygómozgások oka a Napban található ugyan (lásd alább), a sebesség változásának oka pedig a Naptól mért távolság megváltozása; de ez utóbbit, a naptávolság változását nem maga a Nap okozza, hanem a bolygók. Ha csak a Nap hatása érvényesülne, akkor a bolygók szabályos heliocentrikus körmozgást valósítanának meg, ám a bennük található ellenálló erő ezt eltorzítja (lásd a mű 38–39. és 57. fejezetét). Ezért itt fontos megjegyezni, hogy Kepler szerint a Nap szerepe nem kizárólagos a bolygópályák megformálásában, bár ez a fejezet csak ezt az aspektust vizsgálja.

[27] Copernicus időnként (főleg a kvalitatív leírásokban) valódi heliocentrikus megfogalmazást alkalmaz, máskor pedig (főleg a számításokban) a Nap helyét megkülönbözteti a tényleges középponttól, azaz a földpálya centrumától (lásd a problémáról a *De revolutionibus* III/25, majd V/4. fejezetét). Kepler ezt már a *Mysterium cosmographicum*ban „korrigálja," és a Nap központi helye már ott is fizikai szerepre tesz szert, ám az *Astronomia nová*ban ez centrális jelentőségű tézissé válik.

[28] Ez az elv már Ptolemaiosz ún. ekvánspontjának (*Syntaxis* IX/2) is következménye, hiszen a mozgás ott sem egyenletes, hanem változó sebességű a pericentrum (ahol a leggyorsabb) és az apocentrum (ahol a leglassabb) között. Bár Copernicus ezt a technikát elveti (pl. *De revolutionibus* IV/2), és egy matematikailag majdnem ekvivalens, másodlagos epiciklusos mozgással helyettesíti (pl. *De revolutionibus* IV/3) – és ebben Tycho Brahe is követi –, Kepler

Ebből az elvből kiindulva valószínűségi alapon úgy érveltem, hogy inkább a Nap – vagy Ptolemaiosz számára a Föld – van abban a pontban, a világ középpontjában, semmint valamely más, testetlen pont.[29] Hadd térjek vissza ebben a fejezetben is – miután már bizonyítottam ezt az alapelvet – ugyanehhez a valószínűségi érvhez. Emlékezni fogsz továbbá, hogy a Második Részben bebizonyítottam, hogy e jelenségek kevéssel az éjjelek kezdete és vége táján szépen bekövetkeznek, ha tekintetbe vesszük a Mars szembenállásait a Nap látszó helyzetével;[30] ha ezt megtettük, akkor az excentricitást és a távolságokat egyaránt a Naptest középpontjától magától határozzuk meg; úgyhogy így ismét maga a Nap kerül – Copernicus számára – a világ középpontjába, vagy legalábbis – Tycho számára – a bolygórendszer központjába. De e két érv egyike a fizikai valószínűségre támaszkodik, másika a lehetőségből következtet a valóságra.[31] Ezért – nehezen érthető volta miatt – harmadik lépésben az 52. fejezetre halasztottam annak bizonyítását a megfigyelések alapján [*ex observatis*], hogy nem tehetünk mást, mint hogy a Mars bolygót a Nap látszó helyeihez viszonyítjuk,

az I. Rész 4. fejezetében inkább visszatér az ekvánshoz, sőt Ptolemaiosznál is nagyobb jelentőséget tulajdonít neki, mert ez tisztábban fejezi ki azt az intuíciót, hogy a bolygó sebessége a fizikai középponttól mért távolságától függ. A mű nagy részében az ekváns jogossága mellett érvel, és csak a végére váltja fel ezt az ellipszissel.

[29] Kepler a mű I. Részében, különösen annak 5–6. fejezeteiben amellett érvel, hogy a Mars mozgásában megjelenő azon komponens, mely a Nap pozíciójával összhangban változik – a Mars és a külső bolygók esetében ez az epiciklus mentén megvalósuló mozgás, a belső bolygók esetében pedig a deferens mentén végbemenő mozgás volna – nem a Nap ún. középmozgásával, azaz átlagos haladásával korrelál, mint ahogyan Ptolemaiosz, Copernicus és Brahe feltételezte, hanem a Nap valódi, egyenetlen sebességű mozgásával. Ez arra utal, hogy amennyiben a heliocentrikus leírást alkalmazzuk, akkor a valódi Napnak kell a mozgások középpontjában lennie, nem pedig a „középnapnak", vagyis egy, a Nap közelében elhelyezkedő fiktív pontnak (Copernicus szerint a földpálya köre középpontjának, amely kb. 3 napátmérőnyire helyezkedik el a valódi Nap középpontjától). Az érv ezen a ponton még azért valószínűségi, mert bizonytalan fizikai megfontolások vezérlik, nem pedig az észlelési adatokra alapozott geometriai bizonyítások, melyeket Kepler csak a II. Részben alkalmaz.

[30] Kepler a II. Részben az ókori geometriai technikák felhasználásával megkísérli a Mars mozgásának minél pontosabb modelljét adni az észlelési adatok alapján. Ha az előző rész tanulságát figyelembe véve az ún. második egyenlőtlenséget (azaz epiciklikus mozgást) nem a Nap középmozgásával, hanem annak látszó pozíciójával korrelálja, akkor sikerül egy olyan modellt megalkotnia, amely a Mars oppozíciójakor, azaz Nappal szemközti helyzetében bekövetkező jelenségeket (pl. esti kelés, reggeli nyugvás) nagy pontossággal leírja. A III. Rész által megoldandó probléma az lesz, hogy a szembenálláson kívüli helyzetek leírására ez a modell pontatlan, ami arra utal, hogy nem a Mars mozgásának modellje a rossz, hanem a Föld mozgásának (ill. a ptolemaioszi felfogásban a Nap mozgásának) a modellje – ott majd ezt fogja pontosítani. A felhasznált trükk abban áll, hogy ha a Mars észlelési adatai közül csak az oppozícióban mérteket veszi figyelembe, akkor ilyenkor a bolygó heliocentrikus hosszúsága megegyezik a geocentrikus hosszúságával (a Földről és a Napról nézve ugyanarra látszik), azaz a Föld mozgásának bizonytalanságaitól eltekinthetünk. Ezért foglalkozik Kepler a szembenállások jelenségeivel.

[31] *procedit a posse ad esse.*

s apszisainak vonalát,[32] amely kettéosztja az excentert, magán a Nap testén keresztül húzzuk meg; hacsak nem akarunk esetleg olyan excentert felvenni, amilyet semmiképpen sem tesznek lehetővé az éves pálya parallaxisai.[33] Ha valaki a késlekedést nehezebben tűri, az olvassa el erről a dologról az 52. fejezetet; s ha elolvasta, akkor végül így folytassa itt az olvasást. Ott ugyanis semmi feltevéssel nem élek, hanem csupán megfigyelésekkel. Hasonló bizonyítást fogsz találni az Ötödik Részben a szélességekre [*latitudinum*] alapozva.[34]

Miután tehát a Nap illik a rendszer középpontjába, ezért a mozgatóerő forrása a már bizonyítottak alapján a Naphoz tartozik, mivel immár e forrást magát is a világ központjában találtuk meg.

Kétségtelen, hogy ha ezt a dolgot, amelyet már *a posteriori* (a megfigyelésekből) hosszadalmas levezetéssel bebizonyítottam, ha tehát ezt a dolgot – mondom – *a priori* (a Nap méltóságából és kiválóságából) akartam volna levezetni: hogy ugyanaz a világ életének forrása (mely életet a csillagok mozgásában szemlélhetünk), mint ami a fény forrása is (miáltal az egész gépezet ékessége egyben marad), és ami továbbá a hő forrása is (miáltal mindenek élnek), akkor, úgy vélem, megérdemeltem volna, hogy ugyanilyen figyelmesen hallgassanak.

[32] Az excentrikus kör apszisvonala az az átmérője, amely átmegy a kör saját középpontjától különböző „valódi" középponton is (Kepler megfogalmazásában: azon a ponton, amelytől az excentricitást számítjuk). Tehát erre a vonalra esik a pálya napközeli és naptávoli pontja is (perihéliuma, illetve aphéliuma). Az 51–52. fejezetekben Kepler hosszas számításokkal támasztja alá, hogy ha erre a vonalra szimmetrikusan elhelyezkedő pozíciókat veszünk szemügyre, akkor azt látjuk, hogy ezek páronként azonos távolságra vannak a Naptól, s így a Napnak az apszisvonalon kell lennie – azaz feltehetőleg a valódi középpontban (lásd a következő jegyzetet).

[33] Az „éves pálya parallaxisa" az a szög, amennyivel egy, a Nap körül keringő Földről megfigyelt égitest pozíciója maximálisan torzul ahhoz képest, amerre a Napból nézve látszana. Más szóval ez az a szög, amely alatt a Föld–Nap távolság látszana a kérdéses égitestről (a Napnál mért) merőleges rálátás esetén. Ez nagyjából azt is megadja, hogy az adott (külső) bolygó pályája nagyságában hogyan aránylik a Föld pályájához, ám mivel mindegyik bolygó pályája excentrikus (különböző irányokban), így a pályák relatív helyzeteit csak több ilyen parallaxisérték határozza meg, Kepler itt feltehetőleg azt állítja, hogy az észlelt pozícióadatokra lehet illeszteni egy olyan pályát is, ahol a Nap nem a valódi középpontban van, ám a Mars így kapott pályájának (a Földéhez viszonyított) nagysága nem lesz összhangban az ettől függetlenül meghatározott parallaxisértékekkel. A távolságokra Kepler csak az 53. fejezetben tud majd kielégítő modellt adni.

[34] 67. fejezet. Ahogy korábban említettük, Kepler főleg az ekliptika mentén történő (hosszúsági) mozgásra koncentrál, és erre mondja ki híres törvényeit is. Miután a IV. Rész végére eljut az elliptikus pályával megfogalmazott pontos modelljéhez, mindezt utólag kiegészíti és megerősíti a szélesség szerinti mozgások vizsgálatával, beleértve azok fizikai magyarázatát is.

Ám lássa maga Tycho Brahe vagy aki csak az ő általános hipotézisét akarja követni a második egyenlőtlenségről,[35] hogy mekkora valószínűséggel tudja ezt a fizikai összhangot [*Physicam concinnitatem*], melynek legfontosabb részét már elfogadta (mert a Nap – a látszó helyének figyelembevétele folytán – Tycho Brahe szerint is a bolygórendszer középpontjába esik) részlegesen ismét eltávolítani a saját hipotéziséből!

A mondottakból ugyanis kiderül, hogy a következő két dolog egyike elkerülhetetlenül igaz: vagy az, hogy a Napban székelő erő, mely minden bolygót mozgat, a Földet is mozgatja; vagy az, hogy a Nap és a hozzá az ő mozgatóereje révén kapcsolódó bolygók valamely más, a Földben lévő erő által vitetnek a Föld körül.

Mert a szférák [*orbium*][36] valóságosságát maga Tycho vetette el; én viszont kétséget nem tűrően bizonyítottam e Harmadik Részben, hogy van ekváns a Nap vagy a Föld elméletében;[37] amiből az következik, hogy magának a Napnak

[35] A „második egyenlőtlenség" a bolygó egyenletes haladásától való olyan eltérés, melynek periódusa megegyezik a Nappal való szembenállás gyakoriságával (Stephenson 1987. 212) – az „első egyenlőtlenség" ezzel szemben olyan eltérés az egyenletes körmozgástól, amely a Nap helyzetével nem korrelál. Az előbbi Ptolemaiosz szerint a Mars epicikluson történő keringésének felel meg, Copernicus szerint egy látszólagos mozgáskomponens, amely a Föld (és vele a megfigyelő) Nap körüli keringésének következménye, Tycho hipotézise alapján pedig a bolygók mozgásrendszerének középpontjául szolgáló Nap Föld körüli keringéséből származik. Kepler a mű elején (a 4–5. fejezetekben) kimutatja, hogy a három leírás matematikailag ekvivalenssé tehető. Ezért is akar fizikailag különbséget tenni köztük.

[36] Bár az *orbis* terminus eredetileg kört jelent, a csillagászati hagyományban leginkább szférát szoktak vele jelölni (Kepler 1981. 14; valamint Dobrzycki 1978. 333–334). Kepler kontextusában érdemes ezt szembeállítani az *orbita* terminussal, amely az *Astronomia nova* lapjain kb. 138 alkalommal fordul elő (bár az itt fordított fejezetben nem). Goldstein–Hon (2005) amellett érvel, hogy a Kepler nevéhez kötődő forradalmi újítások közül az egyik legfontosabb, ám legkevésbé tárgyalt az a konceptuális nóvum, amely az *orbita* fogalmához a „pálya" mai jelentését társítja: egy folytonosan mozgó test által befutott, erőhatás által meghatározott térbeli görbe. Ez a fogalom – bármennyire is magától értetődőnek tűnik a modern olvasó számára – Kepler előtt nem létezett. Az átdefiniálás már a *Mysterium cosmographicum*ban megkezdődik (22. fejezet), ám a valódi áttörés az *Astronomia nova* oldalain valósul meg. Kepler tehát a fenti passzusban az *orbium* terminussal a hagyományos szféra koncepciójára utal.

[37] Míg Ptolemaiosz ekvánspontot használt a bolygók mozgásának leírására, addig a Nap mozgásának esetén megelégedett egy ennél egyszerűbb modellel (*Syntaxis mathēmatikē* III/4), amely szerint a Nap egyenletesen halad a Föld körüli excentrikus körén. Copernicus (*De revolutionibus* III/16) ezt a modellt gyakorlati változtatás nélkül vette át, azzal az értelmezésbeli különbséggel, hogy immár a Föld Nap körüli keringését írta le. Így azonban Copernicus elméletében a Föld mozgása egyszerűbb volt, mint a többi bolygóé, amelyek ha nem is ekváns körül, de ahogy említettük, azzal szinte ekvivalens másodlagos epicikluson is haladtak. Egyébként pontosan ennek következménye az is, hogy az ún. „második egyenlőtlenség" az egyenletesen haladó középnappal, nem pedig az egyenetlen valódi Nappal korrelált. Kepler ezt *a priori* módon is gyanúsnak találta (miért ne érvényesülne a Föld mozgására az az összefüggés távolság és sebesség között, amelyet az ekváns fejez ki a többi bolygó esetén?), és aztán *a posteriori* módon is cáfolta a III. Részben. Itt a Föld mozgását pontosította a Mars megfigyelései alapján oly módon, hogy olyan észlelési adatokat vett csak figyelembe, amelyeket pontosan a Mars keringési ideje (687 nap) vagy annak többszöröse választott el

a mozgása is – amennyiben a Nap mozog – gyorsabb, illetve lassabb, aszerint, hogy közelebb van a Földhöz, vagy távolabb van attól; és ez azt eredményezné, hogy a Napot a Föld mozgatja. Ha ellenben a Föld mozog, akkor őt is a Nap fogja mozgatni, éspedig gyorsabban vagy lassabban, aszerint, hogy közelebb van ahhoz, vagy távolabb van attól, miközben a Nap testében lévő erő [*virtute*] mindig változatlan marad. Ezért a két elgondolás között nincs közbülső harmadik.

Én Copernicusban nyugszom meg, és elviselem, hogy a Föld egy a bolygók közül.

S bár a Hold kapcsán ugyanazt lehet Copernicus ellen vetni, amit én vetettem Tycho ellen az öt bolygó kapcsán: hogy tudniillik lehetetlennek tűnik, hogy a Holdat a Föld mozgatja, s hogy továbbá úgy tartozik és kapcsolódik a Földhöz, hogy másodlagosan a Nap forgatja a Nap körül; mégis inkább akarom megengedni, hogy a Földben székelő erő – mely azonban kiterjed a Nap irányába, amint nem sokkal később, a 37. fejezetben el fogom mondani[38] – az egy, Földdel rokon Holdat mozgassa testének hajlama [*dispositione*] révén (mint azt az *Optikában* bizonyítottam),[39] mintsem hogy ugyanezen Földnek átadjam még a Nap s az ahhoz kapcsolódó összes bolygó mozgásait is.

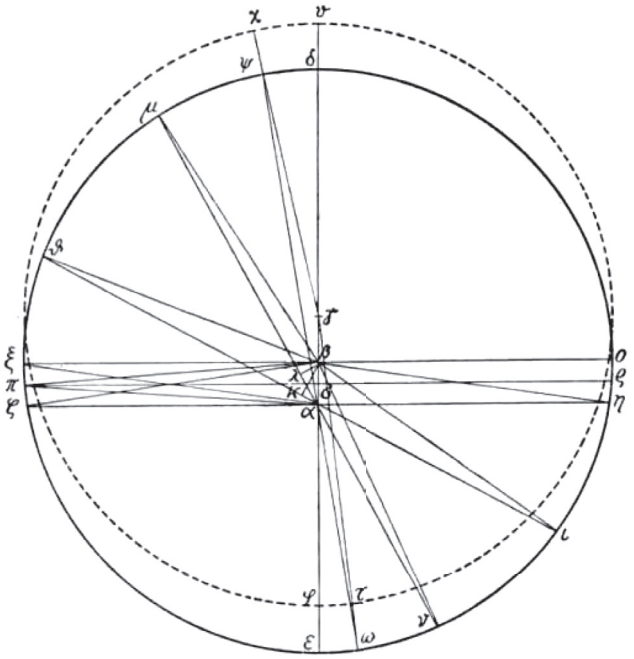
De haladjunk tovább e Napban székelő mozgatóerő szemlélésében, és lássuk most már annak rokonságát a fénnyel!

---

egymástól, s így a Marsra ugyanazon helyzetében tekintett a Föld eltérő helyzeteiből – azaz valójában mintha a mozdulatlan Marsról mért volna rá a mozgó Földre.

[38] Az említett fejezetben Kepler csak tömören tárgyalja a Hold mozgását, és megelégszik annak kimutatásával, hogy bár nyilvánvalónak tűnik, hogy a Holdat a Föld mozgatja, a Hold mozgásában is megjelenik a Nap mozgása (a variációnak nevezett egyenlőtlenség miatt, melyet Tycho fedezett fel). Érdekes, hogy a mű bevezetőjében hosszasan vizsgálja a *gravitatio* problémáját, és ott a földi tengerek árapály-jelenségeit a Hold vonzásának tudja be, ám ezeket a belátásokat sajnos nem köti össze a bolygók mozgatásának kérdésével és annak matematikai-fizikai elemzésével (GW III, 24–28). A Hold mozgatásának egy részletes, ám az érettebb fizikai elképzelései mentén kifejtett elméletét nyújtja az *Epitome astronomiae Copernicanae* című művének 4. és 6. könyvében.

[39] Az *Ad Vitellionem paralipomena* (Frankfurt, 1604) 6. fejezete a Hold jelenségeit tárgyalja, miközben 2. szakaszában kifejti, hogy a Hold anyagában hasonlónak tűnik a Földhöz. A problémáról lásd részletesebben Kutrovátz–Suszta–Vassányi 2019 jegyzeteit.



Hisz miután a hasonló szabályos alakzatok, sőt a körök kerületei úgy viszonyulnak egymáshoz, mint ezen alakzatok sugarai, ezért ahogyan αδ *viszonyul* αε*-hoz, úgy viszonyul a* δ*-n át* α *körül leírt kör kerülete az ugyanezen* α *pont körül* ε *ponton át leírt kör kerületéhez.*[40] *Ahogyan pedig* αδ *az* αε*-hoz, úgy viszonyul fordítottan az erő nagysága* [fortitudo virtutis] *az* ε *pontban a* δ *pontban fellépő erő nagyságához, a 32. fejezetben bizonyítottak alapján. Amiként tehát a* δ *kör a szűkebb* ε *körhöz, úgy viszonyul – fordítottan –* ε *erő a* δ *erőhöz; azaz amennyivel szétterültebb az erő, annyival gyengébb; és viszont: amennyivel összevontabb, annyival erősebb. Ebből megértjük, hogy éppen annyi erő van a* δ*-n átmenő kör teljes kerületében, amennyi az* ε*-n átmenő, szűkebb kör kerületében; amit a* Csillagászat optikai rész*ében, az első fejezetben teljesen ugyanilyen módon*

[40] Az ábra és a magyarázó szöveg összevetésekor úgy tűnhet, mintha ez az ábra nem ehhez a demonstrációhoz készült volna: egyrészt szükségtelenül bonyolult, hiszen számos olyan részlete van, amelyre a szöveg egyáltalán nem utal és a bizonyítás szempontjából irreleváns, másrészt a szöveg által megnevezett objektumok némelyike (pl. az első mondatban leírt körök) nem szerepel rajta. Kepler ezt az ábrát valójában két korábbi helyen is felhasználja (a 29. és a 32. fejezetben), ahol egészen más gondolatmeneteket illusztrál a segítségével, vagyis ez az ekvánsponttal kapcsolatos belátások megmutatásának általános eszközéül szolgál. α a világ középpontja (a Föld vagy a Nap az aktuális modellnek megfelelően), β a bolygót (vagy az epiciklust) hordozó excentrikus kör középpontja, γ pedig az ekvánspont. A folytonos vonalon haladó egyenetlen mozgás olybá tűnik, mintha a szaggatott vonalon haladó egyenletes mozgásba vetülne. Kepler az előző fejezetben ezen az ábrán bizonyítja „második törvényét”.

a fényről is bizonyítottam.[41] *Úgyhogy minden oldalról, minden attribútum tekintetében összhangban van egymással a fény és a Napból jövő mozgatóerő.*

S bár a Nap e fénye nem lehet maga a mozgatóerő, mégis vizsgálják meg mások, hogy a fény vajon nem úgy viselkedik-e, mint talán valamiféle eszköz vagy hordozó, melyet a mozgatóerő felhasznál.

Úgy tűnik, ennek a következők mondanak ellent: először is, a fényt akadályozzák a kevéssé átlátszó dolgok [*opacis*]; ezért ha a mozgatóerő a fényt használná szállítóeszközül, akkor a sötétség következménye a mozgatható dolgok nyugalma lenne;[42] továbbá, a fény egyenesek mentén gömbszerűen [*orbiculariter*] árad ki, a mozgatóerő pedig egyenesek mentén ugyan, de körkörösen [*circulariter*]; vagyis a világnak csupán egyetlen régiója felé, nyugatról keletre törekszik, ellenkező irányba nem, a pólusok felé nem stb.[43] De a legközelebbi fejezetekben talán képesek leszünk válaszolni ezekre az ellenvetésekre.

Végül mivel épp annyi erő van a tágas és távolabbi körben, mint amennyi a szűkebben és közeliben, ezért semmi sem veszett el ebből az erőből a forrásától kezdve megtett út során, semmi sem szóródott szét a forrás és a mozgó dolog között. A kiáradása tehát – miként a fényé is – anyagtalan [*immateriatus*]; nem úgy, mint a szagoké, melyek kiáradása anyagmennyiségük [*substantiae*] csökkenésével jár; nem úgy, mint a hőé a forró kemencéből, illetve más, hasonló dolgoké, amelyek feltöltik a középen lévő dolgokat [*media*].[44] Az marad tehát, hogy ami-

[41] *Ad Vitellionem paralipomena*, 1. fejezet 9. tétel. Ugyanakkor a hivatkozott tétel ugyanezt gömbök felszínére mondja ki (helyesen), míg az itteni szöveg körök kerületére (helytelenül). Ez utóbbinak előzményét megtaláljuk a *Mysterium cosmographicum* 20. fejezetében (GW I, 71), amely kijelentéshez aztán Kepler egy korrigáló jegyzetet fűz a 2. kiadásban (Kepler 1981. 202–204, 6. szerzői jegyzet; lásd még a fordító 6. jegyzetét a 249. oldalon). Tehát Kepler ekkor már tudta, hogy a síkbeli változat téves, ám mégis ezt alkalmazta, mert úgy vélte, hogy szemben a fénnyel, amely térben terjed, a mozgatóerő síkban fejti ki hatását – lásd erről még az alább olvasható második ellenvetést, valamint a jelen mű 36. fejezetét, ahol ezt a problémát igyekszik kezelni.

[42] A 35. fejezet a fedés (okkultáció) problémáját vizsgálja: ha egy adott égitest éppen kitakarja a Nap fényét egy másik számára (mint az a fogyatkozásoknál történik), akkor vajon miért nem szűnik meg a beárnyékolt testek mozgattatása? Ott az egyik válasz erre az, hogy a mozgatóerő ebben a tekintetben inkább a mágnesességre hasonlít, amelyet nem tartóztat fel az útjába kerülő test.

[43] Ezt az ellenvetést, melyet Kepler jóval súlyosabbnak tart, a 36. fejezet vizsgálja, lásd erről az iménti jegyzetünket. Mivel ott az erőt a mágnesesség „rostjaihoz" hasonlítja, melyek eleve rendelkeznek térbeli irányítottsággal (lásd az iránytű működését), és ráadásul az egész „erőtér" forog is, ami kitüntet egy síkot (a forgás egyenlítőjéét), így meg tudja indokolni, hogy a térben kiáradó mozgatóerő miért síkban, és azon belül is körkörösen fejti ki a hatását.

[44] Az *Ad Vitellionem* 1. fejezetének 3. tétele kimondja, hogy a fény testetlen, így a végtelenbe terjed ki, és a 7. tétel szerint sugarai hosszirányban nem ritkulnak (csak oldalirányban). Tehát bármekkora térrészen hatol is át, ez az áthatolás semennyit sem vesz el belőle – ellentétben a testi hatásokkal, melyeket csökkent minden olyan térrész, amelyet kitöltenek. Tegyük hozzá, hogy Kepler itt a hőt – a fénnyel szemben – anyagi jellegűnek tartja, míg az említett mű 32. tételében a fény tulajdonságaként írja le, s a 33. tételben expliciten anyagtalannak állítja.

ként a fény, amely megvilágít minden földi dolgot, anyagtalan formája [*species*][45] ama tűznek, mely a Nap testében van, úgy ez az erő is, mely a bolygók testét átfogja és hordozza, anyagtalan formája azon erőnek, mely magában a Napban székel, s felbecsülhetetlen hatóerejű [*vigoris*], sőt a világ minden mozgásának első működése [*actus primus*].[46]

Miután tehát az erő e formája – pontosan a fény formájának módjára (amiről lásd a *Csillagászat optikai rész*ének 1. fejezetét) – nem tekinthető úgy, mint ami a köztes térben, a forrása és a mozgatható test között szét van szórva, hanem csak úgy, mint ami a mozgatható dologban gyűlt össze annyira, amennyit a mozgatható dolog elfoglal a kerületből; ezért ez az erő (vagy forma) nem valamely mértani test lesz, hanem úgyszólván egyfajta felület, akárcsak a fény; mivel egyetemes jelenség,[47] hogy az anyagtalanul előjövő dolgok formái ezen előjövetel folytán még nem terjednek ki a test dimenzióiba, bár egy testtől (mint e formák a Nap testétől) keletkeznek; ez persze az önmagában nem[48] behatárolt kiáradás [*defluxus*] törvénye révén van így; de mégis amiként a megvilágítandó dolgok felületei azt teszik, hogy a fényt úgyszólván valamely felületnek tekintjük, mivel ezek befogadják és behatárolják annak kiáradását, úgy a mozgatandó dolgok testei – úgy tűnik – azt teszik, hogy e mozgatóerőt úgyszólván valamely mértani testnek tekintjük, mert teljes testi mivoltukkal behatárolják vagy befogadják a mozgató forma e kiáradását; minthogy emez sehol az egész világon nem tud létezni vagy fennállni, hacsak nem a mozgatható dolgok testében magában; s nincs a forrása és a mozgatható dolog közötti köztes térben, hanem úgyszólván csak *volt* ott, épp ahogy a fény is.[49]

[45] *species* – Bár a kifejezés elsődleges jelentése a „(látható) fajta," sűrű filozófiai és tudományos előtörténetének köszönhetően – Platón, Arisztotelész εἶδος-fogalmának latin fordítása lévén – itt eléggé sajátos jelentéssel bír, olyannyira, hogy az angol fordítás meghagyja ezt a terminust latin eredetiben (e döntés magyarázatához és a részletesebb etimológiához lásd Kepler 1992. 23–24). Keplernél a kifejezés értelme egy olyan megnyilvánulásban (formában) áll, amelyik a forrásként szolgáló test felszínéről leválva terjed szét és fejt ki hatást. A következő fejezet elején archetípusnak is nevezi ugyanezt (mivel a teremtéssel helyeztetett a neki megfelelő anyagrészbe – Kepler archetípus-fogalmáról lásd Martens 2000), majd részletesebben is tárgyalja a természetét. A *Mysterium cosmographicum* angol kiadása (Kepler 1981) *emanation*nek („kiáradás") fordítja, míg az *Epitome* részleges angol fordítása (Kepler 1995) *form*nak („forma"), a Kepler fizikáját elemző Stephenson (1987. 68, 57. j.) pedig *image*-nek („kép").

[46] Hogy a világ mozgásainak összessége végeredményben egyetlen okra volna visszavezethető, Arisztotelész „mozdulatlan mozgató" vagy „első mozgató" fogalmával teljes összhangban áll (*Metafizika* XII. 6–10).

[47] *Ut hoc universum sit*: Donahue *ut finalé*nak fogja fel a kötőszót („to generalize this" – Kepler 1992. 382), de Kepler kötőmóddal kauzális értelemben is használ *ut*-ot, és ez a jelentés jobban illik az érvelésbe.

[48] Editio princeps, 171, tévesen: *seipso non interminati*; GW III, 240, javítva: *seipso non terminati*.

[49] Miközben tehát Kepler analógiába állítja a fényt és a mozgatóerőt, jelentős különbségek is kirajzolódnak köztük: amellett, hogy a fény térben szétáradva nyilvánul meg, míg a mozgatóerő síkban fejti ki a hatását (lásd fentebb), most az is kiderül, hogy míg a fény felületként viselkedik, mert felületre hat, és felületen jelenik meg, addig a mozgatóerő testként

S itt egyszersmind megválaszolható egy bizonyos ellenvetés is. Mondottuk ugyanis fentebb, hogy ez a mozgatóerő kiterjedt a világ tereiben, s hol szétterültebb, hol összevontabb, mely állapotait egyben a bolygók mozgásának erősödése, illetve gyöngülése is követi.[50] Mondtuk már azonban, hogy ez az erő a maga forrásának anyagtalan formája, és hogy semmi sem fogadja be, csak egy mozgatható alany, mint például egy bolygó teste. Ellentmondásnak tűnik azonban, hogy anyagtalan, és mégis geometriai dimenziókat ölt;[51] hogy szétárad a világ szélességében, és még sincs másutt jelen, mint ott, ahol mozgatható dolog van.

Erre a következőképpen felelek: bár a mozgatóerő nem valamely anyagi dolog, mégis mivel az a rendeltetése, hogy az anyagot, vagyis egy bolygó testét hordozza, ezért – legalábbis a hordozás ezen anyagi működése miatt – nem mentesül a geometriai törvények alól. Nincs is itt szükség sok szóra. Látjuk ugyanis, hogy e mozgások helyen és időben mennek végbe, s hogy ez az erő a forrásából kiindulva a világ terein keresztül árad ki és szóródik szét – e dolgok pedig mind geometriaiak. Úgyhogy kétségkívül még a többi geometriai szükségszerűségnek is alá van vetve ez az erő.

S hogy ne tűnjön úgy, hogy túl szokatlan módon filozofálok, az olvasó elé terjesztem a fény teljesen valóságos példáját, mivel ő is a Nap testében fészkel, s onnét tör elő e mozgatóerő kísérőjeként az egész világba. Ki mondaná – kérdem én –, hogy a fény valami anyagi? Mégis hely szerint fejti ki működését és szenved el ebből fakadó hatásokat, visszaverődik és megtörik, és mennyiségeket vesz fel; annyira, hogy tud sűrű vagy ritka lenni, és felületnek tűnhet ott, ahol valamely megvilágítható dolog befogadja. Mert ahogyan az *Optiká*ban mondtam, a fény sincs jelen – amiként e mozgatóerő sem – a forrása és a megvilágítható dolog közötti köztes térben, még ha át is ment azon, hanem ott úgyszólván csak *volt*. És bár a fény maga idő nélkül árad ki,[52] míg e mozgatóerő időben mozgat; mégis ha helyesen veszed fontolóra a dolgot, akkor mindkettő magyarázata pon-

viselkedik, mert testre (értsd: annak minden porcikájára) hat, és abban jelenik meg. Az *Ad Vitellionem paralipomena* 1. fejezetének 10. tétele kimondja, hogy a fény kétdimenziós, tehát csak felületre tud hatni (mert ugyanolyan fajta), míg egy testre csak háromdimenziós hatás tud érvényesülni. Megjegyzendő, hogy Newton *Általános magyarázat*ának végén a gravitáció nagyon hasonló jellemzését találjuk, szembeállítva a mechanisztikus hatásokkal, melyek felületre hatnak (az érintkezés elvén), és nem hatolnak be a test minden egységébe, mint a gravitáció (lásd Erdei–Kutrovátz–Vassányi 2019. 110).

[50] Az „erősugarak" szétterülése és így sugárirányban történő ritkulása nemcsak egy adott bolygó sebességének változásaira ad magyarázatot (amely jelenséget „Kepler második törvénye" fejez ki), hanem arra a megfigyelésre is, hogy az egyes bolygók átlagos sebessége a Naptól távolodás sorrendjében egyre kisebb, vagyis a Nap mozgató hatása tőle távolodva egyre kevésbé érvényesül. Ez utóbbi jelenséget majd csak „Kepler harmadik törvénye" fejezi ki pontos alakban, amely a *Harmonice mundi*ban jelenik meg (1619), ám az összefüggés felfedezett matematikai alakját Keplernek nem sikerül a fizikai elveivel megindokolnia.

[51] Az arisztoteliánus fizika szerint a dolgok anyag és forma egységei, tehát formája (geometriai dimenziója) csak annak lehet, ami anyagi test.

[52] Az *Ad Vitellionem paralipomena* I/5. tétele szerint „a fény mozgása nem időben, hanem a pillanatban történik", azaz a fény végtelenül gyorsan terjed.

tosan ugyanaz. A fény a sajátos működéseit pillanat alatt végzi el; ha anyagba ütközik, az idő révén is működik. A felületeket pillanat alatt világítja meg, mivel itt az anyagnak nem kell elszenvednie semmit, hiszen minden megvilágítás felületek révén vagy úgyszólván felületek révén történik, nem pedig a testi mivolt révén annyiban, amennyiben az testi mivolt [*corpulentia*]. Ezzel szemben a színeket bizonyos idő alatt fehéríti ki, mivel itt az anyagra annyiban hat, amennyiben az anyag; s felmelegíti azt úgy, hogy kiűzi az ellentétes hideget, mely az anyag belsejében rögzült, nem a felületén. Ugyanígy e mozgatóerő is örökké és időintervallum nélkül megy oda a Napból, ahol van egy alkalmas mozgatható dolog, hiszen nem vesz át semmit a mozgatható dologtól ahhoz, hogy megjelenjen annál. Ugyanakkor azonban időben mozgat, mivel a mozgatható dolog anyagi természetű [*materiatum*].

Vagy ha jónak látod, végezd így az összevetést: amint a fény viszonyul a megvilágításhoz, bizonyosan úgy viszonyul az erő a mozgáshoz. A fény mindent elvégez, ami csak elvégezhető a lehető legnagyobb fokú megvilágításhoz, de azt mégsem képes elérni, hogy a szín a legnagyobb mértékben kivilágosodjon. Mert a szín a maga formáját összevegyíti a fény világosságával, és valami harmadikat hoz létre. Ugyanígy a mozgatóerő is késedelem nélkül törekedik arra, hogy egy bolygónak akkora sebessége legyen, mint amekkora a mozgatóerőnek van; de ettől még nem akkora a bolygó sebessége,[53] mert vagy ellenáll neki a köztes tér – tudniillik az aether-menny valamiféle anyaga –, vagy a mozgatható dolog nyugalomra való hajlama (mások azt mondanák: súlya, amit én nem fogadok el megszorítás nélkül,[54] akkor sem, ha a Földről van szó); amely dolgok kellő vegyülése a mozgatóerő fáradozásaival alakítja ki egy bolygó periódusidejét.[55]

[53] A következő fejezet alapján nem a mozgatóerő kiáradása – mely végtelenül gyors – mozgatja a bolygót, hanem e kiáradó hatás (azaz a Nap) tengely körüli forgása – mely véges sebességű. Ám azért véges a forgási sebesség, mert ellenkező esetben végtelenül gyorsan keringenének a bolygók, ami anyagi test számára lehetetlen. Tehát az ellenállásuk anyagi mivoltukból származik.

[54] Editio princeps, 172: *me non probante*; GW III, 242: *me non simpliciter probante*.

[55] A következő, mindezt szervesen folytató fejezetben Kepler kifejti, hogy a Nap mágnes, amely tengely körüli forgást végez. A mágnes fogalma gazdagítja a mozgatóerő természetére irányuló belátásokat, mert immár nemcsak a fény jelenségeinek segítségével tárgyalhatjuk, hanem a mágnesesség effektusain keresztül is. E tekintetben Kepler fő ösztönzője William Gilbert *De magnete, magneticisque corporibus, et de magno magnete Tellure* című műve volt (London, 1600), amely nagy hatást fejtett ki általában a korra is, és többek között azt állította, hogy a Föld maga egy mágnes. Kepler ezt viszi tovább a Nap esetére. A mágnesesség nemcsak ebben a művében játszik jelentős szerepet (lásd kifejezetten az 57. fejezetet), hanem az *Epitome astronomiae Copernicanae* érettebb fizikai elképzeléseinek is szerves részét képezi. – A Nap forgásának állítása amiatt érdekes, mert ezt a jelenséget Kepler csak spekulatíve bocsátja elő, fizikai nézetei következményeként, ám a mű megjelenését közvetlenül követő években használatba veszik a távcsövet, amely (a napfoltok felfedezésén keresztül) empirikus módon igazolja ezt a feltevést. Erre a forgásra Keplernek azért van szüksége, mert a mozgató hatásnak azonos irányúnak kell lennie, mint az okozott mozgásnak, tehát a kiáradó erőnek egyszersmind forognia is kell az őt kibocsátó Nap körül (amit ebben a formában a későbbi fizika elutasított, így Kepler feltevése „véletlen ráérzésnek” bélyegezhető). Ezt a forgó és

IRODALOM

Aiton, Eric J. 1957. The Vortex Theory of the Planetary Motions – I. *Annals of Science*. 13. 249–264.

Aiton, Eric J. 1969. Kepler's Second Law of Planetary Motion. *Isis*. 60. 75–90.

Aiton, Eric J. 1978. Kepler's Path to the Construction and Rejection of his First Oval Orbit for Mars. *Annals of Science*. 35. 173–190.

Baigrie, Brian S. 1987. Kepler's Laws of Planetary Motion, before and after Newton's Principia, An Essay on the Transformation of Scientific Problems. *Studies in History and Philosophy of Science*. 18. 177–208.

Barbour, Julian B. 2001. *The Discovery of Dynamics: A Study from a Machian Point of View of the Discovery and the Structure of Dynamical Theories*. Oxford, Oxford University Press.

Caspar, Max et al. (szerk.) 1938–2017. Johannes Kepler Gesammelte Werke. Band I–XXII. München, C. H. Beck. Online: https://kepler.badw.de/kepler-digital.html [= GW]

Dobrzycki, Ferzy (szerk.) 1978. *Nicholas Copernicus on the Revolutions*. Vol. 2. London and Basingstoke, The Macmillan Press Ltd.

Donahue, William H. 1993. Kepler's First Thoughts on Oval Orbits: Text, Translation, and Commentary. *Journal for the History of Astronomy*. 24. 71–100.

Erdei Ildikó – Kutrovátz Gábor – Vassányi Miklós 2019. Isaac Newton: Általános Magyarázat – Forrásközlés bevezető tanulmánnyal. In Olay Csaba – Schmal Dániel (szerk.) *Értelem és érzelem az európai gondolkodásban: Tanulmányok a 60 éves Boros Gábor tiszteletére*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem és L'Harmattan. 99–112.

Gingerich, Owen 1975. The Origins of Kepler's Third Law. *Vistas in Astronomy*. 18. 595–601.

Goldstein, Bernard R. – Giora Hon 2005. Kepler's Move from Orbs to Orbits: Documenting a Revolutionary Scientific Concept. *Perspectives on Science*. 13. 74–111.

Kepler, Johannes 1981. *Mysterium cosmographicum – The Secret of the Universe*. Ford. Alistair M. Duncan. New York, Abaris Books.

Kepler, Johannes 1992. *New Astronomy*. Ford. William H. Donahue. Cambridge, Cambridge University Press.

Kepler, Johannes 1995. *Epitome of Copernican Astronomy & Harmonies of the World*. Ford. Charles G. Wallis. New York, Prometheus Books.

Kozhamthadam, Job SJ 1994. *The Discovery of Kepler's Laws: The Interaction of Science, Philosophy, and Religion*. Notre Dame, University of Notre Dame Press.

Kutrovátz Gábor – Suszta Laura – Vassányi Miklós 2019. Galilei Csillaghírnöke mint óvatos kiállás az új világrend mellett. Forrásközlés bevezető tanulmánnyal. *Világtörténet*. 9/1. 93–131.

Kutrovátz Gábor – Vassányi Miklós 2019. Michael Mästlin Előszava Rheticus Első beszámolója elé: Forrásközlés bevezető tanulmánnyal. *Kaleidoscope*. 2019/19. 147–179.

Martens, Rhonda 2000. *Kepler's Philosophy and the New Astronomy*. Princeton, Princeton University Press.

Russell, John L. 1964. Kepler's Laws on Planetary Motion: 1609–1666. *British Journal for the History of Science*. 2. 1–24.

kiáradó erőhatást a 38. fejezetben indirekt módon, a mű bevezetőjében pedig kimondottan egy örvényhez hasonlítja – ezzel előrevetítve a Descartes örvényelmélete mögötti szemléletet (GW III, 25 és 255; lásd még Aiton 1957. 249–250).

Stephenson, Bruce 1987. *Kepler's Physical Astronomy*. New York, Springer Verlag.

Voelkel, James R. 2001. *The Composition of Kepler's Astronomia Nova*. Princeton, Princeton University Press.

Whiteside, Derek T. 1974. Keplerian Planetary Eggs, Laid and Unlaid, 1600–1605. *Journal for the History of Astronomy*. 5. 1–21.

Wilson, Curtis 1968. Kepler's Derivation of the Elliptical Path. *Isis*. 59. 5–25.

Wilson, Curtis 1970. From Kepler's Laws, So-called, to Universal Gravitation: Empirical Factors. *Archive for History of Exact Sciences*. 6. 89–170.

Vassányi Miklós – Berei Boglárka – Szőnyi Annamária

A „formatív természet” elmélete Ralph Cudworth filozófiájában

Bevezető tanulmány és forrásközlés

I. A *TRUE INTELLECTUAL SYSTEM OF THE UNIVERSE* HELYE CUDWORTH ÉLETMŰVÉBEN

Ralph Cudworth (1618–1688) fő műve – melynek teljes címe: *The True Intellectual System of the Universe: The First Part, Wherein All the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted; and its Impossibility Demonstrated (A világegyetem valós értelmi szerkezete: Első rész, melyben az ateizmus teljes értelme és filozófiája cáfolatot, a lehetetlensége pedig bizonyítást nyer)* ismert idehaza is, de kevésbé ismeretes, hogy csonka maradt: A három kötetesre tervezett műnek csak az első kötete jelent meg (*editio princeps:* London, R. Royston, 1678).[1] Az így is terjedelmes szöveg fő célkitűzése, hogy cáfolja a morális fatalizmust, és helyette az akaratszabadság elméletét védelmezze *(free will-defence)*. Ehhez azonban szerzőjének – saját bevallása szerint – hiánytalan metafizikai rendszert kell felépítenie, a világegyetem teljes „értelmi” szerkezetét kell vizsgálnia (a cím értelmezését lásd lentebb). A mű távolabbi célja a keresztény teológia filozófiai, filozófiatörténeti apológiája. Cudworth ennek érdekében igyekszik bizonyítani a keresztény istenfogalom és gondviseléstan lehetségességét és koherenciáját. Jelen tanulmányban a „formatív természet” *(plastic nature)* fogalmának értelmezésére teszünk kísérletet, mely a Cudworth által egyfajta ateizmusnak minősített, mechanikus, a közvetlen isteni beavatkozást elvető természetfilozófia tárgyalása során merül fel művében. E fogalom helyét keressük szerzőnk természetfilozófiájában, majd megpróbáljuk azt röviden összevetni Descartes, Henry More és Leibniz természetfilozófiai elméleteivel.[2]

[1] A *True Intellectual System* első filozófiailag értékelhető része egy 16 oldalas előszó az olvasóhoz, majd az I. könyv I. fejezete kezdődik (részletes tartalomjegyzékkel, ezután a 3. oldalon az 1. ponttal, *incipit*: „They that hold the Necessity of all humane Actions”). Szűk 900 oldallal később a 4. fejezet 5. szakasza után érünk a bő száz oldalas szinoptikus tartalomjegyzékhez.

[2] Rövid kiadástörténet: Lydia Gysi Cudworth-műlistája szerint a *True Intellectual System* az *editio princeps* után 1706-ban megjelent egy rövidített angol kiadásban is *(Shortened English Version)* Thomas Wise szerkesztésében, ennek azonban egyelőre nem tudtunk nyomára bukkanni (Gysi: *Platonism and Cartesianism*, IX). Jénában Johann Lorenz von Mosheim

helmstedti professzor (1694–1755) latin fordításában és latin kommentárjaival adták ki újra a művet 1733-ban: *R. Cudworthi, Theol*⟨ogiae⟩ *D*⟨octoris⟩ *et in Academia Cantabrigiensi professoris Systema intellectuale huius universi, seu De veris naturae rerum originibus commentarii, quibus omnis eorum philosophia, qui Deum esse negant, funditus evertitur. Accedunt reliquia eius opuscula*. Transtulit Johannes Laurentius Mosheimus. Ienae: Meyer, 1733 (tomus I). Ez a kiadás 1773-ban ismét megjelent Leydenben: *Radulphi Cudworthi, Theol*⟨ogiae⟩ *D*⟨octoris⟩ *et in Academia Cantabrigiensi professoris, Systema intellectuale hujus universi, seu de veris naturae rerum originibus commentarii, quibus omnis eorum philosophia, qui Deum esse negant, funditus evertitur. Accedunt reliqua ejus opuscula*. Johannes Laurentius Mosheimus… omnia ex Anglico Latine convertit, recensuit… illustravit et auxit. Lugduni Batavorum: apud Samuelem et Johannem Luchtmans, MDCCLXXIII. Ebben Mosheim bevezetője mellett új tartalomként szerepel egy, az olvasónak szóló szerkesztői ajánlás, *Lectoribus eruditis et benevolis s. p. d. Jo. Lau. Mosheimius* cím alatt. További különbség, hogy nem szerepel benne a Cudworth által írt igen részletes analitikus tartalomjegyzék.

A második teljes angol kiadás Thomas Birch szerkesztésében jelent meg 1743-ban, két kötetben: Ralph Cudworth: *The True Intellectual System of the Universe: Wherein All the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted; and its Impossibility Demonstrated. With a Discourse A Discourse concerning the True Notion of the Lord's Supper; And Two Sermons, on I John II. 3, 4. and I Cor. XV. 57.* London, Printed for J. Walthoe *et aliis*. Nagy újdonsága, hogy a szerkesztő Cudworth összes főszövegi hivatkozását visszakereste, és lábjegyzetben pontosan megadta; valamint egy 40 oldalas bevezetőben áttekintette a szerző életrajzát és életművét, Cudworth személyes levelezéséből válogatott részletekkel illusztrálva. Erre a bevezetőre mi is támaszkodtunk. Kisebb változás az első kiadáshoz képest egy *Advertissment to the reader* című féloldalas közlemény, amely felhívja a figyelmet a szerkesztői beavatkozásokra. Ennek egyik legfontosabb nyoma, hogy Birch elhagyta a szerző által aprólékos részletességgel megírt, 110 oldal hosszúságú analitikus tartalomjegyzéket, így a második kiadás 1000 oldal helyett csupán 630 oldalra rúg (bár ebben a sűrűbb szedésű formátum is közrejátszhat). Fontos ugyanakkor hangsúlyozni, hogy a szerkesztő nem módosította a fő szöveget.

1820-ban látott napvilágot a harmadik teljes angol kiadás: Ralph Cudworth: *The True Intellectual System of the Universe: Wherein All the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted; and its Impossibility Demonstrated. With a Discourse concerning the True Notion of the Lord's Supper; And Two Sermons, on 1. John ii. 3, 4. and 1. Cor. xv, 57.* London, Printed by J. F Dove. St. John's square; for Richard Priestly, 143, High Holborn, 1820; 1845-ben pedig már a negyedik teljes angol kiadás is kijött négy kötetben: Ralph Cudworth: *The True Intellectual System of the Universe: The First Part, Wherein All the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted; and its Impossibility Demonstrated.* London, Printed for Thomas Tegg. A harmadik kiadás a *Discourse concerning the True Notion of the Lord's Supper* című művet, két szentbeszédet, valamint egy szerkesztői ajánlást is tartalmaz, amelyben az új kiadás indoklásaként felhívják a figyelmet az első kiadás elégtelenségére – eszerint az idézetek ott nem rendelkeztek a megfelelő mennyiségű és pontos hivatkozással. A hiányosságokat a szerkesztő többnyire Mosheim professzor latin fordítása alapján pótolta. Az 1845-ös, negyedik kiadásban John Harrison fordította latinról angolra J. L. von Mosheim professzor kommentárjait.

Az első amerikai kiadás 1837-ben jelent meg az 1820-as londoni kiadás reprintjeként. Tartalmazza a *Discourse concerning the True Notion of the Lord's Supper*, a *Treatise concerning Eternal and Immutable Morality* című műveket is, továbbá két szentbeszédet, a Thomas Birch által írt életrajzot a második kiadásból és a szerkesztők ajánlását: *The True Intellectual System of the Universe: Wherein All the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted; and its Impossibility Demonstrated. A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality with; A Discourse Concerning the True Notion of the Lord's Supper and; Two Sermons on 1 John 2:3,4. and 1 Cor. 15:27.* New York, Gould and Newman.

Nemrég, 1964-ben Németországban megjelent egy *facsimile* kiadás is az első, 1678-as kötetről: Ralph Cudworth: *The True Intellectual System of the Universe.* London, Printed for R. Royston,

A *True Intellectual System* kontextusba helyezéséhez célszerű először vázlatosan, időrendben áttekintenünk Cudworth életművét. 1642-ben, Londonban jelent meg az *A Discourse concerning the True Notion of the Lord's Supper (Értekezés az Úrvacsora igaz fogalmáról)*, Cudworth első publikációja, melyen csupán a monogramját tüntették fel.[3] A hat fejezetből álló teológiai fejtegetés az úrvacsorában való valóságos jelenlét kérdését tárgyalja. Cudworth sajátos anglikán álláspontja szerint az úrvacsora nem egyszerűen áldozat utáni ünnep *(epulum sacrificiale)*, hanem szövetségkötési ünnep *(epulum foederale)*, amely Isten és ember barátságát hivatott megerősíteni. Ugyanakkor míg a Húsvét valóságos áldozat, az úrvacsora nem az, hanem csupán ünneplés. Cudworth összegző állásfoglalása alapján úgy tűnik, hogy felfogása szerint Krisztus teste valóságosan jelen van az úrvacsorában.[4] Kifejti még, hogy a keresztény úrvacsora analóg a zsidó vallásban és pogány „baboná"-ban jelen lévő áldozati ünnepekkel – amit pontozatlan kvadrátírással idézett rabbinikus tézisek sokaságával támaszt alá.

1643-ban szintén az angol fővárosban adták ki a *The Union of Christ and the Church, a Shadow (Vázlat Krisztus és az Egyház egyesüléséről)* című rövid tipológiai értekezését. E házasságteológiai szövegben Cudworth a nő–férfi kapcsolatot – nem unikális módon – az Egyház és Krisztus kapcsolatának mint ősképnek *ektypon*jaként mutatja be, három állítás vagy kérdés formájában. Érdekes második tézise szerint az ember eredetileg kétneműnek teremtetett, majd Isten kettéválasztotta ezt az androgyn lényt, melynek két fele, Éva és Ádám a házasság által egyesül újra a Paradicsomban. Ez jellemzi Krisztus és az Egyház viszonyát is, mivel Krisztus a második, új Ádám. Cudworth bőséges hivatkozásai között szerepel itt Platón *Lakomá*ja, a *Talmud*, a maimonidészi *Tévelygők kalauza*, valamint a *Zóhár* is. A harmadik kérdésfelvetés[5] elsősorban Ágostonra támaszkodó megoldása szerint a házasságnak különösen két vonása előlegezi meg tipologikusan Krisztus és az egyház unióját: A poligámia kizárása és a válás kizárása.

Cudworth – lelkész lévén – több homíliát is publikált. Az első, Cambridge-ben megjelent szentbeszédét az 1Jn 3, 4-hez írta, és a Westminsterben, a Képviselőház előtt mondta el 1647-ben.[6] Az 1Kor 15, 57-ről írt prédikációját a ma is létező

MDCLXXVIII. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von London, 1678, Fr. Frommann Verlag (G. Holzboog), Stuttgart – Bad Cannstatt, 1964.

[3] *A Discovrse Concerning the Trve Notion of the Lords Svpper.* By R. C. London, Printed for Richard Cotes, 1642.

[4] „…by Eating and Drinking at God's own Table, and of his Meat, we are taken into a sacred Covenant and inviolable League of Friendship with him." (Cudworth 1642. 70.)

[5] „How and in What Respects this Vnion of Man and Wife by Marriage, doth typically signifie the Vnion of Christ and the Church?" (Cudworth 1643. 31.)

[6] Cudworth, Ralph (1647). *A Sermon Preached before the Honourable House of Commons, at Westminster, March 31, 1647.* Cambridge, Printed by Roger Daniel, Printer to the Universitie. Online olvasható itt:

http://www.cambridge-platonism.divinity.cam.ac.uk/view/texts/diplomatic/Cudworth1647

londoni jogászklub, az Honourable Society of Lincolnes-Inne számára mondta el és adta ki 1664-ben.[7]

Cudworth műveinek jelentős része posztumusz kiadásban jelent meg – illetve mind a mai napig kéziratban hever, kiadatlan. Így az *A Treatise of Freewill* (*Értekezés az akarat szabadságáról*)[8] az 1670-es években keletkezhetett, de csak 1838-ban jelent meg Londonban John Allen (1810–1886), a londoni King's College káplánja gondozásában és jegyzeteivel. Eredetije a British Libraryben található Add MS 4978 jelzetű, részben autográf, részben írnok által másolt kézirat, melyhez tematikusan kapcsolódnak az Add MS 4979–4982 jelű, kiadatlan kéziratok is.[9] A szűk 50 oldalas mű Cudworth szabadakarat-védelmét tartalmazza rövid összefoglalásban, egy nagyobb lélegzetűre tervezett monográfia előfutáraként. Szerzőnk itt a hétköznapi tapasztalatból, az emberi természet ösztönös meggyőződéséből, a társadalom berendezkedéséből és jogrendjéből, valamint a keresztény vallás tanításaiból kiindulva bizonyítja, hogy legalább bizonyos cselekedetek megtétele szabad választásunk függvénye, az isteni mindentudás és a természet mechanikus determinizmusa ellenére is.[10] A *liberum arbitrium* e képességét Cudworth a *hégemonikon*ba („the hegemonic of the soul") helyezi, ami a szabad önmeghatározás minden más lelki képességet és működést átfogó képessége.

A *Treatise of Freewill* Allen-féle kiadásának függeléke két latin, platonikus téziskifejtő tanköltemény Cudworth tollából, melyeket még 1651-ben írt Cambridge-ben.[11] A *Dantur rationes boni et mali aeternae et indispensabiles (Léteznek a jó és a rossz örök és nélkülözhetetlen okai)* című rövid, hexameteres szöveg szerint Isten a saját természete folytán maga is alárendeli önmagát a Jónak, amely hierarchikusan Isten fölött elhelyezkedő platonikus ideaként jelenik meg. Cudworth szerint ezenkívül a rossznak is megvan a maga örökkévaló forrása, amely felvetésével már eltávolodik Platón, illetve Plótinosz álláspontjától. Az igen köl-

[7] Cudworth, Ralph (1664). *A Sermon Preached to the Honourable Society of Lincolnes-Inne*. London, Printed by J. Flesher for R. Royston. Online olvasható itt:
http://www.cambridge-platonism.divinity.cam.ac.uk/view/texts/diplomatic/Cudworth1664

[8] Cudworth, Ralph (1838). *A Treatise of Freewill*. Ed. John Allen. London, John W. Parker, West Strand.

[9] A British Museum levéltárosának szíves közlése alapján; lásd továbbá *True Intellectual System*, 1743, xix–xx. A szerkesztő, Thomas Birch egyes kéziratban maradt Cudworth-művek fejezetcímeit is közli az előszóban. A szerző halála után a kiadatlan kéziratok először a Masham-család birtokába kerültek, majd szövevényes úton jutottak el a British Museumba, melynek jelenleg is a tulajdonát képezik. – A kéziratos hagyatékot tárgyaljuk lentebb is.

[10] „…there is something… in our own power, and… absolute necessity does not reign over all human actions, but… there is something of contingent liberty in them." (*Treatise of Freewill*, I. fejezet.)

[11] Lásd Hedley, Douglas – Hutton, Sarah (szerk.) 2008. *Platonism at the Origins of Modernity: Studies on Platonism and Early Modern Philosophy*. Dordrecht, Springer. 143. A két tanköltemény latin szövege online is olvasható itt: https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A81113.0001.001?rgn=main;view=fulltext

tői, metaforikus nyelvezetű *Dantur substantiae incorporeae, natura sua immortales (Vannak testetlen szubsztanciák, melyek a természetüknél fogva halhatatlanok)* pedig posztulálja, hogy létezik egy örökkévaló, anyagtalan és testetlen, szellemileg szemlélhető nem, amely benépesíti a mennyet: Az angyalok neme.[12]

A befejezetlenül maradt *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*-n *(Értekezés az örökkévaló és változhatatlan erkölcsiségről)* Cudworth a haláláig dolgozott. Fő részének autográf kéziratát unokája találta meg, de a mű csak 1731-ben jelent meg.[13] A ránk maradt formájában tíz könyvből álló mű I. könyvének 1. fejezetében szerzőnk azt a tézist támadja, mely szerint a jó és a rossz, a helyes és a helytelen nem természettől fogva lenne ilyen, hanem isteni parancs határozná meg lényegüket. Pozitívan megfogalmazva: Cudworth szerint a jó és a rossz megkülönböztethetőek egymástól, de lényegüket nem Isten parancsolata határozza meg. E platonizáló álláspontot a következő fejezet indokolja meg: A jó, illetve a rossz öröktől és saját, valóságosan létező természeténél fogva változatlanul jó, illetve rossz – vagyis sem az emberi akarat, sem az isteni parancsolat nem tehet valamit erkölcsileg jóvá vagy rosszá. Habár Isten akarata a legfőbb hatóoka mindennek, közvetlenül mégsem az isteni mindenhatóság a létezők formai oka, hanem azok sajátos természete.[14] Az I. könyv 3. fejezete kifejezetten támadja is azt az álláspontot, hogy a jót és a rosszat Isten önkényes akarata („the Arbitrary Will of God") határozta volna meg. A mű II. könyve jobbára filozófiatörténeti fejtegetés, mellyel Cudworth az erkölcsrelativizmust támadja. A III., az érzékelés elméletét fejtegető könyv szerint az érzékszervi észlelés nem tudás, hanem zavaros percepció, amely kívülről pecsételődik be a lélekbe. A tudás ezzel szemben elszenvedést nem ismerő lelki képesség, mivel az ideák szemlélete révén teszünk szert reá. Az *Eternal and Immutable Morality* így végső soron az Istentől függetlenül létező ideák létét kívánja bizonyítani, és ezt a fő tézist alkalmazza az erkölcsi jóra és rosszra.

Cudworth tíz kötetre rúgó további kiadatlan kéziratait legrészletesebben John Arthur Passmore mutatja be.[15] Ezek a következők: 1–2. *Commentary on the Seventy Weeks of Daniel* (Add MS 4986–4987, részben autográf). 3–4. Két kötet vegyes jegyzet („Commonplace Books"): Definíciók, kivonatok, esszék, melyek közül

[12] „…Angelicas certo produnt existere formas Ratio, Fides, Oracula." („Az ész, a hit és a⟨z antik⟩ jósdák egyaránt megerősítik, hogy léteznek az angyali formák.")

[13] Cudworth, Ralph 1731. *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality.* London, Printed for James and John Knapton. With a Preface by the Right Reverend Father in God, Edward Lord Bishop of Durham.

[14] „For though the Will and Power of God have an Absolute, Infinite and Unlimited Command upon the Existences of all Created Things to make them to be or not to be at pleasure; yet when things exist, they are what they are, This or That, Absolutely or Relatively, not by Will or Arbitrary Command, but by the Necessity of their own Nature." (*Treatise concerning Eternal and Immutable Morality,* 16.)

[15] Passmore, John Arthur 1951. *Ralph Cudworth: An Interpretation.* Cambridge. Cambridge University Press. Appendix: The Cudworth Manuscripts. 107–113.

Passmore cím szerint is kiemel néhányat: *Defence of Christianity against the Jews; Criticism of Deism; Proofs of the Existence of God; Defence of Scripture* stb. (Add MS 4984–4985). 5. *Collection of Confused Thoughts*, *Memorandums relating to the Eternity of Torments collected out of my Little Book* és egyéb töredékes erkölcstani írások, melyek egy részét Passmore kifejezetten kiérleltnek és érdekesnek nevezi, pl. *Virtue and Happiness; Motives to Virtue; The Nature of Good* stb. (Add MS 4983). 6–10. A fentebb már említett, szabadakarat-védelemmel foglalkozó kéziratok (Add MS 4978–1983). – Cudworth további, Thomas Birch (1743) által említett kéziratai elvesztek vagy lappanganak, illetve részleteik az imént említett töredékek között vannak.[16]

II. A *TRUE INTELLECTUAL SYSTEM OF THE UNIVERSE* FILOZÓFIAI CÉLKITŰZÉSEI

A *Preface to the Reader* szerint háromféle filozófiai determinizmus vagy fatalizmus létezik, amennyiben az akarat szabadságát több különböző alapon lehet tagadni: 1. ateista alapon; 2. egyfajta deista fatalizmus alapján; illetve 3. morális teista fatalizmus alapján.[17]

Szerzőnk az „istenhívő fatalizmus"-t további két részre bontja – egyes teisták szerint ugyanis (a) Isten mindent eleve eldöntött, s ekként minden cselekedetünk szükségszerű. Ezért az így felfogott isteni akaratot sem a jóság, sem az igazságosság nem jellemzi, hanem csak az isteni, mindenható önkény („arbitrary will omnipotent"). Ezt „immorális isteni fátum"-nak („the divine fate immorall") nevezhetjük. Más istenhívő fatalisták szerint (b) Isten jó ugyan, kontingens akarat mégsem létezik, mivel minden esemény szükségszerű. Ezt a felfogást „morális és természeti isteni fátum"-nak („the divine fate morall and naturall") nevezhetjük. A fatalizmus e három faját így a következőképpen foglalhatjuk össze: 1. abszolút ateizmus; 2. immorális teizmus („religion without any naturall justice and morality"); 3. a mindenható, morális, értelmes Isten tana az akarat szabadságának megengedése nélkül, mely szerint bírói értelemben vett igazságosság nincs a világon.

Cudworth ezzel szemben a következő három tézis megfogalmazásában látja az igaz vallás lényegét: Létezik egy mindenható Isten („Omnipotent Understanding Being Presiding over all"); aki lényegileg jó és igazságos, tehát természetét nem az önkény határozza meg, hanem az örök és változatlan igazságosság; miközben bizonyos döntések ettől függetlenül rajtunk múlnak (*eph'*

[16] Lásd rövid kiadástörténetünk második bekezdését a 2. lábjegyzetben.

[17] „…the Necessity of all Actions and Events being maintained by Several Persons upon very Different Grounds, according to that Tripartite Fatalism, mentioned by us in the beginning of the First Chapter." (*True Intellectual System*, 1678, számozatlan oldal.)

hémin), vagyis saját cselekedeteinkért felelősségre vonhatóak vagyunk (a szöveg itt a *Zsidókhoz írt levél*re hivatkozik, mely szerint Isten létezik, jutalmaz és büntet). E három tényező alkotja együttesen azt, amit Cudworth *True Intellectual System*nek nevez.

Szerzőnk fő szándéka a három említett fatalista irányzat megcáfolása volt, az eredeti terv szerint három külön könyvben. Az egyedül elkészült I. könyv közelebbi célkitűzése, hogy – kritikus eszmetörténeti vizsgálódását a preszókratikus filozófia atomizmusával kezdve – cáfolja a Démokritosztól eredeztetett ateista fátumfelfogást. Cudworth itt bizonyítja Isten létét, cáfolja a materialista determinizmust, s a természet működésének magyarázatára bevezeti a *plastic nature* („formatív természet") fogalmát. A II. könyv célkitűzése lett volna Isten önkényes, mindenható és mindent eleve determináló volta ellen érvelni, Isten jóságát és igazságosságát bizonyítani. A III. könyv minden cselekvés lényegi szükségszerűségét kívánta volna megcáfolni, s az értelmes lények szabadsága mellett érvelni, amely szabadság *(sui potestas)* felelősségre vonhatóvá és a retributív igazságszolgáltatás tárgyaivá teszi őket. – Ez utóbbi két könyv azonban nem készült el.

III. A MŰ CÍMÉNEK ÉRTELMEZÉSE

Cudworth a *Preface to the Reader*-ben vázolja műve létrejöttének körülményeit, és magyarázza annak címét is. Eszerint amikor eredetileg szerződést kötött a kiadóval, a fatalizmus elleni morálfilozófiai értekezést szándékozott írni, célkitűzése tehát tisztán etikai volt. A fatalizmus azonban – mondja – az ateizmus támasza, vagyis mindennemű vallás ellenfele, amennyiben nem ismer el túlvilági igazságszolgáltatást. A fatalizmus elleni érvelés ezen összefüggés révén metafizikai dimenziót nyer: A világ szerkezetének elemzésévé nő.

A címben szereplő *true* jelző a hamistól, közelebbről az ateizmus hamis rendszerétől való megkülönböztetés végett szükséges – folytatja Cudworth –; az *intellectual* kifejezés pedig a csillagászati értelemben vett világszerkezettől különbözteti meg művének tárgyát. A cím ennyiben talán Galilei (1564–1642) 1641-ben, Leidenben megjelent művére, a *Systema cosmicum*ra utal (amely a *Dialogo… sopra i due massimi sistemi del mondo Tolemaico, e Copernicano* [Firenze, 1632] latin kiadása volt). Szerzőnk mindenesetre reméli, hogy a *System of the Universe* kifejezés nem téveszti meg a kritikus elméket, és olvasói nem fogják feltételezni, hogy egy asztronómiai vagy biológiai könyvet tartanak a kezükben.

Az átfogó cím, mely a teljes, háromkötetes projektet nevezte meg, elhagyható lett volna, és az első kötet önmagában megálló egészként, külön cím alatt is megjelenhetett volna – fejtegeti tovább Cudworth –, de így nem teljesült volna az az ígérete, hogy a fatalizmus három válfaját egyszerre, egy egységes projekt keretei között cáfolja meg. Ha három önálló műként kezelte volna őket,

az egyes kötetek a következő címeket kapták volna: I. *Against Atheism*; II. *For Natural Justice and Morality Founded in the Deity*; III. *For Liberty from Necessity, and the Distributed Justice of Rewards and Punishments in the World*.

IV. A *TRUE INTELLECTUAL SYSTEM* FELÉPÍTÉSE

A végül egyedül napvilágot látott I. könyv négy nagy fejezetből áll, melyek közül az első 45, római számmal jelölt pontban tekinti át az atomista fiziológiát mint az „ateista fátumelmélet" megalapozását. Cudworth e cím alatt minden létező dolog anyagi szükségszerűségének elméletét érti – az akaratszabadság bizonyításának alapvetéseként tehát először a világ szerkezetét, felépítését látja szükségesnek értelmezni. A II. fejezet az ateista világmagyarázatok minden lehetséges indoklását veszi számba 22 pontban. A III. fejezet részletesen beszámol az ateizmus minden – szám szerint 15 – formájáról Démokritosztól és Epikurosztól kezdve. E 38 pontból álló fejezet végén található a *plastic life of nature* fogalmát taglaló 4 oldalas *Digression* („Kitérő") című rész is.

A IV. fejezet az első ateista érvre adott válaszul az istenfogalmat kívánja tisztázni – amibe beletartozik a *plastic nature* Istenhez való, alárendelt viszonyának tárgyalása is. E rendkívül hosszú fejezet 36 pontból áll, sőt a filozófiai teológiai szempontból fontos, konklúzió jellegű utolsó pontja további öt szakaszra bontható. 1. szakasza egyenként cáfolja az ateizmus minden lehetséges alapját, ami az istenfogalom koherenciájának hat mozzanatból álló bizonyításával kezdődik. Eszerint Isten tökéletes lény, értelmes, nem teremtmény, önmaga által létezik *(causa sui)*, örökkévaló, és egyetemes létesítő ok. E fogalom Cudworth szerint koherens, nem tartalmaz önellentmondást. A 2. szakasz az isteni mindenhatóság és a teremtésfogalom ellen irányuló ateista érvelés cáfolata, mely az *ex nihilo nihil* peripatetikus és epikureus elvét támadja. A 3. szakasz további hat ateista érvet vet el, melyek mindenekelőtt Isten testetlensége ellen szólnak. A 4. szakasz az „epikureus ateizmus" ellen érvel, amely Cudworth szerint a mozgásból vett istenérv második fázisának elvetésével állítja, hogy nincs Első Mozgató. Végül – egy klasszikus logika mentén előrehaladva – az 5. szakasz az isteni gondviselés elleni érveket cáfolja.

V. A „DIGRESSION CONCERNING THE PLASTIC LIFE OF NATURE" KONTEXTUSA, SZERKEZETE, MŰFAJA

A minket közelebbről érdeklő szakasz elhelyezkedésének érdekessége, hogy bár a III. könyv 37. pontjához tartozik, sorrendben mégis az utolsó, 38. pont után áll. Cudworth ezzel az elhelyezéssel a kitérő önálló jellegét kívánta kifejezni, vagyis azt, hogy a szöveg külön mű a műben, értekezés az értekezésben. A *Dig-*

*ression*t tehát a 37. folytatásaként kell olvasnunk, hiszen a 38. pont már nem a formatív természettel, hanem új témával: Platónnal foglalkozik.

A *plastic nature* fogalmának bevezetése és elemzése az „atomista ateizmus" kritikájának részét képezi. A 37. pont hosszan, körülbelül húsz oldalon keresztül tekinti át e fogalom történetét, különösen az antik görög filozófiát, ezen belül Platón és Arisztotelész idevágó nézeteit taglalva. A 37. pont és a *Digression* tehát egyaránt a formatív természetet tárgyalja, de az előbbi részletesebben, apologetikus hangvételben és nem annyira elméleti, mint inkább történeti szempontból, míg az utóbbi tézisszerűen, összefoglalóan.[18]

A 37. pont bevezetése szerint a „kozmoplaszta" (lásd lentebb) és hülozoista ateizmust nem a *plastic life of nature* feltételezése miatt kell elvetnünk – a formatív természet elgondolása ugyanis nem tévedés, hanem éppenséggel a mechanikus természetfilozófia tökéletlenségeinek kiküszöbölésére is szolgálhat. A formatív természet valóságosságát Cudworth a következő kizáró alternációval bizonyítja: 1. Vagy van *plastic nature;* 2. vagy az élőlények szervezetét a véletlen formálja mindennemű elme vagy értelem irányítása nélkül; 3. vagy Isten minden élőlény testét közvetlenül, úgyszólván saját kezével alkotja meg.[19] A 3. alternatíva – érvel – fiziko-teológiai meggondolás alapján tarthatatlan: A természetben tapasztalható egyetemes rendszeresség és állandóság („Regularity and Constancy") ugyanis kizárja, hogy angyalok, démonok vagy szellemek beavatkozása által történjék minden, amint azt is, hogy élettelen és értelem nélküli dolgok engedelmeskedjenek egy pusztán szóban elhangzó isteni parancs kényszerítésének. Ezért lennie kell egy közvetítő ágensnek („Immediate Agent Executioner").

A 2. alternatívát szerzőnk így zárja ki: A természet működései nem történhetnek meg egyfelől puszta materiális, mechanikus szükségszerűségből, másfelől

[18] Mindez tulajdonképpen már a 36. pontból kiderül, amely rövid átvezetés a korábbi pontok és a 37. között. Itt merül fel először a plastic life of nature kifejezés, s itt fogalmazódik meg először Cudworth célja a Digressionnel: A formatív természet bevezetésével a „kozmoplaszta" (lásd lentebb a főszövegben) és hülozoista filozófiákat kívánja cáfolni: „Besides all which, in order to a Fuller and more Through Confutation, both of the Cosmoplastic and Hylozoick Atheism, we shall in this very place take occasion to insist largely upon the Plastick Life of Nature, giving in the first place, a True Accompt of it; and than afterwards shewing, how grosly it is misunderstood and the Pretence of it abused by the Asserters of both these Atheistick Hypotheses. The Heads of which Larger Digression, because they could not be so conveniently inserted in the Contents of the Chapter, shall be represented to the Readers View, at the end of it." (*True Intellectual System,* Chapter III, 36.)

[19] „For unless there be such a thing admitted as a Plastick Nature, that acts ἕνεκά του, for the sake of something, and in order to Ends, Regularly, Artificially and Methodically, it seems that one or other of these Two Things must be Concluded, That Either in the Efformation and Organization of the Bodies of Animals, as well as the other Phenomena, every thing comes to pass Fortuitously, and happens to be as it is without the Guidance and Direction of any Mind or Understanding; or else, that God himself doth all Immediately, and as it were with his own Hands, From the Body of every Gnat and Fly, Insect and Mite, as of other Animals in Generations, all whose Members have so much of Contrivence in them, that Galen professed he could never enough admire that Artifice which was in the a Leg of a Fly." (*True Intellectual System,* Chapter III, 37, 2.)

az anyag minden irányítás nélküli, véletlenszerű mozgásából. Ez nem kevésbé észszerűtlen, mint amennyire „istentelen" feltevés az egész világegyetemben tapasztalható szabályosság és művi jelleg („artificialness") miatt. Számos természeti jelenség – például az állatok légzése – egyszerűen nem is magyarázható mechanikusan.[20]

A *plastic nature* fogalmának körülírására a 37. pont 8. bekezdése tesz kísérletet. Cudworth itt – Arisztotelész *Fizikáj*ának II. könyvére való utalással – a formatív természet működését a mesterség *(Art)* fogalomkörében helyezi el, mivel a *plastic nature* mesteremberhez hasonlóan dolgozik, de *ab intra*, mint egyfajta lélek. A 10. bekezdés szerint a működéséhez nincs szüksége meggondolásra; a 11. szerint nem isteni természetű; a 12. szerint pedig nem tudatos ágens.[21]

A 23. bekezdés veti fel azt a lényegi kérdést, hogy az egyedi élőlényeket formáló formatív természetek mellett vajon a világegyetem is rendelkezik-e egy általános *plastic nature*-rel. A 24. bekezdés zárása szerint Cudworth lehetségesnek véli egy, a világlélekkel analóg, de „világlélek"-nek mégsem nevezhető ágens létét.

VI. A „DIGRESSION" FILOZÓFIAI ELEMZÉSE

A *Digression concerning the Plastic Life of Nature* a 2. tételétől kezdődően fejti ki érveit a *plastic nature* létezése mellett. Mint a III/37. fejezetben, Cudworth itt is egy kondicionálissal kombinált dilemma formájában fogalmazza meg legfőbb érvét: Ha nem tételezzük fel a formatív természetet, akkor két lehetetlen megoldás közül kell választanunk. E két lehetetlen elgondolás – mint láttuk – a következő: 1. Minden létező véletlenszerű mechanizmussal s anyagi szükségszerűség folytán jön létre; illetve 2. Isten mindent közvetlenül maga csinál. Miután ezek elgondolhatatlanok, a kiindulási hipotézist kell elvetnünk, vagyis azt, hogy nincs *plastic nature*. Ez klasszikus indirekt bizonyítás, *reductio ad absurdum*.

A 3. tétel részletekbe bocsátkozás nélkül egyszerűen kijelenti, hogy sok természeti jelenség nem magyarázható véletlennel, ezért vetendő el az első alternatíva. Másfelől viszont – így a 4. tétel – ugyanígy elgondolhatatlan és az isteni tökéletesség attribútumával összeférhetetlen, hogy Isten úgyszólván a saját kezével avatkozzék bele minden egyes természeti folyamatba, hiszen a természetben találunk hibákat és elégtelenségeket. Ez az elgondolás ütközik a XVII. században általánosan elfogadott metafizikai alapelvvel is, mely szerint az isteni egyszerűség logikus folyománya, hogy Isten a lehető legnagyobb hatást a lehető

[20] Cudworth itt tudós barátja, Henry More metafizikai írásaira utal, közelebbről az Enchiridion metaphysicum című művére, amelyben More a karteziánus metafizikát támadja.

[21] A 37. pont 13. bekezdése szerint „this may seem strange at the first sight, that Nature should be said to Act… for the sake of Ends, and Regularly or Artificially, and yet be it self devoid of Knowledge and Understanding…" (*True Intellectual System*, Chapter III, 37, 13.)

legkisebb erőbefektetéssel éri el.[22] Az 5. tétel ezen az alapon vonja le a következtetést, hogy a formatív természet létezik, bár Cudworth itt még nem bocsátkozik elmélyültebb vizsgálatba annak számossága felől. A *plastic nature*-t Isten alárendelt eszközeként jellemzi, melynek működése a „mechanikus teisták" természettörvényeiéhez hasonló.

A 6., doxográfiai tétel azt kívánja bizonyítani, hogy valójában minden filozófus így vélekedett, a legnagyobb antik gondolkodók is, úgymint Arisztotelész, Platón, Empedoklész, Hérakleitosz, Hippokratész, Zénón és a Paracelsus-követők; a 7. tétel pedig tagadja, hogy a formatív természet rejtett minőség *(qualitas occulta)* lenne.

A formatív természet létének bizonyítása után Cudworth a 8. tételben rátér a fogalom kvalitatív kidolgozására. A *plastic nature* fő attribútuma a szaktudáshoz *(Art)* vagy mesterséghez *(techné)* való hasonlatossága, azzal, hogy a formatív természet az anyagon belül fejti ki hatását. A 9. tétel szerint azonban a formatív természet felülmúlja az ember szaktudását, amennyiben erőfeszítés nélkül és „életre keltően" formálja az anyagot, nem mechanikusan. Másrészt – teszi hozzá a 10. tétel – a *plastic nature* nem visszakozik, nem változtat, nem habozik; a 11. tétel pedig megkülönbözteti a formatív természetet az isteni természettől, melynek előbbi csupán lenyomata.

A formatív természet pozitív attribútumainak kifejtése után Cudworth annak tökéletlenségeit tárgyalja (negatív karakterisztika: 12–19. tétel). A formatív természet eszerint nem látja be a folyamatok értelmét, célját, és nem választás által cselekszik, hanem csupán végrehajtóként utánozza az isteni bölcsességet. Ezenkívül az állatokra jellemző képzetalkotás *(Animal Phancy),* világos együtt-érzékelés *(con-sense)* és öntudat nélkül működik, sőt nem rendelkezik az önészlelés *(self-perception)* és az önélvezet *(self-enjoyment)* képességével sem. Talán fogalmazhatunk úgy, hogy szerzőnk ezzel nagyjából egy hüllő szintjére helyezi el a *plastic nature*-t.

A formatív természet működése ennek megfelelően legfeljebb „szunnyadó, tűnődő" gondolkodásnak nevezhető, mivel csupán olyan egyszerű, önmagából fakadó életműködéssel *(Vital Energy)* bír, amely különbözik a hely szerinti mozgástól, és nem tiszta öntudat (16–17. tételek). A *sympatheia* alapján, a mágiához hasonlatosan hat; nem isteni természetű, hanem alacsony rangú, tökéletlen teremtmény, amely még az érzékelő élethez képest is alárendelt (18–19. tétel).

A 20–21. tételekben Cudworth ismét pozitív attribútumot: testetlenséget tulajdonít a formatív természetnek, majd rátér a kvantálás izgalmas kérdésére (23. tétel). Alapértelmezésben annyi *plastic nature* van, ahány élőlény; de ezenfelül bizonyára „létezik egy egyetemes formatív természet a teljes anyagi univerzum-

[22] Az elvet a cambridge-iek által is jól ismert és olvasott mű, Nicolas Malebranche *Traité de la nature et de la grâce*-a (*Értekezés a természetről és a kegyelemről,* 1703) fogalmazza meg.

ban". Bár világlélek *(Mundane Soul)* nincs, a *plastic nature* mégis felfogható úgy, mint a világlélek alacsonyabb szintű analogonja (24. tétel).

A fennmaradó négy tételben (26–29.) az ateista formatívtermészet-elméletek ellen érvel Cudworth, akinek szigorú teista gondolkodásával nem fér össze a formatív természet léte és Isten nemléte. – A „Digression" ezután külön konklúzió vagy összegzés nélkül zárul.

VII. RÖVID ÖSSZEVETÉS: CUDWORTH *(PLASTIC NATURE),* HENRY MORE *(PRINCIPIUM HYLARCHICUM),* LEIBNIZ *(VIS INNATA)* – A KARTEZIÁNUS MECHANIKA ELLEN

Cudworth elmélete a formatív természetről a karteziánus mechanika kritikájaként is olvasható. Ismeretes, hogy Descartes természetfilozófiája (*Principia philosophiae* III.) szerint a természet működéséhez nem szükséges isteni beavatkozás magán a teremtés aktusán és a világnak adott első perdítésen kívül. Isten a teremtést követően többé nem avatkozik a természet működéseibe, annak minden tetszőleges, látszólag kiszámíthatatlan hatása – mint amilyen a különböző állatok, növények alakja, felépítése, működése – valójában automatikusan, kiszámíthatóan, mechanikusan történik meg.

Ez a következtetés Cudworth, Henry More (1614–1687) és Leibniz (1646–1716) számára egyaránt elfogadhatatlan. Így a karteziánus mechanika elleni reakciónak, alternatív elgondolásnak tekinthető a *plastic nature* elmélete Cudworth részéről, a *principium hylarchicum* teóriája More részéről és a *vis insita* vagy *innata* fizikatudományi elmélete Leibniz részéről.

More a *The Immortality of The Soul* című művében fejti ki a világlélek elméletéhez hasonló teóriáját, amely a karteziánus természetfilozófiával nem magyarázható jelenségekre irányítja a figyelmet. A Cudworthéhoz hasonló elgondolását más szövegekben is előadja, de az elmélet *locus classicus*a az említett mű III. könyve 12. fejezetének 1. pontja.[23] E – mint maga a szerző írja – „vázlatos leírás" szerint a „természet szelleme" *(the Spirit of Nature)* olyan, értelem nélküli testetlen szubsztancia, amely a világegyetem egész anyagát átjárja, és formatív erőt („plastical power") működtet az egyes részeiben az adott részek hajlamainak megfelelően, amelyekben jelen van. Így az egyszeri isteni mechanikus behatás helyett egy, az anyag részeit és mozgását irányító szellemet helyez el a teljes természetben.

[23] „The Spirit of Nature therefore, according to that notion I have of it is, A substance incorporeal, but without Sense and Animadversion, prevading the whole Matter of the Universe, and exercising a Plastical power therein according to the sundry predispositions and occasions in the parts it works upon, raising such Phenomena in the World by directing the parts of the Matter and their Motion as cannot be resolved into mere Mechanical powers."

Leibniz a *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum* című esszéjében szintén konkurens elméletet fejt ki, amely a *vis insita* vagy *innata* fogalma köré épül fel. Mint ismeretes, eszerint Isten a teremtés pillanatában minden monásznak belső programot – parancsot – adott, és megadta neki az ennek végrehajtásához szükséges belső erőt *(vis insita, vis innata)* is, úgyhogy az egyes létezők, növények, állatok és maga az ember is minden mozgását, fejlődését, cselekvését a saját erejéből, de az isteni programot követve hajtja végre. Leibniz így lép túl a karteziánus mechanika gépiességén, hiszen ilyenformán minden szubsztancia az Istentől kapott saját erejéből cselekszik, miközben a *harmonia praestabilita* révén minden létező tökéletes összhangban marad minden más létezővel. Az – isteni eredetű – szubsztanciális erők folyamatosan és önállóan működnek, úgyhogy az isteni beavatkozás nem korlátozódik a teremtés pillanatára, hanem Isten úgyszólván átruházza, delegálja erőit az egyes természeti szubsztanciákra.

Cudworth természetfilozófiájának alapvető kérdései, hogy a természet mitől él, mitől válik mozgásra képessé az anyaga, milyen rendszer alapján lehet működőképes az a rendkívül összetett és bonyolult világegyetem, amelyben élünk. Elgondolásában mindezeket együtt csakis egy Isten és alatta meghatározhatatlanul sok formatív természet feltételezésével lehet megmagyarázni. Ki kell zárni, hogy a rend a semmiből jött létre, hogy az anyag eredendő tulajdonsága, hogy a véletlen alkotta. Másfelől Cudworth azt is kizárja, hogy Istentől irracionálisan sokat várjunk el. A *plastic nature* elmélete ilyenformán egyfajta középút, amelynek azonban nehézsége, hogy egy köztes, közvetítő létezőt iktat be a világ rendjébe, így tovább fokozva az esetleges kérdések és nehézségek lehetőségét, amennyiben a formatív természet sajátos módon tökéletes és tökéletlen is egyszerre.

IRODALOM

Cudworth, Ralph 1642. *A Discourse Concerning the True Notion of the Lord's Supper*. London, Printed for Richard Cotes.

Cudworth, Ralph 1647. *A Sermon Preached before The Honourable House of Commons at Westminster, March. 31, 1647*. Cambridge, Printed by Roger Daniel, Printer to the Universitie.

Cudworth, Ralph 1664. *A Sermon Preached to the Honourable Society of Lincolnes-Inne*. London, Printed by J. Flesher for R. Royston.

Cudworth, Ralph 1731. *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*. London, Crown in St. Paul's Church-yard.

Cudworth, Ralph 1678. *The True Intellectual System of the Universe: The First Part, Wherein All the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted; and its Impossibility Demonstrated*. London, Richard Royston. [*Editio princeps*.]

Cudworth, Ralph 1743. *The True Intellectual System of the Universe. The First Part, Wherein All the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted; and its Impossibility Demonstrated: with, A Discourse concerning the True Notion of the Lord's Supper: and, two Sermons, on I John II. 3, 4. and I Cor. XV. 57*. London, Printed for J. Walthoe et aliis.

Cudworth, Ralph 1820. *The True Intellectual System of the Universe: Wherein All the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted; and its Impossibility Demonstrated. With a Discourse A Discourse*

concerning the True Notion of the Lord's Supper; And Two Sermons, on 1. John ii. 3, 4. and 1. Cor. xv, 57. London, Printed by J. F Dove. St. John's square; for Richard Priestly.

Cudworth, Ralph 1837. *The True Intellectual System of the Universe: Wherein All the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted; and its Impossibility Demonstrated. A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality with; A Discourse Concerning the True Notion of the Lord's Supper and; Two Sermons on 1 John 2:3,4. and 1 Cor. 15:27.* New York, Gould and Newman. ⟨Első amerikai kiadás.⟩

Cudworth, Ralph 1838. *A Treatise of Freewill.* John Allen (szerk.) London, John W. Parker West Strand.

Cudworth, Ralph 1845. *The True Intellectual System of the Universe: The First Part, Wherein All the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted; and its Impossibility Demonstrated.* London, Printed for Thomas Tegg.

Cudworth, Ralph 1964. *The True Intellectual System of the Universe.* London, Printed for R. Royston, MDCLXXVIII. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von London, 1678. Stuttgart – Bad Cannstatt, Frommann Verlag (G. Holzboog).

Gysi, Lydia 1962. *Platonism and Cartesianism in the Philosophy of Ralph Cudworth.* Bern, Herbert Lang.

Hertling, Freiherr von Georg 1892. *Locke und die Schule von Cambridge.* Freiburg im Breisgau, Herder'sche Verlagshandlung.

Horstmanshoff, Manfred – King, Helen – Zittel, Klaus (szerk.) 2012. *Blood, Sweat and Tears. The Changing Concepts of Physiology from Antiquity into Early Modern Europe.* Leiden–Boston, Brill.

More, Henry 1987. *The Immortality of the Soul.* Alexander Jacob (szerk.) Dordrecht, Springer Verlag.

Janet, Paul A. R. 1860/1987. *Essai sur le médiateur plastique de Cudworth.* Paris, Librairie Philosophique de Ladrange; Dordrecht–Boston–Lancaster, Nijhoff Publishers.

Passmore, John Arthur 1951. *Ralph Cudworth: An Interpretation.* Cambridge, Cambridge University Press.

Patrides, Constantinos A. (szerk.) 1969. *The Cambridge Platonists.* Cambridge, Cambridge University Press.

Powicke, Frederick J. 1926, [2]1970. *The Cambridge Platonists.* Westport, Connecticut, Greenwood Press Publishers.

Rogers, Graham Alan John – Sorell, Tom – Kay, Jill 2010. *Insiders and Outsiders in Seventeenth-Century of Philosophy.* New York, Routledge.

Vassányi Miklós 2011. *Anima Mundi: The Rise of The World Soul Theory in Modern German Philosopy.* Dordrecht, Springer Verlag.

Cudworth-tel kapcsolatos magyar nyelvű közlemények tentatív listája

Fórizs Gergely 2011. Eis to kreisson! A művészi idealizáció jelmondatának értelmezései Kazinczy körében. *Irodalomtörténet.* 92/4. 451–474.

Jambrekovich László 1925. A Gróf Apponyiak Nagyapponyi könyvtáráról. *Magyar Könyvszemle.* 32/1–4. 61.

Schmal Dániel 2016. *Az elme filozófiája a kora újkorban: A test–lélek probléma.* Budapest, Gondolat.

Smrcz Ádám 2014. Az egyetemes történelem szükségessége – A prisca theologia Marsilio Ficino és Ralph Cudworth filozófiájában. Faragó-Szabó István et alii (szerk.) *Világunk határai.* Budapest, Eötvös Collegium Filozófia Műhely. 336–350.

Smrcz Ádám 2016. A természet gépteleníte se. A kora modern atomista elméletek hatása a mechanisztikus és vitalista természetfilozófiákra. *Magyar Filozófiai Szemle.* 60/3. 48–64.

Ralph Cudworth: *A világegyetem valóságos értelmi szerkezete* (1678, részlet)

A természet formatív életéről, avagy egy mesteri, rendszeres és módszeres természetről szóló kitérő (III. fejezet, 37. szakasz)[24]

1. Sem a hülozoista, sem a kozmoplaszta ateistákat [*Cosmo-plastick Atheists*] nem ítélem el azért, mert állítják egy rendszeres és mesteri formatív természet[25] – mintegy az élőlénytől különböző élet – létét; jóllehet ezt nemcsak az atomista ateisták vetik el, hanem néhány meggyőződéses teista is, akiket azonban talán körülleng a mechanikus ateizmus észrevétlen szaga.

2. Ha nem ismerjük el a mesteri formatív természet [*plastic artificial natures*] létét, akkor ki kell jelentenünk, hogy vagy minden dolog létrejötte véletlenszerű mechanizmus és anyagi szükségszerűség (amennyiben az anyag mozgását nem irányítja semmi), vagy pedig hogy Isten mindent maga csinál, közvetlenül és csodálatosan megtervezve a szúnyog és a légy testét, mintha a saját kezével tenné; mivel az isteni törvények és parancsok nem tudják végrehajtani magukat, sem pedig nem tudnak a természeti dolgok megfelelő hatóokai lenni.

3. Az a feltételezés, hogy mindezek a dolgok véletlenszerűen vagy az anyag irányítatlan mozgása által jönnek létre, összességében véve éppen olyan irracionális dolog, amilyen istentelen és kegyesség nélküli; mivel sok olyan jelenség létezik, mely nemcsak a mechanikus magyarázat hatáskörét haladja meg, hanem egyenesen szembemegy annak törvényeivel. A mechanikus teisták Istent csupán a véletlenszerű anyagmozgások tétlen szemlélőjeként tüntetik fel, és bölcsességét teljesen haszontalanná és jelentéktelenné teszik. ⟨Itt van még⟩

[24] *The Digression concerning the Plastic Life of Nature, or an artificial, orderly, and methodical Nature, № 37, Chapter 3. The True Intellectual System of the Universe: The First Part, Wherein All the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted; and its Impossibility Demonstrated.* By R. Cudworth D⟨octor⟩ D⟨ivinitatis.⟩ London, Richard Royston. 1678, 178–181. Tézisszerűen felsorolt és számozott érvek a plastic nature-hipotézis mellett, nominális stílusban, gyakran igei állítmány nélkül (passzív szerkezet esetén is). Az emiatt elkerülhetetlen fordítói kiegészítéseket csúcsos zárójelek ⟨ ⟩ jelzik. A szöveg megfogalmazása több ponton valószínűsíti, hogy ez a tétellista valójában egy részletesen kidolgozandó program vázlata.

[25] *an orderly and artificial plastic nature.*

Arisztotelész megalapozott kritikája a véletlennel dolgozó mechanikus filozófusok ellen is, amely nevetségessé teszi azt az állítást, hogy csak az anyagi és mechanikai okok filozofikusak.

4. Úgy tűnik, hogy se Istenre nézve nem tiszteletteljes, se az értelemmel nem vág egybe az, hogy Istennek kellene αὐτουργεῖν ἅπαντα, mindent közvetítés nélkül és csodálatosan elvégeznie, úgyhogy a természet feleslegessé és jelentéktelenné válik. Ugyanezt cáfolja továbbá a dolgok lassú és fokozatos előrehaladása [*process*] a természetben, valamint azon hibák és tévedések is, melyek akkor történnek meg, amikor az anyag alkalmatlannak és makacsnak bizonyul – ami azt igazolja, hogy az ágens nem ellenállhatatlan.

5. Észszerű következtetés, hogy a világegyetemben közreműködik egy formatív természet az isteni Gondviselés alárendelt eszközeként az anyag szabályos elrendezésében; azonban mégis úgy, hogy nem nélkülöz egy magasabb gondviselést, mely irányítja, amennyiben e formatív természet nem képes a saját választásai vagy belátása által cselekedni. Azok a mozgásra vonatkozó természettörvények, melyeket a mechanikus teisták maguk is feltételeznek, valójában nem mások, mint egyfajta formatív természet.

6. E doktrína összeegyeztethető a legnagyobb filozófusok felfogásával minden korban: Arisztotelészével, Platónéval, Empedoklészéval, Hérakleitoszéval, Hippokratészéval, Zénónéval s a Paracelsus-követőkével. Anaxagorászt, noha meggyőződéses teista, szigorúan kritizálta Arisztotelész és Platón mint az ateizmus terjesztőjét csupán azért, mert szellemi és cél-okok helyett inkább anyagi és mechanikai okokat alkalmazott. Ezért gyanúsította a nép ateizmussal a természettudósokat és csillagászokat Platón korában.

7. A formatív természet nem rejtett minőség [*Occult Quality*], hanem az egyetlen érthető oka annak, ami a legjelentősebb minden jelenség közül: a dolgok szabályozott rendszerességének, harmóniájának, amelyet a mechanikus teisták egyáltalán nem tudnak magyarázni, jóllehet azt a látszatot keltik, mintha minden jelenséget meg tudnának okolni. Egy Isten, avagy végtelen elme [*Infinite Mind*] létét hiábavalóan és cél nélkül bizonygatják.

8. Itt két dolgot kell elvégeznünk: először a formatív természet magyarázatát kell adnunk, majd meg kell mutatnunk, hogy az ateisták hogyan értették félre és alkalmazták helytelenül e képzetet. E formatív természet első általános értelmezése Arisztotelész szerint az, hogy ezt úgy kell elgondolni, mint magát a szaktudást [*Art*], amely belsőleg és közvetlenül hat az anyagra – mintha csak a hangszerekben élő harmónia szólaltatná meg a húrjaikat bármiféle külső behatás nélkül.

9. A formatív természetnek két kiválósága van az emberi szaktudás fölött. Az első, hogy míg az emberi szaktudás kívülről, nehézkesen és fáradságosan, felfordulás és zűrzavar árán hat az anyagra, addig a természet – miután belülről, nagyobb kényszerítő erővel hat reá – könnyedén, ügyesen és csendesen végzi munkáját. Az emberi szaktudás mechanikusan munkálja meg az anyagot, míg a természet megelevenítően és mágikusan.

10. A természet második kiválósága az emberi szaktudás fölött az, hogy míg a mesteremberek gyakran kénytelenek kutatni, és nem tudják, mitévők legyenek, nyugtalanul tanácskoznak és mérlegelnek, és második gondolataik nyomán javítják a korábbi munkájukat, addig a természet sohasem kényszerül kutatni, se nem határozatlan afelől, hogy mit tegyen, és soha nem bánja meg utólag, amit véghezvitt, megváltoztatva az eredeti eljárását. Maguk a mesteremberek nem annyiban tanácskoznak, amennyiben ők mesterek, hanem csakis azért, mert híján vannak a mesterségnek; és ezért lehetséges, hogy a természet mesteri módon cselekszik, noha sohasem tanácskozik. Ebből az következik, hogy amit természetnek nevezünk, az valójában az isteni mesterség [*Divine Art*].

11. A természet mindazonáltal nem a vegyítetlen és elkülönült isteni mesterség, hanem a megvalósult és az anyagban megtestesült isteni mesterség, *ratio mersa & confusa*;[26] nem az archetipikus isteni mesterség, hanem annak lenyomata [*Ectypal*]. A természet úgy különbözik az isteni mesterségtől, ahogyan a kétkezi munkás az építészektől.

12. A formatív természetnek két tökéletlensége van, melyek tekintetében még az emberi mesterségtől is elmarad: először is az, hogy bár mesterség által cselekszik célok érdekében, mégsem lát be e célokba, sem pedig nem érti az okát annak, amit csinál, és ezért nem tud megfontolt választással [*Electively*] cselekedni. ⟨Ez a⟩ különbség az értelmi csírák [*Spermatick Reasons*] és a tudás között. A természet csupán majmolja vagy utánozza az isteni mesterséget vagy bölcsességet, mivel nem ura azon oknak, mely szerint cselekszik, hanem csak szolgája és folyton fáradozó végrehajtója.

13. Először a zenei tehetségből bizonyítjuk, hogy létezhet olyan dolog, amely a mesterség birtokában cselekszik, még ha ő maga nem is érti a mesterséget, mely a mozgásait irányítja: a táncos hasonlít a természet mester módjára működő életéhez [*Artificial Life of Nature*].

14. Ugyanezt bizonyítjuk továbbá az oktalan állatok ösztöneiből, amelyek úgy irányítják őket, hogy észszerűen és szaktudásnak megfelelően cselekedjenek, a saját javuk és a világegyetem javának érdekében, anélkül, hogy lenne saját eszük. Az ösztönök az állatokban csupán passzív lenyomatai az isteni bölcsességnek, és valamiképpen sorsszerűek rájuk nézve.

15. A formatív természet második tökéletlensége az, hogy az állatokra jellemző képzetalkotás [*Animal Phancy*], συναίσθησις, világos együtt-érzékelés [*con-*

[26] „belémerült és hozzákeveredett értelem" (Lucius Annaeus Seneca: De otio V, 5: *Nec enim omnia nec tanta uisimus quanta sunt, sed acies nostra aperit sibi inuestigandi uiam et fundamenta uero iacit, ut inquisitio transeat ex apertis in obscura et aliquid ipso mundo inueniat antiquius: unde ista sidera exierint; quis fuerit uniuersi status, antequam singula in partes discederent; quae ratio mersa et confusa diduxerit; quis loca rebus adsignauerit, suapte natura grauia descenderint, euolauerint leuia, an praeter nisum pondusque corporum altior aliqua uis legem singulis dixerit; an illud uerum sit quo maxime probatur homines diuini esse spiritus, partem ac ueluti scintillas quasdam astrorum in terram desiluisse atque alieno loco haesisse;* http://thelatinlibrary.com/sen/sen.otio.shtml).

sense] és öntudat nélkül cselekszik, valamint híján van az önészlelésnek [*self-perception*] és az önélvezetnek [*self-enjoyment*].

16. Hogy a formatív természet ezen működését gondolkodásnak [*cogitation*] kell-e neveznünk vagy sem, az puszta szócsata, vita a szavakról. Elfogadom, hogy annak, ami az anyag életmozgásait biztosítja, ehhez feltétlenül szüksége van egy saját magából fakadó működésre, amely különbözik a helyváltoztató mozgástól; de ez lehet egy egyszerű életműködés, ama kettősség nélkül, ami a *szünaiszthesziszban* van, vagyis a tiszta és világos öntudatban. A természet működését mindazonáltal nevezhetjük valamiféle álmos, szunnyadó vagy tűnődő gondolkodásnak.

17. Példák, amelyek valószínűvé teszik, hogy létezhet életműködés [*Vital Energy*] *szünaiszthesziszis* nélkül, vagyis tiszta és világos együtt-érzékelés vagy tudatosság nélkül.

18. A formatív természet sem a tudás, sem pedig a képzetalkotás révén nem cselekszik, hanem végzetszerűen, mágikusan és a *szümpatheia* alapján működik. Az isteni törvények és elrendelés [*Fate*] az anyagra vonatkoztatva nem pusztán gondolkodás Isten elméjében, hanem egy működő és hatékony princípium; s a formatív természet az anyag vagy a testi világ valóságos és sajátos sorsa. Mi a mágia; és hogy az a természet, amely végzetszerűen működik, egyszersmind mágikusan és a *szümpatheia* útján is működik.

19. Bár a formatív természet isteni művészet és elrendelés, mégsem Isten és nem is istennő, hanem egy alacsony rangú és tökéletlen teremtmény; mivel nem másként működik mesterség szerint és észszerűen, mint a betűkből összetett formák, amikor egy koherens filozófiai véleményt [*sense*] nyomtatunk ki; és célok érdekében sem működik másként, mint egy fűrész vagy fejsze egy ügyes mesterember kezében. A természet formatív és vegetatív élete a legalacsonyabb rangú minden élet között, és alá van rendelve az érzékelő életnek. A formatív természetnél felsőbb rendű gondviselés irányítja a testi világot magát.

20. Miután a formatív természet ennek ellenére egyfajta élet, ezért szükségképp testetlen. Egy és ugyanazon dolog, mely egy teljes modellt és sémát tartalmaz, és amely az anyag számos, egymástól távoli részére hat egyszerre összefüggő módon, nem tud testi lenni; s bár Arisztotelész sehol sem nyilatkozik afelől, hogy az őáltala leírt természet [*his nature*] testi-e vagy testetlen (amit az értelmes lélek esetében sem tesz meg egyértelműen), és habár a követői arra következtetnek, hogy testi – e filozófia saját alapelvei szerint feltétlenül fordítva kell lennie.

21. Minthogy a formatív természet testetlen, ezért vagy egy alacsonyabb képesség, mely ama lelkekben foglal helyet, amelyek tudatosak, érzékelőek vagy racionálisak is; vagy pedig egyfajta önálló, elkülönült szubsztanciális élet és a lélek alacsonyabb rendű fajtája. A platonisták miként ötvözik ezt a kettőt; Arisztotelész elfogadásra érdemes alternatívájával, mely szerint a természet vagy része a léleknek, vagy nem létezik lélek nélkül.

22. Az állatok formatív természete Arisztotelész szerint a saját lelkük része vagy alacsonyabb képessége. A jelenségek bizonyítják egy formatív természet vagy *archeus*[27] létét az állatokban, és ha ezt egy, a lélektől különálló dolognak fogjuk fel, akkor szükségtelenül szaporítjuk a létezőket.[28] A lélek fel van ruházva egy formatív képességgel, amely a hozzá tartozó test fő formálója [*Formatrix*], de nem kizárt, hogy ebben számos más ok is közreműködik.

23. Az egyes állatokban lévő formatív princípium mellett, mely őket meganynyi kis világgá alakítja, létezik egy egyetemes formatív természet a teljes anyagi univerzumban, amely – ismét Arisztotelész szerint – vagy része és alacsonyabb rendű képessége egy tudatos világléleknek [*Mundane Soul*], vagy valami más, ami emettől függ.

24. Arisztotelész szerint nem kevésbé, mint Platón és Szókratész szerint mi magunk is részesedünk a világegyetem életének életéből csakúgy, ahogy a melegből és a hidegből is a világegyetem melege és hidege révén részesülünk; s ennek alapján úgy tűnik, hogy Arisztotelész is élőlénynek tartotta a világot; és ennek további tagadhatatlan bizonyítékai. Magyarázat e filozófus két legfontosabb szöveghelyére, melyek látszólag ennek ellentétére utalnak. Arisztotelész első mozdulatlan mozgatója nem lélek, hanem tökéletes, az anyagtól elkülönült értelem; és ő úgy vélte, hogy ez csak mint cél-ok mozgat, vagyis mint a szeretet tárgya; és hogy mellette van egy világlélek és formatív természet az egek hatóokként való mozgatására. Sem az arisztotelészi természet, sem pedig a világlélek nem a legfőbb istenség. De bár nincs ilyen világlélek, ahogy mind Platón, mind Arisztotelész vélte, mégis lehetséges egy formatív természet, mely egy magasabb rendű értelmi létezőtől függ.

25. Nem lehetetlen, hogy van néhány további egyedi formatív princípium; s noha nem észszerű azt gondolni, hogy minden növény, termés és fűcsomó rendelkezik saját formatív és vegetatív lélekkel, sem, hogy a föld egy élőlény; mégis létezhet egy öntudatlan formatív természet az egész, földből és vízből álló bolygóban, amely által a növények külön-külön szerveződhettek és alakulhattak ki, és megtörténhetett minden olyan dolog, amely meghaladja a véletlenszerű mechanizmus hatókörét.

26. A második vállalkozásunk – amely annak bemutatására irányult, hogy azok az ateisták, akik elfogadják e formatív természetet, milyen durván félreértik, és helytelenül fogják fel a fogalmát, hogy egy hamis mindenható istent vagy istenséget [*Numen*] csinálhassanak belőle, amely kizárja az igaz Istenséget [*Deity*]. Ezt először is azáltal teszik, hogy feltételezik: az a világegyetem első és legmagasabb

[27] Dr Samuel Johnson: *A Dictionary of the English Language in which The Words are deduced from their Originals, and Illustrated in their Different Significations by Examples from the best Writers. To which are prefixed, A History of the Language, and An English Grammar.* By Samuel Johnson, A⟨rtium⟩ M⟨agister.⟩ In Two Volumes. London, 1755. Vol. I, 176.

[28] Utalás „Ockham borotvájá”-ra: *Entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda* („A létezőket nem szabad szükségtelenül szaporítani”).

rendű princípiuma, amelyik az utolsó és a legalacsonyabb rendű minden élet közül, egy olyan dolog, amelyik lényegileg egy magasabb rendű értelmi princípiumtól származik és függ, mint a visszhang az eredeti hangtól.

27. Másodszor azáltal, hogy úgy gondolják: az értelem [*Sense*] és az ész [*Reason*] az élőlényekben a természet értelem nélküli életéből ered, az anyag puszta módosulása és szerveződése révén. A testi szervek kettőzése ugyanis sohasem hozhat létre egyetlenegy öntudatlan életet sem, amely előrehaladhatna a megkettőzött tudatosságba [*Redoubled Consciousness*] és az önélvezetbe.

28. Harmadszor azáltal, hogy tökéletes tudást és megértést tulajdonítanak a természet ezen életének, melyet ők maguk mégis mindennemű élőlényi értelemtől és tudatosságtól mentesnek vélnek.

29. Végezetül azáltal, hogy a természet formatív életét pusztán testinek fogják fel; amennyiben a hülozoisták azt állítják, hogy ez csupán a testről mint egyetlen szubsztanciáról alkotott inadekvát képzet; és naivul arról álmodoznak, hogy a vulgáris istenfogalom semmi egyéb, mint az egész világ anyagáról alkotott inadekvát képzet, amelyet összetévesztenek egy önálló, teljes és egész szubsztanciával, minden dolog okával.

Szőnyi Annamária és Vassányi Miklós fordítása

Fehér M. István (1950–2021)

Fehér M. István Széchenyi-díjas egyetemi tanár, az MTA rendes tagja 2021. június 17-én hosszú, méltósággal és töretlen munkakedvvel viselt betegség után, életének 72. évében elhunyt. A nemzetközileg elismert kutatót, a tanárt és a kollégát gyászoljuk. Személyében a hazai és nemzetközi filozófiai élet elismert kutatót vesztett, akinek fő kutatási területeit a német idealizmus – különösen Schelling és Hegel –, a fenomenológia, Martin Heidegger, Lukács György, Hans-Georg Gadamer és a hermeneutikai hagyomány, Jean-Paul Sartre, valamint a 20. századi német, francia és olasz filozófia képezte. Érdeklődési területein több monográfia szerzője, tanulmánykötetek és konferenciakötetek szerkesztője, angol, német, olasz és magyar nyelven számtalan tanulmány fűződik nevéhez. Műveiből tavaly jelent meg négykötetnyi átfogó, az életművet reprezentáló válogatás (*Filozófia, történet, értelmezés. Hermeneutikai tanulmányok [2002–2020]*. I–IV. Budapest, L'Harmattan. 2020), hatvanadik születésnapja alkalmából két *Festschrift* köszöntötte (*Idealizmus és hermeneutika*. Budapest, L'Harmattan. 2010; *A másik igazsága*. Budapest, L'Harmattan. 2012).

Egyetemi tanulmányait angol–olasz szakon kezdte, majd filozófia szakos diplomát szerzett. 1977-től tanársegédként oktatott az ELTE BTK Filozófiatörténeti Tanszékén, 1979-ben védte meg egyetemi doktori disszertációját, majd 1981-ben adjunktus, 1987-ben egyetemi docens lett. 1985-ben írta meg kandidátusi disszertációját, 1990-ben akadémiai doktori értekezését. 1990 és 1997 között tanszékvezető, 1992-től egyetemi tanár, ugyanekkor dolgozta ki az ELTE Hermeneutika Doktori Programját, s lett annak vezetője. 1997-től Széchenyi Professzori Ösztöndíjban részesült. Egy ideig a Miskolci Egyetem Filozófia Tanszékének vezetője és a Gróf Andrássy Gyula Német Nyelvű Egyetem egyetemi tanára. Hosszabb kutatóutakat tett Olaszországban, Németországban és az Egyesült Államokban a Virginiai Egyetemen, és Humboldt-ösztöndíjas volt a bochumi Ruhr Egyetemen. Több hazai és külföldi egyetemen vendégprofeszszor, egyebek mellett 1999-ben a berlini Humboldt Egyetemen.

Nemzetközi ismertségét mutatja, hogy 1986-tól a Nemzetközi Schelling Társaság, 1994-től a Nemzetközi Hermeneutikai és Tudományos Társaság veze-

tőségi tanácsának tagja. Több folyóirat munkájában részt vett, többek között a *Heidegger-Studien* és a *L'uomo un segno*, a *Mesotes* és az *Itinerari filosofici*, valamint a *Heidegger-Jahrbuch* szerkesztőbizottságában működött közre.

Fehér M. Istvánt 2007-ben a Magyar Tudományos Akadémia levelező, 2013-ban rendes tagjává választották, *A filozófia tudományossága és a kör kerekdedsége. Martin Heidegger filozófiafelfogása az 1920-as években* című székfoglaló előadását 2014. június 5-én tartotta meg. Akadémiai tevékenységén túl 1987 és 1995 között a Magyar Filozófiai Társaság elnökségi tagja, 1990 és 1995 között főtitkára volt. 2004-ben a Magyar Daseinanalitikai Egyesület tiszteletbeli elnökévé választották.

Fehér M. István tudományszervezőként is fáradhatatlanul tevékenykedett. Nagy sikerű nemzetközi konferenciákat szervezett Budapesten Heideggerről (1989), Gadamerről (2000) és Schellingről (2003, 2014). Kollégák és tanítványok részvételével 2012-ben megalakította az ELTE Hermeneutika Kutatócsoportot, mely öt és fél éven át tudományos eseményekkel, kötetekkel és publikációkkal gyarapította a nemzetközi és hazai hermeneutikai irodalmat.

Egy sikeres egyetemi és kutatói pálya száraz adatai bizonyos esetekben nem adnak kellően képet egy gondolkodói teljesítmény minden dimenziójáról, s különösen kevéssé válik láthatóvá, hogy az illető egyetemi oktatóként milyen hatást gyakorolt. Fehér M. István iskolateremtő tanár volt, akinek több tanítványa időközben már a hazai filozófiai élet tagjává vált. Számos szakdolgozat és doktori disszertáció született vezetésével és szakmai támogatásával. A tőle kapott sokféle tartalmi inspiráció hivatkozásokban és kapcsolódásokban, illetve vitákban öltött testet. Érdeklődő nyitottsággal viszonyult az interdiszciplináris vizsgálódásokhoz, különösen az irodalom és irodalomelmélet, illetve az eszmetörténet határterületeihez.

Gondolkodásának középpontját talán a megértés fogalmával lehet legjobban jellemezni. A fogalom egyben annak a gondolati irányzatnak, a filozófiai hermeneutikának a kulcsfogalma, melyhez nagyon közel állt. A hermeneutikán belül is kitüntetetten érdekelte Martin Heidegger gondolkodása, különösen az a fiatal Heidegger, aki a fakticitás hermeneutikájának elképzelésével fontos mérföldköve a hermeneutikai tradíciónak, s egyben döntő inspirációt adott Hans-Georg Gadamer számára. Két belátást emelhetünk ki, melyek egyaránt döntő motivációt alkotnak filozófiai munkálkodásában. Egyrészt a megértés és értelmezés elkerülhetetlenségének gondolatát kell hangsúlyoznunk, melyet Fehér még olyan markánsan gyakorlati igényű gondolatok esetében is aláhúzott, mint Marx 11. Feuerbach-tézise. Mindig kiemelte, hogy ha Marxszal a filozófia szemére vetjük, hogy csak értelmezi, de nem változtatja meg a világot, akkor ezzel megfeledkezünk arról, hogy a világ megváltoztatása sem kerülheti el annak értelmezését. Tézisszerűen pedig Luigi Pareyson megfogalmazásával hivatkozott erre a gondolatra: „az igazságnak csak interpretációja van, és interpretációja csak az igazságnak van" (Fehér: *Filozófia, történet, értelmezés*. I. 54).

A másik vezérgondolat értelmében a megértés és a filozófiai hermeneutika lelke az, hogy a másiknak igaza lehet, ahogy Fehér többször leírta és idézte Hans-Georg Gadamer mondását. Következésképpen a másik fél igazságigényét nagyon komolyan vette, úgy is fogalmazhatunk, hogy a másik lehetséges igazsága iránti nyitottságot tartotta a legfontosabb filozófiai erénynek, s ebből levonta azt a konzekvenciát is, hogy az ilyen hermeneutikai gondolkodás a szerénység filozófiája. A nyitottság követelményét továbbá egyúttal úgy is értelmezte, hogy filozófiai elméleteket saját igazságkritériumaik és mércéik alapján kell értékelnünk és mérlegelnünk, egyes helyeken nem riadva vissza attól a következtetéstől, hogy „minden filozófia önálló mikrokozmosz, önmagának elégséges, csak önmagához mérhető, akár egy műalkotás" (Lengyel Zsuzsanna Mariann – Jani Anna [szerk.]: *A másik igazsága*. Budapest, L'Harmattan. 2012. 296). A nyitottság legalapvetőbb hozadékát az antidogmatizmusban látta, és a filozófiatörténet hasznát is, többek között, az antidogmatikus attitűd kialakításában vélte felfedezni.

A nyitottságról mondottak fényében nem meglepő, hogy Fehér a filozófiatörténetet nem alárendelt segéddiszciplínának tekintette. A filozófiatörténet nézete szerint nem elválasztható a filozófiától, s ez a meggyőződés kezdetektől jellemezte álláspontját. Gondolkodásának e sarokköve miatt értette magát gyakran és nyomatékosan filozófiatörténésznek, és hevesen vitatta, hogy a filozófiatörténet nem lenne több, mint mások gondolatainak gyűjtögetése anélkül, hogy magunk gondolnánk valamit. 2020-ban sajtó alá rendezett kötetei egyik tanulmányában majd harminc évvel korábbi megfogalmazását idézte e tárgyban:

> A filozófiatörténetet a filozófiától általában olyan felfogások hajlanak elkülöníteni, melyek egy adott filozófiai elméletben a filozófia végérvényes formáját pillantják meg: ebben a beállításban a korábbi vagy későbbi filozófiák (a filozófiatörténet) az ehhez az elmélethez való pozitív vagy negatív viszonyulás, a hozzá való eljutás előmozdítása vagy hátráltatása, ill. az ezen elmélet által kidolgozott fogalmi-logikai eszközök alkalmazásának szemléltetése tekintetében – ám nem sajátos igazságigényük tárgyi mérlegelése szempontjából – jönnek tekintetbe (Fehér: *Filozófia, történet, értelmezés*. I. 19.)

Filozófiatörténetről alkotott felfogása számos hozzászólást és vitát eredményezett, melyekről Varga Péter András alapos és gondolatgazdag monográfiájából kaphatunk képet (Varga Péter András: *Mi a filozófiatörténet? A filozófiatörténet filozófiája a kortárs kontinentális filozófiában*. Budapest, Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat. 2020).

A fentiekből adódóan az oktatás és annak helyszíne, az Eötvös Loránd Tudományegyetem sokat jelentett Fehér M. Istvánnak. Az egyetem mint olyan különösen fontos volt számára, mivel saját tevékenységét, munkálkodását az egyetem összefüggésében, a tudománynak szentelt élet kontextusában gondolta el. Német

monográfiát írt az egyetem gondolatának, még pontosabban a Humboldt-egyetem eszméjének összefüggéseiről (*Schelling – Humboldt. Idealismus und Universität. Mit Ausblicken auf Heidegger und die Hermeneutik.* Frankfurt/M, Peter Lang. 2007). A monográfia alapgondolata, melyet oktatói krédójának is tekinthetünk, úgy foglalható össze, hogy az egyetemi tanítás nem eleve rögzített tananyag átadása, hanem közös kutatás. Humboldt mérvadó belátása számára az volt, hogy az egyetemet nem pusztán a szaktudás elsajátításának céljához, hanem a művelődő képzés *(Bildung)*, az emberré válás folyamatához is hozzákötötte.

Személyében az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kara egyik legkiválóbb kutatóját vesztette el, s egyik nagy hatású tanárát, aki diákok nemzedékeinek kínált magas színvonalú bevezetést szakterületeibe. Tanítványaként mindenekelőtt azt kell hangsúlyoznom, hogy István sokakat sokféleképpen inspirált. Óráit olyan diákok is érdekesnek, szellemi kalandnak tartották, akik más irányokba mentek tovább. Bizonyos tanárainkat nem felejtjük el. Olyan gondolkodók ők, akiktől személyesen sokat tanultunk, akiknek eleven példája valamilyen szempontól fontos volt számunkra, akiket nem abban az elemi értelemben nem felejtünk el, hogy fel tudjuk idézni, ki tanította a kétértékű logikát vagy a patrisztikát. Sokkal inkább arról van szó, hogy meghatározzák filozófiai szocializációnkat: tudjuk, vagy legalábbis úgy véljük, tudjuk, mit válaszolnának meghatározott kérdésekre, hogyan fogalmaznának át kérdéseket, vagy hogy egy adott kérdés helyett milyen kérdéseket ismernének el egyáltalán értelmesnek. Ezek a tanárok alkotják elsődleges elméleti reakcióképességünket és határozzák meg filozófiai koordinátáinkat: a folyamatot tulajdonképpen nevezhetnénk teoretikus járni tanulásnak. Több hang nyalábjáról van szó, melyek viszont soha nincsenek sokan. Az elménkben könnyen szóhoz jutó hangok nem számtalanok, kevés van belőlük, ahogy Arisztotelész szerint barátokból is. Fehér M. István tanítványai számára, számomra is, ezek közé a gondolkodók közé tartozik.

Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Filozófiai Intézetében többféle tanárral találkozhattunk és találkozhatunk, akinek a teljesítménye imponáló. Fehér óráin viszont egy különleges – utólag azt kell mondjam: filozófiai – élményben lehetett részünk. Sok tanár tett fel olyan kérdéseket, amelyekre hallgatóként nem tudtuk a választ. Ilyenkor többnyire gondolhattuk azt, hogy tudnánk a választ, ha elolvastunk volna még sok könyvet, más szövegeket. Fehér M. Istvánnál ez másként volt. Kérdései a szövegre vonatkoztak. A szövegeket a hallgatók sokszor nem olvassák el. De ha elolvastuk, valami furcsa történt. Elkezdett kérdezni, és úgy éreztük, tudnunk kellene a választ, úgy éreztük, hogy a kérdést mi magunk is feltehettük volna, sőt, magunknak is fel kellett volna tenni. Kérdései és felvetései magától értetődő jellegüknél fogva voltak zavarba ejtők. Rávilágítottak arra, hogy csak látszólag értjük az áttanulmányozott szöveget, miközben nem vagyunk tisztában saját nem értésünkkel. Platón dialógusaiban Szókratész ezt a „nem tudás tudásának” nevezte.

Kitűnően értett ahhoz, hogy az előttünk fekvő, rögzítettnek tűnő szöveget átváltoztassa kérdések sorozatává, vagy még inkább, kérdések kavargásává. Ez volt tanításának feltűnő jegye: szubverzív foglalatoskodás a szöveggel, amely megnyitja annak mélyebb rétegeit, s ezzel egyúttal felszámolja annak látszólagos adottságát. A rácsodálkozás a szöveg mélységére, a kérdezés radikális szabadsága és felforgató ereje (azaz a filozófia legnagyobb vonzerői) – ezt lehetett tanulni Fehér M. Istvántól, és ezért sok más diákjával együtt mindig hálásak leszünk.

Terjedelmes életművével számot vetni a jövő szakmai feladata, és nemcsak filozófusoké, hanem irodalomtudósoké is, akikkel érdeklődéssel dolgozott együtt. Fehér M. Istvánt az Eötvös Loránd Tudományegyetem és a Magyar Tudományos Akadémia saját halottjának tekintette. A filozófiai szakma egy szakterületén megkerülhetetlen, sokféle ösztönzést adó, nagy hatású kollégát gyászol. Munkái és életműve értékelése a holnap dolga; mára a szomorúság marad.

Olay Csaba

E számunk szerzői

Balogh László Levente egyetemi docens a Debreceni Egyetem BTK Politikatudományi Tanszékén. Fő kutatási területei az emlékezetpolitika, a politika és vallás kapcsolata és a 20. századi német politikai gondolkodás.
E-mail: balogh.laszlo@arts.unideb.hu

Berei Boglárka (1998) jelenleg vallástudomány mesterszakos hallgató a KRE BTK-n. Korábban elvégezte ugyanitt a szabadbölcsészet BA-t filozófia specializációval.
E-mail: berei.bogi@gmail.com

Czétány György az ELKH TKI Kritikai Tanulmányok kutatócsoport tagja, óraadó tanár a PPKE BTK Filozófia Tanszékén, valamint a Testnevelési Egyetem Társadalomtudományi Tanszékén. Doktori tanulmányait az ELTE BTK Újkori filozófiatörténeti doktori iskolájában végezte. A disszertáció alapján megírt *A transzcendentális illúzió keletkezése és története* című könyve 2015-ben jelent meg a *Cogito*-sorozatban. 2019-ben két további könyve került kiadásra *A transzcendentális probléma* és *A nagy narratívák összecsapása* címen.
E-mail: czetany.gyorgy@gmail.com

Frazer-Imregh Monika (1966) klasszika-filológus, italianista. A Károli G. Ref. Egyetem docense. Kutatási területe az újplatonikus filozófia és annak reneszánsz továbbélése.
E-mail: imreghmonika@gmail.com

Geréby György habilitált egyetemi docens, a Medieval Studies Department, Central European University, Bécs oktatója. Isaiah Berlin előadások, Corpus Christi College, Oxford, 2018; Keeley Visiting Fellow, Wadham College, Oxford, 2013, Fulbright Teaching Fellow, Rutgers University, 2004. Fő kutatási területei a késő antik és középkori filozófia és teológia története, valamint a politikai teológia és a vallásfilozófia.
E-mail: gerebygy@ceu.edu

Horváth Zoltán az ELTE-n szerzett PhD fokozatot a Filozófiatudományi Doktori Iskola Újkori filozófia programján 2012-ben. Kutatási területei Kant gondolati fejlődése, kapcsolódása egyes 17–18. századi filozófusokhoz, Kant etikája és annak funkciója a kritikai rendszerben.
E-mail: hozol130@gmail.com

Huoranszki Ferenc (DSc) a Central European University, Bécs filozófia tanszékének professzora. Szűkebb szakterülete a metafizika egyes problémáira, elsősorban a modális metafizika és a természetfilozófia kérdéseire, valamint a cselekvés és racionalitás filozófiai elméletére terjed ki.
E-mail: huoransz@ceu.edu

Kutrovátz Gábor (PhD) a BME Filozófia és Tudománytörténet Tanszékének docense. Fő kutatási területe jelenleg a csillagászat története.
E-mail: kutrov@filozofia.bme.hu

LAUTNER PÉTER a PPKE BTK Filozófia tanszékén tanít antik filozófiát és modern etikát. Fő érdeklődési területe a késő antik episztemológia és etika, illetve – újabban – az arisztotelészi etika és politikaelmélet.
E-mail: lautner@btk.ppke.hu

OLAY CSABA az ELTE BTK Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszékének tanszékvezető egyetemi tanára. Kutatási területei: 19–20. századi kontinentális filozófia, egzisztencializmus, hermeneutika, politikai filozófia, Heidegger, Jaspers, Gadamer, Hannah Arendt, Frankfurti Iskola.
E-mail: olay.csaba@btk.elte.hu

PAVLOVITS TAMÁS filozófiatörténész, tanszékvezető egyetemi tanár az SZTE BTK Filozófia Tanszékén. Az Université de Paris-Sorbonne és a Magyar Tudományos Akadémia doktora. Fő kutatási területe a kora újkori filozófiák és a végtelen fogalmával kapcsolatos filozófiai problémák. Eddigi könyvei: *Le rationalisme de Pascal*. Paris, Publications de la Sorbonne. 2007; *Blaise Pascal. A természettudománytól a vallási apológiáig*. Gödöllő, Attraktor. 2010; *Mi egy ember a végtelenben? Pascal-tanulmányok*. Budapest, Gondolat. 2013; *A végtelen észlelése a kora újkorban*. Budapest, Gondolat. 2020.
E-mail: pavlo@philo.u-szeged.hu

SOMOS RÓBERT az MTA doktora, egyetemi tanár a Pécsi Tudományegyetem Filozófia Tanszékén. Fő kutatási területei a görög patrisztika, az antik filozófia és a magyar filozófiatörténet.
E-mail: somos.robert@pte.hu

SZÉCSÉNYI ENDRE az ELTE BTK Esztétika Tanszékének egyetemi tanára és az Aberdeeni Egyetemen működő *Research Institute of Irish and Scottish Studies* címzetes tudományos munkatársa. Fő kutatási területe a korai felvilágosodás esztétikatörténete. Fontosabb műveiről, tevékenységeiről lásd https://aberdeen.academia.edu/Endre-Szécsényi.
E-mail: szecsenyi.endre@btk.elte.hu

SZŐNYI ANNAMÁRIA a KRE BTK-n végzett szabadbölcsész BA-n, illetve ugyanott vallástudományi MA-n.

VASSÁNYI MIKLÓS (PhD, habil.) a KRE Szabadbölcsészet Tanszékének docense. Fő kutatási területei az eszme-, a teológia- és a tudománytörténet.
E-mail: vassanyi.miklos@kre.hu

ZSIGER ÁDÁM okleveles történész, jelenleg a Debreceni Egyetem BTK Humán Tudományok Doktori Iskolájának doktorandusza a Modern Filozófia Doktori Programban. Kutatási területe Hannah Arendt politikai filozófiája.
E-mail: zsiger.adam@gmail.com

Summaries

László Levente Balogh – Ádám Zsiger

The Historical Thought of Hannah Arendt in the View of Her Interpretations of Socrates and Plato

In the political thought of Hannah Arendt, the paradigmatic contrasting of the space of politics with the time of history is the source of many problems, and it also determines the structure, content and tone of Arendt's historical narratives. This may be well shown by the opposition of the philosophies of Socrates and Plato: the former, for Arendt, exemplifies a spatial sense of politics, while the latter conceives politics as a product of processes. Underlying this narrative, a dichotomous relation between *space* and *time* is present. Our aim in this paper is to identify the background conditions which make this mutually exclusive relation possible in Arendt's texts. To achieve this, we rely on Reinhart Koselleck's theory of *Historik* which provides the fundamental prelinguistic categories of historical action and historical thinking. We demonstrate how Arendt's spatial essentialism, by disrupting the coherence of these complementary categories, creates a framework in which a paradoxical opposition of *space* and *time* necessarily emerges.

György Czétány

German Idealism and Neoplatonism

The present paper discusses the following questions: How do Schelling and Hegel refer to Neoplatonic thinkers and what do they focus on in relation to their own philosophies? What are the shortcomings of the Neoplatonic theories according to the two philosophers? Finally, with and beyond all that being said, how can the relation between German Idealism and Neoplatonism be determined? First we analyse how Hegel interprets the hypostasis of the intellect, the thinking of thinking in case of Plotinus and Proclus, and how he contrasts it with the metaphysics of the modern era. Afterwards we examine how Schelling criticizes the concept of emanation and how he constructs a theory which both shows similarities with Proclus' system and is its opposite.

György Geréby

Inconstantia Platonis – A Simmias-type interpretation

Following a hint in Cicero, this essay proposes a new reading of the inconsistencies and unspecificities in Plato's doctrines. The inconsistency addressed here is Plato's various positions about the immortality of the soul. On the other hand, the Simile of the Cave is disconcertingly unspecific. Concerning immortality, three basic positions can be iden-

tified in Plato: immortality *(Phaedo, Republic, Phaedrus, Timaeus)*, mortality *(Symposium)*, and scepticism *(Apology)*. In addition, the accounts of the nature of the soul, whether complex or simple, are also widely divergent. The inconsistencies, however, are not to be explained away by either simply denying the differences (by presupposing a unity) or by adopting developmental schemes. Instead, the differences are better explained by the assumption of a deliberate strategy of underdetermination, preparing the ground for possible solutions for a supremely complex problem by experimenting with a variety of arguments. A further example of deliberate underdetermination is the Simile of the Cave, where Socrates mysteriously evades an answer to Glaukon's question about the reasons for the turning around of the inhabitants of the Cave (*Resp.* 521c1–3). The underdetermination, or "open myth" invites specific concrete interpretations. Examples of antique specifications of the Cave are analysed on the samples of the Gnostic *Apocryphon of John*, Neoplatonism, Mithras, and on an early text of Christianity, the *Protevangelium of James*. Julias Annas' criticism that the great simile points into too many directions simultaneously can be thereby answered that this openness is precisely the point: Plato offers a framework for a set of possible interpretations, all addressing the problem of liberation or salvation from an underworld (ignorance, materiality, the realm of change and decay, as opposed to knowledge, immateriality, the divine realm etc.).

Zoltán Horváth

Kant's Practical Platonism

In this paper, I examine the question of how Plato's philosophy was a source of inspiration for Kant. He intends to follow the application of the concept of idea to certain areas of practical reason, such as virtue and the state. According to Kant, ideas are nothing but representations and have a causal effect (both properties are exactly the opposite of the way logical or mathematical Platonism views abstract beings). I will show that this judgment may indeed be legitimate on the basis of the Platonic texts. Although the historical connection here cannot be justified by Kant's direct references, I seek to highlight the parallel intentions of the two philosophers. On the one hand, I point out the relationship between Platonic ideas and the Socratic method in the philosophy of both of them. On the other hand, in addition to directly moral objects, Platonic ideas also affect the basic elements of the Kantian system, from teleology to constitutive consciousness and the Copernican turn. Finally, I try to capture this conceptual similarity of the two philosophers with a concept of dualism that is not metaphysical and not related to dualism in the philosophy of mind either, but, in line with the above, is practical.

Ferenc Huoranszki

Platonism Reined

The paper distinguishes two traditions, both having an equal claim to be called Platonist. According to one, the most important legacy of Plato's Theory of Forms was to discover a world existing separately from the sensibly accessible, a world with its own nature and rules. We may call this tradition, following John McDowell, "rampant Platonism". Ac-

cording to an alternative tradition, called here "Platonism reined", Plato's doctrine can be interpreted as an attempt to understand the possibility and nature of change in the sensibly accessible world by reference to the unchangeable and only intelligibly graspable properties. It is not only that change in the sensibly accessible world is possible only if there are properties that are unchangeable, but also that these properties themselves are the very sources of possible and actual changes. It is argued then that Platonism reined is as important a source of contemporary modal-property based accounts of possibility as Aristotelianism is standardly recognized to be.

Péter Lautner

The Relation of μνήμη and ἀνάμνησις

Late Antique Variations on a theme (Pseudo-Simplicius, Damascius and Olympiodorus)

The paper aims to discuss two Aristotelian themes as they were elaborated by the Neo-Platonists in late antiquity. They are the relation between μνήμη and ἀνάμνησις, and their content. Are they quite separate activities with different kind of content or ἀνάμνησις follows on μνήμη in a certain way, which is shown also by the fact that their content is the same? The Neo-Platonists' reaction to these questions varied depending on their view about the nature of sense-perception and the link between ἀνάμνησις and intellect. Pseudo-Simplicius concentrates on the role of μνήμη in the acquisition of concepts. The commentator insists that μνήμη is a necessary condition for the process to get started. He argues that for μνήμη draws on perceptual images and the task ἀνάμνησις is to recall memory images, none of them is capable of producing concepts by itself. His contemporary, Damascius, emphasizes the active role of μνήμη as a kind of judgement. Along with ἀνάμνησις it is an activity providing propositions for the intellect. One generation later, Olympiodorus has a different view of sense-perception since he claims that it is able to procreate universals. He takes it as an evidence that, although working with the information coming from sense-perception, μνήμη is linked to the intellect.

Tamás Pavlovits

Platonism and Infinity in Malebranche's Thought

Malebranche adopts the concept of infinity from Descartes, while making significant changes to it. On the one hand, he eliminates the conceptual distinction between the infinite and the indefinite, and on the other, he extends the use of the concept of infinity. Whereas Descartes attributes infinity only to God, Malebranche attributes infinity to general concepts and intelligible extension too in the actual sense. Malebranche extends in this way the actuality of the infinite beyond quality, to general ideas and extension. The mind has a clear and distinct certainty of the infinity of these, which is made evident by mathematical arguments. This reinterpretation of infinity opens the way to the mathematical application of infinity. In this paper, we argue that Malebranche may have become a believer in the Leibnizian infinitesimal calculus because he moved away from Descartes in his interpretation of infinity.

Róbert Somos

The Platonism of Origen

Origen was a Christian thinker, who consciously or spontaneously, used, reused, adapted and reformed Greek philosophical thoughts and methods. The main reason of the scholarly disagreement about the significance of the philosophy and Platonism in Origen's thought is the difference of perspective. Some interpreters emphasize Origen's intentions. From this perspective Origen used philosophical matters as teachings derived from the Jewish tradition. Other scholars regard the Platonic teachings in Origen's writings as a substantially non-Christian element. The paper aims to show the purport of Platonism in three philosophical disciplines, theology, natural philosophy, and ethics. Origen, following Platonic paradigm, creates the concept of incorporeal, immaterial, unchangeable God in the Christian theology. The teaching of the eternal generation of the Son originates also from the Platonism. In the field of natural philosophy, the concept of pre-existent soul is a characteristic Platonic teaching adapted by Origen. Among the ethical doctrines the teaching of assimilation to God is the final end for Platonists and for Origen.

Endre Szécsényi

The Platonism of Modern Aesthetics

The Case of Shaftesbury

In my paper I discuss the ambiguous relationship between Platonism and modern aesthetics through some oft-interpreted passages by Shaftesbury. Although he has been widely recognized both as the follower of the Cambridge Platonists, and as one of the father figures of modern aesthetics, I claim that he can be considered as a significant contributor to modern aesthetics not because of, but rather despite his Platonic ideas (which, otherwise, seem inseparable of his Stoicism). Both the modern aesthetic conception of the je-ne-sais-quoi and of the (natural) sublime could be considered as a suitable case-study within which Shaftesbury's "aesthetic" insights can be analysed, but here I shall focus only on the former. Shaftesbury pursued a double strategy: on the one hand, he tried to discredit this modish phrase in the name of the classical union of beauty, goodness and truth, and, on the other, he attempted to domesticate its modern "gallant" features in the Neo-Platonic conception of grace (as a traditional accompaniment of beauty), while he neglected those potentials of this volatile quality which made it one of the inevitable ingredients of our modern aesthetic experience. I shall rely heavily on Dominique Bouhours's influential interpretation of the je-ne-sais-quoi, for I see it as the "aesthetic" counterpart of Shaftesbury's position on this mysterious something, while I try to demonstrate the basically non-Platonic nature of Bouhours's ideas. After all, my major aim with the current investigations is not to re-interpret Shaftesbury's philosophy from an aesthetic point of view, but to cast some new light on the emergence of modern aesthetics, with Shaftesbury's Platonic-Stoic efforts in the background.