

Commentarium*

Első beszéd

1. fejezet

Platón, a filozófusok atyja, nyolcvanegy éves korában, november hetedikén, születésnapjának ünnepén lehelte ki lelkét, egy lakomán fekve az asztal mellett, azután, hogy az asztalt már leszedték.

Ezt a lakomát, amely egyformán magába foglalja Platón születésének és halála napjának is az évfordulóját, a régi platonikusok mindnyájan egészen Plótinus és Porphyrios idejéig minden évben megülték. Porphyrios halála után azonban ezerkétszáz évig megfeledkeztek ezekről az ünnepi lakomákról. Végre a mi időnkben

* Ismertető a fordításhoz

A Marsilio Ficino nevével fémjelzett firenzei neoplatonizmus kialakulásához az adja meg a döntő lökést, hogy Lorenzo, il Magnifico megrendeli Ficinótól a teljes platóni életmű latinra fordítását a Medici-család számára; valamint, hogy neki adja a Villa Careggi nevű birtokát, hogy zavartalanul dolgozhasson, és kedvére elmélyülhessen a filozófiában. Fogadhatta itt barátait: költőket, orvosokat, teológusokat, így kialakulhatott egy olyan kör, akiket más néven humanistáknak szoktunk nevezni. Ficino nagy hatással volt Lorenzóra, s talán neki köszönhető, hogy az ez idő tájban a Medicieknél szolgáló Botticelli olyan feltűnően sok mitológiai tárgyú képet fest, hiszen ekkor jellemzően a megrendelő határozta meg a festmények concettóját, méghozzá igen pontosan. Alapos a gyanúnk, hogy a Tavasz című kép éppen Ficino alábbi könyvének hatása nyomán készült. Ezt máshol még bővebben kifejtjük.

Lorenzo Medici, a kiváló férfiú, hogy felújítsa a Platónt ünneplő lakomákat, Francesco Bandinit megbízta az összejövétel megszervezésével. Mikor tehát Bandini előkészítette november hetedik napjának megünneplését, királyi módon fogadta a Careggi-villában a következő kilenc platonistát: Antonio Aglit, a fiesolei püspököt; az orvos Ficinót; Christoforo Landinót, a költőt; Bernardo Nuzzit, a szónokot; Tommaso Bencit; barátunkat Giovanni Cavalcantit, akit kiváló tulajdonságai és kiemelkedő tehetsége miatt a jelenlévő vendégek hērósznak neveztek; a két Marsuppinit, Christoforót és Carolót, Carolónak, a költőnek a fiait. Engem, végül, Bandini akart kilencediknek, hogy Marsilio Ficinót hozzájuk számítva kiteljesedjék a Múzsák száma.

Az étkezés végeztével Bernardo Nuzzi Platón könyvét vette kézbe, melynek címe *Lakoma* vagy *A szerelemről*, és felolvasta a Symposiumnak minden egyes beszédét. Amikor befejezte, felkérte a többi résztvevőt, hogy ki-ki egy-egy beszédet értelmezzen. Mindannyian beleegyeztek. Sorsot vetettek, és az első beszéd — melyet a Phaidros mondott el, Giovanni Cavalcantinak jutott osztályrészül; Pausanias beszéde Antoniónak, a teológusnak; az orvos Eryximakhosé Ficinónak az orvosnak; a költő Aristophanésé Christoforónak, a költőnek; az ifjú Agathóné Caroló Marsuppininek; Tommaso Benci kapta Sókratés előadását, Alkibiadését pedig Christoforo Marsuppini. Mindannyian elfogadták ezt a felosztást, azonban a püspöknek és az orvosnak mennie kellett; az egyiknek, hogy a lelkekről, a másikkal, hogy a testekről gondoskodjon; így Giovanni Cavalcantinak hagyták meg, hogy helyettük is beszéljen. A

Platónon kívül még nagy hatást gyakorolt Ficinóra Plóinos, Dionysios Areopagités, Porhpyrios, az orphikus hagyomány, valamint Hésiodos, Parmenidés, Empedoklés, Hermés Trismegistos, Hierotheos, csupa olyan szerző, akire korábban állt a „graece sunt, non leguntur” szabály, már ha egyáltalán volt belőlük hozzáférhető példány. Jártas volt ezenkívül az asztrológiában is, ebbéli tudását is felcsillantja néha. Commentarium című műve nem jelent meg életében, halála után olaszra fordítva adják ki.

Commentarium

Ficino Kommentárjai címükben és formájukban látszólag Platón Lakomájára korlátozódnak: hét beszédben a lakomán elhangzott hét Erósz-himnuszt illetve dicséretet értelmezik. Ez a kiindulás azonban csupán nagyszerű és biztatást adó alkalom ahhoz, hogy a firenzei filozófus saját szerelem-filozófiáját kifejthesse. A hét beszéd során széles áradással terül ki egy minden részletében összeillő kép, csodálatra méltó asszociációs készséggel kiválasztva Platón más

többiek feléfordulva és felkészülve, hogy őt hallgassák, elcsendestek. Erre a hérósz a következőképpen kezdte meg előadását.

2. fejezet

Miféle módon kell dicsérni a szerelmet
Mekkora a tekintélye és a hatalma

Igen kedves feladat ez, kiváló asztaltársaim, ami ma részül jutott nekem, hogy a myrrhinosi Phaidros szerepét viseljem; Phaidrosét, mondom, akinek barátságát Lysias, a kitűnő thébai szónok oly nagyra becsülte, hogy egy panasszal teli beszéd által igyekezett megnyerni magának; akinek természetét Sókratész olyannyira csodálta, hogy annak szépségétől egyszer az Ilissos folyó partján önkívületbe esve és a magasba emelkedve szent misztériumokat énekelt el, ő, aki azelőtt azt híresztelte magáról, hogy nem tud semmit nemhogy az égi, de a földi dolgokról sem egyáltalán; akinek a jellemében Platón annyira a kedvét lelte, hogy írásainak első zsengeit neki ajánlotta. Neki címezte epigrammáit, neki elégiáit, neki a szépségről szóló első könyvét, melynek a *Phaidros* címet adta. Minthogy tehát nem én ítéltém magam Phaidroséhoz hasonlónak, hiszen én nem tartom magam annyira, hanem először is a sors véletlene, azután pedig a ti tetszésnyilvánításotok; ilyen kedvező előjelek mellett szívesen értelmezem elsőként az ő beszédét. Azután tehetségem szerint az Antoniónak és Ficinónak jutott részekkel fogom folytatni.

dialógusaiból (Phaidón, Phaidrosz, Menón, Állam) sőt nemcsak azokból, hanem a görög mitológiából is azokat a részleteket, mítoszokat, amelyek állításai bizonyítására szolgálhatnak. A mű formájában is követni igyekszik a platóni dialógusokat: a Villa Careggi humanistái gyűltekek össze Platón halála napján, hogy beszélgessenek, s persze miről másról, mint éppen a Lakomáról: az ő szájukból halljuk a fejtegetéseket. Valószínű azonban, hogy ha ténylegesen le is zajlottak hasonló párbeszéddek, az alábbiak mégis Ficino gondolatai: emellett tanúskodik az egész könyv egységessége, a gondolatvezetés oly következetes volta.

A mű Magyarországon kevéssé hozzáférhető: az Akadémia Kézirattárában Ant.45 számon szereplő 1544-es firenzei olasz nyelvű kiadása mellett az egyetlen példány a Marcel-féle 1956-os latin-francia nyelvű kritikai kiadás.

(Imregb Monika)

Három dolgot vizsgál mindenben, kiváló barátaim, minden Platón követő filozófus: mi az, ami azt megelőzi, mi az, ami azt kíséri, és mi az, ami követi. Ha e jelenségek jók, dicséri, ha rosszak, megrója azokat. Az tehát a tökéletes dicséret, amely megvizsgálja tárgyának eredetét, leírja állapotát, és bemutatja következményeit. Minden dolog múltja nemességét; jelene nagyságát; következménye hasznosságát dicsérheti. Amiért is ama három dicséret a következő három dolgot foglalja magába: a nemességet, a nagyságot és a hasznosságot.

Ezért nevezte mindenekelőtt hatalmas istennek Phaidrosunk a szerelmet, jelenlévő fontosságát tekintetbe véve. Hozzátette még: „méltó az istenek és emberek csodálatára” — és nem is joggatlanul, hiszen azokat a dolgokat csodálják a leginkább, amelyek hatalmasak. Márpedig valóban hatalmas az, akinek az emberek és az istenek is, ahogy mondják, mind alávetik magukat; ugyanis a régiek szerint az istenek ugyanúgy szeretnek, amint az emberek. Erre Orpheus és Hésiodos is utal, amikor azt mondja, hogy a halandók és a halhatatlanok lelkeit is igájába vonja a szerelem. Azonkívül csodálatra méltónak mondják, minthogy azt szereti mindenki, aminek a szépségét csodálja. Az istenek pedig, vagy ahogy a mi korunk mondja, az angyalok az isteni szépséget, az emberek a testek szépségét csodálják és szeretik. Ez tehát a szerelemnek a velejáró és most is jelenlévő fontosságából levezetett dicséret. Azután a múltja révén dicséri őt Phaidros, amikor az istenek közül őt ítéli a legrégebbinek; s amikor elmeséli ősi származását, kitűnik nemessége is. Harmadszorra következményei alapján fogja őt dicsérni, bemutatva a hatásában megnyilvánuló csodálatos hasznosságát.

Ami minket illet, először ősi és nemes származásáról, azután várható hasznosságáról fogunk beszélni.

3. fejezet

A szerelem eredete

Amikor Orpheus az Argonautikában, Kheirón és a hérósok előtt a világ keletkezéséről énekelt, Hermés Trismegistos theogóniáját követve a kháost helyezte a világ elé és Kronos, Zeus és a

többi isten előtt Eróست tette ennek a kháosnak a belsejébe a következő szavakkal:

„Eróست, a legidősebbet, önmagában tökéletest és leleményest”

Hésiodos a *Theogóniában*, Parmenidés, a pythagoreus a *Természetről* írt könyvében és Akusilaos költeményeiben egyetértenek Orpheussal és Herméssel. Platón a Timaiosban hasonlóképpen írja le a kháost, és oda helyezi a szerelmet. Phaidros végül, a Lakomában ugyancsak ezt mondja.

Kháosnak a platonikusok az alaktalan világot mondják, világnak pedig a megformált kháost. Platón számára három világ van, három kháosnak is kell éppúgy lennie. Az első közülük az isten, a világegyetemek alkotója, akit mi a magábanlevő jónak mondunk. Ez először megteremti az angyali értelmet, azután Platón szerint e világnak a lelkét, végül a világ testét. A legnagyobbnak amaz istent, nem a világot mondjuk, mert a világ (kozmosz) számos dologból összetett ékességet jelent. Neki pedig teljességgel egynek kell lennie. Azonban azt mondjuk, hogy ő a kezdete és a vége mindenféle világnak. Az angyali értelem az első világ, amelyet az isten teremtett. A második a világegyetem testének a lelke, a harmadik ez az általunk látható egész gépezet.

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

Hogy az összes dolgok e formái, melyek valamiféle isteni gondoskodásból a legfelsőbb értelembe fogannak, maguk az ide-

ák, abban nem kételkedünk. Az egek formáit és ideáit gyakran istenek egeként nevezzük meg: az első bolygó formáját Saturnusként; a másodikét Juppiterként, és ugyanígy az utánuk következőkkel. Hasonlóképpen nevezzük a tűz ideáját Vulcanus istennek, a levegőét Junónak, a vizét Neptunusnak, a földét Plutónak. Amiért is az összes istenek, akiket az alsóbb világ meghatározott részeivel jelölnek, azon részek ideáiként a legfelsőbb értelemben találhatók meg. Ám az ideák fogantatását — amit a teremtő isten vitt végbe — megelőzte vágyának fellobbanása, ezt a fény sugar behatolása, ezt vágyának első ráirányulása, s ezt pedig a megformálatlan értelem eszenciája. A még megformálatlan eszenciáról pedig azt mondjuk, hogy ez a kháos. Első ízben történő isten felé fordulásáról azt, hogy a szerelem keletkezése. A fény sugar behatolásáról azt, hogy a szerelem sarjadása. Az ezt követő fellobbanást a szerelem gyarapodásának mondjuk, a közeledést a szerelem heves vágyának, a megformálódást a szerelem beteljesülésének. Az összes formák és ideák összefüggését latinul *mundus*nak (világ), görögül *κόσμος*-nak, azaz ékességnek nevezzük. Ennek a világnak és ékességnek köszönhető, hogy létezik a szépség, amelyhez a szerelem az éppen megszületett értelmet vonzotta és vezette, a korábban formálatlan értelmet egy immár megformált és széppé tette. Ezért a szerelem sajátága, hogy a szépséghez ragadjon, s összekösse a formátlant a széppel.

Ki kételkedne hát abban, hogy a szerelem közvetlenül a kháosra következik, a világot pedig és az isteneket, akikkel a világ részeit jelölik, megelőzi? Hiszen az értelem vágya már önnön kialakulása előtt létezik, és a formát öltött értelemben születnek meg az istenek és a világ. Méltán nevezte hát Orpheus ezt a legősibbnek. Ezenkívül még önmagában tökéletesnek is mondja, mintha azt mondaná: önmagát tökéletesítő. Ugyanis úgy tűnik, az értelem első ösztöne az, ami természetétől vezetve istentől a tökéletességet meríti, és azt az eztán formálódó értelemnek és az eztán születő isteneknek nyújtja. Azonfelül igen bölcsnek is mondja, nem is joggatlanul, hiszen minden belátással teljes bölcsesség azért adatott az értelemnek, mert a szerelem isten felé fordulásával annak fénye által ragyogott fel. Az értelem pedig ugyanúgy fordul az isten felé, mint ahogy a szem a nap fénye felé. Ez ugyanis először rápillantja, majd meglátja is a nap fényét, s utoljára fogja fel a nap fényében a dolgok színeit és alakjait. Tehát a kezdetben homályban levő és

a kháoshoz hasonlóan alakokkal nem bíró szem vágyik a fényre, mígnem megpillantja, amikor megpillantja, beragyogja annak fényre, s a fénysugarat befogadva kialakítja magában a dolgok színeinek és alakjainak formáit. Ahogyan pedig az éppen megszületett és alakatlan értelem a szerelem révén isten felé fordul és alakot ölt, úgy fordul vissza a világlélek is az értelemhez és az istenhez, melyekből keletkezett, és jóllehet kezdetben formátlan és kháos, a szerelem által az értelemhez vezetve, s ettől a formákat befogadva lesz világgá. Hasonlóképpen ennek a világnak az anyaga is, bár kezdetben a formák ékessége nélkül alakatlan kháosként hevert, a veleszületett szerelem segítségével nyomban a lélek felé fordult, s engedelmesen adta át magát neki, és az őket összekötő szerelem révén a lélektől elnyerve a világon látható dolgok valamennyi formájának ékességét, kháosból világgá vált.

Tehát három világ van és három kháos is, azonkívül a szerelem társul szegődik a kháoshoz, megelőzi a világot, felébreszt mindent a kábultságból, megvilágítja a sötétséget, életet lehel a halott dolgokba, formát ad a formátlannak, tökéletesíti a tökéletlent.

Ennél a dicséretnél nagyobbbat szinte nem is lehet mondani vagy akár kitalálni sem.

I.4.

A szerelem hasznossága

Ám idáig csak származásáról és nemességéről beszéltünk, úgy vélem, most már hasznosságáról is szót kell ejtenünk. Felesleges lenne a szerelem által az emberi nem számára nyújtott valamennyi jótéteményre kitérni, különösen, mivel valamennyit röviden összefoglalhatjuk: valamennyi ugyanis abból áll, hogy a rossz dolgokat elkerülve a jókat követjük. Az emberek számára rossz dolgok egyben rútak is, a jók pedig tiszteletre méltóak. Valójában nem másra törekszenek a törvények és tanítások, mint hogy az embereknek olyan útmutatást adjanak, hogy kerüljék el a rút dolgokat, és a tiszteletre méltóakat cselekedjék. Amit pedig szinte megszámlálhatatlan törvény és tanítás nagy nehezen és hosszú idő alatt ér el, azt a szerelem egymaga rövid idő alatt véghezviszi. A rút

dolgoktól ugyanis a szégyenérzet rettent el bennünket, a tiszteletre méltóakra pedig a kitűnni vágyás sarkall. Az emberekben ezt a két dolgot semmi más nem idézi elő könnyebben és gyorsabban, mint a szerelem.

Amikor szerelmet mondunk, azon a szépség utáni vágyakozást értsétek. Ugyanis valamennyi filozófusnál ez a szerelem meghatározása. A szépség pedig valamiféle szeretetreméltóság, ami többnyire a részletek összhangjából születik a leginkább. Háromféle összetevője van: amennyiben a lélekben a többféle erény összhangjából szeretetreméltóság keletkezik; ha a testben többféle szín és vonal harmóniájából vonzerő sugárzik; és ha a hangokat illetően több hang harmóniájából kellem születik. Háromszoros tehát a szépség: a léleké, a testé, és a hangé. A lélek szépségét eszünkkel ismerhetjük fel, a testét szemekkel, a hangét csak füleinkkel foghatjuk fel. Mivelhogy egyedül az ész, a látás és a hallás az, amivel a szépséget élvezni tudjuk, a szerelem pedig a szépség élvezésének a vágya, a szerelem mindig az ész, a szemek és a fülek által tud beteljesülni. Mire való a szaglás, az ízlelés és a tapintás? Ezek az érzékek az illatokat, ízeket, a meleget, hideget, lágyat és keményet és ehhez hasonlókat fogják fel. Ezekben nincsen semmiféle emberi szépség, mivel egyszerű formák; az emberi test szépsége pedig a különböző részek harmóniáját kívánja meg. A szerelem mint céljára tekint a szépség élvezésére. Ez csak az észre, a látásra és a hallásra szorítkozik. A szerelem ennél a háromnál végződik, a megkívánást pedig, ami a többi érzéket követi, nem szerelemnek, hanem kelyvágynak és őrgöngésnek hívják.

Azonkívül, ha a szerelem az embernél magát a szépséget óhajta, az emberi test szépsége pedig valamiféle összhangból áll, az összhang kiegyenlítettség; a szerelem csak a kiegyenlített, mérték szerinti és egymással összeillő dolgokra vágyik. Ezért hát az ízlelés és a tapintás gyönyörére, melyek annyira hevesek és őrgítőek, hogy kiforgatják magából az elmét, az embert pedig felzaklatják, a szerelem nemcsak, hogy nem vágyik, de visszariad tőlük és elkerüli ezeket, úgymint mértéktelenségük miatt a szépségnek elmentendő dolgokat. A nemi vágy mértéktelenséghez és ennél fogva a harmónia hiányához vezet. Ígyhát hasonlóképpen a rútság felé vonz; míg a szerelem a szépség felé. Rútság és szépség ellentétes dolgok, tehát az olyan mozgás, amely az egyik és a másik felé

ragad, egymással ellentétes irányú. Amiért is a testi egyesülés azaz a közösülés vágya és a szerelem nemcsak hogy nem azonos, de egymással ellentétes mozgásoknak látszanak. Tanusítják ezt régi teológusok is, akik a szerelem nevét istennek tulajdonították, amit aztán a későbbi teológusok is teljességgel megerősítettek. Istennel pedig semmiféle rút dolgokkal összefüggő név nem egyeztethető össze. Ezért minden épeszű embernek vigyáznia kell, nehogy meggondolatlanul a szerelem nevével, ami isteni név, esztelen szenvedélyeket illessen. Piruljon csak Dikaiarkhos és mindaz, aki Platón nagyságát, amiatt, hogy a szerelemnek túlságosan kedvezett, nem fél kisebbiteni. Ugyanis sohasem tudunk nemhogy túlságosan, de még eléggé sem kedvezni a szép, tiszta és isteni érzéseknek. Innen ered, hogy minden szerelem tiszta, és minden szerelmes igaz. Ugyanis valamennyi szerelem szép és illendő, és az illendőt sajátjaként szereti. A szenvedély pedig, amely a kéjsóvárságra visz minket, zavaros, és mivel a rúthoz vonz, a szerelemmel ellentétesnek ítéljük.

De hogy visszatérjünk végre a szerelem hasznosságához, a szégyenérzet, amely a rút dolgoktól tart távol bennünket és a becsvágy, amely nemes cselekedetekre ösztönöz, könnyen és gyorsan támad a szerelemből. Először is, mivel a szerelem, amely a szépet kívánja, mindig a tiszta és nagyszerű dolgokra törekszik, s mivel gyűlöli a rútat, szükségképpen elkerüli a rút és utálatos dolgokat. Ezért, ha ketten kölcsönösen szeretik egymást, tiszteli egyik a másikat, és mind a ketten tetszeni vágnak a másinak. Így egyik felügyl a másikra, s mint akik soha sincsenek tanú híján, távol tartják magukat a rút cselekedetektől; és mivel tetszeni igyekeznek egymásnak, lankadatlan szorgalommal hajtanak végre nagyszerű tetteket, nehogy szerelmük számára megvetés tárgyává váljanak, hanem a szerelemre kölcsönösen méltónak találtassanak.

Ám ezt a törvényszerűséget Phaidros bőségesen tárgyalja, és a szerelem három fajtáját határozza meg. Az egyik az asszony szerelme a férfi iránt, ahol Admétos feleségéről, Alkéstisről beszél, aki az életét kívánta áldozni férjéért. A másik a férfi szerelme az asszony iránt, mint Orpheusé Eurydiké iránt, a harmadik férfi szerelme egy másik férfi iránt, mint Patroklosé Akhilles iránt. Itt bebizonyítja, hogy semmi sem képes bátrabbakká tenni a férfiakat, mint a szerelem. De nincs szándékunkban az alábbiakban taglalni Alkéstis vagy Orpheus allegóriáját. Ugyanis ezek meggyőzőbben tanu-

sítják a szerelem erejét és hatalmát, ha mint megtörtént eseteket meséljük őket, mint ha csak allegóriaként kezeljük őket.

A szerelmet tehát nagy és csodálatos, azonkívül nemes és kétségkívül igen hasznos istennek valljuk, és olyannyira a hívei vagyunk, hogy tárgya, amely maga a szépség, boldogsággal tölt el bennünket. A szépséget pedig annak révén élvezzük, amivel felismerjük, és kizárólag elménkkel, látásunkkal és hallásunkkal ismerhetjük fel, ígylhat ezekkel is élvezzük. Egyéb érzékeinkkel nem a szépséget tapasztaljuk, melyre a szerelem vágyik, hanem valami mást, amire a testnek van szüksége. A fenti három útján követjük tehát a szépséget, és a hangokból és testekből előragyogó szépség ismertetőjelei révén a lélek szépségét keressük. A test szépségét dicsérjük ugyan, de a lélek szépségét tiszteljük és igyekszünk megőrizni, hogy olyan lángoló legyen a szerelem, amily nagy volt a szépség. És ha a test szép ugyan, de a lélek kevésbé, csak alig-alig és felszínesen szeressük, mint a szépség gyorsan tovatűnő árnyát. Ha csak a lélek szép, a lélek e maradandó ékességét lángolva szeressük. Ha pedig mindkét szépség összetalálkozik, még hevesebben szeressük. Így bizonyíthatjuk, hogy valóban a platonikusok családjából valók vagyunk. Ez ugyanis semmit nem fogad el érvényesnek, csak ami ünnepi, vidám, mennyei és isteni.

De elég ennyi Phaidros beszédéről. Térjünk át Pausaniáséra.

MÁSODIK BESZÉD

1. fejezet

Isten jóság, szépség, igazságosság, kezdet, közép és vég

A pythagoreus filozófusok minden dolog mértékének a hármas számot tették meg, úgy vélem, abból az okból, hogy isten mindent e hármas szám alatt kormányoz, és minden e hármas számban nyeri el tökéletességét. Ezért mondja Vergilius:

„Páratlan szám illeti istent”

A teremtő tudniillik először létrehozza az egyes dolgokat, másodsor magához ragadja, harmadszor tökéletessé teszi azokat.

Következésképpen minden egyes dolog ebből az örök forrásból tűnik elő amikor megszületik, aztán ugyanoda tér vissza eredetét kutatva, végül, miután visszatért eredetéhez, elnyeri tökéletességét. Erről beszélt Orpheus, amikor Jupitert a világegyetem kezdetének, közepének és végének nevezte. Kezdet, amennyiben létrehoz; közép, amennyiben a teremtett dolgokat tökéletessé teszi. A világegyetemek e királyát jónak, szépnek és igazságosnak nevezhetjük, ami Platónnál gyakran olvasható. Jó, amikor teremt; amikor magához vonz, szép; amikor mindent érdeme szerint tökéletesít, igazságos. A szépség tehát, melynek sajátja a vonzás, a jóság és az igazságosság között helyezkedik el, hisz a jóságból ered és az igazságosság felé tart.

II. 2. fejezet

Hogyan szüli az isteni szépség a szerelmet

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

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

A szerelem ugyanis szükségszerűen jó, mert a jóból születvén a jóhoz tér vissza. Ez ugyanis azonos istennel, akinek képére minden vágyik, és akinek birtokában minden megnyugszik. Ezért lángol fel tehát vágyunk. Amikor a szerelmesek tüze lecsillapodik, nem kihuny, hanem beteljesül. Jogosan hasonlítja hát Dionysios istent a naphoz, mivel ahogyan a nap megvilágítja és felmelegíti a

testeket, úgy adja isten a lelkeknek az igazság világosságát és a szeretet hevét. Ezt az összehasonlítást, ahogyan a következőkben előadom, Platón Államának hatodik könyve alapján foglaltam össze.

Valóban a nap teszi a testeket láthatóvá és a szemet látóvá; a szemekbe, hogy lássanak, fénylő lehelletet tölt; a testeket, hogy látsszanak, színesre festi. Ám mégsem elegendő sem a szemekből áradó fénysugár, sem a testek színei ahhoz, hogy a látást biztosítsák, csak akkor, ha az a sok fölött egyedülálló fény, melyből a szemek és a testek számtalan egyedi fénye származik, megjelenik, világít, életre kelt és erősít.

Ugyanezen a módon minden mozgás közül az első, melyet istennek hívunk, alakot és mozgást adott minden egyes dolognak, amikor létrehozta őket. Nyilvánvalóan, amikor a mozgás a teremtett dologba és a mozdulatlan anyagba kerül, gyenge és képtelen feladatát elvégezni, de mindig ott van az isteni nap örök és láthatatlan fénye, mely segíti, feléleszti, felélénkíti, feltölti és felerősíti. Erről írja ihletve Orpheus:

„Ő melegít mindent, fölübük száll mindannyiuknak”

Mivel mindent ő mozgat és erősít, jónak nevezzük; mivel feléleszt, megenyhít, simogat és felélénkít szépnek; mivel a lélek három megismerő erejét, az elmét, a látást és a hallást a megismerni érdemes dolgok felé vonzza, szépségnek; mivel birtokában van a megismerésnek, s ezt alkalmazza a megismert dolognál, igazságnak. Végül, mivel jó, teremt, irányít és teljességre visz. Mivel szép, beragyog és szépséggel tölt el.

3. fejezet

A szépség az isteni jóság fénye
Isten négy kör középpontja

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

anyag. Az értelem szilárdan álló kör; a lélek önmaga által mozog; a természet valami másban mozog, de nem valami más által; az anyag valami másban és valami más által mozog. De hogy miért nevezzük istent középpontnak, a többi négyet pedig körnek, íme röviden a magyarázat:

A kör középpontja egyetlen, oszthatatlan, szilárd pont. Belőle több részekre osztható körív a középpont körül mint egy sarokpont körül forog. A középpontnak pedig az a természete, hogy jóllehet egyetlen, oszthatatlan és szilárd, mégis mindenütt megtalálható több, sőt valamennyi részekre osztható és elmozdítható egyenesben. Az egyenes ugyanis pontokból áll. Minthogy pedig semmi sem érintkezhet a tőle eltérővel, a körívtől a középpontig húzott egyenesek az eféle középső pontot mind csakis egy saját pontjukkal érinthetik, mely egyetlen, egy részből álló, és mozduatlan. Ki tagadhatná, hogy isten méltán neveztetik minden dolog középpontjának, amikor mindenben jelen van, teljesen egységes és mozduatlan? Összes teremtménye pedig nagyszámú, összetett és valamiképpen mozgó, és mivel belőle származnak, így a vonalak és körívek módjára hozzá térnek vissza.

Éképpen az értelem, a lélek, a természet és az anyag, melyek istentől származnak, hozzá igyekeznek visszatérni és erejük szerint mindenünnen felé fordulva keringenek. És ahogyan a középső pont az egyenesekben és az egész körben megtalálható, és minden egyes egyenes saját pontja által érinti a kör középpontját, úgy minden dolog középpontja, isten, aki a legegységesebb egység és a legtisztább cselekvés, mindenhez hozzáadja önmagát, nemcsak azért, mert minden dologban jelen van, hanem mert minden általa teremtett dologba beleadta egy részét, sőt, legbelsőbb, legegységesebb, legfontosabb erejét, amit a dolgok egységének neveznek; ettől és ehhez mint középpontjuktól és középpontjukhoz függenek és térnek vissza minden dolog egyéb részei és erői. Szükségszerű, hogy a teremtett dolgok előbb középpontjukhoz, e saját egységükhöz kötődjenek, minthogy teremtőjükhöz kötődjenek, hogy — ahogy már gyakran mondtuk — saját középpontjukon keresztül kötődjenek minden dolog középpontjához. Az anyagi értelem is előbb emelkedik fel saját csúcsához és fejéhez, mint hogy istenhez feljutna, a lélek és a többi hasonlóképpen. És a láthatatlan köröknek, tudniillik az értelem, a lélek, a természet köreinek a világ látható köre a képmása. A testek ugyanis a lelkek és értelmek

árnyai vagy lenyomatai. Az árnyék vagy lenyomat pedig annak az alakját adja vissza, aminek az árnyéka vagy lenyomata. Ezért hívhatjuk körnek mind a négyet és nem jogtalanul.

Az értelem azonban mozdulatlan kör, mivel úgy működése mint szubsztanciája mindig ugyanaz marad és mindig ugyanúgy működik, ugyanúgy ért és ugyanúgy akar. Csak annyiban lehet mozgónak nevezni az értelmet, amennyiben mint minden más, istentől eredvén, hozzá is tér vissza. A világlélek és minden egyéb mozgó kör. Ez ugyanis természetétől fogva szétszóródása közben ismer meg, és bizonyos időszakaszokban működik. A valahonnan valahová történő szétterjedést és az időbeli cselekvést pedig kétségkívül mozgásnak nevezzük. Következésképpen, hogyha a lélek megismerésében van valami állandó, az nyilvánvalóan inkább az értelemnek, semmint a léleknek köszönhető. A természet szintén mozgó kör. Amikor lelket mondunk, azon a régi teológusok szokása szerint a léleknek a gondolkozást és érzést illető képességét értjük; amikor természetet, azon a lélekbe helyezett teremtképességet. Azt az erőt bennünk sajátzerűen embernek nevezték, ezt az ember képmásának és árnyának. A teremtképességet azért mondjuk mozgónak, mert bizonyos idő alatt viszi véghez munkáját. Azonban abban különbözik a léleknek e tulajdonságától, hogy a lélek magától, és magában mozog. Magától, mert a mozgás eredete benne van. És magában, mivel a gondolkozás és az érzés művelete magában a lélek szubsztanciájában marad meg. Ezekből szükségképpen semmiféle feladat nem jut a testnek. A teremtképességet azonban, melyet természetnek nevezünk, saját maga által mozog, mivel az önmagát mozgató lélek egy ereje. Mozogni pedig valami másban mondjuk, mivel minden működése a test tömegében végződik. A test ugyanis táplál, növel és létrehoz. Ami a test anyagát és tömegét illeti, ezek mástól és másban mozognak. Mástól, minthogy szükségképpen a lélek által cselekszik. Másban pedig, mivel a test minden mozgása valamilyen térbeli helyen történik.

Hogy mi okból helyezték a régi teológusok a jóságot a középpontba, a szépséget pedig a körbe, azt könnyen megérthetjük. Mivelhogy a jóság, amely mindenben benne van, maga isten, aki által minden jó; a szépség isten sugara, amely az isten körül elhelyezkedő és valamiképpen visszatérő négy körbe van beléoltva. Egy efféle sugár minden dolog képmását abban a négyben

alakítja ki. A képmásokat az értelemben ideáknak, a lélekben minőségeknek, a természetben csíráknak, az anyagban formáknak szoktuk nevezni. Ezért van, hogy a négy körben négyféle fény mutatkozik: az elsőben az ideák fénye, a minőségeké a másodikban, a harmadikban a csíráké, a formáké az utolsóban.

4. fejezet

Platón az isteni dolgokról

Platón egy Dionysios királyhoz írt levelében fedte fel ezt a mystériumot istent állítva minden szép dolog okának, mivel a szépség teljességének kiindulópontja és eredete.

„Minden a mindenek királya körül van. Neki köszönhető mindennek a léte. Ő az oka minden szépnek. A másodikak a második körül vannak, a harmadikak a harmadik körül. Az emberi lélek pedig úgy szeretné megérteni ezeket, hogy az általa ismert dolgokat vizsgálja, azonban ezek közül egyik sem elegendő önmagában a megértéshez. A király körül azonban és amiket mondtam, semmi ilyesmi nincs, ami pedig ez után van, azt a el mondja a lélek.”

A *király körül* nem azt jelenti: a királyon belül, hanem rajta kívül, istenben ugyanis nincs semmi összetett. Hogy mit jelent a *körül* kifejezés, kifejti Platón, amikor hozzáteszi: „*Neki Köszönhető mindennek a léte; Ő az oka minden szépnek*”, mintha azt mondaná, azért van minden a király körül, mert természete szerint hozzá mint céljához tér vissza minden, mint ahogyan eredetéből, belőle is jött minden létre. *Minden szépnek*, azaz minden szépségnek, amely a fentebb említett körökben felragyog. A testek formái csírákon, ezek a minőségeken, ezek pedig az ideákon keresztül térnek vissza istenbe és ugyanilyen sorrendben teremti őket isten. Amikor azt mondja, *minden*, főként az ideákat érti, ugyanis minden egyéb ezekben foglaltatik.

A másodikak a másodikak körül. A harmadikak a harmadikak körül. A világ élére három fejedelmet állított Zoroaster, három rend urait: Oromasist, Mithrimet és Arimamint. Ezeket Platón istennek, értelemnek és léleknek nevezi. Az isteni képmásoknak pedig

három rendjét különbözteti meg: az ideákat, a minőségeket és a csírákat. Az elsők tehát, azaz az ideák, az első körül vannak, azaz isten körül, minthogy isten az értelem számára juttatta őket és ahhoz az értelemhez vezetnek el, amely számára adattak. A másodíkok a második körül vannak, azaz a minőségek az értelem körül, mivelhogy az értelmén keresztül a lélekbe mennek át, és az értelemhez vezetik a lelket. A harmadikak a harmadik körül, azaz a dolgok csírái a lélek körül. Ugyanis a lelken át a természetbe mennek át, tudniillik a teremtőképességet újra összekapcsolják a lélek természetével. Ugyanilyen rendben szállnak le a formák a természetből az anyagba. Platón azonban ezeket nem sorolja fel az általa felállított rendben, ugyanis Dionysiosnak az isteni dolgokra vonatkozó kérdésére válaszolva három rendet vezetett be a nem testi, azaz isteni képmásokat illetően, a testek formáit pedig kihagyta. Nem akarta ugyanis istent első királynak nevezni, hanem mindenek királyának, nehogy esetleg, ha elsőnek nevezi, úgy látszék, hogy őt a rákövetkező vezetők közé helyezi valamiféle számbeli sorrend vagy állapotbeli egyenlőség alapján. És nem azt mondta, hogy az elsők vannak körülötte, hanem, hogy mindenek, nehogy azt higgyük, hogy inkább valamiféle egymásutániség, mint mindenek kormányzója.

Az emberi lélek pedig úgy szeretné megérteni, ezeket. Rögtön az isteni szépség három fénye után, melyek a három körben ragyognak, a lélek szerelmét említi meg. Onnan lobban lángra ugyanis a lélek tüze. Illő ugyanis, hogy az isteni az isteni dolgokra vágyjon.

Hogy az általa ismert dolgokat vizsgálódja. Minthogy az emberi megismerés az érzékekből indul, a igen gyakran azokon a dolgokon keresztül szoktuk az isteni dolgokat megítélni, amelyeket a testekben a legkiválóbbaknak látunk. A testek képességei nyomán isten hatóerejét, rendjük nyomán bölcsességét, hasznosságuk nyomán jóságát kutatjuk. A testek formáit pedig a lélek rokonainak nevezi, mint amik mindjárt utána születtek. A lélek után ugyanis a következő lépcsőfokra a testek formái kerülnek.

Azonban ezek közül egyik sem elegendő önmagában a megértéshez. Az ilyesféle formák önmagukban nem elégségesek, és nem is mutatják meg nekünk az isteni dolgokat kielégítően. A valóságos dolgok ugyanis az ideák, a minőségek és a csírák, a testek formái pedig inkább tűnnek a dolgok árnyainak mint valóságos dolgok-

nak. Amiképpen azonban a test árnyéka nem mutatja meg pontosan és határozottan a test alakját, úgy a testek sem adják vissza az isteni dolgok sajátosságos természetét.

A király körül azonban és amiket mondtam, semmi ilyesmi nincs. Mi módon lehetnének a halandók a halhatatlanokhoz hasonlók, a valótlanok pedig a valósakhoz?

Ami pedig ez után van, azt elmondja a lélek, azaz a lélek amikor az isteni dolgokat a halandók nyomán ítéli meg, helytelenül beszél az isteni dolgokról, és nem az isteni dolgokra, hanem a halandókra vonatkozó dolgokat mond.

5. fejezet

Az isteni szépség mindenben átragyog és szeretik mindenben

Egyébiránt, hogy röviden sok mindent összefoglaljunk: jónak isten kiemelkedő lényegét nevezzük, a szépség pedig egy bizonyos tevékenység, avagy fény sugar, ami abból származik és mindent áthat; először az anyagi értelmet, másodszer a világlelket és a többi lelket, harmadszer a természetet és negyedszer a testek anyagát. Az értelmet az ideák rendjével ékesíti, a lelket a minőségek sorával tölti be, a természetet a csírákkal termékenyíti meg, és az anyagot a formákkal ruházza fel. És ahogyan a nap sugara egymaga négy testet világít meg: a tüzet, a levegőt, a vizet és a földet; úgy világítja meg isten sugara az értelmet, a lelket, a természetet és az anyagot. És ahogy e négy elembe a fényt látja valaki, a nap fény sugarát látja, és ennek hatására a nap magasan levő fényt szemléli. Így bárki, aki a szépséget ebben a négyben: az értelembe, a lélekbe, a természetbe és a testbe szemléli és szereti, isten ragyogását szereti ezekben, és egy efféle ragyogáson keresztül magát istent látja és szereti.

6. fejezet

A szerelmesek szenvedélyeiről

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

Ezért történik úgy mindig, hogy a szerelmesek egy bizonyos módon félnek és elfogódottak szeretettjük jelenlétében. Ami, ki mondom bizony, még ha félek is, hogy valamelyikőtök elpirul, ha ezt hallja,; még bölcs és vitéz férfiakkal is így szokott történni bármely alacsonyabb rangú szeretővel szemben. Mindenesetre nem emberi dolog, amitől félnek, ami összetöri és hatalmába keríti őket. Az emberi erő ugyanis mindig kiemelkedőbb a bátrabbakban és bölcsőbbekben. De maga az isteni fény az, ami a szépekből előragyog, s ez kényszeríti a szerelmeseket, hogy szeretettjüket mint isten képmását bámulják, tiszteljék, és remegjenek tőlük. Ugyanezen ökből veti meg és veszi semmibe szeretettje jelenlétében a szerelmes a gazdagságot és a dicsőséget. Illő ugyanis, hogy az isteni az emberi elé kerüljön.

Az is gyakran elő szokott fordulni, hogy a szerelmes szeretné áthelyezni magát a szeretett személyébe. Méltán, ugyanis ember helyett istenné vágyik és igyekszik válni. Márpedig ki ne cserélné fel az emberi létet az istenivel? Az is megesik, hogy a szerelem rabjai felváltva sóhajtoznak és örülnek. Sóhajtoznak, mert önmagukat elvetik, elveszítik és eleméztik. Örülnek, mert valami jobba helyezik át magukat. Felváltva önti el őket a forróság, majd rázza a hideg, mint akiket harmadnapos váltóláz lepett meg. Méltán fáznak, hiszen elhagyja őket saját hőjük, és hevülnek, mikor az isteni sugár hevétől lángra lobbannak. A hideget féltékenység, a forróságot merészség követi, ezért tűnnek hol félénkeknek, hol meg

merészeknek. Azonkívül a szerelem által a legtompább eszűeknek is élesebbé válik a felfogása. Ki nem látna ugyanis a lehető legélesebben az isteni sugár segítségével?

Ámde legyen ennyi elég a szerelemről és a szépségről, annak eredetéről valamint a szerelmesek szenvedélyeiről.

7. fejezet

A szerelem két fajtája és a kétféle Venus

Most a szerelem két két fajtájáról kell röviden beszélnünk. Pausanias Platón szerint Cupidót Venus kísézőjének nyilvánítja. Úgy véli, szükségszerű, hogy annyi Cupido legyen, ahány Venus van. Éspedig két Venust említ, akiket szintén két Cupido kísér. Az egyik Venusról azt mondja, hogy égi, a másikkól azt, hogy közönséges, s hogy az égi az égtől született anya nélkül, a közönséges pedig Jupitertől és Diónétól.

Azért hívják a platonikusok égnek a legfőbb istent, mert ahogy az ég, ez a magasban levő test minden testet irányít és magába foglal, úgy a legfőbb isten minden szellem fölött kimagaslik. Az értelmet azonban többféle névvel illetik, ugyanis hol Saturnusnak, hol Juppiternek, hol meg Venusnak szólítják. Minthogy az értelem létezik, él, és ért; létezését Saturnusnak, életét Juppiternek, felfogóképességét Venusnak szokták hívni. Azonkívül a világ lelkét hasonlóképpen Saturnusnak, Juppiternek és Venusnak szólítjuk. Amennyiben az isteni dolgokat felfogja Saturnusnak; amennyiben az égi testeket mozgatja, Juppiternek; mivel létrehozza a földi dolgokat, Venusnak.

Az első Venusról azt mondják, hogy az égtől született anya nélkül, mivel az anya a physikosok szerint egyenlő az anyaggal. Az értelem pedig idegen a testi anyaggal való közösségtől. A második Venus, aki a világlélekben található meg, Jupitertől és Diónétól született. Jupitertől, azaz magának a léleknek az erejéből, aki az égi dolgokat mozgatja. Csakugyan ez az, ami a földi dolgokat létrehozó erőt teremtette. Anyát is tulajdonítanak neki, mivel amiatt, hogy eltölti a világ anyagát, úgy tartják, érintkezésben van az anyaggal. Összefoglalva tehát, kettő Venus van: az egyik az az ész, melyről azt mondtuk, az anyagi értelemben található. A másik a

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

Mi az, amit Pausanias a szerelemben kifogásol? Megmondom én! Ha valaki a nemzésre való mohóságában elhagyja a szemlélődést, vagy túlságosan hajszolja a nőkkal vagy — a természet rendjével szemben — a férfiakkal a nemzést, vagy pedig többre becsüli a test formáját a lélek szépségénél, a visszaél a szerelem méltóságával. Tehát a szerelemmel való visszaélést kárhoztatja Pausanias. Aki azonban helyesen él vele, dicséri ugyan a testet, de annak révén a lélek, az értelem és isten kiemelkedőbb szépségén elmélkedik, és azt csodálja és imádja hevesebben. A nemzéssel és a testi együttléttel pedig annyit foglalkozik, amennyit a természet rendje és a bölcsek által meghatározott állami törvények előírnak. De ezekről bővebben szól Pausanias.

8. fejezet

Buzdítás a szerelemre

A viszonzatlan és a kölcsönös szerelem

Titeket azonban, barátaim, buzdítlak és kérlek, hogy minden erőttökkel ápoljátok a szerelmet, mely valóban isteni dolog. És az se ijesszen el benneteket, amit, állítólag, Platón mondott: „A szerető lélek — mondja — halott a saját testében, és valaki másnak a testében él.” Az se zavarjon titeket, amit Orpheus énekel a szerelmesek keserű és nyomorúságos sorsáról. Hogy hogyan kell ezeket a dolgokat érteni, és hogy lehet rájuk orvosságot találni, kérlek, ha jónak látjátok, figyelemmel hallgassátok.

A szerelmet Platón keserű dolognak nevezik. Jogosan, hisz mindenki meghal, aki szerelmes. Orpheus is γλυκύπικρος-nak azaz keserédesnek nevezi, mert hisz a szerelem önkéntes halál; amennyiben halál, keserű, amennyiben önkéntes, édes. Márpedig mindenki meghal, aki szerelemes, ugyanis gondolatai önmagáról megfeledkezve mindig a szeretett lényel foglalkoznak. Ha magáról nem gondolkozik, bizonyára nem is magában gondolkozik. Ezért az ilyen állapotú lélek nem is önmagában tevékenykedik, mivel a lélek sajátosságos tevékenysége maga a gondolkodás. Aki pedig nem önmagában tevékenykedik, nincs is önmagában, ugyanis egyenlő ez a kettő: létezés és tevékenység. Nincs létezés tevékenység nélkül, és a tevékenység sem nyúlik túl a léten; és nem tevékenykedik semmi ott, ahol nincs, viszont bárhol van, tevékenykedik. Nincs tehát önmagában a szerelmes lelke, mint-hogy nem önmagában tevékenykedik. Ha nincs önmagában, nem is él önmagában. Aki nem él, halott, ezért önmagában halott, aki szerelmes. De él-e legalább valaki másban? Úgy igaz!

Két fajtája van a szerelemnek: az egyik a viszonzatlan, a kölcsönös a másik. Egyszerű szerelem az, amikor a szeretett nem szereti a szerelmezt. Ebben a szerelmes teljesen halott, ugyanis nem él sem önmagában, ahogy azt már kellőképpen bebizonyítottuk; sem a szeretettben, mivel az visszautasítja. Hol él tehát? Talán levegőben, vízben, földben, tűzben vagy állat testében? Semmiképpen sem, az emberi lélek ugyanis nem élhet más testben mint emberiben. Vagy talán egy nem szeretett ember testében él? Ez sem igaz, hiszen ha ott nem él, ahol élni nagyon is szeretne, hogyan élne egy másikban? Tehát az, aki szeret valakit és az nem szereti vissza, sehol sem él, ezért a szeretetlen szerelmes teljesen halott. Nem is támad fel soha, ha csak a méltatlankodás fel nem éleszti. Amikor azonban a szeretett viszonzza a szerelmet, a szerelmes legalább őbenne él. Ez minden bizonnyal csodálatos dolog.

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

A következő dolog is csodálatosnak tűnik. Ha ugyanis visszanyerem magam általad, miután önmagam elvesztettem, általad birtokolom önmagamat; ha általad birtokolom önmagamat, téged előbb és inkább birtokollak mint magamat; közelebb állok hozzád mint magamhoz, hiszen magamhoz a te közvetítéseden keresztül kapcsolódom. Különösen ebben tér el a vágy ereje Mars erőszakosságától. Tudniillik a hatalom és a szerelem is így különböznek: a hadvezér maga által másokat birtokol, a szerelmes a másik révén önmaga birtokába jut, és mindkét szerelmes távolabb lesz önmagától és közelebb a másikhoz; valamint önmagában meghalván a másikban új életre kel. Míg azonban a kölcsönös szerelemben csupán egy halál van, kétszeres a feléledés. Mert egyszer hal meg önmagában, aki szeret, amikor nem törődik magával. Feléled a szerelmesében rögtön, mihelyt a szeretett körülöleli őt vágyódó gondolataival. Másodszor is feléled, amikor végre felismeri magát a szeretettben, és nem kételkedik abban, hogy szeretik. Ó boldog halál, melyet két élet követ! Ó csodás csere, melyben aki odaadja magát a másikért, elnyeri a másikat, és önmagát sem veszti el! Ó felbecsülhetetlen nyereség, amikor ketten úgy lesznek eggyé, hogy ki-ki kettejük közül egyből kettővé válik, és mintegy megkettőződve aki azelőtt egy élettel bírt, egy halál közbejöttével már kettőt birtokol! Mert aki egyszer meghalván kétszer éled fel, egy élet helyett kettőt, egy önmaga helyett kettőt nyert el.

Bizonyára igen igazságos a büntetés a kölcsönös szerelemben. A gyilkosnak halállal kell lakolnia. Ki tagadná, hogy gyilkos, akit szeretnek, amikor a szerelmestől elválasztja a lelkét? És ki tagadná

viszont, hogy ugyanő hasonlóképpen hal meg, amikor hasonlóan szereti a szerelmest?

Igen hálás törlesztés ez, amikor ez annak, az pedig ennek visszaadja lelkét, melyet megkapott. A szeretésben mindkettő odaadja a sajátját és a vizontszeretésben a magáén keresztül adja vissza a másikat. Ennélfogva maga a jog kötelez mindenkit, akit szeretnek, hogy szeressen. Aki azonban nem szereti szerelmest, azt emberölésben kell bűnösnek tartani. Sőt tolvajnak, gyilkosnak, szentségtörőnek. A vagyont a test, a testet a lélek birtokolja, aki tehát a lelket rabolja el, amely úgy a testet, mint a vagyont birtokolja, ezzel együtt a testet és a vagyont is elrabolja. Ebből adódik, hogy mint tolvaj, gyilkos és szentségtörő háromféle halálra érdemes, és mint lelke mélyéig gonosz és elvetemült embert bárki megölheti, feltéve, hogy ő maga önként betölti a törvényt, azaz szereti szerelmest. Így azzal együtt, aki egyszer meghal, ő hasonlóképp egyszer hal meg, és amikor az kétszer feléled, ő szintén kétszer éled fel.

A fentebbi érvek alapján kimutattuk, hogy a szeretettnek viszont kell szeretnie szerelmest. De hogy nem csak kell, hanem rá is kényszerül, a következőképpen bizonyítjuk be. A szerelmet a hasonlóság szüli. A hasonlóság egy bizonyos több emberben meglevő azonos természet. Ugyanis, ha én hasonló vagyok hozzád, te is szükségképpen hasonlítasz rám. Tehát ugyanaz a hasonlatosság az, amely engem arra ösztönöz, hogy szeresselek, és téged is arra kényszerít, hogy szeress engem. Azonkívül a szerelmes megválnak magától, és odaadja magát a szeretettnek. Vele tehát a szeretett mint saját tulajdonával foglalkozik, hisz mindenkinek az a legdrágább, ami a sajátja. Vegyük még hozzá, hogy a szerelmes bevési szeretettje alakját a lelkébe, és így a szerelmes lelke egy tükör lesz, amelyben a szeretett képe ragyog; és ezért van, hogy a szeretett, amikor a szerelmesben felismeri magát, maga is szeretni kényszerül őt. Az asztrológusok úgy vélik, főként azok között van kölcsönös szerelem, akiknek születésekor a bolygók, azaz a Nap és a Hold váltották egymást. Például, ha az én születésemkor a Nap a Kos, a Hold pedig a Mérleg jegyében, a te születésedkor a Nap a Mérleg, a Hold pedig a Kos jegyében állt. Vagy akiknél ugyanaz vagy hasonló csillagjegy és ugyanaz vagy hasonló bolygó volt felszálló ágban. Vagy a kedvező bolygók a Kelet ugyanazon szögletére néztek. Vagy pedig Venus a születésnek ugyanazon házában

és ugyanazon a fokon állt. A platonikusok hozzáfűzik, hogy akiknek életét ugyanaz vagy mindenesetre hasonló daimonión vezeti. A physikosok és a moralisták azonban úgy tartják, hogy a hasonló érzelem oka a temperamentum, a neveltetés, a műveltség, a szokások és a gondolkozásmód hasonlatossága. Végül, ahol több ok játszik közre, ott a kölcsönösség erőteljesebb. Ahol valamennyi, ott Pythias és Damón, Pyladés és Orestés szerelméhez hasonló érzelmek törnek fel.

9. fejezet

Mit keresnek a szerelmesek

Egyébiránt, mit keresnek azok, akik egymást kölcsönösen szeretik? A szépséget keresik. A szerelem ugyanis a szépség élvezésének a vágya. A szépség pedig egy bizonyos fény, mely magához vonzza az emberi lelket. A test szépsége bizonyára nem más, mint ennek a fénynek színekben és vonalakban való megjelenése. A lélek szépsége is a tanultság és a gondolkodásmód összhangja. A test fényét nem a fülünk, szaglásunk, ízlelésünk, vagy tapintásunk érzékeli, hanem csak a szemük. Ha csak a szemük ismeri fel, egyedül ez élvezi. Tehát egyedül a látás élvezi a test szépségét. Minthogy pedig a szerelem nem más, mint a szépség élvezésének a vágya, a szépséget pedig csak a látás fogja fel, a szerelme egyedül a test látása elégítheti ki. Az érintés utáni sóvárgás azonban nem a szerelem része és nem a szerelmes érzése, hanem a könnyűvérűség egy megnyilvánulása és az alantas ember szenvedélye. Ezentúl azt a fényt és a lélek szépségét csupán értelmünkkel foghatjuk fel. Tehát is egyedül az értelem e látása révén teljesülhet be az, aki a lélek szépségét kívánja. Végül, a szerelmesek fölcserélik egymás között a szépséget. A fiatalabb szerető szépségét a férfi szemeivel élvezi. A férfi szépségét a fiatalabb értelmével követi nyomon. És akinek csupán a teste szép, e viszony révén lelkében is szép lesz. Akinek csak a lelke ékes, testi szemeit a test szépségével tölti be. Csodálatos ez a csere és mindkettőjük számára tisztességes, hasznos és örömteli. Egyformán tisztességes mindkét fél számára, egyformán tisztességes ugyanis tanulni és tanítani is. Nagyobb a gyönyörűség az idősebb számára, mivel látása és értel-

me segítségével gyönyörködik. A fiatalabb számára a hasznosság a jelentősebb, ugyanis amennyivel előbbre való a lélek a testnél, annyival értékesebb a lélek szépségét elnyerni mint a testét.

Eddig tartott mondandónk Pausanias beszédéről, most Eryximakhos beszédének értelmezésére térünk rá.

Firenze
Budapest

Marsilio Ficino
Fordította: Imregb Monika