

SOMOS RÓBERT

Porphüriosz a költő, filozófus és hierophantész

Rövid dolgozatomban egy ókori szövegrészlet háttérével kívánok foglalkozni, és egy olyan elveszett porphürioszi mű tartalmával kapcsolatban fogalmazok meg hipotéziseket, amelyből sem töredék nem maradt reánk, s későbbi antik tudósítás sem szól róla.

Porphüriosz *Plótinosz élete* című, nem sokkal halála előtt, i. sz. 300 körül írt munkájában futó megjegyzéseket tesz Plótinosz iskolai működésére, magatartására és viselkedésére vonatkozóan. Ezek között szerepel több olyan is, amely alkalmat adhat Porphüriosz számára, hogy önmagáról is szólhasson egy keveset. Láthatóan szívesen is él az ilyen lehetőségekkel, s nem győzi hangsúlyozni saját szerepének fontosságát. Talán ez az egyetlen visszatetsző mozzanata ennek az egyébként nagyszerűen megírt biográfiának, amely a későantik életrajzok valószínűs gyöngyszeme. Ugyanakkor ezt a fontoskodást – legyen bármennyire is kellemetlen – el kell fogadnunk, és értékelnünk is kell, hiszen Porphüriosz láthatóan egész munkásságával, vagy legalábbis a Plótinoszhoz való csatlakozása utáni tevékenységével a mestere filozófiája iránti tiszteletét fejezi ki; egyfelől kiadja műveit, megírja életrajzát, másfelől saját bölcséleti ténykedése is mindegyik előtt a plótinosi filozófia népszerűsítésének, közérthetővé tételének, alaposabb megvilágításának és egy szolidabb tudományos formában történő kibontásának jegyében fogant. Voltaképpen tehát egy nagyszerű dolog, a szolgáló filozófia vadhajtsága ez az önmutogatás.

A szóban forgó szövegrészlet a következőképp hangzik: „A Platón-ünnepségeken egyszer felolvastam *A szent házasság* című költeményemet, amelyben sok mindent misztikus ihletettséggel, talányosan fejeztem ki, s ekkor valaki kijelentette, hogy ’ez a Porphüriosz megőrült.’ Ekkor Plótinosz mindenki füle hallatára ezt mondta: ’Megmutattad, hogy egyszerre vagy költő, filozófus és hierophantész?’¹

Nézzük meg először a kontextust! A „Platón-ünnepségek” megjelölés Platón születésnapjára tartott szümpozíciókat jelenti, amelyeket a görög naptár szerinti 11. hónapban tartottak.² A Platón-ünnepeken elhangzó beszédek nyilván kötődtek Platón személyéhez, sőt a platóni *Lakomához*, hiszen a szövegrész folyta-

¹ *Plótinosz élete* 15. Horváth Judit és Perczel István fordítása. In Plótinosz: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről*, Budapest. Európa, 1986. 368. Porphüriosz korábbi mestere, Longinosz is megünnepelte társaival Platón születésnapját. (J. Bidez: *Vie de Porphyre*. Gent–Lipscse 1913, 30–31.)

² Ez nem a mi novemberünknek felel meg, hanem egy későtavaszi dátum. Ficino firenzei Akadémiájában november 7-én ünnepelték Platón születésnapját. Magam is több alkalommal résztvevője voltam a nyolcvanas években Pécsen tartott november 7-i szümpozícióknak, ahol beszédek hangzottak el, s amelyeknek abban az időben, már a dátum miatt is, volt némi pikantériája.

tásában arról van szó, hogy Diophanész, a szónok a platóni *Lakoma* Alkibiadészének védelmében írt beszédet, melyben azt javasolta, hogy az ifjúnak az erény tanulása kedvéért át kell adnia magát mestere szerelmi vágyainak. Azt is megtudjuk, Plótinoszt megbotránkoztatták e szavak, s cáfolatot íratott Porphüriossal. A *Phaidrosz* című dialógus Lüsziasz-beszédére emlékeztető tézis plótinosi fogadtatása azért is figyelmet érdemel, mert megerősíti azt a benyomásunkat a *Plótinosz élete* olvastán, hogy Plótinosz szégyenlős ember volt.

Egy költeménnyel van tehát dolgunk, amely Plótinosz iskolai körében megtartott, Platón születésnapját ünneplő összejövetelel hangzott el, valószínűleg a platóni *Lakoma* beszédeihez kapcsolódott, mitológiai témáját pedig allegorikus értelemben kellett venni, ami nem sikerült minden jelenlévőnek, Plótinosznak azonban igen, s a tetszését kivívta a költemény.

A Platón-ünnepségeken elhangzó írások tematikáját tehát egyrészt Platón születésnapjával, Platón személyével kell összefüggésbe hoznunk, másrészt a platóni *Szümposzion* tematikájával.³ Első látásra a *hierosz gamosz*, a „szent házasság” nem szerepel a platóni *Szümposzion* tematikájában; költemények helyett itt rövid beszédek hangzanak el, és a hierophantész személye sem bukkan föl. Mégis, ne zárjuk ki emiatt a lehetőséget! Egy lényeges mozzanat mindenképpen ide kapcsolható, a szexualitás kérdésköre, amely egyfelől az Erósz téma kapcsán nyilvánvaló fő tárgya a platóni *Szümposzió*nak, másfelől tematikán kívül is fontos eleme a dialógus végén Alkibiadész által megrajzolt Szókratész-képnek, amennyiben Szókratész szexuális önuralmát ecseteli az ekkor már meglehetősen ittas tanítvány. Ráadásul a *hierosz gamosz* nem feltétlenül „szent házasság”, lehet „szent szexuális aktus” is, s mint ilyen erotikus téma, kifejezetten a *Lakomához* kapcsolható. Továbbá, a Plótinosztól származó, Porphüriost dicsérő „hierophantész” megjelölés elvileg vonatkozhat az eleusziszi misztérium hierophantészére, beavató papjára, aki rituálisan egybekel a főpapnővel, megismételve Perszephoné és Hádész, illetve Koré és Dionüszosz nászát. Nem zárható ki tehát, hogy Porphüriosz hierophantészként utalást tett misztikus frígyére a főpapnővel, ami esetleg az eleusziszi cselekvésnek (*drómenon*) felel meg, beszédnek (*legomenon*), és a beavatás során felmutatott kellékeknek, a kosárnak, a kígyónak, a műfallosznak, a maszknak, a learatott kalásznak, vízzel telt edénynek (*deiknūmenon*). A szexuális aspektus oka lehetett annak, hogy a Platón-ünnepség során valaki örültnek nevezte Porphüriost, illetve „megörült”-nek (*maineszthai*), mégpedig láthatóan nem a platóni *Phaidrosz* üdvös *mania*-ját, örültségét tulajdonítva neki, amely a szókratészi interpretáció szerint, múzsai, beavató, jósdai és filozófusi örület lehet, hanem közönséges örültséget. Végül, a platóni *Lakoma* Diotima beszéde célzást tesz a szerelmi ismeretekre és a „tökéletes szemtől szemben való látás fokozatára.”⁴ Az utóbbi, az *epopteia* az eleusziszi teljes beavatás, amelyet Platón a *Phaidrosz*ban is említ a lélekfogat-mítosz kap-

³ Megjegyzendő, Porphüriosz külön művet írt a *Szümposzion*-beli Erószról, amely szintén nem maradt fenn.

⁴ 210a 1 (*ta telea kai epoptika*). Kerényi Károly felhívja erre a figyelmet. *Die Mysterien von Eleusis*, Zürich, 1962, 60.

csán: az igazi létező, az igazság szemlélete az isteni fogatot követő lélekfogatok számára „boldog látványokba való beavatás, sőt szemtől szemben való látása a tiszta fényben”.⁵ Észre kell ugyanakkor vennünk, hogy ez a *Phaidrosz*-beli lélekfogat téma szoros kapcsolatban áll a lelkek testbeszállásának, azaz az emberi lény születésének, s köztük Platón születésének a kérdésével.

Mielőtt megnéznénk, milyen érvek szólnak amellet, hogy e születéssel hozzuk kapcsolatba Porphüriosz költeményét, nézzünk néhány olyan ellenérvet, amely valószínűtlenné tesz az a hipotézist, miszerint a platóni *Szümposzion* erotikus tematikája, akár az eleusziszi misztériumok hierophantészával kapcsolatba hozható átspiritualizált erotikája lett volna a tárgya e műnek, amely nyomán olyan dicséretet kapott Plótinostól, hogy „egyszerre költő, filozófus és hierophantész.”

Az egyik ilyen mozzanat a már említett szégyenlőssége Plótinoszhoz, amely megléte mellett további érvek is szólnak.⁶ Porphüriosz mestere aligha üdvözölhette őszinte örömmel egy szexuális aktus allegorikus értelmezését. Nem sok ilyet ismerünk, de például Órigenész utalást tesz Khrüszipposznak egy festmény-interpretációjára: „De miért is kell fölsorolni a görögök képtelen istentörténeteit, melyek önmagukban és allegorizálva is szégyenletesek. Hiszen a Szoloi-beli Khrüszipposz, aki, mint tartják, számos okos írásával vált díszére a sztoikus filozófiai iskolának, valahol egy szamoszi festmény magyarázatát nyújtja, amely azt ábrázolja, hogy Héra és Zeusz kimondhatatlan dolgokat művelnek. A kiváló filozófus írásában ugyanis azt mondja, hogy az isten értelmi magvait az anyag magába fogadva bírja, hogy elrendeződjön a mindenség. A szamoszi festményen ugyanis Héra az anyag, Zeusz pedig az isten.”⁷ Feltehetőleg az egyébként intellektuális értelemben is kihívóan viselkedő Khrüszipposz merészen ecsetelte a szexuális aktust ábrázoló kép allegorikus jelentését, ám nehéz ebben a szerepben elképzelnünk Plótinosz körében Porphürioszt.

Nem valószínű, hogy eleusziszi hierophantészként számolt be költeményében Porphüriosz misztikus nászáról a főpapról. Sőt, arról sem igazán lehet szó, hogy kibővített értelemben, mint értelmező beszélt volna Perszephoné és Hádész, illetve Koré és Dionüszosz nászáról. Ennek kézenfekvő oka az, hogy a beavatási szertartással kapcsolatos dolgok kifecsegése tilosnak számított, amit aligha szegett meg Porphüriosz. A már említett *deiknümenák*, azaz felmutatott tárgyak köre sem egyértelmű, ráadásul felmutatásuk nem is a hierophantész tiszte, mert a beavatás alacsonyabb fokozatához kapcsolható közülük több is.

A konkrét eleusziszi misztérium szöveggörnyezete ellen szól az is, hogy itt a tisztító szertartások során állatáldozatokra is sor került. Porphüriosz viszont ve-

⁵ *Phaidrosz* 250c 2–4. (*müumenoi te kai epopteuontesz an augé kathara*), utalás a *müesziszre* (alsóbb beavatás) és az *epopteirára* (tökéletes beavatás). Vö. Kerényi uo.

⁶ Órigenésznek egy összejövetelel való jelenlététől elvörösödik, s elhagyja előadói bátorsága (*Plótinosz élete* 14), sőt, Porphüriosz első s legfontosabb közlendője az, hogy „mintha csak szégyellte volna, hogy testben lakik” (*Plótinosz élete* 1).

⁷ *Contra Celsum* IV, 48.

getáriánus volt, hosszú művet írt az állati hús evése ellen.⁸ Egyáltalában véve, bár Porphüriosz tiszteli az eleusziszi misztériumokat, láthatóan aspirációi magasabb szintre törnek. Az eleusziszi misztériumok halhatatlanságot és boldogságot ígérnek a beavatottnak. Mégis, filozófusunk számára csupán részleges isteni kultusz ez, amely elmarad a mindenkifölötti Isten tiszteletétől, s inkább a tömegnek való. Az előbbiről beszél Porphüriosz a *De abstinentia* 2. könyvében; „A mindenkifölötti Istennek – amint egy bölcs férfiú mondta – semmilyen érzékelhető dolgot sem ajánlunk, sem áldozatot, sem megszólítást. Semmi anyagi sincs ugyanis az anyagtalamban, különben tisztátalan lenne. Ezért a hangos beszéd sem illik hozzá, s még a nem hangos sem, hisz ezeket a lélek szenvedélyei szennyezik. Tiszta hallgatással és a reá vonatkozó tiszta gondolatokkal imádjuk.”⁹ A porphürioszi filozófiában a kultusz jelentősége mindig messze elmarad a szellemi önmegváltásétól, és alapvetően a laikus tömeg számára való dolog. Nem ismeretes olyan neoplatonista hagyomány, amely az eleusziszi hierophantész és a papnő misztikus egyesüléséből eredeztet boldogságot eredményező tanokat. Márpedig a költeménynek allegorikus módon filozófiai, mégpedig újplatonikus tanokat kellett tartalmaznia, hiszen csak ez indokolhatta Plótinosz dicséretét, hogy Porphüriosz egyszerre költő, filozófus és hierophantész.

A misztérium beavatásnak a *Lakomában* kétségkívül megtalálható motívumát nem kell az eleusziszi hierophantészhez kötnünk. Épp azt láttuk, amikor Platón a *Szümposzionban* vagy a *Phaidroszban* e témát érinti, a lélek égi útjára vonatkoztatja. Ez pedig megnyit egy olyan utat az értelmezés számára, ami a hierophantész alakját megőrzi, s mégsem kapcsolja azt az eleusziszi főpap figurájához és a népszerű kultusz cselekményeihez. Olyan hierophantész tehát Porphüriosz, aki a *hierosz gamosz* motívumát tartalmazó mitológiai anyag megformálása révén rejtett módon a boldogság szempontjából lényeges filozófiai tanításra utal.

A *hierosz gamosz* kifejezés, mint költeménycím ezt minden további nélkül megengedi. A már említett szamoszi festményen közöszülő Héra és Zeusz *hierosz gamoszt* művel, de a hésziodoszi kozmológiában az első házasságra lépő istenpár, Uranosz és Gaia hasonlóképpen. Sőt, ez az első *hierosz gamosz*. A kozmosz

⁸ *De abstinentia* I–IV.

⁹ *De abstinentia* II, 34, 2. Vö. II, 49, 3: „És ahogy valamely részleges isten papja tapasztalt az istenszobrok létrehozásában, a misztériumok, beavatások, tisztító szertartások és hasonló dolgokban, úgy a mindenkifölötti Isten papja tapasztalt abban, hogy önmaga szobrát megalkossa, s tisztító szertartásokkal s egyébekkel Istennel érintkezzen.” Összességében Porphüriosz szerint a lélek rendelkezik azzal – az elsősorban intellektuális – képességgel, hogy megváltsa magát, a kultusz, a rítusok az egyszerű tömeg számára elengedhetetlenek. (J. Bidez: *Vie de Porphyre*. Gent–Lipscse 1913, 91–92. Adolf Harnack is kiemeli ezt az elitista jelleget „A keresztények ellen” általa kiadott szövegének bevezetésében. A. Harnack: *Porphyrius „Gegen die Christen*. Abhandlungen der kön. Preussischen Akademie der Wissenschaften 1916, 4.) Porphüriosz jól ismerte a görög, káld, perzsa és egyiptomi misztériumokat, filológusként cáfolta az antedatált zóráasztéri írásokat, keresztény aposztataként a zsidó és keresztény írásokat. Bidez kiemeli, hogy a gyakorlatban is alkalmazott mágikus praktikákat és szelleműzést (*Vie de Porphyre*. Gent–Lipscse 1913, 15.). Bizonyosnak látszik, hogy Plótinossal való találkozása előtt kevésbé volt kritikus a vallási jelenségekkel kapcsolatban. Ezt mutatja *Az orákulumok filozófiája* című műve.

kialakulásához, illetve az istenek születéséhez vezet, s a Porphüriosz által is nagy becsben tartott orfikus hagyománynak is része. A frígy azon aspektusa, hogy utódot hoz létre, a platóni *Lakoma* egyik fő gondolata. Ahogy Diotima meghatározza Erószot: „szülés a szépségben, test és lélek szerint”¹⁰ Vajon van-e arra adatunk, hogy Uranosz és Gaia *hierosz gamosza* Platón születésnapjával kapcsolatba hozható? Úgy vélem, van ilyen. Porphüriosz egyetlen reánk maradt allegorikus értelmezése, a homéroszi szöveget elemző *A nimfák barlangja az Odüsszeiában* tartalmaz ilyen részt: „Ez történik Kronosszal: Zeusz megkötözi, majd levágja a nemi szervét, mint amaz Uranoszt. A teológus ugyanis itt arra utal, hogy az istenségeket a gyönyör tartja rabságban, a keletkezés világába kerülnek, és széthintik erőiket, miután feloldódtak a gyönyörben. Így fosztotta meg nemi szervétől Kronosz Uranoszt, aki a szeretkezés iránti vágytól hajtva Gaiához szállt alá. A teológusok számára a méz íze, amitől Kronosz elcsábult, és ennek következtében meg lett fosztva nemi szervétől, a szeretkezésből eredő gyönyört jelenti. Kronosz – és szférája – ugyanis az első azok közül, amelyek az Uranossal szemben haladnak. Az erők pedig az égbolttól és a bolygóktól alászállnak. Kronosz azokat fogadja be, amelyek az égbolttól jönnek, Zeusz pedig azokat, amelyek Kronosztól származnak.”¹¹ Porphüriosz itt „teológusok”-on Orpheuszt érti, és mindenekelőtt a méhek és a méz allegorikus jelentését keresi. Erre koncentrálnak, ami talán nem biztos, hogy elnyerte volna Plótinosz tetszését, hiszen a magömlést, illetve az azt követő elpetyhüdést azonosítja a kasztrációval, a méz ízét pedig az e folyamat során föllépő gyönyörérzettel. Ráadásul az isteneknek a keletkezés világába való belépését ez a leírás kissé pesszimiztikusan kezeli, ami a *Szümposzion* műfaji adottságaként tekinthető emelkedettebb és optimistább jellegével nincs igazán összhangban. Lehetséges azonban, s a platonista hagyományban létezik is a lélek leszállásának egy másik, azt nem bukás-ként szemlélő pesszimista verziója. Ez nem a szubjektív hibát, tévedést, gyönyörvágyat teszi meg oknak, hanem az objektív világrendet, mint természetes adottságot. E két leírás egyeztetése meg is történik a mesternél, Plótinosznál, a IV. 8. számú értekezésben.¹² Ennek alapján a fentebbi porphürioszi interpretációnak egy kevésbé a gyönyör fogalmát előtérbe állító, univerzalizisztikus és optimista változata a következő lehet: Uranosz és Gaia kezdetben egyek voltak.¹³

¹⁰ 206b.

¹¹ *A nimfák barlangjáról* 16. Lautner Péter fordítása. In *Pogány teológia I.* Szerk.: Buzási Gábor és Lautner Péter, Budapest, Kairosz Kiadó, 2004, 17.

¹² „Nem mond tehát ellent egymásnak az a gondolat, hogy az Isten mint magvakat elveti őket [a lelkeket – S.R.] a keletkezésbe, valamint, hogy a mindenség teljessége kedvéért szálltak alá, azután az ítélet és a barlang, a szükségszerűség és szabad elhatározás – hiszen a szükségszerűség magába foglalja a szabad elhatározást...” IV, 8, 4. Plótinosz: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről*, Budapest. Európa, 1986, 216.

¹³ „A mindenség eredeti felépítése szerint ugyanis az ég és a föld egyazon formával rendelkezett, mivel természetük össze volt keveredve.” Diodórosz Szikeliótész In G. S. Kirk – J. E. Raven – M. Schofield: *A preszókratikus filozófusok*. Fordította Csiszter Kálmán és Steiger Kornél, Budapest, Atlantisz, 1998, 37. §, vö. 36. §. Hogy az ősegyiség gondolatát a Porphüriosz által előnyben részesített orfikus hagyományhoz kapcsolják, mutatja a 38. § szöveg.

Uranosz átadja magát Gaiának, ez a *hierosz gamosz*, amelynek következtében az istenek létrejönnek, tökéletességüket az egyetemes emanációs törvénynek megfelelően a keletkezés világába közvetítik, és hierarchiát képeznek: Uranosz, Kronosz, Zeusz, erők, azaz a lelkek. A hierarchia első három tagja az ész (*nusz*) *hüposztasziszát* jelentik meg, míg az erők a lelkeket. Neoplatonikus terminussal kifejezve ez nem más, mint az emanáció egyetemes törvénye, amelynek eredete a jó csökkenést kizáró kiáradása és átadása, melynek egyik lépcsőfoka az, hogy a lélek testbe kerül, többek között Platón lelke is, márpedig akkor, amikor születése napja van. Az individuális lélek mondhatja azt, hogy ő Uranosz és Gaia gyermeke, ahogy a püthagoreus-orfikus, dél-itáliai Hipponiónban talált aranylemezekén áll: „Mondd: ’a Föld és a csillagos Égbolt gyermeke (*vagyok*). Ki vagyok száradva a szomjuságtól és meghalok. Gyorsan adj hideg vizet, amely az Emlékezet tavából folyik tova.’”¹⁴ Konkrétabban Uranosz és Gaia násza a léleknek az észből folyó emanációjának a bemutatása lehetett. Nem szabad ugyanis rögtön azt gondolnunk, hogy egy-egy isten egy meghatározott plótinosi *hüposztasziszsal* azonosítható lenne, tehát hogy Kronosz az ész, Zeusz a lélek, s ebből következően Uranosz az ész fölötti Jóság, az Egy megszemélyesítője. Valójában ezek az istenek Plótinosz szerint is reprezentálhatják az ész szintjét, annak különböző aspektusait.¹⁵ Uranosz az ész forrása, kiindulópontja, Kronosz, a fiú-isten, az ész bőségének istene, Zeusz pedig a lelket nemző ész, királyi ész, illetve királyi lélek, aki a tisztán racionális lelkeket vezeti, mint a *Phaidroszi* „ég nagy vezére”, aki „szárnyas kocsiját hajtva az élen halad, igazgatva és gondozva a mindenséget.”¹⁶ Plótinosz, midőn az ősi istenekről szól, főleg Kronosz mibenlétére koncentrált. Íme, egy leírása róla, amely leírás azért elég jól mutatja azt, hogy időnként az Uranosz–Kronosz–Zeusz hármasság igenis reprezentálhatja az Egy–Ész–lélek hármasságot is: „Úgy is való, hogy a szellem, a legtisztább, ne máshonnét, hanem az első kezdetből sarjadjon ki. Amikor pedig létrejött, önmagával együtt immár az összes létezőt létrehozta, az ideákat teljes szépségükben, és az összes szellemi istenséget. És telve van mindazzal, amit nemzett, mintha csak újra lenyelte volna őket, ami azt jelenti, hogy magában tartja, nehogy kihulljanak az anyagba, és Rheánál kelljen nevelkedniük, amint azt a maguk rejtélyes nyelvén a misztériumok és az istenekről szóló mítoszok tanítják: mielőtt Zeusz megszületne, Kronosz, a legbölcsebb isten ismét magához veszi, amit nemzett, miáltal telítve van és nem más, mint szellem (*nusz*) a bőségben (*korosz*). Úgy mondják, hogy ezek után nemzette Zeuszt, amikor már telítve volt. Íme, lelket nemz a szellem, a beteljesült szellem. Mivelhogy teljes volt, nemzenie kellett: ekkora erő nem maradhatott magtalan... A szellem sarjadéka valamiféle gondolat, önálló létező, az értelmi képesség.”¹⁷ Itt a *logosz*, illetve *dianumenon* szavak egyértelműen az ész valóságára utalnak, ugyanakkor pár

¹⁴ In G. S. Kirk–J. E. Raven–M. Schofield: *A preszókratikus filozófusok*. Fordította Csiszter Kálmán és Steiger Kornél, Budapest, Atlantisz, 1998, 29. §

¹⁵ Erről tanúskodik Proklos is: *Theol. Plat.* IV,5 (21).

¹⁶ *Phaidrosz* 246 e.

¹⁷ Plótinosz: *Ennéaszok* V, 1, 7. Horváth J.–Perczel I. fordítása.

sorral följebb egyértelműen léleknek nevezi Plótinosz Zeuszt. Hasonló nehézség lép fel Uranosz esetében: vajon az „első kezdet” az Egy avagy az Ész, mint forrás, vagy esetleg valami a kettő között? A neoplatonikus fogalomhasználat nem teljesen világos ebben a kérdésben.¹⁸ Ráadásul Uranosz alakja a háttérben marad mind Plótinosznál, mind Porphüriosznál. Ennek oka lehet az is, hogy a platóni *Timaios* démiurgosza, akit mindketten észnek tekintenek, magasabb rendű valóság a világnál, hiszen annak metafizikai értelemben vett oka, s az eget a kozmikus szférához kellett kapcsolni, így Uranosz sem lehet az ész-démiurgosznál magasabb rendű valóság.

Porphüriosznak – Uranoszról beszélve – mindenképpen szólnia kellett a sokaság mozzanatáról, mint Uranosz belső karakteréről. Ez pedig azt jelenti, az ész körében mozgunk. Uranosz eredendően egység, szellemi egység. Lehajol Gaiához, a nedves földhöz, az anyaghoz vagy a szellemi anyaghoz,¹⁹ vagy éppen tiszta intelligibilis eredeti egységét, mint jóságot kiárasztja magából, amely egyfelől konstituálja Gaiát, továbbá szüleményeiket, „...mivelhogyl teljes volt, nemzenie kellett: ekkora erő nem maradhatott magtalan,” azaz jóságát ki kellett árasztania, s a szellemi anyagban létrehozta Kronoszt, az ész bőségét, mely hasonlóképpen időtlen módon kiárasztva tökéletességét oka Zeusznak, aki az orfikus hagyomány szerint, és Porphüriosz szerint is, maga is lenyeli apja nemi szervét, azaz, megtartja az intelligibilis szférában az Ész teljességét.²⁰ E Zeus azután az egyéni lelkek szülője és vezetője, köztük Platón lelkének, amely, eme egyetemes kozmikus, sőt hiperkozmosztikus törvényszerűségnek megfelelően maga is egy test gondozásának feladatát látja el, s ez immár Platón testi értelemben vett születésének pillanata.

¹⁸ Megfigyelhető, hogy a neoplatonikus interpretáció illik Platónnak a *Kratüloszban* (396 a–c) említett Uranosszal, Kronosszal és Zeusszal kapcsolatos etimológiai ötleteire is: Uranosz – „látja a fentieket” (*horósza ta anó*) az Egy irányába mutató „odafordulás” (*episztróphé*), Kronosz – „ész bősége” (*korosz nus*) az Ész szintjén való „megmaradás” (*moné*), Zeus – „általa élet” (*zén dia*) a lélek irányába mutató kiáradás (*aporroia* – emanáció).

¹⁹ Gaia és Démétér, a földistenanyák már korábban is a platonista értelemben vett, minden minőséget befogadó, önmagában minőség nélküli anyagot szimbolizáltak. Már Platónnál „anya” a mindent befogadó *khóra* a *Timaiosban* (50d). Plutarkhosznál a föld Ízisz (*Ízisz és Ozirisz* 57.)

²⁰ Lásd a Derveni-kommentátor „Orpheusz”-idézteit. In G. S. Kirk–J. E. Raven–M. Schofield: *A preszókratikus filozófusok*. Fordította Cziszter Kálmán és Steiger Kornél, Budapest, Atlantisz, 1998, 30. §.