

Rigán Lóránd

## A Szentháromságról és a szeretetről Marsilio Ficino gondolkodásában

Egy 1492-ben keletkezett előszóban, mely Plótinosz *Enneász*ainak teljes latin szövegét vezeti be,<sup>1</sup> a fordító a következőket írja:

<p>Principio vos omnes admono, qui divinum audituri Plotinum huc acceditis, ut Platonem ipsum, sub Plotini personam loquentem, vos audituros existimetis. Sive enim Plato quondam in Plotino revixit (quod facile nobis Pythagorici dabunt) sive demon idem Platonem quidem prius afflavit, deinde vero Plotinum (quod Platonici nulli negabunt), omnino aspirator idem os Platonicum afflat atque Plotinicum. [...] Et vos Platonem ipsum exclamare sic erga Plotinum existimetis: Hic est filius meus dilectus, in quo mihi undique placeo, ipsum audite.</p>	<p>Először is mindőtöket, kik az isteni Plótinosz hallgatására jösztek, arra figyelmeztetek, hogy magatokat az általa beszélő Platón hallgatóinak tekintsétek. Mert Platón vagy újjáéledt benne, amit a püthagoreusok könnyen megengednek, vagy egyazon daimón előbb neki, majd Plótinosznak jutott, amit a platonisták sem fognak tagadni, mindenesetre, egyazon lélekzet van mindkettejük ajkán. [...] Higgyétek ti hát azt, hogy Platón maga Plótinoszról beszél, amikor így kiált fel: <i>ez az én szeretett fiam, kiből gyönyörködöm, őt hallgassátok!</i></p>
---	---

Az előszó utolsó mondatát<sup>2</sup> Ficino fordításának 1835-ös kiadásában a derék lutheránus, Friedrich Creuzer jobbnak látta az *Odüsszeia* egyik, a bölc Teiresziászra vonatkozó passzusára finomítani.<sup>3</sup> A szöveg gondozójának kegyes csalása, amely által a számára nyilvánvaló blaszfémiát igyekszik elkerülni, eltussol azonban másvalamit is: hogy előbb Platón, majd Plótinosz szövegeit latinra átültetvén Ficino úgy vélte, valóságos keresztény szellemi forradalmat visz véghez. Fordítónk előfeltevése alapján

<sup>1</sup> M. Ficino fordítása által született újja a teljes középkor folyamán kvázi ismeretlen gondolkodó a nyugati eszmetörténetben. A nehezen eltűlozható jelentőségű fordítói munka körülményeiről lásd Saffrey, Henri D.: Florence, 1492: The Reappearance of Plotinus. *Renaissance Quarterly*, 49/1996, 488–508.

<sup>2</sup> Máté 17, 5. Vö. Máté 3, 17; Márk 1,11.; Luk. 8, 22.

<sup>3</sup> Creuzer, F. (ed.): *Plotini opera omnia*. Vol. 1. Oxford, 1835, xi. Vö. *Odüsszeia* X 495-496.: „eszmélést egyedül neki nyújtott Perszeponcia / holta után is; pusztza szökellő árny csak a többi” (Devecseri Gábor fordítása).

ugyanis, mely egyszersemind a Plótinosz és Krisztus közötti analógiát élteti, a platóni bölcelet nem más, mint *preparatio evangelica*, a keresztény igazság előkészítése; emiatt is vélhette úgy, hogy az Evangélium szavai bizton Platónnak tulajdoníthatóak.<sup>4</sup>

A kereszténység és az újplatonizmus közötti közvetítői szerep, melynek vállalását fentebb idézett szövege is jelzi, a Ficinóra vonatkozó szakirodalom állandó toposza. A 15. század végi Firenze szellemi légkörét ecsetelven Paul Oskar Kristeller például így fogalmaz: „[Ficino] platonizmusa mint az észre és a platonikus hagyományra alapozott metafizika képes volt kielégíteni mindazoknak a szellemi igényeit, akik egyaránt hajlamosak voltak kereszténységükhöz és az ókoriak tanulmányozásához ragaszkodni, és akik e kettős hajlandóságuk igazolására újfajta történeti és filozófiai alapvetést kerestek”.<sup>5</sup> Általában véve máig hajlamosak vagyunk Ficinót a Mediciek filozófuskörének olyan mértékadó egyéniségének tekinteni, aki az újplatonikus és a keresztény tanítás szintézisére törekedett, és ez alapszándékának minden bizonnyal helyes értelmezése.<sup>6</sup> Hangsúlyoznunk kellene azonban, hogy Marsilio Ficino az említett szintézis lehetséges határait is pontosan megvonta, kimutatván, hogy az újplatonizmusnak a keresztény tanításba való integrációja csupán részleges lehet. Jelentős módszertani hozadékot biztosítana ez, amennyiben a katolikus dogmatika és az újplatonista metafizikai spekulációk metszetének a fennmaradó részében éppen arra lelnénk, amit a reneszánsz gondolkodó Plátón valódi tanításának vél. Tézisünk szerint ez a bizonyos tan nem más, mint a három újplatonikus hiposztázis, melyek első látásra a keresztény Szentháromság személyeinek feleltethetők meg.

Jacopo Rondonihoz intézett 1492. február 2-i levelében Ficino így összegzi a kétfajta háromságot illető álláspontját:

<sup>4</sup> Vö. Saffrey, Henri D.: i. m. 498-499.

<sup>5</sup> Kristeller, Paul Oskar: The Platonic Academy of Florence. *Renaissance News*, 14/1961, 147-159., 148.

<sup>6</sup> Lásd Allen, Michael J. B.: Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of Trinity. *Renaissance Quarterly*, 37/1984, 555-584. Mi több, az antik platonizmus eme visszanyerése, amellyel az ún. Firenzei Akadémia kísérletezett, nem korlátozódott holmi elvont filozófiai tanítás restaurálására; kiterjedt ez egy bizonyos életmód újjáélesztésére, akár külsőségekben való utánzására is (vö. uő: Ficino's Lecture on the Good? *Renaissance Quarterly*, 30/1977, 160-171).

Retulit praeterea nobis fratrem (nescio quem) in declamatione publica insolenter asseveravisse trinitatis apud Christianos divinae mysterium apud Platonem ipsum extare Christianosque familiaria illic primos accepisse. [...] Ego igitur extra controversium assero trinitatis Christianae secretum in ipsis Platonis libris nunquam esse, sed nonnulla verbis quidem quamvis non sensu quoquomodo similia; similia vere in sectatoribus eius qui florere post Christum, in Numenio, Ammonio, Plotino, Amelio, Iamblichó, Proclo [...]. Quamobrem Aurelius Augustinus quondam Platonius et iam de Christiana professione deliberans, cum in hos Platoniorum libros incidisset cognovissetque Christiana per imitationem ab his probata, Deo gratias egit redditusque iam est ad Christiana recipienda propensior.

Mesélték nekem, hogy egy szerzetes, már nem tudom, ki, nyilvános beszédében vakmerően azt merészelte mondani, hogy az isteni Szentháromság titka már Platónnál is megtalálható, és hogy az első keresztények innen ismerték meg. [...] Jómagam azonban minden kétséget kizáróan állítom, hogy a Szentháromság titka Platón könyveiben sosem lelhető fel, még ha volnának is ott olyan megfogalmazások, amelyek némileg, de nem értelmükre nézve, hasonlóak; sőt még hasonlóbbak Krisztus után élt követőinél, Numéniosz, Ammóniosz és Plótinosz, Améliosz, Jamblikhosz vagy Proklosz szövegeiben [...]. Ezért aztán Szent Ágoston, régebben platonista, most pedig keresztény tanúságtévő, amikor a platonisták könyveire bukkan, és keresztény eszméket ismert fel azokban, melyeket utánczó mivoltuknál fogva helyeselt, Istennek adott hálát, és visszatért azonnal, még nagyobb hévvel, a keresztény tanok befogadásához.<sup>7</sup>

A névtelen, esetleg csak Ficino érvelésében létezett eretnek szerzetes prédikációját Ágoston tekintélye visszájára billenti. Nem a keresztények, hanem az újplatonisták loptak Platón írásait az Evangélium fényében értelmezvén. Kimondja ezt a szerző *De christiana religione* című munkájában kerdőzetlenebbül: „Divino enim Christianorum lumine usi sunt Platonicus ad divinum Platonem interpretandum.”<sup>8</sup> Az így felsejülő hatástörténeti kör igen furcsa, majd hogynem ördögi. Platón, akinek nyilván nem lehetett tudomása a keresztény tanításról, az Ószövetség prófétáihoz hasonlóan megjövendőlte azt, hogy későbbi követői, akikről Ficino hiszi, hogy az Evangéliumokból másolnak, visszaolvassák dialógusaiba a „próféciaikat”.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Ficino, Marsilio: *Opera omnia*. Bottega d’Erasmó, Torino, 1983, 956.2. Idézi Allen, Michael J. B.: Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of Trinity. Id. kiad. 556.

<sup>8</sup> „A platonikusok a keresztények isteni fényét használták fel, hogy az isteni Platont értelmezzék.” Ficino, Marsilio: i. m. 25.1. A szerző kettős szellemi elkötelezettségére nézve szimptomatikusnak tekinthető a *divinus* jelző kettőzött használata.

<sup>9</sup> A reneszánsz újplatonizmus egyébként is igen erőteljesen hangsúlyozza egy közös teológia létezését, és ama gondolatot, miszerint a pogány kultúra a kereszténység anticipációjának tekintendő. A szellemi irányzat két vezéregyénisége, Pico della Mirandola és Marsilio Ficino ezt a gondolatmenetet egészen odáig vezeti, hogy a világban mindenütt triadikus struktúrákat fedez fel, és ezt Isten háromsága és egyszersmind egysége reflexiójának tekinti. Olyannyira, hogy még a negatív triászok is Őt tükrözik (akár a klasszikus görög mitoló-

Miért tiltakozik ennyire vehemensen, de egyben ügyetlenkedve, óvatosan is Marsilio, a kereszténység és a platonizmus békítő bajnoka, a kettő összemossa ellen? Amint az Plótinosz traktátusainak bármely, az övénél jóval felületesebb olvasatából is kitűnik, a három hiposztázis viszonya az újplatonista bölcselőnél egyértelműen hierarchikus. Mi több, egészen spontánul generált, magának az Egynek a „természetéből”, és nem teremtő akaratából árad. Mármost, a reneszánsz filozófusok nemcsak újplatonikusok, de egyben, sőt elsősorban keresztények lévén, nem fogadhatták el ama gondolatot, hogy az érzéki világ a legfőbb ontológiai elvből szükségszerűen következik, anélkül, hogy ez az elv a belőle származók iránt bármiféle gondoskodó törődést tanúsítana. Katolikusokként ragaszkodniuk kellett minden létezőnek a lét forrásához mért abszolút esetlegességéhez, a közvetlen, és nem hiposztatikus függéshez. Holott az éppen aktuális hiposztázis Plótinosznál mindig csak az őt közvetlenül megelőzőhöz viszonyul, mindenfajta ugrás, huzárvgás nélkül. A teremtésnek közvetlenül Isten akaratától és gondoskodásától kellett függeni, „ami Plótinosz ontológiai rendszerének nivellálását eredményezte, hiszen mostantól minden, lett légyen az tiszta értelem, tisztátalan lélek vagy lelketlen elem, az esetlegesség abszolút módon elsődlegesnek tételezett kategóriája alá esett”.<sup>10</sup> Az alacsonyabbrendű nem a fölérendelt, de még mindig nem legfelsőbb szintnek a függvénye, hanem közvetlenül Isten teremtménye.

Ficino a *Parmenidész*hez írott kommentárjában utasítja vissza leg-egyértelműbben a kétfajta háromság azonosítását:

Dicimus itaque cum Plotino simul atque Plótinosszal és Parmenidésszel az elsőt Parmenide primum quidem esse unum mindenek feletti Egynek mondjuk, a másodikat pedig minden egységének, mert a ut perfectissimi genitoris progenies sit tökéletes szülők gyermekei a legtökéletesebbek. De míg a keresztény teológiában a genitor genitumque sit unum in Christiana nemzőről és a nemzetről egyként értekezünk, Platón, akit most értelmezünk, kettőnek látszik vélni őket.<sup>11</sup>

A második hiposztázisról, az Értelemről szóló fejtegetésének epilógusként pedig megjegyzi:

gia háromfejű Kerberosza, akár a háromfejű ördögábrázolások vagy az önmagával meghasonlott emberiséget háromfejűként prezentálók). Brown, David: *The Trinity in Art*. In Davis, Stephen T. - Kendal S. J., Daniel - O'Collins S. J., Gerald (szerk.): *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*. Oxford UP, Oxford, 2001, 329-356., 336.

<sup>10</sup> Allen, Michael J. B.: i. m. 561.

<sup>11</sup> Ficino, Marsilio: i. m. 1169.

Trinitatem [...] Platonici putant ipsum bonum, ipsum intellectum, mundi animam. Bonum quidem saepe patrem nominant, intellectum vero filium, animam mundi spiritum [...]. Si trinitatis huius eandem volunt esse substantiam, quasi Christiani sunt Catholici, si tres substantias, ferme sunt Ariani.

A platonisták a Jó, az Értelmelem és a világ Lelkének háromságában hisznek, és a Jót sokszor „Atyának”, az Értelmelemet „Fiúnak”, a világ Lelkét pedig „Szellemmek” nevezik. Ha ezt a háromságot egylényegűnek vélik, szinte katolikus keresztények, ha azonban három szubsztanciának, majdnem ariánusok.<sup>12</sup>

A platonisták hiposztatikus háromsága Ficino szerint tehát semmiképpen sem azonos a kereszténnyel – olyannyira nem, hogy még a Plótinosz és a katolikus dogmatika esetleges megfogalmazásbeli hasonlóságai sem szabad megtéveszsenek: a felszínes analógiák csupán olyan későbbi asszociációkon alapulnak, melyekkel az „atyá”, „fiú” vagy a „lélek” szavak a mi számunkra, keresztények számára rendelkeznek. Mégis közelebb állnak az igazsághoz azonban ama „kvázi-katolikus” platonisták, akik az ariánus – jobban mondva sajátosan újplatonista – szubordinálizmus helyett elfogadják, hogy a hiposztázisok hármasa valójában egyetlen szubsztancia.

Szintúgy a *Timaios*-hoz írott kommentár vége felé, a kilencedik fejezetben Ficino azt állítja, hogy a platonikusok többsége szerint az intelligibilis világot, amely a látható eszmei modelljeit tartalmazza, az isteni Egység emanálja, ezt az Értelmelemet pedig nem magának a Jónak, hanem a Jó *fiának* nevezik (látszólag Krisztushoz, Isten fiához hasonlóan). Mármost,

Quem si unius cum primo substantiae esse intelligamus Platonem Christianae theologiae magis conciliabimus, sed caeteri Platonis interpretes reclamabunt.

ha ezt az Elsővel egy szubsztanciának tekintjük, jobban összeegyeztethetjük a keresztény teológiával, Platón többi értelmezője azonban tiltakozni fog.<sup>13</sup>

Vagyis az újplatonizmus és a kereszténység harmonizálására tett minden erőfeszítésünk ellenére a plótinoszi emanacionizmus által implikált alárendelődést a Szentháromság személyeinek konzubsztancialitása kedvéért fel kell adnunk. A Ficino szövegei által jelzett eszmetörténeti nehézség nem csekélyebb annál, mint hogy *az újplatonizmus keresztény interpretációja sohasem vibető végig maradéktalanul*. Platón „többi értelmezője”, maguk az újplatonisták mindig tiltakozni fognak. Ebből a szempontból (Ficino szemszögéből) a pogány újplatonisták ariánus eretnekek voltak, képtelenek lévén felemelkedni az egylényegűség kinyilatkoztatott dogmájához. Persze az elemzett szövegekből világosan kitűnik a szerző azon erőfeszítése, hogy Platón valódi örökösei gyanánt a „keresztény újplatonistákat” prezentálja – jöllehet ez a kereszténység, mint arra rámutattunk, szigorú értelemben aligha tekinthető újplatonistának.

<sup>12</sup> I. m. 1194.3.

<sup>13</sup> I. m. 1442.1.

Az antik szeretetfelfogást elemző két, alighanem legtöbbet idézett elméleti munka<sup>14</sup> nem kevesebbet hányt szemére Platónnak, mint hogy ő ezt az érzést annak „valódi” formájában sohasem ismerte. Gregory Vlastos kritikájának értelmében a szeretet tárgyá nála nem a teljes, esendő és sokszor fogyatékos individualitásában vett egyén, hanem csak annak elvont változata, melyet a szeretett fél legjobb tulajdonságaiból gyúrtak össze. Sőt, tehetnének hozzá, a platóni erosz lényege szerint *bűtlen*: a filozofikus lelkületű, kielégíthetetlen szerelmes mindig többre, magasabbra vágyik. Márpedig, ha a szeretet alapja valamely tulajdonság, vagyis az illetőben mint pusztá hordozóban megtapasztalt érték (szépség, vagyon, erények stb.), úgy Anders Nygren szerint ez csupán afféle másodrangú, szerző szeretet (*acquisitive love*). Ennélfogva a pogány erosz vagy túl személytelen, értékorientált, vagy nagyon is személyes, velejéig önző. Mi volna hát az igazi változat ehhez képest? A modern kritikák előfeltevése alapján olyasvalami, ami nem bizonyos sajátosságokra inkább, másokra kevésbé összpontosít, hanem egészében elutasítja az ilyesfajta kritériumokat. Csakhogy ez esetben vagy alaptalan és teljesen általános kellene legyen, vagy az illetőre „magára” irányulna; bármit is jelentsen ez, ha a jelek szerint még csak tulajdonságainak összességét sem jelentheti. Nygrenre és Vlastosra vonatkozó metakritikájában hasonló problémákba ütközik Catherine Osborn,<sup>15</sup> válaszként azonban a paradoxont fogalmazza újra: az egyén iránti valódi szeretet alaptalan, mégis személyre szabott.

A pogány *eros* keresztény bírálóinak gondolatmenete nagyjából a következő.<sup>16</sup> Platón *Lüszisz*-ében többek között az alábbi párbeszédet olvassuk: „Barátjának fog-e benneteket bárki is tartani és fog-e szeretni olyan ügyekben, amelyekben haszontalanoknak (*anópheleis*) bizonyulunk? – Semmiképpen! – Nos tehát, sem az apád téged, sem senki emberfiát nem szeret, amennyiben az haszontalan (*acbrésto*). – Látni való, hogy nem”.<sup>17</sup> Szókratész később is<sup>18</sup> amellet érvel, hogy ha valaki egy másikat szeret, nem egyébért, mint a tőle

<sup>14</sup> Nygren, Anders: *Agape and Eros*. Ford. Philip S. Watson. Westminster Press, Philadelphia, 1953.; Vlastos, Gregory: The Individual as an Object of Love in Plato. In uő: *Platonic Studies*. Princeton UP, Princeton, 1973, 3-34.

<sup>15</sup> Osborn, Catherine: *Eros Unveiled. Plato and the God of Love*. Clarendon Press, Oxford, 1996.

<sup>16</sup> Az alábbiakban Anders Nygren és Gregory Vlastos vonatkozó gondolatainak összefoglalását nyújtjuk. Mindkettejük *eros*-kritikáját anakronisztikusként és tendenciózusként bírálja Kosman, L. A.: Platonic Love. In uő: *Facets of Plato's Philosophy*. Van Gorcum, Assen, 1976, 53-69.; Osborn, Catherine: i. m.; Price, A. W.: *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Clarendon Press, Oxford, 1990. és még sokan mások.

<sup>17</sup> Platón: *Lüszisz* 210c [A Platón-idézetekhez és utalásokhoz lásd: *Platón összes művei I-III*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984].

<sup>18</sup> Platón: i. m. 213e sk.

elvárható haszonért teszi: mint beteg orvosát az egészség végett (*heneka hygieias*);<sup>19</sup> szegény a gazdagot és gyöngé az erőset a segélyért (*tés epikurias heneka*);<sup>20</sup> és egyáltalán, „mindenki, aki híján van a szakértelemnek, szívesen és szeretettel fordul a szakértőhöz”. A vonzalom tehát, akárcsak a *Lakomában*, nem más, mint a hiány és a bőség gyermeke. De amint az orvost egészségért, úgy az egészséget és minden más jókat valami egyébért kívánunk. A szeretet haszonelvű elemzése által generált végtelen regresszus csak úgy kerülhető el, ha tételezzük azt, ami önmagáért szeretetre méltó. Lennie kell valaminek, ahol a sorozat megáll, hogy egyáltalán kezdetét vegye. Megérkezünk „valami kezdőponthoz, mely nem egy másik baráthoz visz bennünket tovább, hanem arra vonatkozik, ami elsődleges értelemben a barátunk, és amiről azt mondjuk, hogy minden egyéb iránt ővégette vagyunk baráti érzéssel”.<sup>21</sup> Márpedig, ha tökéletlen szerettünk nem azonos, ahogy nem is lehet, ezzel a valódi baráttal (*próton philon*), már-már hiba volna őt „önmagáért szeretnünk”, kantiánusan fogalmazva öncélként kezelnünk. Miért szeretjük mégis? Diotima szerint amiatt, mert szellemiekben viselősek lévén, szülni csupán a szépség jelenlétében vagyunk képesek, végső soron a halhatatlanság iránti vágyunknak téve ezáltal eleget;<sup>22</sup> miközben a pályánk földi partnerektől „valami csodálatos természetű szépség” felé vezet el.<sup>23</sup>

Amint az még a fenti, vázlatos beszámólóból is kitűnik, Platón szeretet-  
tel kapcsolatos elmélete eleve nem a más személyek iránti személyes szeretetről, hanem a „hasznos” és a „szép” önmagukban létezőkként elgondolt predikátumok tapasztalati hordozóiról szól; előbbiről, ha a vonzalom pusztán csak *philia*, utóbbiról pedig, ha *erós*. Ráadásul ebben az elméleti keretben a személyekhez képest, még ha azok biográfiai értelemben korábbiak is, a szeretet egészen személytelen tárgyai, mondjuk egy városállam alkotmánya vagy egy tudományos hipotézis, kimondott elsőbbséget élveznek. Jelentős elméleti teljesítmény ez, amennyiben elsőként nyújt arra vonatkozó, aránylag kimerítő leírást, mennyire őszinte és mély lehet elkötelezettségünk némely absztrakció iránt. Olyasmire fogékony, amire sokunk még ma sem: a logikai koherencia szépségére, mely lenyűgözi az elmét. Analógiát állapít meg az érzéki, akár művészi szépség és a megismerésbeli, „tudományos” között; nem ellentétezi őket. Plauzibilis végül amiatt is, mert egy nő vagy férfi iránti vonzalmunknak legtöbbször valóban nem az illető a tárgya. Ám éppen ez a platonikus, „ésszerű” szeretet parancsa: *annyira* kell szeretni, *amennyire* az, amit vagy akit szeretünk, jó, illetve szép. Márpedig ez esetben egyetlen, szük-

<sup>19</sup> I. m. 218e.

<sup>20</sup> I. m. 215d.

<sup>21</sup> I. m. 219c-d.

<sup>22</sup> Platón: *Lakoma* 206c.

<sup>23</sup> I. m. 210e.



ségeképpen tökéletlen személy sem lehet a maga egyediségében és integritásában szeretetünk tárgya, csak ha bizonyos, egyébként igen elvont tulajdonságok hordozója. Mármost, a tökéletlen *mint* tökéletlen iránti szeretet és a személy önértéke ehhez képest olyan gondolatkör, amely csupán a zsidó-keresztény hagyomány sajátja. Ennek istenfogalma már eleve jóval következetesebb, mert az általa elgondolt legfőbb lény tökéletessége még azt is lehetővé teszi számára, hogy a tökéletlent ebben a minőségében szeresse. A keresztény *agapé* spontán és motiválatlan: alapja nem a szeretett, hanem a szerető fél, Isten természetében keresendő.

Anders Nygren püspök nagyhatású könyve ezen az alapon határozottan elítéli Marsilio Ficinót mint az „önző” antik *erős*-fogalom örökösét.<sup>24</sup>

Ficino maga *A szerelemről (De amore)* címen ismertté vált, Platón *Lakomájához* írott kommentárjában, melyet Janus Pannoniusnak ajánlott, a következőképpen foglalja össze a szeretet eredetével kapcsolatos álláspontját: „Az angyali értelem (*mens angelica*) az első világ, amelyet az isten teremtett. A második a világegyetem testének a lelke (*universi corporis anima*), a harmadik ez az általunk látható egész gépezet. Természetesen ebben a három világban három cháost is tekintetbe kell vennünk. Kezdetben isten ama értelem állagát (szubsztanciáját) teremti meg, amit lényeknek (esszenciának) is nevezünk. Ez teremtésének első pillanatában alakatlan és sötét. Minthogy azonban istentől született, valamiféle veleszületett vágytól vezetve (*ingenito quodam appetitu*) eredete, az isten felé fordul. Az isten felé fordulva megvilágíttatik annak sugara által. A sugár ragyogásától fellobban a vágya. A fellobbant vágy teljes egészében Istenre irányul, s ennek révén nyer formát.”<sup>25</sup> Később, a *Harmadik beszéd* elején a szerző kifejti az angyali értelem „veleszületett vágyának” elvontabb magyarázatát is: bármely okozat a maga okát saját önfenntartásának elveként kívánja, vagyis „a következmények az okokra mint fenntartóikra áhítoznak”.<sup>26</sup> Klasszikus platonista modorban ugyanígy vágyakozó és „szerző” *erősszal*, nem a keresztényi „ajándékozó” *agapéval* van dolgunk a világlélek és a látható világ esetében: amint „az éppen megszületett és alakta-

<sup>24</sup> Nygren, Anders: i. m. 678. sk. a következőképpen foglalja össze Ficino álláspontját: „Mindenfajta szeretet, lett légyen az isteni avagy emberi, végső soron *önszeretet*. [...] Hogy Isten szeret minket, ez csupán amiatt van, mert az Ő művei vagyunk; Isten bennünk magunkban is önmagát szereti. [...] Ugyanígy [...] az emberi szellem esetében is [...] az önszeretet a mindent meghatározó erő. [...] Csupán ezen az alapon beszélhetünk arról, hogy egy másik személyt szeretünk. Embertársunkban, akit szeretünk, önmagunkat ismerjük fel, és nem mást, mint önmagunkat szeretjük. Mi több, Ficino még attól sem riad vissza, hogy Isten iránti szeretetünket teljes egészében az önszeretetre redukálja. Isten szeretete az eszköz, önmagunk szeretete a cél – amint azt egyértelműen kijelenti.”

<sup>25</sup> Ficino, Marsilio: *A szerelemről. Kommentár Platón A lakoma című művéhez*. Ford. Imregh Mónika. Arcticus Kiadó, Budapest, 2001, 9-10.

<sup>26</sup> I. m. 29.



lan értelem a szeretet révén isten felé fordul és alakot ölt, úgy fordul vissza a világlelek is az értelemhez és istenhez, melyekből keletkezett, és jóllehet kezdetben formátlan és chaoz, a szerelem által az értelemhez vezetve, s ettől a formákat befogadva világgá lesz. Hasonlóképpen ennek a világnak az anyaga is, bár kezdetben a formák ékessége nélkül alakatlan chaozoként 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, chaozból világgá vált.”<sup>27</sup> A szeretet tehát az újplatonista Ficinónál a szépség megszerzésének és élvezetének „önző” vágya, *frueno pulchritudinis desiderium*.

Mi készletti azonban Istent magát arra, hogy ilyesfajta vágyat ébresszen? Csupán a vágyakozás végső tárgya volna, anélkül, hogy ő maga szeretne, sőt egyáltalán bármiféle törődést tanúsítana az alárendelt iránt, mint Arisztotelész első mozgatója vagy Plótinosz Egye? Vajon a másik ember szeretete eszköz csak nála is, ahogyan Platónnál, eme tökéletesség elérésében, vagy reciprocitáson alapuló viszony? Ez az a pont, ahol a reneszánsz gondolkodó „pogány” mivoltált hangsúlyozó Nygren olvasata némi kiegészítésre szorul.<sup>28</sup> A viszonzatlan és a kölcsönös szerelem „fenomenológiájáról” értekezvén a szerző azt állítja, hogy a másik ember iránt érzett szerelem önként vállalt halál, amennyiben a szeretett félre irányítva gondolatait a szerelmes elveszíti saját öntudatát: „mindenki meghal, aki szerelmes, ugyanis gondolatai önmagáról megfeledkezve mindig a szeretett lényvel foglalkoznak. Ha magáról nem gondolkozik, bizonyára nem is magában gondolkozik (*Si de se non cogitat, in se certe non cogitat*).”<sup>29</sup> Élne fog azonban az őt viszonzó másikban, és a kettős halál így közös létté lesz: „amikor szeretlek téged, szerelmesként megtalálom magamat benned, aki felőlem gondolkozol, és visszanyerem magam általad, aki megőrzöl engem, aki magammal nem törődve elveszítettem magamat. S te is ugyanúgy teszel énbennem.”<sup>30</sup> Kölcsönös, önzetlen önfeladás ez; ha úgy tetszik, ajándék-szeretet, amelyről azt állítják, hogy a platonistáknál nem is létezik.

Istennek a teremtéshez való viszonya azonban már annál inkább (a platonói hagyományhoz híven) saját tökéletességében való önreflexiónak, és nem annyira krisztusi önfeladásnak tűnik. Jóllehet Ficino, a keresztény, törődő szeretetként írja le ezt a bizonyos viszonyt, ennek elve nem más, mint hogy bármely ok saját részeként és képmásaként szereti a maga okozatait,<sup>31</sup> és így

<sup>27</sup> I. m. 11.

<sup>28</sup> Lásd ehhez Devereux S. J., James A.: The Object of Love in Ficino's Philosophy. *Journal of the History of Ideas*, 30/1969, 161-170.

<sup>29</sup> Ficino, Marsilio: i. m. 24.

<sup>30</sup> I. m. 25.

<sup>31</sup> Lásd i. m. 29.

a teremtés voltaképpen az isteni önszeretet eredménye. Habár „valamiféle jóakarát”, *benevolentia quaedam* nyilvánul meg ebben, eme jóakarát tárgya végül is önmaga. Visszatér azután a vertikális és nem horizontális irányultságú szeretet mint az egyéni szellemi fejlődés eszköze a *De amore* hatodik, Diotima tanítását értelmező részének a végén, sőt, még a *Második beszédben* dicsőített kölcsönös emberi szeretetnek is az istenség szeretete lesz az ontológiai alapja – ami akár keresztény eszmének is tűnhetne; csakhogy, mint kiderül, „a dolgokat [...] azért imádjuk istenben, hogy benne mindenekelőtt saját magunkat találjuk meg, s így világossá válhat előttünk, hogy *istent szeretve saját magunkat szerettük (et amando deum, nos ipsos videamur amasse)*”<sup>32</sup>

A kereszténység és a(z új)platonizmus nagyszabású szintézise tehát ismét elmarad, ezúttal az utóbbi javára.

\*

*A görög filozófia és a szentpáli levelek* című előadásában Szegő Katalin Pál apostolt a görög hagyomány „megszokottból való kipenderítője” gyanánt értelmezte, rámutatván a páli levelek néhány, a filozófusok írásaival szembeni stílári és tartalmi különbségére.<sup>33</sup> Összehasonlító vizsgálatának zárómondatai az apostol értékrendjének csúcsára, a szeretetre vonatkoztak.

<sup>32</sup> I. m. 101. Kiemelés tőlem – R.L.

<sup>33</sup> Szegő Katalin: A görög filozófia és a szentpáli levelek. In uő: *Gondolatutak*. Pro Philosophia, Kolozsvár, 2003, 262–272., 266 sk.