

PAJORIN KLÁRA

Marsilio Ficino *Kratülosz*-argumentuma

Az onomasztikai ismereteket önálló műben összefoglaló legrégebbi forrást, Platón *Kratülosz* című dialógusát a reneszánsz platonizmus megteremtője, Marsilio Ficino (1433–1499) indította el újkori hódító útján. Az olasz humanista nemcsak saját keresztény-platonikus filozófiai rendszerének megalkotásával érdemelte ki a neki adott „alter Plato” (második Platón) nevet, hanem Platón-közvetítő munkásságával is, melynek eredményeként a nyugati világban a teljes platóni életmű közkinccsé vált. Cosimo de' Medici ösztönzésére és grandiózus támogatásával a Firenze melletti Careggiben 1463–1468 között Ficino latinra fordította Platón összes művét, majd valamennyihez értelmezést, magyarázatot készített. Öt dialógust öt terjedelmes könyvben kommentált (közéjük tartozik legnépszerűbb műve, a szerelemről szóló *Szimposzion-kommentár*, melynek első redakcióját a szerző 1469-ben Janus Pannoniusnak ajánlotta),¹ emellett minden egyes műhöz rövid értelmező-magyarázó tanulmányt, ún. argumentumot is írt, hogy ezeket később az egyes Platón-fordítások elé helyezve publikálja. Az argumentumaival ellátott teljes Platón-fordítás, mely 1484-től kezdve 1600-ig legalább húsz nyomdai kiadásban jelent meg,² felmérhetetlen hatást gyakorolt a reneszánsz kori Európára. Néhány Platón-művet már Ficino humanista elődei latinra fordítottak Itáliában, de ezek szélesebb körökben nem váltak ismertté. Ficino ezeket is újrafordította, és számos Platón-művet — a *Kratülosz* ezek közé tartozott — a reneszánsz korban ő tolmácsolt először latinul. A reneszánsz kori olvasók a *Kratülosz* mellett Ficinónak a hozzá írt argumentumát is tanulmányozták, és új, korszerű ideológiai bázist, inspiráló gondolatokat találtak benne saját onomasztikai alkotómunkájukhoz, valamint további elméleteik megfogalmazásához.

Az argumentumokat Ficino a Platón-fordításokkal párhuzamosan fogalmazta meg, később bővítette, csiszolta őket.³ A *Kratülosz*-fordítás 1466-ban készült,⁴ argumentuma — legalábbis végső állapotában — 1474 utáni, mivel a szerző — más, korábbi művei mellett — említi benne saját főművét, a *Platóni teológiát* (*Theologia Platoni-*

1. FICIN, MARSILE: *Commentaire sur le Banquet de Platon*. Texte du manuscrit autographe présenté et traduit par Raymond Marcel. Paris, 1956. 265–266. — Ficino és a firenzei akadémia magyarországi kapcsolatairól ld. HUSZTI JÓZSEF: *Platonista törekvések Mátyás király udvarában*. Minerva 1924–1925. — Klny. is.

2. Ficino műveinek kéziratait és kiadásait ld. *Supplementum Ficinianum*. Vol. 1. Ed. Paulus Oskar Kristeller. Florentiae 1937. Rist. 1973. V–CLXVII.

3. Uo. CXVII.

4. MARCEL, RAYMOND: *Marsile Ficini (1433–1499)*. Paris, 1958. 322.

ca. 1469–1474.), valamint apologetikus könyvét, *A keresztény vallást (De religione Christiana. 1474.)*.

Kratiülosz-magyarázatához a szerző — a teljes platóni életmű mellett — elsősorban ókori költőket, írókat, filozófusokat használt fel forrásul; Platón mellett legtöbbször neoplatonikus szerzőket idéz. Mondhatni, az összes neoplatonikus forrást ismerte, jó részüket később latinra is lefordította és kommentálta. Sokat idéz a Platón előtti, homályos kilétű szerzőktől is, például Pszeudo-Orpheusztól, Hermész Triszmegisztosztól, Zoroasztértől stb., akiket ő „prisci theologi”-nak, vagyis régi teológusoknak nevezett. A nevük alatt fennmaradt művek, gondolatok népszerűsítésében, fordításaival és magyarázataival, ugyancsak elől járt. Őket is, mint a többi „teológus”-t, vagyis Platont és az ókori neoplatonikus filozófusokat, a kereszténység előfutárainak tekintette, és úgy vélte, hogy — más formában és köntösben — ugyanazt az isteni igazságot nyilatkoztatták ki, mint a *Biblia* és a keresztény források. Ficino vallásos keresztény, az egyházi rend tagja volt, és minden művében azon fáradozott, hogy a Hermész Triszmegisztosztól a késő-ókori neoplatonikusokig terjedő „pia philosophia” (vallásos érzületű bölcsekedés) tanait a keresztény igazságokkal összhangba hozza. Argumentumát a késő-középkori keresztény gondolkodás hatja át. A keresztény tanokra vonatkozóan számára is, mint a többi humanista számára a *Biblia* igazságai és a kora-keresztény szerzők írásai voltak a mérvadóak. Ficino különösen Szent Pált kedvelte — argumentumában idézi —, akinek kommentálta a leveleit. Neki szentelte egy másik művét is, melyben az Apostol elragadtatásáról írt (*De raptu S. Pauli*).

Ficino nem idéz skolasztikus szerzőt, de argumentumának terminológiája és értekező módszere, mint más korai műveiéi is,⁵ feltűnően skolasztikus jellegű. Szent Tamást természetesen ismerte, de a skolasztikus szerzők tanulmányozása nem volt jellemző rá. Érvelési módszerét inkább azok a viták alakították ki, melyeket kora skolasztikus bölcsekedőivel volt kénytelen folytatni.⁶ Teológiai és filozófiai kérdésekről tárgyalt maga is, és új eszméinek kifejtésében kora — sok évszázad folyamán kialakult és rögzült — terminusaitól és módszereitől még nem tudott megszabadulni.

A *Kratiülosz*on kívül Ficino kiválóan ismert egy másik önálló névelméleti frást is, melynek szerzőjét, Dionüsziosz Areopagitát argumentumában is idézi. Pszeudo-Dionüsziosz (Areopagitész, V. sz. vége–VI. sz. eleje) Ficino szellemi elődének tekinthető; eklektikus gondolkodásában a keresztény eszmék ötvöződtek a neoplatonikusakkal. Az isteni nevekről írt műve, melynek fő forrása a neoplatonikus Proklosznak (V. sz.) a *Kratiülosz*-kommentárja volt, a középkor folyamán mindvégig nagy népszerűségnek örvendett. Reneszánsz kori népszerűsítéséről maga Ficino is gondoskodott, *De divinis nominibus (Az isteni nevek)* címmel latinra fordítva a művet. Lefordította Dionüsziosz Areopagitának egy másik könyvét is (*De mystica theologia*). Ez a két interpretációja együtt, előszavaival és argumentumaival kísérve, először 1496-ban jelent meg nyomtatásban, majd a XVI. században még jó néhányszor napvilágot látott.

5. Vö. FICINO, MARSILIO: *The Philebus Commentary. A Critical Edition and Translation by Michael J. B. Allen.* Berkeley–Los Angeles–London, 1975. 22.

6. Uo.; KRISTELLER, PAUL OSKAR: *Studies in Renaissance Thought and Letters.* Rome, 1956. 42, 55.

Ficino argumentuma az első humanista nyelvfilozófiai és onomasztikai tanulmány, melynek *Kratülosz-értelmezése*, úgy véljük, a legújabb kor gazdag szakirodalma⁷ mellett is érdekes és tanulságos. Korunk filológiai módszereit, kritikai szemléletét, tudományos ismereteit nem érdemes számon kérni a szerzőn (pl. Platón alkotásának tekintve, hivatkozik az *Alkibiadész* című műre — ezt természetesen fordításgyűjteményébe is felvette —, melyről a nála jóval későbbi kutatás állapította meg, hogy nem tartozik a görög filozófus oeuvre-jébe). Az argumentum elsősorban mint kortörténeti dokumentum jelentős. A késő-középkorban fogant új, humanista filozófiai műveltséget és gondolkodásmódot tükrözi, melynek birtokában Ficino elsőként változta fel a középkorét felváltó új „név”-elmélet igazodási szempontjait és alapelveit.

Az utóbbi időkben Ficino több műve jelent meg modern kiadásban, nyugat-európai nyelvű fordítással kísérve. A *Kratülosz-argumentum*nak nincs modern kiadása, ezért a fordítás alapjául az egyik XVI. századi Platón-kiadás (ld. lejjebb) szövegét választottam ki. Nem törekedtem arra, hogy a fordítást az eredetnél gördülékenyebbé tegyem; Ficino mondathatárait és -központozásait, fordulatait és mondatfűző szavait általában megtartottam, a szöveget viszont szakaszokra bontottam (az eredetije bekezdések nélküli, folyamatos szedésű). A szerző egyes terminusait nem mindig lehet egyetlen és pontos szóval visszaadni. Ilyen például a *mens* szó,⁸ melyet észen kívül értelemnek, gondolkodó értelemnek, elmének fordítottam. A mű címének *argumentum* szavára nem sikerült megfelelő magyar szót találnom. A humanisták általában egy mű cselekményének, gondolatainak stb. rövid ismertetését értik rajta, de Ficinónál műértelmezést, további érvekkel alátámasztott igazolást, magyarázatot is jelent, és — úgy látszik — műfaji megjelölése annak a rövid értekezésnek is, mely a szerző görögből való fordításait előzi meg. Végül ez utóbbi jelentése volt leginkább az oka annak, hogy nem helyettesítettem magyar szóval, annak ellenére sem, hogy az *argumentum* szó, eredeti jelentéseinek egyikével (érv), általánosan használt nyelvünkben. Problémát jelentett számomra, hogy egyes terminusoknak nincs stabilan használt vagy pontos magyar megfelelője (pl. *actus*, *actio*, *passio*, *status*, *esse*, *essentia* stb.). Az *essentia* szót (ez Arisztotelész *uszia* terminusának a fordítása, mely Szent Tamás nyomán vált közkeletűvé a középkori tudományos irodalomban⁹) gyakran használt magyar megfelelőjével (lényeg, lényegi meghatározottság) fordítottam, de érdemes megjegyezni róla, hogy a szó görög eredetijét, az arisztotelészitől némileg eltérő jelentéssel, Platón is használta,¹⁰ és a Platón-fordító Ficino *essentia*-fogalmának tartalmát bizonyára ez az utóbbi jelentés is alakította, színezte. Végül megjegyzem, hogy Ficino egyes szavakat nem mindig pontos jelentéssel használ, így például hang és betű, valamint szó, megnevezés és név között — Platónhoz hasonlóan — többnyire nem tesz különbséget.

7. DERBOLAV, JOSEF: *Kratylosbibliographie*. In ID.: *Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in den späteren Schriften*. Darmstadt, 1972. 234–308.

8. FICINO: *The Philebus Commentary*. — i. m. 58.

9. Uo.

10. DERBOLAV: *Platons Sprachphilosophie*. — i. m. 81. 4. jegyzet.

MARSILIO FICINO

Kratülosz, vagy A nevek valódi értelme

— A PLATÓN-DIALÓGUS ARGUMENTUMA* —

A platóni bölcsesség mindig felnéz a kimagasló dolgokra, és soha nem nézi le a mindennaposakat — ám a valódi nevek tudománya, különösen az isteni neveké, nem mindennapi, sőt inkább kimagasló. A zsidó bölcsek ezt annyira becsülték, hogy nemcsak az összes többi tudománynak, hanem az írott törvénynek is elébe helyezték, ugyanis azt állították, hogy ezt Isten adta a pátriárkáknak és Mózesnek. Mondom, Mózesnek; hogy ő ezt ne a betűkbe, hanem a szentek elméjébe írja be. Az utána következő prófétáknak, mondom, az elméjébe, később pedig azoknak az elméjébe, akik elődeiket egyfajta hosszú láncban követve továbbterjesztik az isteni nevek bölcsességét. E nevek hatóerejével az ő őseik csodálatos tetteket hajtottak végre. Ezenkívül e nevek közül néhányat az írásaikba is beleszórtak, de többnyire elszórtan vagy homályosan. Ha ezeket valaki felismeri, összegyűjti, és hibátlanul, az értelemnek ugyanazzal a tisztaságával ejti ki, mint amilyennel elődje nyerte el őket, akkor hasonlóan csodás tetteket fog végbevinni. Főképp az Isten első nevében, mely négy betűvel, ezzel a négy, hangzást jelölő betűvel csodálatosan van megalkotva, s kétségtelen, hogy ezeket senki sem tudja helyesen kiejteni, hacsak nem isteni sugallattal. Ezért kénytelenek elismerni, hogy Jézus, akit ők „A názáreti”-nek hívnak, Istentől való volt. Elismerik ugyanis, hogy Jézus ennek a tetragramnak az igazi megértésével és tökéletes kiejtésével csodákat művelt. De erről már eleget beszéltem A vallás (*De religione*) című könyvemben.

Origenész is, az isteni nevek és leírt beszédek csodatévő erején elmélkedve, azt mondta Kelszosz ellen írt művében (*Contra Celsum*), hogy egyes szent nevekben csodálni való hatóerő van, ezért ezeket héberről nem kell más nyelvre lefordítani, hanem meg kell tartani a saját karakterükben. Mert amint a megfelelő módon alkotott testben az élet megmarad, a másképp alkotottban és a megváltoztatottban pedig nem, úgy az isteni sugallattal helyesen alkotott isteni nevekben — úgy vélik — bizonyos isteni erő van. És a helyes mértékkel alkotott szobrok belsejében — amint ezt kezdettől fogva Mercurius Trismegistus, majd jóval később Plótinosz és Iamblichosz tanította — valamiképpen bizonyosfajta démonok vannak bezárva. Az égi hasonlóságra alkotott szavakban pedig bizonyos isteni ajándékok vannak szétosztva,

*Eredeti szövegét ld. *Omnia Divini Platonis Opera, tralatione Marsilii Ficini*. [Ed.] *Simon Grynaeus*. Basileae Froben 1551. 302–306. Eredeti címe: *Argumentum Marsilii Ficini Florentini in Cratylum, vel De recta nominum ratione*.

mégpedig Isten előrelátó gondoskodásával, hogy Istent illően tudjuk segítségül hívni, ahányszor csak maga az ügy megkívánja. A hagyomány az, hogy ezt maga Phoibosz és Püthagórasz is figyelembe vette, akikről azt mondják, hogy pusztán bizonyos isteni szavakkal mind a lélek, mind a test betegségeit csodálatos módon meggyógyították. Biztosan tudjuk, hogy éppen ebben a dologban állt Zoroaszter egész tudománya, melyet Platón az *Alkibiadész*ben isteninek, a *Kharmidész*ben pedig testi és lelki bajok orvoslójának nevez.

Nem részletezem, hogy Isten saját nevét minden nép és minden nyelv csak négy betűvel mondja ki, ugyanis erről bővebben értekeztem a *Phülebosz*hoz írt kommentárjaimban. Ott azt is bizonyítom, hogy ebben az egyben az összes nép másképp nem tudott volna egy véleményre jutni, mint isteni sugallatot követve. Ezért az egyiptomiak „Theut”-nak nevezik azt, akit mi „deus”-nak hívunk; a perzsáknál „Syre”, a mágusoknál „Orsi” a neve — ez utóbbiból van az „Oromasis” —, a zsidók ezt a négy hangból álló kimondhatatlan nevet, amikor csak tudják, az Adonajjal helyettesítik, a görögök „Theos”-nak, az arabok „Alla”-nak mondják, Mohamed „Abdi”-nak nevezte, mi meg a Jézus nevet („Jesu”) kaptuk az Angyaltól.

De miért akarja Isten, hogy mindenhol négy betűvel hívják őt? Talán azért, mert ő maga is négy fokozattal oszt fel mindent, mikor alkot: tudniillik lényeggel (essentia), léttel (esse), hatóerővel és cselekvőerővel. Ugyanígy van felosztva az égi hármasságok négy jele is, a tűz-, a levegő-, a víz- és a földjel, valamint a négy elem. Valójában senki sem fogja csodálni, hogy akkora erő rejlik az igazi nevekben, ha megfontolta, hogy amikor helyesen ismerünk meg, akkor a dolognak az a természeti ereje a tárgyaktól először az érzékekhez, azoktól a képzelethez, majd onnan valamiképp az észhez jut el. Azután pedig először megfogam az észben, majd hangokkal kipróbáljuk, mintegy megszüljük. És abban a szótagokkal létrehozott szóban a jelentésforma alatt a dolognak az az ereje mintegy életként benne rejlik. Életként, mondom, melyet az ész először megfogam a dolgok magjaitól, azután a hangok kiadnak, végül pedig az írások megőriznek. És ha a többi név megőrzi valamiképp a dolgok erejét, s így rajtuk keresztül, mintegy a dolgok képmásain keresztül maguk a dolgok ismerhetők fel, akkor az Istentől átadott isteni nevek sokkal inkább megőrzik mindig az erejüket. Nem véletlenül. Ugyanis az igazi név, ahogy Platón véli, nem más, mint magának a dolognak valamilyen ereje, melyet — mint már mondtam — az ész először megfogam, aztán a hang kiad, végül pedig a betűk jelölnek. Szükséges, hogy isteni dolognak isteni hatóereje legyen. Mivel azokban isteni erő van, Platón a *Kratülosz*ban és a *Phülebosz*ban azt parancsolja, hogy az istenneveket tiszteljük, és ahogy a *Törvények*ben hirdeti, ezeket sokkal jobban kell tisztelni, mint a szentélyeket és az istenszobrokat. Isten képmása ugyanis tisztábban van belenyomva az értelem mesterművébe, különösen pedig az Istentől ihletett értelem mesterművébe, mint ahogyan a kezek alkotásai őrzik azt. Úgy ítéli meg, hogy az istenek első és minden hamisítástól mentes nevei a felsőbb és égi értelmeknél vannak, akik — mint már mondtam — az Istent tisztábban fogják fel. A második nevük a tisztább démonokban vannak. A harmadik az emberek lelkében, és Istentől ihletett hajdani emberek — mintegy Isten harsonáiként — mondták ki őket először.

A régiektől és a szentektől nekünk továbbadott istennevek tehát mintegy az Isten sugarainak és képmásainak látszanak, melyek a felsőbb hatalmokon és az emberek lelkein keresztül áthatolnak. Aki pedig csodálja a napot, amint ez illendő is, az a nap fényét is méltán tiszteli. Ezért kell legelőször Istent tisztelni, és vele együtt Isten sugarait, hatóerőt is, a szent nevek jelentésében rejlő istenképmásokat. Hallgassuk csak Szókratészt, aki a *Phileboszban* így kiált föl: az istenek neve iránti tisztelet nem emberi félelem bennem, hanem a legnagyobb rettegést is felülmúlja. Hallgassuk ismét őt a *Phaidroszban*, ahol úgy engeszteli ki Amort önmaga iránt, hogy a nevét, róla vitatkozva, nem mondja ki. Hallgassuk magát Platón a *Törvények* tizenegyedik könyvében, aki mindazokat, akik az istenek nevét hazugságokkal vagy hamis esküvésekkel bemocskolják, szentségtöröknek tartja, és azt parancsolja, hogy bárki büntetlenül ölje meg őket. Azt pedig, aki hallja és nem bosszulja meg a vétket, mintegy a törvények árulójaként, szigorú büntetésre ítéli.

Ne zavarjon bennünket, hogy gyakran több istenről beszél. Ő maga adja elő ugyanis a *Parmenidészban* és a *Timaiosban*, hogy egy isten van, és amikor Istennek a többi angyalát és égi szolgálóit isteneknek nevezi, akkor azokon nem annyira isteneket, mint inkább isteni lényeket ért. Miután pedig a *Parmenidészban* mindent az egy istenhez hasonlított, úgy vélte, hogy annak a neveit nem kell lebecsülni, hiszen azokban Isten csodálatos ajándékai rejlenek. Jogosan kereste az az isteni teológus, Dionüsziosz Areopagita a teológia összes misztériumát az isteni nevekben. És miért is mellőznénk hallgatásunkkal az igazságnak azt a sugárzó fényét, Pál apostolt, aki azt mondja, hogy Isten szava eleven és hatékony, és minden bizonytalankodó kardnál biztosabban jár át. Ezt is ő mondta: Isten nevet ajándékozott neki, mely minden név fölött áll, s Jézus nevére az égiek, a földiek és minden pokolbeliek térde meghajlik.

De most már térjünk rá a dialógusra. Hermogenész, Parmenidész tanítványa és követője, valamint Kratülosz, aki Hérakleitosz híve, a nevek valódiságáról vitatkozik. Az úgy véli, hogy a neveknek csak önkényes megítélésünk által, ez pedig úgy véli, hogy valamilyen természetes módon van erejük. Végül Szókratész ítéletére bízzák magukat. Itt az elején milyen szépen összejönnek Platón tanítói! Azt mondják ugyanis, hogy Szókratésztől az erkölcsfilozófiát, Kratülosztól a természetfilozófiát, Hermogenésztől meg a metafizikát kapta, azokon kívül, amiket ő maga fedezett fel. Kratülosz tehát Hérakleitoszt követi, valamint azokat a régi filozófusokat, akik már sok évszázaddal Hérakleitosz előtt bölcselkedtek, s úgy vélték, hogy semmi sem állandó, hanem minden örökös mozgásban van. Ezért ők a dolgok nevét is többnyire magából a mozgásból adták. Hermogenész szerint viszont, aki Parmenidésznek és a püthagoreusoknak a tisztelője, minden csak a vélekedőktől való. Szókratész és Platón a Hermogenész és Kratülosz közti vitát úgy oldja meg, hogy Hérakleitosz véleményét a természetfilozófiában, Parmenidészt pedig a metafizikában tartja érvényesnek. Szerintük nagyon rosszul jár el az, aki az állást (status) átviszi a természeti jelenségekre, vagy a mozgást az isteni dolgokra. De erről már mellőzöm a többi.

Ami a neveket illeti, úgy látszik, Szókratész inkább Kratülosz álláspontja felé hajlik. Ezt így bizonyítja. A beszédek egy része igaz, másik része hamis. Az igazi beszédnek a részei is igazak, a hamis beszédnek pedig a részei is hamisak. A beszédnek

pedig részei a nevek, így van tehát az, hogy egyes nevek igazak, mások meg hamisak. Az igaz beszéd az, mely a dolgokat úgy mondja, ahogy azok vannak; a hamis pedig az, mely ezzel ellentétes. Ezért azok a nevek is igazak, melyek a dolgokat inkább úgy mondják ki, ahogy azok vannak, mintsem úgy, ahogy ez az önkényes megítélésnek tetszik. Mivel pedig Prótagorasz úgy véli, hogy azok olyanok is, mint amilyeneknek akárki látja őket, olyannyira, hogy egyetlen dolognak sincs saját lényegi meghatározottsága (essentia), hanem mindennek mértéke az emberi vélekedés, Szókratész ezért Prótagorasszal szemben felveti, hogy egyes emberek egészen jók, tudniillik bölcsök, mások meg egészen rosszak, mivel igen távol vannak a bölcsességtől. De ha valakinek — mint Prótagorasz gondolja — az az igaz, amit bárki annak vél, akkor valójában nem lesz semmi különbség bölcs és ostoba között. Prótagorasz azonban alaposan meg van cáfolva *A tudomány* című könyvben [= *Theaitétosz*]. De röviden itt is cáfolni kellett, hogy Hermogenész véleményét, mely a Prótagoraszéhoz valamiképp hasonló, vissza lehessen utasítani. Hermogenész valójában korántsem hisz a dolgokról értekező Prótagorasznak, de amikor azt vallja, hogy a dolgok nevének igazsága az emberek ítéletében van, titokban Prótagorasznak a véleménye felé hajlik. Rejtetten Euthüde mosz véleménye felé is, aki azt mondja, hogy minden mindenben mindig hasonlóan jelen van. Ezt pedig röviden azzal verik vissza, hogy akkor bizony egyesek nem jók, mások meg rosszak, ha az erény és a bűn egyformán mindenben benne van. Te meg eközben jegyezd meg a mi Platónunk igen keserű mondasát, hogy az erény minden ereje a bölcsességben, a bűné pedig a tudatlanságban van.

Miután megtárgyalták Prótagorasz és Euthüde mosz véleményét, bebizonyul, hogy maguk a dolgok nem a mi vélekedésünk szerint, hanem természetük szerint léteznek ilyenként vagy olyanként a dolgok rendjében. Mert ha természetesen vannak a lényegek (essentiae), akkor a cselekvések és a passzív eltérések is természetiek. Ha tehát arra törekszünk, hogy valamit részekre osszunk vagy elégezzünk, akkor ezt nem annyira a véleményünk, hanem inkább a dolog természete szerint tesszük, hogy úgy és olyan eszközzel osszuk fel, mellyel ezt tenni megfelelőbben lehet, és hasonlóképpen égezzük. De mondani és megnevezni, az valamiféle cselekvésnek látszik, és ezért saját természete kell hogy legyen, hogy ne úgy nevezzünk, ahogy nekünk tetszik, hanem úgy, ahogy a dolog természete megkívánja. A név ugyanis bizonyosfajta eszköz, mellyel a megnevezett dolgot a többitől elválasztjuk. Ahogy pedig más dologban is rendelkezésre áll ilyen eszköz a saját feladatára, úgy azt nem vaktában, nem kényünk-kedvünk szerint kell alkalmaznunk, hanem művészettel, úgy, hogy a művészi eszme által az a forma jöjjön létre, mely a legalkalmasabban vezet a célhoz, a megkülönböztetéshez és az elkülönítéshez. Ilyenfajta eszközt pedig, vagyis nevet, részben a dolgok elkülönítésére, részben pedig a hallgatók tanítására alkalmazva, nem alkothat akárki, hanem csak a névalkotó művész, aki az összes művész között a legritkább. Ez oly módon alkotja a neveket, ahogy a művész, aki majd használni akarja a neveket, alkot és terem. Platón azt akarja, hogy ilyen legyen a dialektikus. Ő pedig, aki alkot, elméjével a dolog ideájára gondol, melyben benne van a név valódi értelme, s így alkotja a nevet, mely valamilyen meghatározott jelentéssel van ellátva. És ez az ideának megfelelő értelem és jelentés az igazi név, és ez

ugyanarra a dologra vonatkozóan ugyanaz marad bármelyik népnél, bármilyen betű anyagába is kerül, hogy megkülönböztetve tanítsa, micsoda maga a dolog. Vond le a következtetést, hogy a neveket, ha igazak és helyesen adottak, bölcs névalkotó kell hogy létrehozza. Bizony, arra figyelmeztet a dialektikus, hogy olyan formában kell létrehozni őket, mellyel erejük szerint utánozzák és kifejtik a dolgok tulajdonságait. Ezután szorgosan megvizsgálva, hogy kiktől kell tanulni a nevek valódiságát, vagyis azt a sajtáságos eljárást, mellyel létre lehet hozni őket, kineveti a szofistákat, és inkább a költőkhöz vezet bennünket. Nem akármilyenekhez, hanem az isteniekhez, akik a dolgok igazi neveit az istenektől kapták, azoktól, akiknél a dolgok valódi nevei vannak. Közben rámutat, hogy Homérosz költészete allegorikus, ott is, ahol úgy látszik, hogy történelmet ad elő, mint ahogy ez az allegorikusan kitalált nevekből kitűnik. Sok Homérosznál található hős nevééről megállapítja, hogy az az allegória helyes alkalmazásmódjával van adva. Azután pedig felemelkedik az istenek nevéhez, melyeknek az értelmét a tiszteletre méltó teológusoktól kapta.

A nevek első helyzetében Coelius a csillagszféra lelkét, Saturnus a második, Iuppiter pedig a harmadik szféra lelkét jelenti. Második helyzetben Coelius az Istent, Saturnus az angyali értelmet, Iuppiter a világ lelkét és az égi lelket jelenti. A harmadikban Coelius az Isten termékenységét, Saturnus Isten gondolkodótevékenységét, Iuppiter pedig az ő mindenről előrelátóan gondoskodó jóakarátát jelenti. A negyedikben Coelius bármely szellemben a fentebb levőkre való figyelmet, Saturnus az önönmagára való figyelmet, Iuppiter pedig az alacsonyabban levőkre irányuló gondoskodó előrefigyelmet jelenti. Ha az egyes isteneket itt teológiai értelemben akarnám megvilágítani, kénytelen lennék hosszadalmasabban beszélni. Erről a témáról bővebben a szerelemről szóló (*De amore*) és a *Theologia* című könyvemben értekeztem.

Minthogy az istenekről nem annak kell beszélnie, aki mindig azt mondja, hogy semmit sem tud, Szókratész, mélyebben elmélkedve az isteni dolgokon, illendően azt mondja, hogy őt a bölcsesség a minap, nem tudja, honnan, beragyogta, ezzel jelölve azt, hogy az isteni nevek helyes felfogásához inspirációra van szükség. Ezt állítja a *Timaios*szban, a *Lakomában* és a *Phaidros*szban, és ezt az episztoláiban is igazolja. Az pedig ironikus értelmű, hogy az isteni nevek szemléletét, mint ő mondja, Euthüphrónról kapta, és kineveti Euthüphrón, valamint az isteni igazság hasonlóan ambiciózus tanítóit. Ebből adódik, hogy azokat, melyekről — nem ok nélkül — azt színeli, hogy Euthüphrónról hallott, kevéssel utóbb elvetendőnek nyilvánítja ki, miközben arra figyelmeztet, hogy nem kell hitelt adni a nagyra törők elméleteinek, különösen akkor nem, mikor isteni dolgokról nyilatkoznak, melyekről a legigazabb ember sem tud soha emberként beszélni, hanem csak ritkán, Isten hasonlajaként. Ehhez némiképp hasonlít az, amit Plutarkhosz mond, tudniillik hogy a görögöknél törvény parancsolja, hogy a bűnös embereknek még a jó könyveit is semmisítsék meg, hogy a szerzőknek emléke se maradjon. Ezenkívül azt is jelenti, hogy az ókoriak megszokták, hogy azt, akit szent áldozatok bemutatása közben a démon elragadott, kevéssel utóbb, hogy tovább ne győtrődjék, bizonyos könyörgések és szent áldozatok hatására a démon elengedte. Azt is tanítja, hogy nem kell hosszú időt tölteni a nevekkal. Ezért megrója azokat, akik csak a világ szféráit és

a csillagokat vélik istenieknek. Mert azoktól, melyek természetük következtében a mi szemléletünk számára közelebbiek és mozgékonyak, nagyobb kiválóságuk miatt a fentebb levő hatalmakhoz kell felszállnunk, melyek a mi érzéink számára ismeretlenek és állandóak. Ezenkívül elbeszéli, hogy az istenek nevét nem véletlenül, hanem részben emberi ésszel, részben isteni inspirációval találták ki. Mivel pedig a héroszoknak és az embereknek a nevét gyakran az ősök melléknévéből vagy kívánságból adták, ezért a nevek valódi értelmét inkább az isteni nevekben kell keresni, mintsem másokban. Ezután leereszkedik a démonokhoz, s Hésziódosz, valamint a régiek véleményével erősíti meg, hogy a legigazabb férfiak lelkei felszállnak a levegőbeli démonokhoz, akik a dolgok bölcsességével tűnnek ki, és gondoskodnak az emberekről. Te pedig itt lásd meg, hogy minden jó egyszersmind bölcs is, és viszont. Azért jó és bölcs egyszerre, mert a jó ember megtisztított és derült elméjét Isten az ő bölcsességének fényével tölti be. A bölcs azért is jó, mert a céltől nem tévelyedik el, s azoknak a kiválasztásában sem téved, amik a célhoz visznek. Figyeld meg, hogy ezeket héroszoknak és félisteneknek is vélik, s azt gondolják róluk, hogy isten és ember közötti kölcsönös szerelemből születnek. Innen a mondás: De istenektől születtek. Ebben megmutatkozik az isteni és az emberi nem közötti rokonság.

Figyeld azután arra, hogy az embernek nem az a dolga, hogy érezzen, hanem az, hogy az értelmével gondolja át azt, amit érez. Továbbá figyelj arra, hogy a léleknek a testben való állapota nem azt jelenti, hogy a test tartja össze, hanem azt, hogy a lélek tartja össze a test természetét. Orpheusz pedig a testet a lélek börtönének és sírjának mondja, nem másért, mint azért, hogy azt, ami a testben van, halottnak tartsák az emberek. Emlékezz arra, hogy Anaxagorasz is úgy vélte, hogy a világ gépezetének, minden más előtt, lelke van, és egy értelem is áll fölötte. Innen ez: A szellem belül táplál, és a tagokon át szétáradva az értelem mozgatja az egész terhet. Azután fontold meg Platón istenfélő szerénységét is, mikor ezt mondja: Bárki, aki bölcselkedik, belátja, hogy az isteneket és az istenek egymás között használt nevét nem ismeri. Hozzáteszi, hogy imádkozni kell, hogy Isten nyilatkoztassa ki nekünk a saját nevét, még azt is mondja, hogy azt kell gondolni, hogy azok a nevek, melyeket mi az Istennek adunk, nem az Istennek a természetét jelentik, hanem a mi érzéseinket és ismeretünket az Istenről. Ezért kérni kell Istent, hogy amikor megnevezzük őt, ne váltsuk ki a nemtetszését. Ugyanezt írja a *Philéboszban*, a *Parmenidészban*, a *Phaidroszban* és a *Timaioszban*.

Azután istenneveket értelmez. Először azok véleményét mondja el, akik úgy vélték, hogy minden folyik, és ezt végül elutasítja. Emlékezz ennél arra, hogy Vesta istennő valójában az egymástól elválasztott formák lényegét és az isteni dolgok szilárd alapját jelenti, ezért szoktak a régiek Vestának áldozatot bemutatni minden más isten előtt. Azok a nevek, melyek az isteni dolgokban az állást (status) jelölik, az istenek szubsztanciájára vonatkoznak, azok pedig, amelyek a mozgást jelölik, a cselekvésre — nem speciálisan az intellektuális cselekvésre, speciálisan pedig az élőlényhez tartozó cselekvésre. Az istenek hímnemű nevei az isteni dolgokban a létrehozó cselekvést, a nőneműek pedig az elfogadóképeséget jelentik. Ezenkívül, mivel az ég a mozgásával teremti a fogyasztó időt, és folyton fogyasztja, bizonyos

képmások Coelius istenre vonatkoznak és Rheára, valamint Saturnusra, aki a fiait nyeli el. Ezekben pedig Coelius maga az isteni lényeg, Rhea az isteni lényegnek az élete, Saturnus pedig ugyanannak a gondolkodó értelme. Saturnus fiai a dolgok ideái, melyeket magán belül az isteni értelem nemz, s ahogy ezek előjönnek az értelemből, vissza is kerülnek az értelembe, mely azokat — mint mondtam — önmagába nyeli el. A világ különféle részei körül szétosztott istenek sokasága ugyanazoknak a részeknek az ideáiban is benne van, továbbá az ideákat mindenfelől figyelő angyali értelmekben, valamint a világ szféráit és a csillagokat irányító lelkekben is. Jegyezd meg mindenekelőtt, hogy Pluto itt főképp az elválasztott lelkekre kiterjedő isteni gondviselést jelenti, mely a tiszta lelkeket javainak állandó csábítóerejével annyira elragadja és magánál tartja, hogy azok többé nem akarnak hozzánk visszatérni. Mert bizony Plótinosz és Proklosz lelkeinek végtelen periódusával nem ért egyet. Elismeri, hogy a lelkek Plutónál azért vannak valamely szoros és kinyithatatlan bilincsel összezárva, mert szerelmi érzés van bennük. Megerősíti azt a *Lakomában*, a *Törvényekben* és máshol is kimondott platóni gondolatot, hogy a szerelmi és önkéntes kötelék minden másnál hatalmasabb. Bizony, nem ok nélkül: mivel az, aki a vágy által ragad meg, részben nagyobb erővel ragad meg, részben erősebben is tart, mint az, aki másfajta erővel próbál magához vonni bennünket. Mivel az előző nemannyira kívülről ragad meg, hanem inkább belülről. Azonkívül ami így van elragadva, az nemcsak hogy nem törekszik eloldódni, de még hozzá is tapad megköttözőjéhez, hogy a kötelék minél szorosabban reá csavarodjék. Mellőzöm, hogy más rabló nagyobbak és idegennek látszik. A szerelmi rabló ugyanis — nyíltan és titokban — mintegy egyenlőként és családtagként hatol be hozzánk. Ezért helyesli Boethius Plótinosz gondolkodásából azt, hogy Isten mindent a leghatalmasabban, egyszersmind a legédesebben ragad magához, tudniillik szerelem gyullad bennünk jósága iránt, melyet csalétekként húz előtünk. Ezt a platonikus Philo is megerősíti. Isten kezdettől fogva az idők végezetéig mindent hatalmasan érint és édesen rendez el. Ezt az egészet pedig a *Törvények* negyedik könyvéből vette, ahogy ezt majd máshol ki fogjuk mutatni.

Phoiboszról pedig, aki Orpheusznál éltető fényt jelent, sok egyszerű dolog olvasható Apollón orphikus himnuszában, az *Állam* hatodik könyvében és a platonikus Iulianosz írásában, valamint az én fényről szóló kis művemben (*De lumine*). Itt pedig röviden elmagyarázzuk Apollón nevét. Háromszor is napot jelöl: isteni, angyali és égi napot. Az elsőben az intellektusnál magasabb fény. A másodikban a látás feletti intellektuális fény. A harmadikban a látható fény. A másodikikat a platonikusok az első fiának nevezik. A harmadikat mindkettő képmásának gondolják. De hogy summázva mondjam, Apollón először az isteni és az angyali szubsztancia egyszerűségét jelenti; másodszer erőt, mellyel az isten és az angyal a lelkeket megmossa és megtisztítja az alantasabb érzésektől; harmadszor jótéteményt, mellyel a kevésbé jóktól eloldanak és a jobbakkal összekapcsolnak; negyedszer, hogy úgy mondjam, nyilazó erőt, mellyel mindenén áthaladva messze kilövellődnek az ő ajándékai, s nyílhegyeikkel a gonoszokat leterítik. Ötödször mindent kiegyenlítő és zenei ritmusokkal létrehozott hatékonyságot. Ezekben jelenik meg Apollón jóstehetsége, mely miatt egyszerűnek,

valamint tisztítva mosónak és oldónak mondják őt. Ugyanott megjelenik az orvostudomány is, továbbá a nyilazásban és az éneklésben való jártasság, ahol az erejét mindenek hatalmasan szétárasztja, és ugyanazzal az erővel mindent édesen, kölcsönösen megfelelő arányban vegyít, és szerencsésen magához fordít. Hasonló ajándékok és affektusok látszanak a napban és a napnál, harmadszor pedig az égiben is.

Közben Szókratész azt mondja, hogy ő tréfál az istenek nevének kimondásában, tudniillik felismeri, hogy ezekkel a nevekkal az isteni szubsztanciát nem érinti, hanem vagy azoknak az affektusait beszéli el, vagy a mi róluk szóló affektusainkat fejt ki ereje szerint. Hozzáteszi, hogy közben az istenek is tréfálnak és játszanak. Bizony, tréfálunk az isteni dolgokban, s az istenek is tréfálnak a mi dolgainkban, minthogy az, amit mi róluk tudunk, minimális, ők viszont ezeket minden fáradtság nélkül, mérhetetlen könnyedséggel irányítják. Most mellőzöm azt a platóni gondolatot, hogy az ember az istenek tréfája és játéka. Ezt ugyanis majd ott fejtem ki, ahol ezt a tárgy megkívánja.

Ezután ez a kivételesen istenfélő férfiú harmadszor mondja, hogy szégyell tovább az istenekről vitatkozni. Természetesen a disputáció elején is félni kell, hogy véletlenül ne Isten nélkül beszéljünk Istenről, a disputáció közepén ismét, hogy ne méricskéljünk vaktában mérhetetleneket, s a vége körül ismét, hogy ne beszéljünk tovább a nevekről, mint ameddig az istenek akarata kedvez nekünk.

A továbbiak során jegyezd meg, hogy Mercurius minden ereje a beszéd körül forog, s megérted, hogy a gondolkodás ereje inkább Saturnusra terjed ki. Fontold meg azt is, amit még hozzátesz, hogy Mercurius fia, Pan kettős alakú, tudniillik a kettős, vagyis az igaz és a hamis beszéd miatt. Vésd emlékezetedbe, hogy ahol Pant embernek ábrázolják, ott az igaz beszédet jelenti, ahol pedig bárgyú lénynek, a hamisat, mindezt azért, hogy óvakodj hamisat beszélni, nehogy hamisat beszélve hamis ember légy, és valóban bárgyú. Emiatt nevet ki Platón sok régi filozófust, akik maguk szenvedték el a mozgást, s közben azt gondolták, hogy minden mozog, és arra figyelmeztet, hogy ne mérjünk örök dolgokat a természet szerint, s különösen ne időleges természet szerint. Ugyanígy, mikor azt mondja, hogy az önmérséklet az egészségnek és az okosságnak a használata, rámutat, hogy a test zavaraitól elkábult lélek nem képes felfogni a dolgok igazságát, különösen nem a test nélküli dolgokét.

Ahol pedig a jó megnevezését magyarázza, megmutatja, hogy a jót három dolog jellemzi: csodálatra méltó, szeretni való és édes. Csodálatra méltó, mikor felizgat bennünket, elfordít más dolgoktól, magához fordít. Szeretni való, mikor hozzá megyünk és rajta csüngünk. Édes, mikor kielégít bennünket. Kevéssel később kifejtve az igazság nevét, azt tanítja, hogy az isteni iudicium mindenek áthatol. Ezt énekelte Orpheusz is. Ezután megmagyarázza az igazság jelentését, mondván, hogy Anaxagoras követőinél ez mindennek az isteni rendező értelme. Ezt bizony Szókratész sem megerősíteni, sem tagadni nem tudja. Nem tagadja, mert az igazság Istenre tartozik. Nem erősíti meg, mert találóbban mondják azt az igazságról, hogy az az isteni akarat, mely egyes dolgokat természeti vagy akarati érdemek szerint oszt szét. Lásd, hogy a jó értelme egy bizonyosfajta természetre terjed ki, mely mindenek áthatol. A szép

értelme pedig a bölcsességre és a rendre, onnan árad ki, és a többit magához hívja. Végül a szerelem ereje bizonyos hatás, mely a szemből, a szemem keresztül hatol át.

A továbbiakban még sokat beszél a nevekről, melyek a fentebbiekből eléggé fel-foghatók. Érinti azt a véleményt, hogy a nevek eredete háromféle: vagy az, hogy egykor az istenektől, vagy az, hogy a barbároktól kaptuk őket, vagy pedig az, hogy létrejöttük óta sok idő elteltével annyira megváltoztak, hogy első jelentésük már alig-alig különíthető el. Majd kineveti azokat, akik az utódok tudományát vallják, anélkül, hogy tudnák, mi volt azok előtt.

Te pedig figyelmezz az ez után következő aranymondásra: Minden csalás közül az a legnagyobb, mellyel az ember önmagát csalja meg. Abban ugyanis a csaló és a megcsalt egy és ugyanaz. Mivel pedig Kratüosz Euthüdeosz tanához hajlik, mely úgy véli, hogy senki nem mond hamisat, mivel akárki is beszél, azt mondja, ami van, tehát egyben igazat is mond, Szókratész ezt így cáfolja. Gyakran mondjuk valakinek, hogy egyes dolgok jelen vannak, melyek távol vannak, és fordítva, hogy távol vannak, pedig jelen vannak. Ez pedig nem más, mint hamisat beszélni. Hasonlóképpen névvel és betűkkel jelölt hangokkal kipréselve valami módon képesek vagyunk a dolog természetét, cselekvő vagy tűrő jellegét megfelelően megnevezni, és ellenkezőképp, nem megfelelően megnevezni. Azután mikor a számokat és a tulajdonságokat említi meg, azt mondja, hogy a számok rendjében egy egység hozzáadásával vagy elvevésével a szám fajtája megváltozik, milyenség esetén viszont ez nincs így. Ez pedig, úgy vélem, azért van így, mert a szám egész értelme az egységében és felosztásában áll. A tulajdonságban viszont, mivel az egységén és ismétlésén kívül még más természet is van, egy fokot vagy akár többet is hozzáadva vagy elvéve a tulajdonság fajtája érdemileg nem változik meg. Hasonlóképpen van ez a képmásban. Annyiban képmás ugyanis valami, amennyiben jelöl, s többé vagy kevésbé képes visszaadni valamit. Ugyanez történik a neveknél. Ugyanis azok maguknak a dolgoknak bizonyosfajta képmásai. Ezenkívül mivel a névnek az a célja, hogy magát a dolgot adja vissza, a név a dologhoz való hasonlóságával, és nem emberi megegyéssel adja vissza a dolgot. Másrészt viszont, mivel a név betűkből áll, a dolgot nem képes megfelelően kipréselni, hacsak nem akkor, mikor a dolgot jellemzően kipréselő betűkből és szótagokból van megalkorva. És mivel fáradtságos dolog betűket, szótagokat és neveket úgy alkotni, hogy azok az egyes dolgoknak teljesen megfeleljenek, sőt ezt számokban nem is lehet tenni, ezért a szokást a természettel kell keverni, hogy amennyire lehet, a nevek igazsága a dolgok természetének igazsága legyen. Ahol pedig ezt semmiképpen, vagy igen nehezen lehet megtenni valamilyen természeti tulajdonság alapján, ott tegyük ezt vagy csak emberi szokás és megegyezés szerint, vagy olyan szokás és megegyezés szerint, mely a természethez kapcsolódik.

Ezután figyelj arra, hogy igen nagy gondot kell fordítani az alapelvekre; akkor kell a legtöbb kérdést tisztázni, mikor lefektetjük őket. Hamis úton halad a tudományhoz az — figyelmeztet Kratüosz — , aki a nevek sajátosságai révén a dolgok sajátosságaira törekszik. Mivel a névalkotó nem olyan neveket hozott létre, amilyenek maguk a dolgok, hanem olyanokat, amilyeneknek ő gondolta őket, és így tévedhetett is. Vedd ehhez hozzá, hogy egy és ugyanazon neveket egyesek másképp tudnak

magyarázni, és hasonló hitelességgel ellenkező dolgok jelölésére is képesek átvinni őket. Valóban vannak nevek, melyeket úgy adtak, mintha a dolgok folynának, sok név viszont úgy keletkezett, mintha a dolgok egy helyben állnának. Igen megtévesztő tehát a nevek alapján ítélni meg a dolgokat. Majd fontold meg, hogy az, aki először nevezte meg a dolgokat, előbb megismerte azokat, amiket megnevezett. Tűnődj el azon a régi vélekedésen is, mely azt állítja, hogy kezdettől fogva állandóan valamilyen isteni hatóerő építette az embert, és tanította neki a neveket. Ez egybeeseng azzal, amit a *Prótagoraszban* és az *Államban* olvasunk. Hogy az emberi nem, akár kezdettől fogva, akár hatalmas vízözönök után állandóan segítve épül, az nem lehet másképp, mint isteni módon.

Amit meg Szókratész mond, hogy ő állandóan az ideákról álmodozik, azt megvilágítja egyrészt az, hogy őt emiatt a népből valók és a vígjátéktírók kineverték, másrészt pedig az, hogy az ideáknak értelmi elkülönítéssel való ismeretét az álomjósáshoz hasonlónak tartják. Ezután bizonyítja, hogy vannak ideák, mivel a tökéletlen formák fölött tökéletesek is kell hogy legyenek. Hasonlóképpen vannak nem változó ideák, mivel a dolgok minőségei és definíciói mindig ugyanúgy léteznek. Hozzáteszi, hogy ha a dolgokat minden állástól megfosztjuk, akkor ebből az következik, hogy valójában egyetlen dolog sem lesz ilyenvalami vagy olyanvalami, és nem lehet megismerni sem, ugyanis minden pillanatban megcsalja majd a róla véleményt mondót, aki így szükségszerűen maga fog csalni. Ehhez még azt is hozzáteszi, hogy akkor nem lesz megismerés sem, tudniillik a megismerésnek az a sajátos ideája, amely mindig ugyanolyan módon létezik. Arra a végkövetkeztetésre jut, hogy a dolgok tudását nem a nevekben, hanem az ideákban kell keresni. Az ideák belénk helyezett ismeretei a dolgok első és igazi nevei. Végül figyelmezteti az ifjakat, hogy ne ítélkezzenek könnyen nehéz dolgokról, hanem tanuljanak sokáig, s várják ki az érettebb kort, mielőtt véleményt mondanak.

(Fordította: Pajorin Klára)