

78.  
AZ AKADÉMIA FILOZÓFIAI KÖNYVTÁRA  
KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI  
BIZOTTSÁGA

---

---

8.

# A HELLÉN UJPLATONIZMUS TÖRTÉNETE

IRTA

MAGYARY ZOLTÁNNÉ TECHERT MARGIT

EGYETEMI MAGÁNTANÁR

BUDAPEST, 1934.

---

DUNÁNTÚL PÉCSI EGYETEMI KÖNYVKIADÓ ÉS NYOMDA R.-T. PÉCSETT.

162060

U. S. DEPARTMENT OF AGRICULTURE  
1947-2208

R  
1977

## A DELPHII APOLLON VÁLASZA AMELIOS KÉRDÉSÉRE PLOTINOS LELKÉRŐL.

„ÉL SOHA NEM MÚLÓ LEGYEN IM EZ AZ ÉNEK, AMELLYEL  
LANTOM PENGÉSÉT AKAROM KISÉRNİ. A DALT A  
JÓ S A SZELID BÓLCSRŐL, A BARÁTRÓL, MÉZIZŰ SZÓKBÓL  
ÖSSZESZÖVŐM, A HANGOKAT ÉKES ARANY KIŰTŐVEL  
HÍVOM ELŐ. FELIDÉZEM A MUZSÁK SZENT SEREGÉT IS,  
ZENGJEN AZ AJKAIKON DAL, AMELYNEK A HARMONIAJA  
MESSZE KIHALLATSZÉK, AHOGY EGYKOR ACHILLEUSZÉRT IS  
ISTENI IHLETBŐL A HOMÉROSZI ELSIRATÓ DALT  
ZENGTÉK. SZÁRNYALJON, NOSZA MUZSÁK, ÉNEKETEK AZ  
ÉN ZENESZÓMMAL AZ ÉGBE: MA ÉN VAGYOK ITT VELETEK, A  
HOSSZŰHAJŰ PHOIBOS. TE PEDIG NAGY ISTENI SZELEM.  
AKI NEM IS RÉG MÉG A HALANDÓK ÉLETIT ÉLTED,  
S MOST, HOGY AZ EMBERI SORS ÉS TESTI VALÓD KÖTELEKÉT  
ELSZAKÍTOTTAD, SZÁLLSZ FEL A DÉMONOK ISTENI LÉTE,  
HONJA FELÉ. IDELENN HAGYOD A TÖMEGET BŰNEIKKEL  
S MESSZIRE EL TŐLŰK, NAGY ERŐVEL ÚSZOL A TŰLSÓ  
OLDALI PART SZIKLÁS PEREMÉHEZ. RAJTA, KÖVESD A  
TISZTÁN ÉLT LELKEK MAGASAN..FÖNT ÍVELŐ UTJÁT  
S ÉRJ ODAÁT, AHOL ISTENI FÉNY ÉS ISTENI JÖG VAN,  
EGY TISZTÁBB, NEMESEBB LÉT, TÁVOL A BŰNÖK, A VÉTKEK  
ÁRJÁTÓL. MIKOR ÉLTÉL, AKKÓR IS ELMENEKÜLTÉL  
FUTVA, KERŰLVE — BE SOKSZOR — A SZENNY ÖZÖNÉT, DE OLYANKOR  
ISTEN A VÉRSZÍNŰEN HABZÓ HULLÁM KÖZEPÉN A  
VÉGCELT OTT MUTATÁ KÖZELEDDBE. HA SZELLEMED OLYKOR  
FERDE UTAK FELE TÉVEDT, ISMÉT Ő SEGÍTETT S AZ  
Ő EREJÉBŐL AZ IGAZ UTRA TE VISSZAKERÜLTÉL  
GYORSAN. FELRAGYOGÓ SUGARAKKAL AZ ÉGIEK ÉLTED  
ÉJI SÖTÉTJÉT OLY SOKSZOR MEGFÉNYESÍTETTÉK,  
HOGY SZEMEID LÁTTAK — DE IGAZ, HOGY TÉGED A FÖLDI,

AZ EMBERSZEMEK ÁTKA, VAK ÉJE NEM ÉRT SOHA EL, SÓT  
 MÉG HOGY A FÖLDI KÖDÖT LÁGY ÉGI KEZEK SZEMEIDRŐL  
 ÉLTEDBEN LEEMELTÉK: LÁTHATTÁL SOK OLYASMIT  
 — SZÉPET S JÓT IS — AMIT NEM IGEN LÁTHAT MEG AKÁRKI  
 LÉGYEN A BÖLCS VAGY A JÓK KÖZÜL IS. S MOST ISTENI MESTER  
 — MERT HISZ A BÖRTÖNÖD AJTAJA TÁRT S A TE LELKED A SIRBÓL  
 MESSZE REPÜLT — IME SZÁLLSZ A HALHATATLAN SEREGEKKEL  
 FELFELE, OTT HOL A SZENT, A TISZTA ÖRÖM, ÖRÖK ÉLET  
 ÉS A BARÁTSÁG VAN, NAGY ISTENEK AMBROZIÁT ÚGY  
 NYUJTANAK, LÁGY FUVALOM MEG A SZÉP EROSZOK KÖTELEKE  
 ÁTÖLEL ÉS KÖRÜLÖTTED CSENDES A GYÖNGYSZINŰ ÉTHER.  
 NAGY ZEUS ISTENNEK RAGYOGÓ IVADÉKAIBÓL OTT  
 ÉL MINOS S RHADAMANTHYS, A KÉT TESTVÉR, S AZ IGAZ, JÓ  
 AIAKOS, OTT PLATON ÉREJÉT S A SZÉP PYTHAGORAST  
 LÁTHATOD S MINDAZOKAT, KIK A SZENT SZERELEM SEREGÉBEN  
 VANNAK: ELÉRTÉK ŐK A DÉMONOK ISTENI SORSÁT  
 S IGY ÖRÖKÖS SZIVEIKBEN A JÓKEDV, ÉS TEMAGAD, TE  
 BOLDOG BÖLCS, AKI SZÁMOS HARCAIDAT BEFEJEZVÉN,  
 ÉLSZ A SOK ISTENI SZELLEM KÖZT MOST ISTENI ÉLTET.  
 ÁM TI ÖRÖMTELI, SZENT MUZSÁK, A DALT S A ZENÉT IS  
 MÁR BEFEJEZZÜK. AMIT PLOTINOSRÓL S LELKÉRŐL  
 AZ ARANYOS KITHARÁN ELZENGENI VÁGYTAM: EZ VOLT."

(PORPHYRIOS: PLOTINOS ÉLETRAJZÁNAK 22. FEJEZETE.)

## ELŐSZÓ.

Az újplatonizmus történetével való beható foglalkozás kora ifjúságomtól kezdve a legfőbb vágyaim, ambícióim közé tartozott. A plotinizmus<sup>1</sup> történetének megírása, mint terv, először tizenhat éves koromban merült fel bennem, azután, hogy Plotinos természetfilozófiájával többé-kevésbé sikerült excerptumok alapján megismerkedtem. Eleinte természetesen e sajátos gondolatvilágnak inkább csak a költői szépsége, érzésszerű melegsége ragadott meg, később azonban ráébredtem az újplatonizmus filozófiai értelmére, mélységére is.

Tudományosan mintegy tíz év óta foglalkozom ennek a gondolati irányynak a tartalmával és jelentőségével. Hogy minél közelebb férhessek hozzá, felvettem újra a görög nyelvi tanulmányaim fonalát s ezek eredményeként adtam ki 1925-ben egy szemelvényes Plotinos-fordítást. De ugyanazt a célt szolgálták külföldi tanulmányutaim is, amelyek segítségével az ókori és középkori filozofiatörténet tanulmányozásának nagy központjaiban próbáltam összegyűjteni mindazt, amit e kérdéstről a tudomány mai állása mellett tudhatunk. Mindazok a tanulmányok, kisebb értekezések, amelyeket ez alatt a tíz év alatt írtam, szorosban ebbe a tárgykörbe tartoznak, amely soha sem szűnt meg egész gondolkodásomra irányító hatást gyakorolni.

Ennek az állandó és eleven hatásnak az okait a plotinizmus három sajátosságában vélem megtalálni, amelyek ilyen szintézisben — legalább az én számomra — egyetlen más gondolatrendszerben sincsenek megadva. Ezt a három sajátosságot a legkifejezöbben talán úgy fogalmazhatnám meg, hogy a plotinizmusnak költői, filozófiai és vallásos értékei

<sup>1</sup> E szó használatára nézve l. 4. l.

vannak. Ez a sokrétűség, bár egyrészt azt jelenti, hogy a rendszer középpontjához többféle úton lehet közelférközni, természetesen nem könnyíti meg a történetíró számára az adekvát ábrázolást.

Legkönnyebbnek talán Plotinos költői értékeinek a megragadása látszanék, de még ez a módszer is rejt problémákat magában. A lykopolisi mestert sokáig úgy ismerte a filozófiatörténetírás, mint aki a homályosság, zavaros előadási mód, érthetetlen vagy éppen értelmetlen mondatoknak egyik legfőbb irodalmi képviselője. Annyi bizonyos is, hogy Plotinos nem a kifejezésmódjában, hanem csak az érzéseiben és elgondolásaiban volt költő. Aki a költői értékeket a kifejezésmódhoz köti, Plotinos költőiségét nem fogja elismerhetni. Én azonban mégis azt hiszem, hogy Bréhiernek, Plotinos egyik legkitünőbb modern kutatójának van igaza, amikor azt állítja, hogy a sokszor elítélt stílusú Enneaszok a világirodalom legszebb — és pedig kifejezésmódjában, elgondolásában legszebb — könyvei közé tartoznak. (La philosophie de Plotin, 20. l.). Vagy hol ismer a filozófiatörténet még egy olyan művet, ahol — mint Plotinos a III. 8. és III. 9. könyvekben — a bölcselő egyenesen a természettől kérdezi meg léte és alkotó tevékenysége titkát? És neki felel is a megkérdezett Physis: magyaráz, cáfol, rendretuasít („ezt nem kellett volna kérdezned” mondja a III. 8. 5.-ben); a filozófussal egész párbeszédet folytat. Továbbá ki írta még le a misztikus elragadtatás perceit olyan halhatatlanul szép hasonlatokkal mint az a Plotinos, aki szerint úgy kell az istenség eljövételére várnunk, mint ahogy a szemünk a hajnali szürkületben a napfelkeltét lesi. Amikor az emberi tudat mélységeit kutatta, azt mondta, hogy ilyenkor álomból ébredünk fel, hogy igazabb, teljesebb egyéniségünk szavát minél jobban meghallhassuk (IV. 8. 1.). A lelki élet és a kozmikus történések nagy momentumaira ezeknél erőteljesebb, illőbb kifejezéseket alig találhatunk. És mit jelent ehhez a kifejezésbeli erőhöz viszonyítva az a tökéletlenség vagy szabálytalanság, amit Plotinosnál a mondatfűzésekben, helyesírásban, szerkezetben találhatunk?

Ha nehéz a költői szépségeket a homályos kifejezések

burkából kiemelni, úgy ennél a nehézségnél sokkal nagyobb akadályokra, problémákra bukkanunk akkor, amikor Plotinos gondolatainak pontos tartalmát, filozófiai értelmét akarjuk megrögzíteni. Az ő világa a felhők, az erdők, vagy a tenger mozgalmasságára emlékeztető, örökösen változó, fluoreszkáló világ, amelynek éppen ez adja meg a sajátos szépségét. Azt is mondhatnám, hogy éppen ez a mozgalmasság teszi alkalmassá Plotinos filozófiáját arra, hogy a valóságnak ugyancsak ezerszínű s megoldhatatlanságokkal teljes világához minél tökéletesebben alkalmazkodhassék. Mégis, a filozófiai értelem kibányászása tekintetében aránylag kedvezőbb helyzetben van a filozófiatörténetirő, mivel ez a szabványos útja Plotinos megközelítésének. Kitűnő szövegkiadások, fordítások, monográfiák állanak a rendelkezésünkre e cél eléréséhez. Ha a feladatomat pusztán arra korlátoztam volna, hogy Plotinos és követői gondolatvilágát a magyar közönség számára filozófia-történeti szempontból minél érthetőbbé tegyem, alig kellett volna többet végezniem, mint a külföldi irodalom alapján pontos kivonatokat készíteni és azokat egy lehetőleg hézagtalan didaktikai egészszé összeforrasztanom.

Én azonban ezt a feladatkört Plotinosszal kapcsolatban túl szűkre szabottnak találtam. Azt gondolom ugyanis — és ebben Hegel követője vagyok — hogy egy dolgot s főképen egy filozófiai irányt, igazán megérteni csak történeti adottságainak feltárása mellett lehet. És itt kezdődött a feladatom rögzösebb része, amelyre nézve magam is tudom, hogy legfeljebb csak egyes részletekben sikerült a nehézségekkel megbirkóznom. Az újplatonizmus történeti forrásaira vonatkozólag a tudományos kutatás még egyáltalában nem lezárt, hiszen e téren alig 60—80 esztendőös multa tekinthetünk vissza. Még nehezebbé teszi a plotinizmus történeti előzményeinek kutatását az a körülmény, hogy Plotinos megértése nemcsak filozófiatörténeti, hanem egyszersmind vallástörténeti probléma is. Aki nála a vallástörténeti előzmények kutatását mellőzni próbálná, az bizonyosan távol maradna attól, hogy a plotinizmus történeti gyökereit valaha is elérje.

Ez utóbbi kérdéssel kapcsolatos a plotinizmus harmadik jellemvonása, amit az imént a vallásos érzés mélységének neveztünk. Ez a mélység bizonyára Plotinos egyéni lelki sajátosságából folyik, de a formákat, amelyekben ezt az érzést kiélni iparkodott, máshonnan vette, máshonnan örökölte. Honnan? Ez az a kérdés, amelyre vonatkozólag nem vagyunk szűkében a válaszadási kísérleteknek, azonban végleges választ, amelyet a tudományos kritika filologiai és vallástörténeti szempontból egyaránt igazolni és elfogadni tudott volna, még senki sem adott. Én a magam részéről Reitzenstein kutatásai nyomán megpróbáltam e kérdésben az irávizmus bevonásával új álláspontot keresztülvinni. E hipotézis alkalmazhatóságának végigvizsgálása olyan nagy anyagon, mint az újplatonizmusnak a VI. század közepéig terjedő története természetesen óriási feladat s én nem is állítom magamról, hogy ez a vizsgálat, illetve tételembizonyítása nekem sikerült, hanem csupán azt, hogy erre kísérletet tettem. Kevéssel halála előtt Reitzensteinnel levelezést folytattam ebben a kérdésben és részletesen kifejtettem neki azokat az okokat, amelyek engem az újplatonizmus kialakulásának megmagyarázásában iráni elemek bevonására készítettek. Kérdéseimre, hogy ez elfogadható vagy megengedhető-e, Reitzenstein 1929. december hó 20-án kelt levelében azt felelte: „Mir scheint, Sie bringen einen durchaus nützlichen Gedanken in die Debatte hinein.“ A „Debatte“ kifejezés Reitzenstein válaszában azokra a polémikákra utal, amelyeket ő az irávizmusnak a hellénizmus korának világosságára gyakorolt hatását illetőleg egészen haláláig a legnagyobb hévvel folytatott (Schaefer).

Könnyen megértheti az olvasó, hogyha Reitzenstein nézetei vitatottak — bár ma már egyre szélesebb körben elismertek — a tudományos világban, akkor ugyancsak vitatható az én felfogásom is az irávizmusnak az újplatonizmusra gyakorolt hatását illetően. Mégis, a magam részéről erről a magyarázó hipotézisről lemondani nem tudtam és nem is akartam, mivel meggyőződésem, hogy közelebb visz a plotinizmus vallástörténeti gyökereinek a megértéséhez. Teljesen tisztában vagyok azzal is, hogy ennek a hipotézisnek a be-



vonása munkám egységes szerkezetét sok helyen megbontotta. Különösen szembetűnő ez a mű egész II. és bizonyos fokig a III. részében (7.), ahol a történeti előzmények és hatások tárgyalásánál elsősorban a kutató, a filológiai, a kritikai szempontokat kellett szem előtt tartanom. Ott ahol azután áttérek a plotinizmus rendszerének, valamint a Plotinos utáni gondolkodók filozófiájának ismertetésére (III. és IV. fejezet), inkább ismeretközlő, didaktikus az előadásmódom is. Tudatában vagyok annak, hogy a módszereknek ez a váltakozása munkám stílusbeli egységét megbontja s hogy a hosszú vallástörténeti fejtegetések, összehasonlítások (l. a Philonról szóló fejezetet) az olvasó számára megterhelést — általa néha talán feleslegesnek is gondolt — megterhelést jelentenek. Művemnek ezeken a fogyatékokon, bármennyire törekedtem is, a nekem fontosnak látszó történeti szempont feláldozása nélkül segíteni nem tudtam. Azoktól az olvasóktól tehát, akik erről a tízévi kutatásaim eredményét tartalmazó munkámról igazságos ítéletet akarnak mondani, azt kérem, vegyék tekintetbe az újplatonizmus történeti előzményeire vonatkozó, mindmáig le nem zárt — s előreláthatólag még jó ideig le nem zárható — tudományos kutatást, ami miatt én tárgyamnak ezeknek a vonatkozásaiban végleges eredményeket nem adhattam. A munkám igénye nem több — de nem is kevesebb — mint egy olyan tanulmányé, amely a mi filozófiai olvasó közönségünknek tárgyamra vonatkozólag ismeretet váró jogos igényeit figyelembevéve, iparkodott e téren a tudományos kutatást is néhány új szemponttal előbbre vinni.

---

## I. RÉSZ.

# AZ ÚJPLATONIZMUS MEGHATÁROZÁSA.

### 1. §. MI AZ ÚJPLATONIZMUS?

Az utolsó 75 évben a filozófiatörténeti és vallástörténeti kutatás igen sok új adattal gazdagította a hellénizmus körére vonatkozó ismereteinket. Ezzel szükségképen együtt járt a régebbi értékítéletek bizonyos fokú revíziója is. Az új adatok megvilágításában egyes gondolatrendszerek eredetisége, történeti hatása új megítélést kívánt. Ez az átértékelési folyamat Plotinosnak és követőinek, azaz az újplatonizmusnak az elbírálásánál vált különösen érezhetővé. Amióta Vacherot-nak a maga idején nagy feltűnést keltő s még ma is hasznos és érdekes „Histoire de l'École Alexandrine”-ja 1851-ben megjelent, a filozófiatörténet e fejezeténél óriási értékemelkedés következett be. Schwegler<sup>1</sup> filozófiatörténete első kiadásában (1847) az új platonizmusban még nem látott egyebet, mint egy „kétségbeesett kísérletet a szubjektivitás és objektivitás ellentétét eltüntető monisztikus bölcsélet megteremtésére”, amely kísérletről egyszersmind azt írja, hogy ez tulajdonképen az ókori filozófia megsemmisítése volt.<sup>2</sup> Ezzel szemben ma általánosan elfogadott megállapítás, hogy Plotinos — talán az egyetlen logikát kivéve — a filozófiának minden ágában újat, mélyet és maradandót alkotott.

<sup>1</sup> Filozófiai Irók tára XIX. kötet, 173. l.

<sup>2</sup> I. m. 178. l.

Gondolattörténeti értékének igazolására, idézzük itt néhány kiváló Plotinos-kutató nézetét. Drews<sup>3</sup> szerint „Plotinos hosszú idő után az első, ismét valóban nagy és eredeti gondolkodó. Eszmegazdagsága, bölcséleti szempontjainak termékenysége és világnézetének belső lezártasága tekintetében nem marad el Platon és Aristoteles mögött. Spekulatív szelleme és átható mély értelme pedig minden előbbi gondolkodóét felülmúlja.” Franz Koch<sup>4</sup> szerint „Plotinos két világ fordulópontján áll. Mégegyszer megtestesül benne az antik gondolkodás egész fejlődése, világító fáklyává válik a szépségnek s egyúttal szimbolumává és jelévé a visszavonhatatlan végnek. Rendszerében azonban olyan elemek is vannak, amelyek a gondolkodás további fejlődésének értelmet és valami sajátos jelleget adnak. Spengler az új platonizmusban egy új u. n. mágikus lélek kifejezését látja, amely a középkori világnézetet jelentős vonásaiban meghatározta. Egyébként még az újkor küszöbén is találkozunk Plotinosszal, mint az első biológiai irányú gondolkodók forrásával.” Picavet tudvalevőleg Aristotelesszel szemben Plotinost tartotta a középkori filozófusok igazi mesterének.<sup>5</sup> Ez a felfogás — noha teljes bebizonyításával a francia filozófiatörténész adós maradt — éppen a körülötte támadt vitából kifolyólag, nagy lépéssel vitte előre az újplatonizmus történetének kutatását. A Plotinos-méltatók sorában megemlítendőnek tartjuk még Whittakert, az újplatonizmus első összefoglaló történetének szerzőjét, akinek véleménye szerint az új-platonizmus metafizikája a legmélyebb gondolat, amit e téren az európai kultúra valaha produkált.<sup>6</sup>

Ilyen körülmények között, a történeti kutatások helyes értelmezése érdekében szükségesnek látszik annak a kérdésnek a feltevése, hogy lényege szerint mi az újplatonizmus, illetve melyik az a szempont, amelyből tekintve az ókori és

<sup>3</sup> Plotin und der Untergang des Antiken, Jena, 1907. 60. 1.

<sup>4</sup> Goethe und Plotin, Leipzig, 1925. I. 1.

<sup>5</sup> Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales, Paris, 1907. 5. fejezet.

<sup>6</sup> The Neo-platonists. A study in the history of hellenism. Cambridge, 1928. 209. 1.

középkori gondolkodók egy bizonyos csoportja egy egységbe foglalható?

Mielőtt e probléma tárgyalásához fognánk, egy terminológiai kérdést kell tisztáznunk. Az újplatonizmus, mint a Plotinossal kezdődő filozófiai irány megjelölése, nem mondható szerencsés elnevezésnek, mivel a név maga azt látszik mondani, hogy itt nem új világképről, hanem csupán a platoni filozófia felújításáról van szó.

Ezzel szemben a tényleges helyzet az, hogy Platon és az újplatonizmus közt nincs szorosabb kapcsolat, mint akár Platon és a pythagoreusok vagy eleaták, akár Aristoteles és Platon közt. Itt tehát nem egy régebbi filozófiai rendszernek, legfeljebb színezetben vagy hangulatban eltérő, felújításáról van szó, hanem egy ugyanolyan eredeti és éppen ezért ugyanolyan értékes világfelfogásról, gondolatrendszerről, mint aminő pl. a platoni, vagy aristotelesi filozófia. Ha pedig ennek az eredeti és nagyhatású filozófiai iránynak a megteremtője nem Platon, hanem Plotinos volt, akkor nyilvánvalóan észszerűbb és méltányosabb az ő filozófiai iskoláját *plotinizmus* néven szerepeltetni. Ennélfogva amennyiben az újplatonizmus elnevezést, plotinizmus értelemben, a továbbiak folyamán még használni fogjuk, ezt azért tesszük, mert téves voltának leszögezése után félreértést többé nem okozhat és mert, mint sok más téves kifejezés, már megszokottá vált.

Ezek után feltesszük a kérdést: mi az újplatonizmus? Az újplatonizmus egy sajátos lelki habitus filozófiai kifejezése, amelynek megléte vagy hiánya dönti el, hogy egy gondolkodó újplatonikus-e vagy sem. Mik jellemzik e sajátos lelki habitust?

1. Az újplatonikus lélekben rendkívül erős vágy él a theoretikus és praktikus világkép, tudomány, élet, vallás, teljes egysége után. „Der Trieb zu einer letzten, umfassenden Einheit oder der monistische Trieb.“ — írja Plotinos rendszeréről szólva, Heinemann.<sup>7</sup> 2. Az ilyen lélek csak a

<sup>7</sup> Plotin. Forschungen über die plotinische Frage. Plotins Entwicklung u. sein System. Leipzig, 1921. 249. l.

szellemet fogadja el metafizikai princípiumnak. 3. A legfőbb értéket nem gondolkodás, hanem egy sajátos fajtájú szemlélet ((θεωπία) újtán ragadja meg, amely szemlélet vagy esztétikai, vagy pedig misztikus élményben adódik. Vizsgáljuk most tüzetesebben az újplatonikus léleknek ezt a három alapsajátságát.

Az újplatonikus lelki habitus első jellemző sajátága, az egységre való törekvés, voltaképen nemcsak az újplatonikus filozofálás, hanem minden filozofálás kezdete. A miletosi ion bölcselőktől kezdve minden gondolkodó arra törekedett, hogy a térbeli és időbeli jelenségek sokféleségét meghatározott számú értelmi princípiumra vezesse vissza. A jelenségek megmagyarázásának évezredes útja ez a redukció, amely a dolgokat úgy érteti meg, hogy egységesíti és úgy egységesíti, hogy racionalizálja. Ezzel az eljárással ugyanis az érhető el, hogy a jelenségek az érzéki világból az értelmi világ síkjába kerülnek át s ezáltal kiküszöbölődik belőlük mindaz, ami a valóságban irracionális. A racionalizmus az az emberi lélek egységre való hajlamának minden intellektuális formájával együtt jár és így együtt jár — amennyiben intellektuális, azaz tudományos igényei vannak — a filozófiával is. E szabály alól az újplatonizmus sem kivétel; ennek a racionalizmusa azonban bővebb kifejtést igényel, mivel e filozófiai irányznak egyéb jellemvonásai (miszticizmus, esztéticizmus) ezt a szintén jelentős mozzanatot háttérbe szorították. Már pedig Plotinos racionalista,<sup>8</sup> aki igazának bizonyítására érzéki tapasztalathoz soha, misztikus tapasztalathoz pedig csak az észargumentumok után, mintegy azok megerősítése végett fordult. Érdekes megfigyelni a racionalizmusát, amikor az Egy létének szükségképességét bizonyítja. Noha itt, a másik két hiposztázishoz képest, jóval nagyobb lehetett számára a kísértés, hogy bizonyításul egyszerűen belső, misztikus tapasztalataira hivatkozzék, mégsem ezt teszi, hanem azt mondja: az Egy létezik, mert „kell, hogy valami legyen a mindenség előtt” (II. 9, 3.), mert „nem

<sup>8</sup> René Arnou: Le désir de Dieu dans la phil. de Plotin. Paris, Alcan 17—30. l.; ugyane kérdéstről Whittaker i. m. 99—100. l.

volna lehetséges a sokaság, ha nem volna előtte az egység" (V. 6, 3.) és mert „kell, hogy valami még az ész előtt is legyen" (VI. 9, 3.).

Egyébként minden bizonyításának, amelyek legtöbbször az ellenkező állításnak az abszurdumra való visszavezetéséből állnak, a logikai igazság szükségképisége az alapja. Felettébb jellemző gondolkodásmódjára ez a gyakran előforduló bizonyíték: „ha pedig ezt nem fogadod el, akkor nincsen igazság" (V. 3, 5.). Ha Plotinos nem volna az igazság szükségképiségéről feltétlenül meggyőződve, akkor ennek a formulának, mint „reductio ad absurdum"-nak semmiféle értelmet nem lehetne adni.

Az újplatonizmus azonban egységesítő hajlama kifejezésére a racionalizmuson kívül egyéb módokat is talált. Az igazi plotinista ugyanis nemcsak egy egységben érti, hanem egyúttal egy egységben érzi is a világegyetemet és ha Platon a synopsis-ra való hajlamait úgy Plotinos bizonyára sympatheiara való tehetségét tartotta a filozófus lélek döntő kritériumának. A híres plotinosi συμπάθεια τῶν ὀλων kétségkívül abból a makrokosmos—mikrokosmos párhuzamból ered, amelyet a Stoa filozófiája népszerűsített, de amelyet az indoiráni vallásos szellem teremtett meg.<sup>9</sup> E felfogást, amely szerint a világ az emberi szervezet nagyobb méretű megkettőzése, Plotinos úgy módosította, hogy csak egy kosmos, egy organismus, egy élőlény van, amelynek azonban mi is részei vagyunk. Ennélfogva a plotinizmus szerint mi a világegyetemben lefolyó változásokat nem *utána*-érezzük, hanem *együtt*-érezzük. Hasonló ez — írja — a kifeszített húrhoz, amelynek ha alsó részét ütik is meg, az alsóval a felső is együtt rezeg.

A kozmikus együttérzésnek, a természet és ember összefüggésének tanával az újplatonizmus a racionális eszközökkel való egységesítés határáig eljutott, sőt azt is mondhatnók, hogy bizonyos fokig túljutott ezen. Ugyanez áll azokról a

<sup>9</sup> Richard Reitzenstein írja az „Iranischer Erlösungsglaube"-ban (Zeitschrift f. d. Neutestamentliche Wissenschaft, 1921. 5. 1. és 8. 1.) „Die Gleichsetzung des Makrokosmos und Mikrokosmos... durchzieht das ganze mandäische Schrifttum").

tanításokról is, amelyeket e filozófiai irány jellemző egységesítő hajlamának igazolására még felsorolhatunk, és amelyekről később, Plotinos tanainak kifejtésénél, részletesebben szólni fogunk. Ezek a tételek: a metafizikában egy sajátos színezetű monizmus, vagy legalább is törekvés a monizmusra; a legfőbb értéknek az abszolút Egy fogalmában való összpontosítása; a szellemi élet legmagasabbrendű tényében, az én és a nem-én teljes (vallásos, logikai, esztétikai) összeolvadása.

Ezzel az új-platonikus lélek első jellemvonására vonatkozó fejtegetéseinket lezárjuk és a továbbiak folyamán bizonyítottan vesszük a plotinizmus racionalizmusát, mint az egységre való törekvés általános filozófiai, a kozmikus együttérzésre, továbbá az Egyre és a vele való misztikus egyesülésre vonatkozó tanokat pedig, mint ugyanennek a törekvésnek sajátosan újplatonikus megnyilvánulási formáit. Mindaz, amit az újplatonikus lélek első jellemvonásával kapcsolatban elmondtunk, alkalmas bevezetésül szolgál a második karakterisztikum, a plotinista metafizika monizmusának a tárgyalásához. Hogy ezt a monizmust, illetőleg az anyag metafizikai realitásának tagadását megérthessük, meg kell ismernünk, legalább alapvonalaiban, a plotinosi metafizikát.

Ha a metafizika a lét tanát jelenti, akkor a legmagasabbbrangú plotinosi hiposztazis metafizikai szempontból nem tárgyalható, mert az Egynek Plotinos szerint konkrét léte nincs: ἐπέκεινα ὄντος (V. 5, 6.). A lét ugyanis szerinte azonos a gondolattal s mivel a gondolat a gondoló és gondolt kettősségét foglalja magában, e kategória az Egyre nem alkalmazható. Az újplatonizmusban a lét és a szellem birodalmának határai összeesnek; ami ez utóbbi felett van, az még nem, ami pedig alatta van, az már nem „létezik”. A szellem felett van az Egy, az Absolutum, a szellem alatt pedig az anyag.

Mi az anyag? A felelet egyszerűsítése céljából vessük össze e fogalmat a plotinosi szellem (νοῦς) fogalmával. Tehát: a szellem létezik, az anyag nem létezik; a szellem a fény, az anyag a sötétség; a szellem a forma által meg-

határozott, az anyag a formátlan és a határozatlan; a szellem a szép, az anyag a rút; a szellem a jó, az anyag a rossz.

Ha ezeket a tételeket premisszáknak tekintjük, lehetetlen belőlük más következtetést levonni, minthogy Plotinos nem hajlandó az anyagot a világ metafizikai tényezőjéül elfogadni, hogy ilyenül kizárólag a szellemet fogadja el és hogy ennél fogva a rendszerét spiritualista monizmusnak<sup>10</sup> szánta, de nem azt, hogy tényleg az; ugyanis éppen azt akarjuk megvizsgálni, hogy milyen mértékben tudta Plotinos e metafizikai álláspontot keresztülvinni, azaz mennyire tudta a világ magyarázatából az anyag fogalmát kiküszöbölni.

Az anyag problémájának fogalmi úton való feloldása a platonizmus problémája volt, mielőtt a plotinizmusé lett volna; s ha igaz az, amit erre nézve Heinemann írt (i. m. 10. l.), hogy t. i. „a gondolatok elemzésénél mindig az anyag az a nagy maradék, amelyet a racionalizmus nem tud megoldani,” úgy az anyag továbbra is problémája lesz minden olyan filozófiának, amely az anyagi világot a szellemiből törekszik magyarázni, azaz idealista.

Ami a plotinizmus „idealizmusát” illeti, e filozófia körén belül az anyagról a következőket állapíthatjuk meg. Az anyagot Plotinosnak nem sikerült sem a szellemi világba beolvasztani, sem pedig a világmagyarázatból kiküszöbölni. (A „materia intellectualis” valamint az „égi” és „földi” lélek koncepciója igen érdekes, e célra irányuló kísérleteknek tekinthetők.) A valóságban az anyag az Egy mellett Plotinos rendszerének alappillére, amelyen minden áll és amely nélkül minden bukik. Mi lenne ugyanis e világképből, ha nem lenne anyag, amelyben a logosok alkotnak, ha nem lenne sötétség, amelyben a fény tükröződik, ha nem lenne határozatlan és formanélküli, amelyet a szellem alakít?

<sup>10</sup> A plotinosi metafizika körüli vitákat rendszeresen és kitünően ismerteti Renée Arnou: *Le désir de Dieu dans la phil. de Plotin*, Paris, Alcan 146—182. l. Praechter az Überweg féle filozófiatörténet legújabb kiadásában (*Die Philos. des Altertums*, Berlin, 1926.) ezt írja: „Plotin vereinigt den platonischen Dualismus mit einem Monismus, wie ihn die Stoa, freilich in wesentlich anderer Form, gelehrt hatte” (596. l.).



Még etikai és esztétikai téren is azt kell mondanunk, hogy a rútnak és rossznak léte adja meg annak a lehetőségét, hogy Plotinos a szépről és jóról beszélhessen. A plotinizmus, megalkotója másirányú törekvése ellenére is, dualizmus, melyben az Egy és az utána következő szellemi princípiumok mint korrelatívumok viszonylanak az anyaghoz: nem zárják ki egymást, hanem éppen feltételezik. Így érthető, hogy az anyag a ráhalmozott negatív határozományok ellenére sem az a minőség, mennyiség, alak, forma és meghatározottság nélküli üresség, amint Plotinos azt elhithetni szeretné. Legszemléletesebben talán úgy fejezhetnők ki magunkat, hogy a plotinosi anyag olyan realitás, amelynek a tagadások csak a fogalmi burkolatát alkotják, de a lényegéhez nem jutnak el. És ez természetes is. Az anyag a konkrétum, mely az egyéniséget, az örökké változó, mozgó, érzéki életet képviseli és mint ilyen, minden racionalizálásnak ellenszegül. Fogalma Plotinosnál ellentétes határozományokból álló dialektikus fogalom: az anyagot létezőnek is, nem létezőnek is, fogalomnak is, és nem-fogalomnak is mondja a filozófus.

Milyen következtetéseket kell levonnunk e sajátyszerű ingadozásból? Mindenekelőtt azt, hogy a plotinizmusban a spiritualista monizmus vonala többszörösen megtörik. Az anyag tagadása se nem teljes, se nem következetes, noha Plotinos határozottan monizmusra törekedett. Ezen ellentmondás okát — azokon a nehézségeken kívül, amelyek minden idealizmus lényegéből folynak — mi egy irracionális mozzanatban keressük. Plotinos, mint a legtöbb görög, lelke egész erejével ragaszkodott az anyagi világhoz: a fákhoz, a csillagokhoz, a természethez, amelynek esztétikai, sőt metafizikai értékét a gnosztikusokkal szemben olyan szenvedélyes hévvel védelmezte (II. 9.). Ez a ragaszkodás pedig, amely írásainak helyenként szárnyaló lendületet ad, végeredményben az életnek, az érzékelhető formák szépségének az igenlése,<sup>11</sup> azé az életé és azé a szépsége, amely

<sup>11</sup> „Nem lehetséges az, hogy valami, ami külsejében szép, belsejében rút legyen... s ha ez a világban mégis előfordul, úgy a rútság csak később tapadt a lényegük szerint szép dolgokhoz. II. 9, 17.

kizárólag az anyagban képes megnyilvánulni. Igaz, hogy Plotinos maga számtalanszor hangsúlyozza, hogy ebből az életből és ebből a szépségből ő csak a szellemet szereti — ezért racionalista — de a filozófiatörténetnek mégis meg kell róla állapítania, hogy ő a logost nem a maga gondolati elvontságában, hanem az anyagban való megnyilvánulásában kereste. Ez az a *differentia specifica*, amely az ő racionalizmusát egy Parmenideséhez képest sajátosan, sőt eltérően színezi és Plotinosból, a gondolkodóból — legalább a lelkülete szerint — művészt csinál. Éppen ennek az utóbbi körülménynek köszönhetjük Plotinos nagyhatású természetfogalmát, illetve ezen felépülő természetfilozófiáját. (1. főképen a III. 8.-at.)

Plotinos a természetet háromféle, egymástól nem mindig elkülöníthető szempontból tekintette: mint tudós, mint művész, és mint misztikus. E háromféle szempont közül, a kor általános műveltségi irányának megfelelően az első a legkialakulatlanabb. Mégis ha a kozmikus szimpáthia tanát jobban szemügyre vesszük, lehetetlen abból meg nem értenünk, hogy az újplatonizmus természetfilozófiája szerint a mindenségben lefolyó változások végtelen ok és okozatosorok, amelyek az egymástól távolálló jelenségeket összekötik. Már pedig a modern természettudományoknak is az okszerűség elvén nyugvó összefüggés az alapja.

Amikor viszont a látható világban kifejezésre jutó egységet Plotinos nem mint tudós, hanem mint művész érezte át — és ez az átérzésimód minden követőjére jellemző — akkor a természetet egy benne ható szellemi erő megnyilvánulásának érzi és éppen ezért szépnek tartja. De érdemes meghallgatni, hogy mit mond Plotinos nyelvén ez a természet, illetve lélek: „Isten alkotott engem s tökéletes lévén minden élőlény között, én tőle származom; elég vagyok önmagamnak, semmire nem szorulok, mivel minden meg van bennem, növények, állatok és minden létező dolog, továbbá a sok istenség, a démonok tömegei, valamint jó lelkek és erényben boldog emberek. Mert nemcsak a föld van mindenféle növényvel és állattal ékesítve, s nem csupán a tengerig terjed a lélek ereje, hanem az egész levegő-

tenger, az aether és az égbolt sincs hijjával a léleknek, amely életet ad a csillagoknak is." (III. 9, 2.) A misztikus Plotinos azután ezt az anyagban ható lelket a belső szemlélődés tehetségével is felruházza, amely a természetet képessé teszi az alkotásra. Ez a belső szemlélődés az újplatonizmus szerint a művészi alkotásnak és a vallásos áhitatnak egyaránt alapja és életcélja. A „theoria“ a lélek számára a legmagasabbrangú tevékenység, amelynek gyakorlásában — s éppen ez az, ami e művelet magas tökélyét adja — a cselekvés tárgya és alanya összeesik és ezáltal megszűnik az érzéki világ terheként különben örökösen ránk nehezedő dualizmus.

A természetben levő misztikus szemlélődés vizsgálata észrevétlenül átvezet bennünket az újplatonikus lélek harmadik kritériumához, amit az imént így fogalmaztunk meg: „a legfőbb értéket nem gondolat, hanem szemlélet útján ragadja meg, amely szemlélet vagy esztétikai, vagy misztikus élményben adódik“. E meghatározással kapcsolatban a következő problémák várnak kifejezésre: 1. miben áll az újplatonikus szemlélet; 2. van-e különbség az esztétikai és a misztikus szemlélet között; és 3. amennyiben van, mi ez a különbség és mi a hasonlóság.

1. A szemlélődés, amely az újplatonikus filozófia alapvető fogalma, helyesebben cselekvése, mindenekelett nem értelmi művelet, célja nem a szemlélt dolog ismerete s tárgya nem a szemlélt dolog fogalma. Ha t. i. így volna, akkor esztétikai szemléletből sohasem jöhetne létre műalkotás, amit pedig Plotinos nemcsak állít, hanem egyenesen e szemlélet jellemző sajátosságának tart.

A theoria lényegéhez pozitív meghatározások útján már sokkal nehezebb közelférközni, mindazonáltal legalább néhány fontos pontra nézve megkíséreljük. Ha tehát tagadó formában azt mondtuk, hogy a theoria nem értelmi művelet, tárgya nem a szemlélt dolog ismerete, úgy most állító formában azt mondhatjuk, hogy a plotinosi szemlélet, mint „aktus“, az egyén minden energiájának egy célra való összpontosítása, tárgya a szemlélt dolog a maga teljes

valóságában és célja a szemlélt dolog belső megjelenítése; illetve azon dolognak a megjelenítésén át való bírása.<sup>12</sup>

Ebben a meghatározásban a theoria lényege: az egyén minden energiájának egy célra való összpontosítása.<sup>13</sup> Erre nézve felvetődhetik az az ellenvetés, hogy e kifejezéssel a *megismerés* helyébe egy sokkal differenciálatlanabb fogalmat vittünk be a meghatározásba, mivel a „minden energia” kifejezés nemcsak azt nem mondja meg, hogy itt a megismeréssel szemben a lelki életnek melyik ágára gondolunk, hanem még a testi és lelki élet közt sem tesz különbséget. E megjegyzésre azt felelhetjük, hogy a plotinosi értelemben vett szemlélődés az egyén egész valójának a legteljesebb kifejezését jelenti, amelyben a lelki és a testi élet megnyilvánulásai közt Plotinos maga sem tett különbséget. Igaz ugyan, hogy bölcseleink a szemlélődés alanyát, a természetben és a művészetben egyaránt *léleknek* nevezte, de nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy ez a szó: ψυχή az ő szóhasználatában nem valami, a testtől különbözőt, hanem éppen a test életnyilvánulásainak, röviden az életnek a kifejezését jelenti. Amikor az Enneaszokban azt olvassuk, hogy

<sup>12</sup> „A legnagyobb nehézség itt abból támad, hogy az Egyet nem tudás vagy gondolkodás útján ismerjük meg, mint a többi értelmi dolgot, hanem jelenléte által, ami jobb a tudásnál” (VI. 9, 4.).

<sup>13</sup> Ezt a kitéelt *ebben a formában* nem találjuk meg Plotinosnál, ellenben a következőket olvashatjuk nála: „A szemlélődésben ugyanis *akkor* már minden elcsendesedett: sem indulat, sem vágyódás valami után nem volt már benne, miután ide felemelkedett, de még hozzá logos vagy gondolat sem lakozott már benne, sőt alapjában véve saját-maga sem volt sajátmagában; . . . hanem mintegy elragadtatva, illetve istennel eltelten nyugodtan állt önmagában, lényegében megingathatatlanul” (VI. 9, 11.). „Fel kell tehát újból emelkednünk a Jóhoz . . . akkor érjük el őt, ha folytonosan feléje haladunk, feléje fordulunk s levetjük magunkról mindazt, amit leszálláskor magunkra öltöttünk. Olyan ez, mint mikor azok, kik a templomok szentélyébe mennek, levetik ruhájukat s mezítelenül haladnak tovább felfelé, amíg csak magukban nem látják az istenséget. Az ilyen ember azután csak nevet a metsző vágyon és egyéb szerelmeken.” (I. 6, 7.) „De micsoda mód, micsoda eszköz van e cél elnyeréséhez? Aki képes elérni, menjen, vonuljon vissza lelke belsejébe, de hagyja kívül a szemek látását.” (I. 6, 8.), „Vonulj vissza önmagadba s ott láss.” (I. 6, 9.)

a csillagokban, a természetben, a fáknban és az állatokban csakúgy van lélek, mint mibennünk, akkor Plotinos kétség-telenül annak a véleményének akar kifejezést adni, hogy azok a dolgok éppen úgy élnek, mint mi. Mind a két esetben: a természetben és mibennünk, a lélek a vitalitással, a mozgásra és fejlődésre való képességgel azonos. Ez ugyan Plotinos szerint nem az anyag, hanem a szellem sajátja, azonban ez a sajátosság ugyancsak Plotinos szerint másban, mint élő organizmusban — amelyre különben az anyagra halmozott negációkat ő sohasem terjesztette ki — nem tud megnyilvánulni.

A fent kifejtett általános theoria-elméletet így összegezhetnők: a plotinizmus értelmi belátása (theoria) nincsen lélek nélkül; a lélek egyenlő az étellel és élet test nélkül nincsen. Vagyis test nélkül theoria sincsen.

A következőkben vizsgáljuk meg, hogy a szemléletnek ilyen meghatározása mellett, lehet-e az esztétikai és misztikus szemlélet között különbséget tenni. A mi véleményünk az, hogy lehet, azonban a kettő közti különbség nem lényegi, hanem fokozati lesz. Ugyanis az esztétikai szemléletre szintén áll az, ami a misztikus teoriára igaz, hogy t. i. nem értelmi művelet, célja nem a szemlélt dolog fogalma. Ez más szavakkal annyit jelent, hogy az esztétikai szemlélet szintén misztikus aktus csak, s ez az, amit még bizonyítanunk kell, nem olyan átható erejű, mint az Eggyel való egyesülés.

A két szemlélet közti intenzitásbeli különbség bizonyítására a következőket hozhatjuk fel. Mondottuk, hogy a theoria aktusában a szemlélt dolog a maga teljes valóságában jelentkezik a szemlélőben, aki lénye, organizmusa minden energiájával a szemlélt dolog megjelenítésére, bírására törekszik. Ilyen módon a szemléletben két valóság tudata esik egybe: a szemlélőé és a szemlélt dologé. Az esztétikai teoriában a két valóság tudata közül a szemlélt dologé van túlsúlyban, ami miatt Plotinos ezt a szemléletet a tulajdonképeni misztikus szemléletnél gyengébbnek tartja. Ugyanis ez az a theoria, amely nem marad meg önmagában, hanem kifelé fordul és alkot, létrehozván ezáltal a szépség

két lehető megnyilvánulási formáját: a természetet és a művészetet. A lélek esztétikai jellegű theoriáját az jellemzi, hogy itt a szemléletet minden esetben exteriorizáció, a szemlélt dolognak az anyagban való megtestesítése, kialakítása követi (III. 8.). Ezzel a kifelé forduló szemlélettel szemben áll az igazi, teljes értelemben vett misztikus szemlélet, amelyet cselekvés, alkotás, exteriorizáció már nem követ. Ez utóbbi körülmény okait mi a következőkben látjuk. Meghatározásunk szerint a theoriánál a szemlélt tárgy a maga teljes realitásában, azaz valamennyi sajátosságával együtt s nem mint pusztá fogalom jelentkezik a szemlélő tudatában. Ezt úgy értjük, hogyha pl. valaki az embert próbálná ily módon szemlélni, akkor a tudatában nem az ember meghatározás szerinti fogalma dominálna, hogy t. i. az ember eszes érzéki lény, hanem egy bizonyos ember, amint az előttünk él, amint nap-nap után dolgozni, beszélni stb. látjuk. Így van a művész tudatában is annak a tájnak, állatnak vagy embernek a képe, amelyet meg akar festeni, vagy mintázni.

Lényegesen bonyolultabb azonban a szemlélődés aktusa, ha a tárgya az a legmagasabb érték, amelynek Plotinos tanai értelmében léte nincs, mivel értékénél fogva ép a létezés előfeltétele és amelynek, mint legtágabb körű és ezért legszűkebb tartalmú fogalomnak, más tartalma, mint a legáltalánosabb kategóriák, nem lehet.<sup>14</sup> A misztikus szemlélő tehát theoriájának ez esetben tapasztalt hijján más tárgyat nem adhat, mint fogalmat, aminek alapján *nem szemléli*, de tudja, hogy az Egy nem valami összetett, máshoz viszonyított, mástól függő létező, hanem transzcendens, abszolút és végső principium.

Mindezeket a fogalmi határozmányokat a misztikus, mint mondtuk, nem szemléli, hanem tudja, hiszen ép ő állapította meg az Egynek ezeket a tulajdonságait, amidőn

---

<sup>14</sup> „A dolgok végső alapja ... valami tiszta elvontság. Az istenség nem más, mint a legteljesebb elvontságban értelmezett formának a fogalma.” (Kirchner: Die Phil. des Plotin. 1854. 169. l.) „Az ő Egynek nevezett istensége tisztára tartalom nélküli lény, illetve fogalom.” (Drews: Plotin und der Untergang des Antiken, Jena, 1907. 132. l.)

nem mint misztikus, hanem mint gondolkodó próbált hozzá közeledni. Azonban az általa megkonstruált fogalom tényleges realitásának tudatát már nem képes önmagából meríteni. Viszont ha ez nincsen, akkor *theoria*, azaz *e* fokon már bátran mondhatjuk: *unio mystica* nem jöhet létre, mivel ennek a lelki aktusnak a szemlélő létének tudatán kívül a tárgy valóságának a tudata is konstitutív tényezője.

Mindezekből pedig az is következne, hogy ha csak fel nem tételezzük, hogy Plotinos az Egyet, illetve az istenséget konkrétan tapasztalta, akkor előző fejtegetéseink értelmében tagadnunk kell a misztikus szemléletnek a lehetőségét. Ennek azonban a tények ellene mondanak. A kérdés tehát az: hogyan jöhet létre ilyen körülmények között a legfőbb istenség szemlélete?

Ugyanakkor, amikor a szemlélődéshez szükséges tárgy és alany valóságának tudata közül az előbbié a minimumra száll le, az utóbbié viszont a maximumra emelkedik. A misztikus saját életérzésének a normális pszichikai határon túl felfokozott tudatával mintegy kilép önmagából és a másik oldalon üresen álló kereteket kitölti. Amikor az istenséget véli a maga realitásában tapasztalni, tulajdonképpen a saját életét és valóságát érzi.<sup>15</sup> Ezért is van olyan mélyen meggyőződve arról, hogy amit szemlél, tényleges valóság, egy vele azonos lényeknek a megnyilvánulása.

Arnou, a plotinoszi misztika egyik legkitünőbb ismerője, a misztikus szemléletről ezt írja:<sup>16</sup> „Ez az a szemlélet amelynél az alany és a tárgy közti különbség elmosódik,

<sup>15</sup> „De hogyha közülünk, akik egyébként képtelenek vagyunk magunkat meglátni, valaki attól az istentől elragadtatva annyira vinné, hogy azt a látványt látja, akkor tulajdonképp önmagát látja, önmagának egy ékesebb képét.” (V. 8, 11.) Továbbá még ugyanitt: „Ez pedig mintegy önmagának a tudata és érzékelése.”

<sup>16</sup> „Une contemplation où c'est effacée la distinction entre le sujet et l'objet, où il ne faut plus parler de *δέαμα* (VI. 9, 10.; VI. 9, 11.), ni de *θεατής* (V. 8, 10.), ni de conscience, car elle est le fait non d'une intelligence maîtresse de soi, mais d'une intelligence ivre d'amour et hors d'elle même... „Contempler” alors c'est voir; oui, voir non pas une forme déterminée, mais un objet qui n'est pas „autre” que le sujet, c'est le toucher par un contact unifiant.” (I. m. 235. l.)

ahol nem szabad többé szemlélőről és a szemlélet tárgyáról beszélni, de nem beszélhetünk öntudatról sem, mivel ezt a szemléletet egy szerelemtől ittas és önmagából kilépett értelem hozta létre, amely nem ura önmagának." Arnou itt idézi a VI. 7. könyvének a  $\nu\omicron\upsilon\varsigma \epsilon\rho\omega\nu$ -ról szóló híres fejezetét (35.), majd így folytatja: „Szemlélni tehát annyit tesz, mint látni, de nem egy meghatározott formát, hanem olyan valamit, amely a szemlélés alanyától nem különbözik.” Az alanynak és tárgynak a misztikus szemléletben oly mélyen átélt azonosságát a fénymetafizika sajátos vallásos-misztikus szóhasználatával Plotinos úgy fejezi ki, hogy az egyesülésben a szemlélő fényt, még pedig, mint hozzátesszi, *tiszta* fényt lát, de ezt már nem másban látja, hanem „önmagában, mint önmagát”:  $\alpha\upsilon\tau\omega \alpha\upsilon\tau\omicron \dots \omicron\upsilon\kappa \acute{\alpha}\lambda\lambda\omega \phi\omega\tau\acute{\iota} ,\acute{\alpha}\lambda\lambda' \alpha\upsilon\tau\omega,$   $\delta\iota' \omicron\upsilon \kappa\alpha\iota \omicron\rho\acute{\alpha}$ . (V. 3. 17.) A felfokozott életérzés és a misztikus élmény közti szoros kapcsolat igazolására hivatkozunk itt arra a minden újplatonikusra jellemző, sajátos érzelmi forráságra, amely a misztikus fejezeteknek egy különös, ma is magával ragadó lendületet ad. Ilyenkor a szavak különleges színezetet kapnak és a szóhasználat a filozófia szokott nyelvétől nagyon eltér. Ilyen összefüggésben az istenség utáni vágy a  $\pi\omicron\delta\omicron\varsigma$ ,  $\epsilon\rho\omega\varsigma$  nevet nyeri, a szemlélőből szerető, a szemléltből szeretett lesz — a szemléletet a szerető ész végzi — és a misztikus élmény maga  $\epsilon\pi\delta\omicron\sigma\iota\varsigma \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ ,  $\acute{\alpha}\phi\eta$ ,  $\sigma\acute{\upsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$  szavakban nyer kifejezést. Az életnek ez az erős átérzése viszi egyúttal olyan közel az újplatonikus lélekhez a természetet és a művészetet és ugyanez ad az Isten utáni vágyódásnak annyi költőiséget, lírai meleget Plotinosnál épúgy, mint Szent Ágostonnál, Eriugenánál vagy szent Anzelmnél.

---



## II. RÉSZ.

# AZ ÚJPLATONIZMUS TÖRTÉNETI ELŐZMÉNYEI.

### 2. §. PLATON ÉS PLOTINOS KAPCSOLATA.

A hagyományos filozófiatörténet, amely Plotinost és filozófiai irányát újplatonizmus néven ismeri,<sup>1</sup> rámutat ezzel az elnevezéssel arra a szoros kapcsolatra, amely a platonizmus s a plotinizmus között fennáll. Ezt a hagyományt igazolja az a körülmény, hogy Plotinos mindenkor az „isteni Platon” (III. 5. 11; IV. 8. 1.) követőjének vallotta magát s tiltakozott az ellen, hogy Mestere tanításából az igazság fenntartása mellett bármi is megváltoztatható. (II. 9. 6). Az Enneaszokban, különösen a gondolkodó ifjabb éveiben készült első három könyvben, igen gyakran találjuk meg Platon gondolatait, sőt néha szószerint átvett kifejezéseit is. Több mint ötvenszer idézi bölcseletünk Platont a neve megemlékezésével, közel hússzor csupán a dialogus címére hivatkozik és ismét közel ötvenszer úgy idézi Platont, hogy sem nevét, sem szóban forgó műve címét nem említi. Ezzel szemben Aristotelest vagy Parmenidest, kik szintén nagy hatást gyakoroltak bölcseletére, alig három-négyszer említi. Ha Plotinos álláspontja védelmére tekintélyi bizonyítékot keres, akkor a „φησιν” vagy „λέγεται” szó közbevetésé-

---

<sup>1</sup> Praechter (i. m. 590) ezt írja: „Der Neuplatonismus will nur echter Platonismus sein, bringt aber tatsächlich eine neue Form der Weiterklärung, die die Hauptgedanken der griechischen Philosophie sowie die Vorstellungen griechischer und orientalischer Religion in einem großartigen System zusammenfasst...”

vel olyanformán hivatkozik Platonra (I.2. 1; I. 3. 1; I. 6. 6; I. 8. 6; stb.), mint a középkori skolasztikusok Aristotelesre. Ő ugyan soha nem írt Timaios- vagy Phaidros-kommentárokat, mint Jamblichos vagy Proklos, de a 3 ősi hiposztazisnak rendszere ezen alapfogalmainak a kifejtésénél (V. 1. 8.) ezt mondja: „Ezek a fejtegetések nem újak és nem is most, hanem már régen kinyilatkoztatták azokat, ha nem is ilyen világosan. Jelenlegi fejtegetéseink csupán azoknak a nézeteknek magyarázatai, amelyekről magának Platonnak a művei is bizonyítják, hogy régiek”.

A Porphyrios-féle életrajzból (Vita Plotini) viszont azt tudjuk meg, hogy Plotinos környezetében szokás volt Platon születésnapját megülni (Vita c. 15.). Az Enneaszok Platon-idézetei valószínűvé teszik azt is, hogy a filozofálás céljából való együttlétek alkalmával Plotinos iskolájában főképp a Mester dialogusait olvasták.

Mindezek alapján szükséges lesz megvizsgálunk, hogy Platon és Plotinos egyéniségüket és tanításukat illetően miben különböznek és miben egyeznek meg egymással?<sup>2</sup> Ha a különbségek megállapítását a hasonlóságokból kiindulva kezdjük, úgy mindenekelőtt azt kell leszögeznünk, hogy mindkét bölcselő gondolkodását egy felfelé irányuló lendület jellemzi. A lendületből fakadó dinamizmus a platonizmusnak épúgy a lényege, mint a plotinizmusnak. Továbbá azonos módon tesznek különbséget a között a két világ között, amelyek közül az egyik érzékeink tanúsága szerint létezik, a másikról pedig az eszünk mondja, hogy lennie kell (dualizmus). Az a világ, amelyről tapasztalataink értesítenek, mindkettőjük szerint tele van tökéletlenségekkel, míg a másik, amelyben, mint a tökéletességre irányuló vágyaink végső céljában hiszünk, teljesen tökéletes. E két világ, azaz a véges és a végtelen között, feszül ki a szenvedő, küzdő emberi lélek, amelyet gyökerei ugyan az érzéki világhoz láncolnak, de magasabb törekvései mégis

<sup>2</sup> Meglepő módon annak a kérdésnek, hogy az újplatonizmusban mi a tulajdonképeni platoni hagyomány, nincsen irodalma. Tudomásunk szerint könyvünknek ez a fejezete az első módszeres kísérlet e probléma megoldására.

affelé a szebb, jobb, eszményibb világ felé visznek, amelyet élete folyamán sohasem tud elérni, de ahova — úgy a platon, mint a plotinosi tan értelmében — lényege szerint mégis tartozik. Ha az ember ezt el tudná érni, tökéletesen boldog lehetne, de nem érheti el soha, mert az ideák és az érzéki jelenségek világa közt a fávolság semmi módon meg nem szüntethető; így a platonista és plotinista számára célul csak maga a küzdés és a közeledés lehetősége marad.

E célt Platon a *Lysis*ben (221 e.) úgy határozza meg, hogy ez az, ami legsajátlagosabban hozzánk tartozik: τὸ οὐκ εἶναι. Ezért van a lelkek legfőbb versengése, harca Plotinos szerint is. Aki ezt elérte, boldog s aki nem érte el boldogtalan. „Mert nem az boldogtalan, akinek a szép színekből, testekből, hatalomból, uralkodásból nem jutott, hanem az, aki nem kapott abból az egyetlen egyből, amelynek birtokáért földnek, víznek, levegőnek az uralmát oda kell adni, ha van rá remény, hogy *ezeket* mellőzve, az ember elérheti *azt*“. (I. 6. 7.)

A két rendszer elévülhetetlenül mély, közös alapgon-dolata: *az emberi lélek örök küzdelme az Abszolútum eléréséért*, ma is modernnek érezteti velünk Platont és Plotinost. Ebben a beállításban a filozófia természetesen nem csupán tudományt, hanem művészetet, politikai meggyőződést, sőt vallást is jelent, miután a végső célként posztulált Ősérték nem csupán ismeret, hanem alkotás, cselekvés, érzés útján is megközelíthető. Ha a filozófia csupán az ismeretek lezárt rendszerét jelentené, úgy nem is lehetne platonai filozófiáról beszélni, mert hisz ő mindent elkövetett, hogy megértesse olvasóival, mennyire nem törekedett soha az ilyen értelemben vett rendszeralkotásra. „Annyit mindenesetre mondhatok — írja a híres VII. levelében (Howald, 1923. Zürich, 90. l.) — ha bárki azok közül, akik filozófiáról írtak vagy írni fognak, azt mondja, hogy azt, amire én törekedtem, érti, . . . az én nézetem szerint lehetetlen, hogy a dologból valamit is értsen, mert én *azokról* a dolgokról soha nem írtam és nem is fogok.“ Ezt ugyanis nem lehet úgy megírni, mint a másfajta tudományokat“. (341. C. D.) Számára a filozófia nem tantételeknek összességét je-

lenti, hanem életet, amelyet arra hivatott emberek az igaz és a jó személyes keresésének szentelnek. Plotinos szerint hasonlóképp nem egyedül a „bölcse ség kedvelője” ér el az istenség közelébe, ami pedig minden filozofálás célja, hanem odajut a „φιλόκαλος”, az „ἔρωτικός” és a „μουσικός” is (I. 6.), mivel a muló anyagi formák szépségében ezek is az örökkévaló értékeket keresik.

*Milyen egyéni különbségekkel jelentkezik a két filozófiának fent jellemzett közös lényege Platonnál és Plotinosnál?* Itt természetesen abból kell kiindulnunk, hogy a két bölcse lő közt eltelt több mint 600 év alatt az emberi gondolkodás nagyot fejlődött és a platoni „ἔρως” számára is e fejlődés irányában iparkodott célt kitűzni. Bár a platonista számára a lendület ténye a lendület céljának elérésénél fontosabb, ez a cél úgy Platonnál, mint követőinél többször megváltozott. A dialogusok első csoportjában, ahol a Sokratestől örökölt dialektikus és intellektualisztikus irány uralkodik, a tudás a legfőbb érték. Ennek helyére később az erények kerülnek, a józanság (Charmides), az igazságosság (Thrasymachos) és a jámborság (Euthyphron) — amelyekről többszörösen halljuk (Protagoras, Laches, Menon), hogy taníthatók. Az átmenet és az érett alkotás korszakaiból származó dialógusokban (Hippias Maior, Kratylos, Symposion) a legfőbb érték a szépség, majd a halhatatlan lélek (Phaidon, Phaidros) és végül a Jóság (Politeia, Philebos). A fejlődés végső fokán (Politeia, Timaios) a Jóság magával az istenséggel azonosul és az ifjúkori iratok racionalizmusával szemben vallásos és matematikai elemek kerülnek túlsúlyra. Ilyen szellemben írja Aristoteles is erősen Platon hatása alatt álló ifjúkori dialogusait<sup>2</sup> s későbbi, páratlan gondolattörténeti hatású filozófiai értekezéseit. Ez utóbbiakban a platoni dinamizmus helyére már egy biztosan meghatározott alapokon nyugvó, zárt világkép kerül, azonban a metafizika középpontjában ekkor is a fejlődés fogalma áll. Ennek eredetét kétségtelenül az Aka-

<sup>2</sup> Eudemos vagy a lélekről; A filozófiáról I—III; Az igazságosságról I—IV; A költőkről I—III; Az államférfiről; A retorikáról; Nerinthos, Sophistes, Menexenos, Protrephtikos.

démia hatásában kell keresnünk. Jaeger mondja egy helyen (Aristoteles, 1923. Berlin. 21—22.), hogy Platon filozófiájából éppen a vallásos és metafizikai, tehát a nem kizárólag tudományos elemek voltak a legmélyebb, legmaradandóbb hatással Aristotelesre. Későbbi problematikája főképp abból a belső ellenmondásból fakadt, amelyben a platon örökség a saját módszeres és tudományos kutató hajlammal szemben állt és a platon hatás mélységét misem bizonyítja jobban, mint hogy Aristoteles azt, amit Platontól kapott, sohasem áldozta fel.

A dinamikus világnézetnek statikussá való átalakulását mutatja a dialogusforma fokozatos hanyatlása is a Platon utáni Akadémiában. A filozofálás műformája párbeszédből értekező prózává alakul át, amelyben a megtalált igazság fontossága mellett az igazságot kereső, tévedő, küzdő, diadalmaskodó ember jelentősége mindjobban elhalványul. A két korszak közötti átmenetet Aristoteles ifjúkori párbeszédei<sup>3</sup> jelentik, amelyekben a drámai elem mindössze annyi, hogy a vitatkozás vezetője kitűzi a megvitandó tárgyat, amelyről aztán az egymásután fellépő filozófusok kifejtik nézetüket. A beszélgetés közben leszűrődő eredményt a vita végén ismét a vitavezető foglalja össze.

Aristotelesnek Eudemos című dialogusa nemcsak a késői platonizmus jellemzése, hanem tárgya szempontjából is különös figyelmet érdemel. A platonizmus és plotinizmus filozófiájának, mint láttuk, egyaránt központi elgondolása az Abszolútumért küzdő emberi lélek, amely azonban a legfőbb célját addig, amíg az érzéki világ és a test lakója, soha nem érheti el. E szerint a mélyen vallásos felfogás szerint a halál a lélek visszatérése oda,<sup>4</sup> ahonnan egykor leszállt: az istenséghez. Ez az alapgondolata Aristoteles említett párbeszédének is. Eudemos, a hazájából kiüldözött platonista filozófus, Thessaliában súlyosan megbetegszik.

<sup>3</sup> L. 28. o. előző jegyzetet.

<sup>4</sup> Plotinos utolsó szavai, amelyekkel a halálos ágyához siető orvos-barátját fogadta, állítólag ezek voltak: „Csak téged vártalak, hogy ami bennem isteni, felvigyem ahhoz, ami a mindenségben az”. (Vita, cap. 2.)

Betegségében álmot lát, amelyben az istenség három dolgot jósol meg neki: 1. hogy rövidesen meggyógyul, 2. hogy a pherai zsarnokot meg fogják gyilkolni és 3. hogy 5 év múlva vissza fog térni hazájába. Az öt év elteltével Eudemos meghal. Ezt az Akadémiában úgy értelmezték, hogy a jóslat nem tévedett, mert a halál volt a filozófus lelkének igazi hazatérése.

Aristoteles másik, a mi szempontunkból érdekel bennünket a Protreptikos, amely az elméleti tudás és gyakorlati élet (cselekvés) viszonyát tárgyalva, a késői platonizmusnak egy a lélekproblémához hasonlóan fontos gondolatkörébe enged betekinteni. E párbeszéd tulajdonképpen a ciprusi fejedelemhez intézett buzdítás abban az irányban, hogy uralkodása alapelveivé a (platon) filozófiát tegye, mivel megfelelő elméleti alapvetés nélkül helyes gyakorlati cselekvés nincs. Ez a dialógus és vele együtt a theoria-praxis problémája Plotinosra és az utána következő késői újplatonizmusra nagyon mély hatással volt. Jamblichos, Cicero, Szent Ágoston, Proklos és Boethios egyaránt ismerték és idézték, s idézeteik alapján több részt megőriztek belőle. A nagy hatás oka kétségtelenül az volt, hogy a Protreptikos alapgondolata az Akadémiának egyik legmélyebb, századokra ható fontosságú problémája, t. i. hogy mily értekel tulajdonítható a tudományos kutatásnak, a szemlélődő életnek, szemben a cselekvő, gyakorlati élettel. Az idevágó, mindinkább vallásossá váló gondolkodás középpontjában a „φρόνησις” fogalma áll, amely a sokratesi szóhasználatnál szemben, ahol erkölcsi belátást jelentett, itt a szép és a jó értelmi szemléletét fejezi ki. A tudományos és gyakorlati élet ellentétének problémája a tudomány abszolút értékességének irányában nyer megoldást s az emberi tevékenységek rangsorában a theoria a legmagasabb helyre kerül. E fogalom kapcsán a Protreptikos igen jelentős állomás a platonizmus s vele együtt az emberi gondolkodás történetében. Imént idézett művében Jaeger azt is kimutatta, (i. m. 69. l.), hogy az aristotelesi Metafizikának a szemlélődésről szóló híres bevezetése tulajdonképpen a Protreptikos kivonata. Ez utóbbi nélkül viszont sohasem jöhetett volna létre

Plotinosnak „a természetről, a szemlélődésről és az Egyről” szóló halhatatlan értekezése (III. 8.), amely a theoria sajátosságos felfogásán épülő misztikájával és természetfilozófiájával az egész rendszer alapjait tartalmazza.<sup>5</sup>

Kétségtelen azonban, hogy a platonizmus és plotinizmus közti különbségek nem csupán a két filozófus között eltelt, több mint 600 évnyi időkülönbségből, hanem ezenkívül, sőt talán legelsősorban a két egyéniség eltérő sajátosságaiból erednek. Kettőjük közül Platon képviseli inkább a tudós kifelé néző, érdeklődő típusát.<sup>6</sup> Széleskörű érdeklődése folytán művei az ő korára vonatkozó ismereteink bő forrásai. Barátaikat és ellenfeleiket egyaránt megörökítette minden hibájukkal, kiválóságukkal, vallási és politikai meggyőződésükkel dialogusaiban, amelyek telve vannak meleg emberi érdeklődéssel a forrón szeretett, tragikus sorsú mester, az athéni fiatalság, s legfőként a Polis jelene és jövője iránt. Platonnak minden életrajzírója kiemeli hazája iránti őszinte ragaszkodását (l. pl. Ritter: Platon, I. 164—5. l.), amellyel egyáltalában nincs ellentétben az a keserűség, amelynek a Politeiában az athéni közállapotokra vonatkozólag kifejezést ad, vagy amellyel a Georgiasban az ünneptelt athéni államférfiakat elítéli. Ezek a helyek ugyanis ép annak a rendíthetetlen szeretetnek a bizonyítékai, amelyet bölcseleink hazája iránt érzett, s amely szeretet őt a hibák ostromozásával azok kiküszöbölésére serkentette.

Ezzel szemben Plotinos, ha teljesen nem is zárkózik el a külvilág embereivel, eseményeivel szemben (a Gallienus császárral való barátság, a Platonopolis terve) mégis a lényege szerint befelé fordul, magába zárkózó, nem tudós, hanem vallásos beállítottságú lélek. Műveiből a III. századbeli Alexandriáról, Rómáról semmit sem tudhatunk meg, mintha csak az író sohasem járt volna ezeken a tájakon. Hol találhatnánk az Enneaszokban csak egy olyan jelleg-

<sup>5</sup> Lásd Überweg-Heinze: Geschichte der Philosophie, Berlin 1920. I. kötet, 627. l.

<sup>6</sup> Ha Yung (Psychologische Typen, Zürich, 1930.) lélekelemző megállapításai nem tévednek s az emberi pszichék sokfélesége csakúgy két alaptípus variánsaira vezethető vissza, ú. m. a „kifelé” és „befelé” forduló lelki típusra, úgy Platont inkább „extravertiert”-nek, Plotinost pedig „intravertiert”-nek minősíthetjük.

zetes korképet, vagy milieuraizot is, mint a Laches, Lysis, vagy Charmidesben, amely dialogusokban az öreg Sokratest látjuk a tornacsarnokban az ifjak között vitatkozni? Hol van Plotinosnál nyoma az Ilissos parti platánfának, vagy csak egyetlen növény- vagy állatnévnek is, noha természet-filozófiája (III. 8.) minden ilyenemű spekulációnak évszázadokra irányt szabott. De nemcsak a külvilág jelenségei iránt nincs szeme Plotinosnak, hanem ezzel összefüggően kevés a tiszta tudományos érdeklődése is, amit úgy kell értenünk, hogy az igazságnak vallásos és etikai szempontoktól mentes, önmagáért való vizsgálata, nála igen ritka. Az ő elgondolásában a tudás eszköz a Jóhoz, az istenséghez való közeledésre, ami számára az élet legfőbb célja. Ilyen körülmények között természetes, hogy az emberi társadalom lehető alakulásai, amelyek Platon életének s irodalmi munkásságának egyik, sőt legfőbb tengelyét alkották, Plotinos számára nem jelentettek sokat. Részvégtlenségét némiképp menti viszont, hogy az államélet az ő korában kevés varázssal bírhatott az emelkedettebb szellemekre;<sup>7</sup> s az is igaz, hogy ha rendszeres államelméletet nem is találunk nála, idevonatkozó elszórt megjegyzései azért vannak. Egy helyen azt írja (III. 2. 8.), hogy az igazságtalanság ellen az ember köteles bátran és erőteljesen védekezni s nem szabad tétlenül az istenek segítségét várnia. Azt is hirdeti (III. 2. 8.), hogy azok a polgárok, akiket vezetőik rosszul kormányoznak, megérdemlik sorsukat, amiért ezt tűrik, illetve nem nevelnek maguknak jobb államfőket. Azonban az alapmeggyőződése Plotinosnak mégis az, hogy aki igazán szellemi életet akar élni, az lemond a hivatalról, állásról, s az ezekkel járó földi javakról. Elképzelhetetlen ugyanis, hogy akinek megadatott, hogy a filozófiával foglalkozva „több mint emberi” életet éljen, az erről a kiváltságról lemondjon s magát az állam céljainak szentelje (I. 4. 14; III. 2. 9.). Szerinte — s ez igen jellemző gondolkodásmódjára, — a bölcs nem szomorkodik azon, ha hazája elpusztul. (I. 4. 7.)

<sup>7</sup> Sietünk hangsúlyozni, hogy Plotinos csak a politikai étellel, s nem a hellén kultúra sorsával szemben volt közönyös.



A tudós ember sokoldalú érdeklődésével összefüggő, színes és sokrétű ember- és korrajz, a tudományos értéken kívül természetesen esztétikai értéket is ad Platon írásainak. Kiváló művészi értékeit ismertetve, Walter Pater kiemeli Platon kifinomult érzékszerveit, amelyekkel az érzéki világ legfinomabb változatait is meg tudta figyelni s vissza tudta tükröztetni írásaiban. E sajátos tehetség oka Pater szerint abban a körülményben keresendő, „mert természettől fogva, mindenekelőtt és mindenkor és megváltoztathatatlanul — szerelmes. Ez a magyarázata annak, miért olyan érzékeny a szeme, vagy kifinomult a füle”. (Plato and the platonism., 120. l.).

Plotinosnak viszont sem megfigyelő, sem művészi tehetsége nincsen, ha t. i. ez utóbbin elsősorban a formaérzék, az anyag alakítására irányuló tehetséget értjük. Van ugyan olyan elgondolásai, amelyek tárgyuk finomságánál fogva az olvasóban határozott esztétikai élményt keltenek, de nála az esztétikum sohasem a kifejezésben, hanem az mindig az elgondolásban rejlik. Plotinos a szépet mindig a maga fogalmi elvontságában fejezi ki; mélyen járó fejtegetései vannak „a szép”-ről, ellenben egyetlen konkrét dolognak, legyen az műalkotás, vagy természeti tárgy, a szépségét írásai nem tükrözik. Ha Walter Paternek igaza van, amidőn Platon művészi tehetségét a szerelmes lelki adottságaiból vezeti le, akkor Plotinosról azt mondhatjuk, hogy ő a külvilág szépségeit azért nem látja, nem veszi észre, mert nemcsak, hogy nem szerelmes, de egyenesen a szentek és aszkéták fajából való.

Platon-Sokrates a Charmidesben olyan szerelemtől lángoló szavakat mond, amelyek Plotinosnál elképzelhetetlenek volnának. Ime a kérdéses hely: „Amikor Charmides megjött, én közöttem és Kritias között ült le. Ekkor bizony, barátom, már zavarban voltam s előbbi bátorságom, hogy oly könnyen fogok társalogni vele, egyszeriben elszállt. Amidőn pedig Kritias megmondta, hogy én vagyok az az ember, aki a szóbanforgó orvosságot ismerem, szemeivel nagyon különös módon nézett rám és hozzá akart fogni, hogy kikérdezzen. Mindnyájan, akik a tornacsarnokban voltak, leültek mikorénk és ekkor én, kedves barátom, a

köpenye alatt megpillantottam szépségét és lánggra lobbantam és többé nem voltam a magam ura. Beláttam ekkor, hogy Kydias nagy mester a szerelemben, midőn egy szép fiúról szólva, azt a tanácsot adta valakinek, hogy óvakodjék, nehogy úgy járjon, mint a „kecskegida, amely az oroszlán elé kerülve a maga számára is akart egy részt elvinni“. Abban a pillanatban úgy éreztem, hogy én is ilyen vadállat hatalmába kerültem“.<sup>8</sup>

Plotinosról viszont azt írja Porphyrios (Vita c. 15.), hogy amikor az egyik filozófiai összejövetelük alkalmával Diophanes, a rhetor, a platonai Alkibiades-beszédhez fűződő, erotikus költeményt olvasott fel, többször felugrott a helyéről és az egész gyülezetet ott akarta hagyni, de azután erőt véve magán, mégis megvárta a költemény végét s Porphyriost bízta meg azzal, hogy a vers tendenciáját egy értekezésben utasítsa vissza. Tudjuk, hogy Plotinos a saját testét semmire sem becsülte, mivel a lélek tökéletlen kép-másának tartotta és még fontos egészségügyi okok sem tudták arra bírni, hogy teste ápolásával foglalkozzék. (Vita c. 2.) Emberre irányuló szerelemre Plotinosnál sohasincs célzás, vagy utalás. Alkibiades Symposion-beli beszéde az ő ajkán elképzelhetetlen volna. A gnosztikusok erősen szekszuális színezetű túlvilági spekulációival kapcsolatban meg is jegyzi egy helyen: „Az égben nincsenek házasságok“. (II. 9. c. 26.).

Vérmérsékletük e különbsége, nézetünk szerint nem magyarázható csupán korkülönbséggel, mely a platonai dialogusok ifjú szerzője és az Enneaszokon dolgozó idős Plotinos közt mutatkozik. Plotinos jelleméből folyik, hogy benne Platonhoz képest az érdeklődés sokkal inkább intenzív, mint extenzív, s hogy formakészség helyett inkább az érzések mélységét, igazságát találjuk és igen magasfokú erkölcsi komolyságot. Nyilván ebből folyik az is, hogy Plotinosnak a gúnyolódáshoz, szatírához, aminek Platon a Hippias Minorban oly klasszikus formát adott, nincs tehetsége. A gnosztikusokra ő sem haragszik kevésbé, mint

<sup>8</sup> Steph. 155 D.

Platon a szofistákra, de a II. 9.-ben gúnynak nyoma nincsen, noha bölcseleink erőteljesen cáfolja őket, sőt azt, amit a „régfi filozófusokkal” (II. 9. 14.) szemben tiszteletlenségnek és hálátlanságnak érez, haraggal és felháborodással utasítja vissza.

A két filozófus egyénisége közt talált különbségeket összefoglalva azt mondhatjuk, hogy Platonban általában több az érdeklődés egyetemessége, emberiség, derű; Plotinosban viszont nagyobb az egyirányú elmélyedés, koncentráció, életszentség. Ez utóbbival kapcsolatban meg kell jegyeznünk, hogy nála az erotikának és a szerelemnek csak egy faja van, és pedig az, amely az istenségre irányul: a misztika, aminthogy az ő „platonni” lendületének, dinamizmusának is csak egy célja van: az istenség. Az Enneaszok legszebb könyvei himnuszok, amelyekben több áhítattal és mélységgel, mint formakészséggel egy minden földi dologtól elvonatkozott lélek az istent keresi.

Egyéniségük összehasonlítása után azt kell megvizsgálunk, hogy miben hasonló és miben különböző *filozófiai tanításuk*.

*Metafizika.* A plotinosi rendszer legmagasabbrangú metafizikai fogalmának Platonnál a legmagasabbrangú idea, a Jó felel meg. Noha az Egyet — ethikai szempontból tekintve — Plotinos is gyakran nevezi jónak, a két fogalom közt mélyreható különbségek vannak. A platonni Jó ugyanis az ideák világának a napja, ahol első a hasonlók között, noha fölötte áll az ideáknak méltóságban, sőt fölötte áll a létezésnek is. Ezzel szemben Plotinosnál az Egyet az ideáktól élesen elválasztják a *létezés és gondolkodás* határai. Az ideák e határokon belül, az Egy pedig kívül esik. Ez a különbség lényegbe vágó. Továbbá Platonnál a Jó fogalma a filozófiai redukció eredményeként lép fel, míg Plotinosnál a legfőbb hiposztázis és gondolkodónk között személyes a viszony. Neki az Egy nem csupán ismereti tárgy, mint a Jó a Politeia-ban volt (VI. 16. és 17.), illetve meghatározásai szerint egyenesen nem az: mert a megismerésnek fölötte áll (VI. 7. 31.) és csak a szeretet, a „szerető ész” (VI. 7. 34.) számára megközelíthető.

A második hiposztázisra nézve a speciálisan plotinosi tanítás abban áll, hogy a lykopolisi mester az ideákat az isteni értelemben —  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  — helyezte. Ez a tanítása, mint a szemlélődésre vonatkozó is, véleményünk szerint többet köszön Aristotelesnek, mint Platonnak. A *Metafizika* XII. könyvében ugyanis azt olvassuk, hogy az istenség számára ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ) a legnagyobb rangú tevékenység a gondolkodás. Gondolkodása számára pedig méltóbb tárgy nem képzelhető, mint saját maga, aki az igazságokat és szubsztanciákat — minél inkább ideálista egy rendszer, e két fogalom értelme annál inkább egybeesik — magában foglalja.

Plotinos azzal okolja meg a nusról szóló tanítását, — amelyet tanítványai nagyon meglepőnek találtak, lévén a Platonétól igen eltérő (I. *Vita* c. 9.) — hogy az igazság, mint az értelemnek s a tényállásnak a megegyezése, csak akkor állhat elő, ha a megismerés tárgya és alanya összeesik. Szerinte ez a tökéletes *adaequatio* az igazság teljesen biztos és elengedhetetlen föltétele. Érdekes, hogy az V. 5.-ben, ahol Plotinos ezt a tanát kifejti (c. 5.), a *nus* is, az Egyhez hasonlóan isteni, azaz bizonyos fokig személyes attributomokat nyer.

Ami a harmadik hiposztázist illeti, a léleknek égi és földi Aphroditére való felosztását (III. 5. 2.) Plotinos Platonból merítette, ugyanúgy mint az Erosnak e kettős Aphrodite fogalmával kapcsolatos származtatását (*Symposium*). A két lélek közül a világlélek az értékesebb, amelyik a szellemi világban, távol az anyaggal való minden kapcsolattól, megmarad. (III. 3. 2.). A másik lélek, a kevésbbé értékes, bukás útján jut az anyagba, ahol az élet megteremtőjévé válik. A harmadik hiposztázissal kapcsolatos Plotinosnak Platontól független és igen nagy történeti hatású természetfilozófiája.

A lélek bukásának teoriáját, amely Plotinosnál érdekes és hatásos fogalmazásban gyakran szerepel, Plotinos részben a Phaidrosból merítette (XIV.—XXX.). Ezekben a fejezetekben az olvasható, hogy a lelkek a 12 isten nyomán kocsijaikon az „igazán létezőket” (ideákat) körüljárják és e körforgás közben mind magasabbra emel-

kednek. Az isteneknél tökéletlenebb emberi lelkek kocsiútja azonban szükségképen lezuhanással végződik, mert tökéletlenek lévén, ők az ideák megismerésének végső határáig eljutni nem tudnak. Ilyenformán Platonnál a lebukás a lelkek metafizikai meghatározottságában leli magyarázatát, míg Plotinosnál a bukás oka — mint az az V. 1. 1.-ben a legvilágosabban olvasható — ethikai. A lelkek saját hibájukból, önakaratukból hagyják el égi „Atyjukat“, hogy azután idővel, bizonyos erkölcsi megtisztulás után, ismét visszatérhessenek eredeti hazájukba. A lélekmithosznak ebben a beállításban egészen más a hangsúlya, értelme, mint Platonnál volt, amely értelmet véleményünk szerint Plotinos az iráni vallásossággal való behatóbb megismerkedéséből merítette, akár a gnosis, akár a mithraismus útján történt is ez.

Ugyane forrásra vezetjük vissza metafizikájuk más két eltérését is.<sup>9</sup>

1. A sötétség és különösen a fény fogalma az Enneaszokban oly mértékben szerepel, mint a görög filozófiában addig soha.<sup>10</sup> E ponton a különbség Platon és Plotinos közt nem abban áll, hogy az utóbbi metafizikai magyarázatképen ezt az ősi iráni fogalompárt alkalmazza, mert ezt Platon is megteszi, hanem az alkalmazás módjában (vallásos) és mértékben, amiben a különbség kettőjük között valóban jelentékeny.

2. A sötétségnek és fénynek egy egységre soha le nem vezethető dualizmusa érezhető abban az erős feszültségben is, ahogyan Plotinos az anyag és a szellem (forma, idea, logos) különbségét átéli. E ponton a különbség közte és Platon között ismét nem a lényegét érinti, hanem csak fokozatbeli, ez azonban nagyon jellemző egész filozófiájának vallásos és ethikai, tehát Platon inkább tudományos színe-

<sup>9</sup> „Az a feltevés, hogy Platonra iráni tanok hatottak volna, nem állja ki a tüzetesebb vizsgálatot“ (Wesendonk: *Das Welt bild der Iranier*, 1933. München, 171. l.).

<sup>10</sup> Wesendonk: „Az iráni szellem kincsei a hellenizmus gondolatvilágának egy nagyon jelentékeny részét alkotják“. (i. m. 174. l.)

zetű theoreticizmusával szemben kifejezetten ellentétes, gyakorlati irányára.

*Esztétika.* Plotinos esztétikájának az alapja a Symposium Diotima-beszédje. Ő is, mint e dialogusában Platon, azt keresi, hogy mi az, amit szeretünk s mindkét filozófus szerint az eros tárgya csak az lehet, ami szép. Ha ezt birtokunkba tudjuk venni, elértük az ember célját, az eudaimoniát (Symp. 202.). Ezt a tanítást azután Plotinos úgy módosította, hogyha bizonyos is, hogy csak azt szeretjük, ami szép, még bizonyosabb az, hogy nem a szép testeket szeretjük, hanem csupán azt, ami a testeket jelenlétével széppé teszi. Ez a szépséget adó elem nem érzi, hanem valami értelmi dolog, mégpedig a formában való részese-dés (I. 6. 2.). (Plotinos az I. 6. 1. fejezetében behatóan polemizál a stoikusokkal, akik a szépséget a részek szimmetriájában keresték.). Itt, a forma szerepénél a plotinosi esztétikában, újból megállapítható, hogy Platon e ponton is Aristotelesen át hatott Plotinosra, aki az érzéki dologban ható idea megjelölésére tudatosan a peripatetikus terminológiát használja. A plotinosi esztétikában az eidos az alakot, a logos az értelmi principiumot jelöli, ami egységet ad s az egységen át szépséget visz az alaktalan materiába. Ugyanígy az I. 6. harmadik fejezetében a szépséget adó értelmi principium a fényvel azonosul, ami Heinemann szerint nem egyéb, mint a logosz-gondolat keleti formája (Plotin. 135. 1.).

Miután Plotinos megállapította, hogy a szépség oka szellemi természetű, végigtekinti a szellemi dolgok egész birodalmát és ez a „Feuerflug zum Himmlischen“ (Heinemann u. o.) ismét azt mutatja, milyen nagy mértékben szellemi rokona Plotinos a végtelenre törekvő Platonnak.

Mit tart szépnek Plotinos? Ime az esztétikai értékek rangsora: az erény, a lélek, az értelem és végül az, ami a psyche és nus előtt van, messze túl az ideákon: az összesség, maga a szépség, a Jó és az Egy. E ponton azonban az esztétika etikába, vallásba, sőt misztikus rajongásba csap át. — Ezek a tulajdonságok jellemzik a plotinosi esztétika első részét, illetve első korszakát.

A második részt az V. 8., az értelmi szépségről szóló könyv tartalmazza. A Platontól való eltérés itt nem csupán a vallásos-misztikus átszíneződésben észlelhető, hanem abban a nagyjelentőségű tényben is, hogy Plotinos fölfedezi az esztétikai élmény másik forrását, a természeti szépséget. A kétféle szépségnek közös alapja az értelmi principium, amelyet a művészi szépnél a művész értelme, a természeti szépségnél pedig a természetben ható logosok visznek az anyagba. A természetben ható logosok theoriája Plotinos természetfilozófiájában nyer különös jelentőséget, amint az a III. 8.-ban részletes kifejezést nyer. A természetnek, a természeti szépségnek ez a magyarázata Platon és Aristoteles előtt ismeretlen volt, sőt az aristotelesi utánczason alapuló esztétika megcáfolására Plotinos az V. 8.-ban külön fejezetet szentel.

*Ethika.* A Platon és Plotinos közt kimutatható ethikai természetű különbségeket illetően azt kell alapul vennünk, amit a két filozófus egyéni különbözőségeire nézve megállapítottunk, t. i. hogy Plotinosnál nagyobb és mélyebb az ethikai érdeklődés, mint Platonnál. Ez az oka annak, hogy a már Platonnál is meglevő metafizikai dualizmust ő sokkal erősebb ethikai színezettel éli át. A plotinizmusnak éppen ez az erős ethikai hangsúlya teszi az Egy és a többi principiumok, a fény és a sötétség, a szellem és az anyag ellentétét még fokozottabbá és a feszültséget még nagyobbá. Ezeket az ellentéteket ugyanis Plotinos végeredményben mindig mint a tökéletesség és a tökéletlenség, tehát a jó és a rossz ellentétét éli át. Valószínű, hogy ezt az egyéniségében gyökerező feszültséget az iranizmus hatása, amellyel a plotinizmus ismertetésében mindig mint reális tényezővel kell számolnunk, még erősebbé tette.

Hogyan foglal állást Plotinos a jó és a rossz problémájával szemben? Mint Platon, ő is azt tartja, hogy reális léte egyedül a jónak van és a rossz csupán a jó hiánya. Mivel pedig a jó a szellem, a rossz pedig az anyag, az ember számára az erkölcsi rossz abban áll, ha ahelyett, hogy felfelé: a szellem és a jó felé törekednék, lefelé: az anyag és a rossz felé halad. A felfelé való törekvés útja

és eszköze, mint Platonnál, Plotinosnál is az erény, amelyben való tökéletesedés által az ember Istenhez nem csupán hasonlóvá, hanem vele egyenlővé is válhat. Erre vonatkozóan a két filozófus közti hasonlóságot és különbséget szépen fejti ki Heinamnn. Szerinte az ethikai gondolkodásnak két alapformája van. Az egyiknek értelmében az ethika (i. m. 306. l.) az erkölcsnek, vagyis annak, aminek lennie kell, a tudománya; a másik gondolkozási mód szerint pedig az ethika annak a tana, ami van. Az előbbi gondolkodási mód számára nincs erkölcsös ember, hanem csak olyan, aki *törekszik* erkölcsössé (vagy erkölcsösebbé) lenni. Az utóbbi gondolkodásmód szerint pedig igenis van lehetőség arra, hogy az erkölcs ténylegesen és teljesen megvalósuljon bennünk. Az előbbi ethika csak átmeneteket ismer és szakadatlan törekvést egy végtelenül messzi cél felé. E gondolkodás számára az erény, a kötelesség, a törvény, az egyedüli *létező* dolgok az erkölcs birodalmában, ahol ezek éppen a Jó felé vezető utat vannak hivatva megjelölni. Az az ethika ellenben, amely a lét-tanát akarja jelenteni, nem éri be az erény, a kötelesség, a parancs létezésével, hanem ezeken túl konkrét létezőt keres és rendületlenül hisz abban, hogy a Jó az emberekben megvalósulhat. Platon az első fajta ethikai gondolkodásmód álláspontján van; ő csak az istenhez való hasonlóvává válást ismeri. Plotinos ellenben az ember teljes istennéválását tanítja.

Az istennéválás azonban, amely a plotinosi ethikában a legmagasabb rangú erény, már az ethika határain túleső *misztika* körébe tartozik. Ezen a ponton, a misztikára nézve nehéz Platon és Plotinos összehasonlítását tovább folytatni, mivel Platon sohasem volt a szónak abban a teljes értelmében misztikus, mint Plotinos. A jó eszméje számára első sorban fogalom, reduktív úton nyert ethikai és bizonyos fokig metafizikai princípium, míg Plotinosnál az Egy személyes élmény (l. Vita c. 23.), amelynek a misztikus fok eléréséhez szükséges intenzitását ép az adja meg, hogy ő az „eros” lendületét csonkítatlanul vitte tovább a szép testek, szép cselekedetek, gondolatok, tudományok mellett fel, egészen az istenségig. Bizonyos ugyan, hogy ezek az érté-



kek Plotinosnál is szerepelnek, mint a felfelé vivő út sorozatos államásai, de amint a művéből és életrajzából az egyénisége előttünk áll, az is bizonyos, hogy ő ezeket az állomásokat inkább másoknak szánta s maga előttük soha meg nem állt.

Ha a plotinosi misztikában mindazonáltal platonoi vonást akarunk találni, akkor arra kell gondolnunk, hogy a Politeia többször említett VI. könyvében (508. és 509.) Platon a naphoz hasonlította az ideák legfőbbjét, a Jó ideáját, amelynek a megismerése szerinte a legfőbb tudomány (505.). A fény és a megismerés fogalma a plotinosi misztikában is nagy szerepet játszik, amennyiben ennek olyan ismeretelméleti alapjai vannak, amelyek a fénymetafizikával a legszorosabb kapcsolatban állanak. Plotinos szerint ugyanis a misztikus élmény az legmagasabb rendű megismerés, amikor egy felülről: az istenségből, mint megismerendőből s egy alulról: a megismerő lelkéből eredő fény-sugár összetalálkozik. Ez a felfogás, amely a lélek és az istenség lényegbeli azonosságán alapszik, a jónak a nappal való egyszerű összehasonlításán már túlhaladt, még pedig, ha Reizensteinnek az Iranisches Erlösungsmysteriumban lefektetett kutatásai és eredményei helytállóak, minden valószínűség szerint az iránizmus irányában.

Mivel a plotinizmusnak tulajdonképeni értelemben vett logikája nincsen — e ponton a lykopolisi mester ép oly távol áll Platontól, mint Aristotelestől, mondja helyesen Heinemann (i. m. 299. l.) — a metafizika, esztétika, ethika és misztika egybevetésével az összehasonlítást Platon és Plotinos tanítása között el is végeztük. A platonoi hatás, mint láttuk, legerősebb a plotinosi metafizikában, esztétikában és — a különbségek figyelembe vétele mellett — az etikában. Fejtegetéseink befejezéseképen közöljük Kenneth Sylvan Guthrie professzornak, a kitünő angol Plotinosfordítónak arra vonatkozó összefoglaló megjegyzéseit, hogy gondolatban és kifejezésben mit vett át Plotinos Platontól. „Jó néhány platonoi szakkifejezést, tipikus gondolatformát találunk a plotinosi filozófiában. Ilyenek: az alsó mindig a felső képmása. Ennek következtében, a világ az

istenség képmásának tekinthető. Az érzéki-anyagi világ felett van az ideák birodalma. A lélek úgy lakik a testben, mint fogoly a börtönében. Az általánosan ismert istenségek felett van még egy sokkal magasabb rangú istenség. Ez az istenség erő, szilárdság, állandóság és tökéletes mozgás. A tökéletes mozgás — amelynek fogalma az állandóság fogalmával legjobban összefér — a körmozgás. Az érzékelhető világ részeinek összefüggését az anyag biztosítja, ami mindennek közös szubsztrátuma. Ez az összefüggés az értelmi világban is megvan, ahol a közös szubsztrátum a „*materia intellectualis*”. Dialektikai úton, azaz ú. n. alacsonyabb rendű „gondolkodással” — Plotinos a misztikus megismerést, a szerető észet tartja a legmagasabb rendű gondolkodásnak — addig tudunk absztrahálni, míg a végső magánvalóhoz elérkezünk. *Ez az istenség, amelynek fogalma az anyagéval sok tekintetben összeesik*”. (Plotinos, Complete Works, IV. 1. 1323. 1.).

### 3. §. KELETI VALLÁSOK KAPCSOLATA AZ ÚJPLATONIZMUSSEL.

Ebben a fejezetben azokat a keleti vallásokat kívánom ismertetni, amelyek az újplatonizmus misztikájával és vallásfilozófiájával hasonlóságot mutatnak és a Plotinos korában való elterjedtségük révén valószínűvé teszik azt a feltevést, hogy az Enneaszok filozófiájára ténylegesen hatással voltak.

#### 1. Az egyiptomi vallás.

Ennek a vallásnak a Plotinos-magyarázat szempontjából azért van különös érdekessége, mivel a lykopolisi filozófus maga is egyiptomi származású volt, és élete java-részét Alexandriában töltötte, amely város az egyiptomi vallás filozófiai feldolgozásának középpontja volt. Maga Plotinos az V. 8. 6.-ban (ez a szöveg, fájdalom, igen megromlott és hiányos) a hieroglyph-írással kapcsolatban dícsérőleg beszél az egyiptomiak bölcsességéről. Ugyanerre a

vallásos gondolkörré vonatkozik Cochez szerint (Plotin et les mystères d'Isis. Revue Néo-scholastique 1911.) a IV. 3. 11. is, ahol gondolkodónk a „régí bölcseket“ dicséri, akik a templomokban elhelyezett szobrok útján iparkodtak maguknak az isteneket megjeleníteni.

Általában azt mondhatjuk, hogy a görög és egyiptomi kultúrák kölcsönhatása időben igen messzire nyulik vissza. Görög kereskedők már a Kr. e. VII. és VI. században eljutottak Egyiptom földjére, ahol nagyobb kolóniákat alapítottak (Naukratis). Amikor Kr. e. 332-ben Nagy Sándor Egyiptomot a görög birodalom számára meghódította, tulajdonképpen csak politikailag fejezte ki a görögök felsőbb-ségét azon a területen, ahol szellemi és gazdasági szempontból már régen ők voltak az urak. Ettől fogva Egyiptom kormánya és városi lakosságának egy jelentékeny része görög volt, azonban a bennlakó nép kultúrája és főképp vallása a régi maradt. A kormányzás számára így önként kínálkozott az a politika, amely a Ptolemaeusok alatt hagyományná vált, hogy a hódítók támogatták az autochthon papságot s az viszont támogatta a görög államhatalmat. Az egyházi s világ hatalomnak ebből a szövetségből érdekes kulturszintézis alakult ki, amelynek politikai célja a Lagidák uralmának a megszilárdítása volt. Ugyanez a cél váltotta ki egy olyan vallás szükségességét is, amelyet a birodalom minden polgára egyaránt elfogadhatott. Így történt, hogy az egyiptomi liturgia nyelve lassanként görög lett, görög szobrászok (Bryaxis) készítették az egyiptomi istenek szobrait, amelyekről a nyugatiakat annyira megbotránkoztató állati jellemvonások lassan lemaradnak, vagy pedig szimbólumokká és ornamentikává finomulnak.

A görögökre kétségkívül nagy hatást gyakorolt az egyiptomi templomok idegenszerű pompája, a szertartások szemléletessége és kifejező ereje, valamint az egyiptomi papság titokzatos tudománya és kitűnő szervezettsége. Ezeknek a tulajdonságoknak köszönhetette az alexandriai, elgörögösített egyiptomi vallás, hogy a tengerparti országokban oly hirtelen gyorsasággal hódított. Az elterjedés útja:

Ciprus, Szicília (298 Kr. e.) Antiochia, Szíria, Kisázsia és Görögország, egészen a Hellespontusig és Thrákiáig. Így jutott el, a Földközi tenger partvonalán haladva, Isis és Serapis kultusza először Dél-, majd onnét Észak-Itáliába. Siracusában és Catanában már a Kr. e. III. század elején volt Isis-kultusz s a Pozzuoliban — itt halt meg 266-ban Plotinos — lévő Serapeionról már a Kr. e. 105-ből van adatunk. Rómában a Kr. e. II. században voltak Isis-hívők s jóformán az egész első század a szenátusnak az alexandriai vallás elleni küzdelmében telt el. Végül is az alexandriai vallás győzött s 38-ban Kr. u. Caligula felépíttette a Campus Martiuson az Isis Campensis hatalmas templomát. Ugyancsak az I. században e vallás a kereskedők, tengerészek, rabszolgák, katonák útján a római Afrikában s Galliában (Arles, Nîmes) is elterjedt. Caracalla 215-ben a város szívében pazar Iseumot építtetett s utána csakhamar egy másikat a Caeliuson. Mivel az alexandriai egyiptomi vallás legnagyobb elterjedését a III. század elején érte el, Plotinos éppen a zenithjén ismerhette meg.

Külső és belső okok magyarázzák, miképen volt lehetséges, hogy ez a görögösített egyiptomi vallás mintegy 500 éven át (l. Cumont: *Les religions orientales*. 128. l.) világvallás volt.

Külső okok. Egyiptom tudománya, művészete (piramisok!), vallása iránt az antik világ mindenkor hagyományos tisztelettel viseltetett. A görög filozófusoknak, az akkori világ szellemi vezetőinek, egyiptomi tanulmányútja olyan mozzanat, amely Thalestől Platonig csaknem minden életrajzban ismétlődik. Később pedig a vallásos igények differenciálódása — amely együtt járt a régi értelemben vett vallásos élet dekadenciájával és a Kr. e. III. századtól kezdve mind érezhetőbbé vált — nagymértékben előkészítette az Isis-kultusz hódító útját a görög-római birodalomban.

Az egyiptomi vallásnak egyik legkiválóbb mai ismerője: Erman, ezeket írja az egyiptomiak szerepéről az időszámításunk kezdete körüli Európában: „Volt ebben a jámbor és vallásos népben valami, ami e kor társadal-

mából mindinkább kiveszett s aminek a hiányát több-kevesebb tudatossággal annyi lélek érezte. A művelt rómaiaknak, görögnek már alig volt valamiféle vallása és ennek hiányában forró vággyal, rajongással vetették magukat az elvont eszmék, ideálok után s örömmel kapták föl mindazt, amivel a vallás utáni vágyukat valamennyire is kielégíthették." (La religion égyptienne, 334. l.)

Belső okok. Az egyiptomi vallásnak soha sem volt lezárt dogmarendszere, hanem úgyszólván ellentétes értelmű hagyományok és vallási koncepciók éltek benne zavartalanul egymás mellett. Ez az oka annak, hogy szinte korlátlan volt e vallásnak a fajhoz, nemhez, szociális körülményekhez való alkalmazkodó képessége. Nero nevelője, Chairemon, azt találta, hogy az egyiptomi vallás a stoikus filozófiával, Plutarchos, hogy a saját theozófiájával, Jamblichos pedig, hogy az újplatonizmussal egyezik meg. Ugyancsak a nagyfokú alkalmazkodó képességből következik az alexandriai vallásnak még egy olyan tulajdonsága, melynek a görög-latin kultúrvilágban való gyors és nagy elterjedését köszöni, t. i. az egyiptomi isteneknek a görög istenekkel való egybeolvadása. Isis és Osiris tiszteletébe már a fáraók korában több helyi istenség kultusza belevegyült, s ugyanez történt a Ptolemaeusok alatt a görög istenekkel is. Így vált azonossá Isis Démétérrel, Aphroditével, Hérával, Tychével, hogy csak a főbb istenségek nevét említsük. Ő az égnek és az alvilágnak, a földnek s a tengernek az istennője, ő a múlt, a jelen és a jövő, ő a természet, amely minden dolognak anyja, ő a föld termékenysége. Kedvelője az igazságnak, bölcs (sophos), s különösen szereti azokat, akik az „isteni dolgokban” magukat az igazság kutatásának szentelik. (Plutarchos: De Iside et Osiride). A filozófiai interpretáció szerint Isis továbbá az anyag, „aki magát a jónak, s rossznak egyaránt odaadhatja, de természete szerint inkább a jó felé hajlik” (Plutarchos, i. m.). Isis az ezernevű istennő, akinek a kultusza a későbbi századokban lassankint pantheizmussá válik.

A tipikusan a „Mutterreligion”-okhoz tartozó (l. Diete-

rich: Mutter Erde, Leipzig—Berlin, 1925, 88. l.) egyiptomi vallás centrumában álló Isis istennő attribútumaiból az Osiriséi automatikusan következnak. Erman ezt írja róla: „Ki tehát Osiris? Osiris, a nedvesség öselve, a teremtésben a termékenyítő erő. A lélekben ő az értelem s a világban ő a rend és a törvény. Vagyis egyszerűen: Osiris a Jó.” (i. m. 338. l.) Az Alexandriában uralkodó Serapis kultusz tulajdonkép csak az Osiris kultusznak egyik helyi változata. Ennek a névnek, illetve ennek az istenségnek az eredete bizonytalan, de attribútumai az Osiriséivel teljesen összefolynak.

Az alexandriai egyiptomi vallás *ethikája* eredetileg ép olyan lazaszövéssé volt, mint a theológiája. De ennek az erkölcstannak a megítélésénél nem szabad elfelejtenünk, hogy az egyiptomi vallás meleg égővi országból indult ki, ahol az emberi élet biológiai feltételei mások, mint azokban az országokban, ahol a középkori, vagy az újkori kultúra virágzott. Az egyiptomi vallás a hívőtől erkölcsi tekintetben, rendkívül aprólékos rituális tisztaságon kívül egyebet alig kívánt. Később, amint a mi időszámításunk kezdetei felé az emberiség morális igényei emelkedni kezdtek, az Isis-kultusz beavatottjai ennek az eredetileg pusztán rituális értelemben vett tisztaságnak erkölcsi értelmet is tulajdonítottak s nem a fizikai, hanem a morális szennytől való tartózkodást, megtisztulást értették rajta. E fejlődés további folyományaként, a Kr. utáni századokban bevonult az önmegtartóztatás és aszkézis fogalma is a kezdetben egészen más jellegű Isis-kultuszba.

Ez az erkölcstan, amelyben az erkölcsi cselekvés kritériuma kezdetben kizárólag az volt, hogy a vallás által előírt külső formáknak megfelel-e, már rámutat bizonyos fokig e vallás legerősebben kifejlett oldalára: a liturgiára. A görögökre s rómaiakra oly nagy hatást gyakorolt egyiptomi liturgiának sajátos jelentősége volt. A szertartás itt nem csupán a hívő lelkében, vagy az istenség szándékában végbemenő változásnak a kifejezője, hanem annak a létrehozója, mégpedig teljesen függetlenül minden egyéb

körülménytől: a pap, vagy a hívő intenciójától, erkölcsi beszámíthatóságától, erkölcsi komolyságától. Az Isis-kultusz ebben a tekintetben igen közel állt a mágiához, s nagyrészt ez teszi érthetővé az egyiptomi papság óriási hatalmát és tekintélyét is.

Egyébként e vallásban a szertartások jelentősége részben abból az érdekes, primitívül anyagelvű felfogásból ered, hogy az isteneknek, mivel élnek, éppen úgy szükségük van naponkénti evésre, ivásra, öltözködésre, mint nekünk. Ez a hit természetesen mindennapos szertartásokat, istentiszteletet tett szükségessé. Minden reggel kinyitották a templomot, s az istenség szobrát, amely éjjelre a naosban volt elrejtve, előhozták, kitakarták. A pap tüzet gyújtott s himnuszok éneklése közben a szobrot és a hívőket a Nilus vizével meghintette. Napfelkeltétől egészen délig, a hívők némán szemlélődve imádták az istenek szobrait. Bizonyos, hogy ez a kontemplatív áhitat ismeretes volt Plotinos előtt. Ezért úgy hisszük, hogy az aristotelesi Metafizika, illetőleg Protreptikos mellett az egyiptomi vallásban kell megjelölnünk, azt a forrást, amelyből Plotinos a maga kontemplatív misztikáját meríthette. Ugyancsak egyiptomi eredetű az V. 9. 1. költői párhuzama, mely az emberi lelkeket madarakhoz hasonlítja. Egyiptomi felfogás szerint ugyanis a testből a halál után kiszálló lélek madár formájú és „szívesen üldögél a többi madarakkal együtt azokon a fákon, amelyeket az elhunyt életében ültetett.” (l. Erman i. m. 124. l.)

## II. Az iráni vallás.

A hellénizmus és az iránizmus küzdelme úgy politikai, mint kulturális szempontból a Krisztus előtti VI. századtól kezdve az egész ókoron végigvonul. E küzdelemnek megfelelően hosszú és mély volt a hatás is, melyet a két civilizáció egymásra gyakorolt. A görög filozófiában az iráni gondolatok útját mai ismereteink szerint ezek a filozofusok és filozófiai irányok jelölik: Herakleitos, bizonyos

szűkebb értelemben, Platon és Aristoteles iskolái, továbbá a Stoa és az újplatonizmus.

Az iráni vallásnak a nyugati kultúrára gyakorolt hatásában két korszakot különböztetünk meg: a *zoroasztrizmus* és a *mitraizmus* befolyásának a korszakát. Tekintettel arra, hogy az első a görög, a második pedig a római világtudomány idejére esik, a két kornak tárgyalása egyúttal arra is némi felvilágosítást fog adni, mit kapott az irániizmustól a görög, és mit a római kultúra.

a) *A zoroasztrizmus*, illetve mazdeizmus alap gondolata az *egyisten-hívés*, amely a nomád perzsa törzsek előbbi természetimádásával szemben magas fejlődési fokot jelent. Ez az egy Isten, Ahura Mazda, szó szerinti fordításban: a Bölcs Ur, aki a jónak, a világosságnak és a tiszta dolgoknak az istene.<sup>11</sup> Egyedül őt illeti imádat az emberek részéről, mivel a rossz, a sötétség és a tisztátalanság szellemével a hívő ember Ormuzd oldalán örökös harcban áll. Ormuzd és Ahriman dualizmusa, amely azonban csak a világtudományoknak a jó biztosan bekövetkező végső győzelme előtti korszakára vonatkozik, az iráni vallás másik, óriási gondolat-történeti hatású alaptétele. A jó és rossz isten táborában az embereken kívül szellemek is vannak, akiknek a körében bizonyos rangfokozat van. Az Ormuzdot körülvevő 6 legfőbb jószellem Amesha Spenta néven ismeretes. Ezek közül legnevezetesebb Mithras, akit a hívők különösen Armeniában és Pontusban, mint Ormuzddal egyenrangú istent tiszteltek. A Mithras név hűséget, esküt, az eskű megtartását jelenti s így ennek az istennek a kultusza a hívőkben egyúttal bizonyos erkölcsi, illetőleg jogi érzéket is kifejlesztett. Ugyanennek a szempontnak az érvényesülését jelenti Mithrasnak, mint a világ bírójának az eschatológiában betöltött szerepe is.

<sup>11</sup> „In dem bedeutsamen Stück Yasna 36, in dem das Feuer besonders gepriesen wird, tritt uns auch zuerst die Vorstellung Ahura Mazda's als einer Lichtgestalt entgegen. Diese Auffassung, der gemäß die Licht-substanz mit der Gottheit identisch ist, bleibt grundlegend für die ganze weitere Entwicklung der iranischen Geistesgeschichte.“ Wesendonk: Das Weltbild der Iranier, 1933. München, 106 l.



Azzal az ősiráni felfogással, amely szerint a jó, az isteni, a fényvel azonos, függ össze az iráni lélekfogalom is. A lélek ugyanis szintén fényből, sőt ugyanabból a fényből való, mint az istenség, akitől egykor a saját hibája folytán elszakadt, de akihez a világ végezetével ismét vissza kell kerülnie.<sup>12</sup> A visszatérés a lélekre nézve a megváltás. Ezt azonban, a hagyományok többsége szerint, csak isteni segítséggel tudja elérni. A lélekre és a lélek megváltására vonatkozó tanítás nagy fejlődési lehetőséget adott az iráni erkölcsstan számára, amely a mazdeus vallásnak egyébként is a legerősebb oldala.

Mint az iráni lélekközlés kifejtését, ugyancsak Reitzensteinnek köszönjük még két nagyfontosságú iráni tanításnak a megvilágítását is, amelyek közül az egyik az ősemberre, a másik pedig a világ és az ember viszonyára vonatkozik. Ami az ősemberre vonatkozó tanítást illeti, ez az imént említett psyché-mithosszal szoros kapcsolatban áll, amennyiben a „πρῶτος ἄνθρωπος” legtöbbször úgy szerepel, mint az istentől teremtett, illetve belőle lett első fénylény, aki a földön elvégzett hivatása után eredeti hazájába visszatér. Ez a hivatás legtöbbször éppen a lélek megváltása, amelyet az Ember, mint az istenség követe visz véghez. Ennek az anthroposz-misztikának az iráni vallásban, s ezen át az egész hellénizmus vallásos szinkretizmusában alapvető fontossága volt. (L. Reitzenstein: *Iranische Erlösungsmysterien*, 120. 122. 133. l.)

Az embernek a világhoz való viszonyát az iráni vallás teljesen a lélekről vallott felfogása alapján magyarázza. E szerint a mindenség egy nagy emberrel, az ember pedig egy kis mindenséggel azonos, ami más szavakkal annyit tesz, hogy a világnak s az embernek egyaránt van lelke, s mind a kettő élőlény.

Az iráni vallás itt ismertetett formája az erősen kifejlődött iráni diaspora útján eljutott a görög kultúra körébe is. Ennek az iráni hatásnak történeti emlékeit őrzik azok

<sup>12</sup> L. R. Reitzenstein: *Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur*. 1917. Heidelberg 87. l.

a legendák, amelyek szerint Pythagoras és Demokritos a „mágusok” tanítványai voltak. Annyi bizonyos, hogy a görög filozófiában vannak iráni elemek, amelyek közül a *metafizikai dualizmust* (amely a platonai Törvényekben kifejtett jó és rossz világlélek elméletével nyert legerősebben kifejezést), a *fénytheoriát*, (Politeia) a *lebukó lélek elméletét* (Phaidon), valamint a *világ-élőlény* gondolatot Platonnál is megtaláljuk. A macedon hódítás kapcsolatba hozta a görögöket a mazdeizmus különböző szektáival s így újabb lendületet adott a már Aristotelestől<sup>13</sup> megindított orientalista kutatásoknak. Általában Platon utolsó éveiben az Akadémiában erős érdeklődést találunk Zarathustra és a mágusok tanítása iránt. Plinius szerint Eudoxos, Platon barátja, a perzsa vallással, a keleti matematikával és a természettudományokkal behatóan foglalkozott. Hermodoros, aki szintén az Akadémia tagja περι μαθημάτων című munkájában az asztrál vallást tárgyalja és abból vezeti le Zoroaster nevét, amely szerinte csillagimádot (ἀστροθύτης) jelent.

A mazdeizmus hatása a görög filozófiára nem ér véget Arisztoteles-szel, hanem inkább fokozódik és a Stoa tanításában különösen érezhetővé válik. A platonizmusban található iráni tanok után, a stoicizmusban még az a tanítás is feltalálható, amely szerint a világ és az ember között párhuzamosság van.

b) A *mitraizmus*. A mitraizmus az iráni vallásnak egy későbbi formája, amely iráni tanoknak a sémi teológiával és bizonyos kisázsiai — anatóliai — kultuszokkal való összevegyüléséből származott. Érdekes, hogy a görögség, amely filozófiájában a zoroastrizmust befogadta, a Mithras vallással szemben elutasítóan viselkedett. „A görögök sohasem fogadták be százados ellenségeiknek ezt az istenét, aki

<sup>13</sup> Aristoteles „A Filozófiáról” szóló művében a mágusokkal foglalkozik, Zarathustra és Platon fellépését egy-egy világperiódus végére teszi s a kettőjük tanítása közt, a megégyezések kimutatása alapján, párhuzamot von. L. Reitzenstein: Zarathustra u. Platon. Vorträge der Bibliothek Warburg, 1924—25. (Teubner) és W. Jaeger: Aristoteles. Berlin 1923.



2. Sárkeszin (Fejérmegye) talált Mithras dombormű.  
Fejérmegyei Múzeum. Székesfehérvár.



a hellén civilizáció nagy centrumaira épügy nem tudott hatni, mint azok őreá nem. Mithras a latin világba egyenesen Ázsiából került." (Cumont: Les religions orientales 219—220. l.)

A Mithras-kultuszról a római birodalomban első adatkunk Kr. e. 67 évből származik. A Pompeius által hadifogolyként Rómába küldött kilikiai kalózok vitték be magukkal s tulajdonképeni elterjedése a Kr. utáni I. század végére esik, midőn a rómaiak Kisázsziát is meghódították. A birodalmon végigvonuló keleti zsoldosok azután nagy gyorsasággal vitték tovább az új vallást a Duna és a Rajna mentén, sőt elterjesztették Britanniában és Afrikában is. Ugyanekkor a kereskedők a kikötőkben és a nagy kereskedelmi középpontokban terjesztették el; végül pedig a rabszolgák révén (paidagogosok) Mithras a családokba is bejutott. A II. század végén igen nagy feltűnést és visszhangot keltett, amikor Commodus császár a Mithras mysteriumokba beavattatta magát. A IV. századig az iráni napisten kultusza a legelterjedtebb vallás volt a római birodalomban.

A Mithras-vallásból mindenekelőtt azokat a tanításokat említjük meg, amelyeket már a zoroasztrizmussal kapcsolatban megismertünk. Ezek: erős monotheisztikus iránya és dualizmusa. Utóbbi kitünő rendszeralkotó elem a metafizikában és a theodiceában s egyúttal biztos alapot ad egy aktív s szigorú erkölcsstanhoz is. A metafizikai és etikai dualizmus csak úgy mint az ősi iráni vallásban, a Mithras-kultuszban is a fénytheoriával kapcsolódik össze. A legfőbb létező és a legfőbb jó a fényvel azonos, ellentéte pedig a sötétséggel. Mithrasnak a fényvel, helyesebben a nappal való azonosítása szerencsés kapcsolatot teremtett az iráni vallás és a Kr. u. II—III. században annyira elterjedt asztrális spekulációk között, amely „az utolsó és a legmagasabbrendű forma volt, amelyet az antik világ a maga vallásos érzésének adhatott." (Cumont: Les mystères de Mithra.)

Mindazonáltal nem a metafizika, hanem az *etika* az alapja és a lényege ennek a tiszta levegőjű katona-vallás-

nak, amelyet egy uralkodásra született nép géniusza terem-  
tett meg, és egy másik uralkodásra született nép terjeszt-  
ett el. Miben állt a mithraeus erkölcsstan? Mindenekelőtt  
az igazmondás kultuszából (Mithras) és a hazugság gyűlö-  
letéből (Ahriman); az adott szóhoz való feltétlen hűségből;  
az energikus cselekvés szeretetéből, amely a „tétlen“ kon-  
templációt lenézte. A hívőket katonáknak nevezték, s ez  
azt jelentette, hogy a jó uralmának eljöveteleért küzde-  
niök kell. Ezek a főbb vonásai a mithraeus erkölcsstannak,  
amelyet bátran lehetne férfierkölcstannak nevezni, mivel a  
mithraismus a vallási közösségből a női nemet teljesen ki-  
zárta. Ennek a végsőig következetesen keresztülvitt miso-  
giniának minden bizonnyal egy aszkétamorál volt a ki-  
indulópontja, aminek a szükségességét a római császárság  
II—IV. századában minden emelkedettebb lélek érezte.

A Mithras-vallás istentiszteletei — amennyire ez ma  
még megállapítható — az Isis-kultusztól nagyon különböz-  
tek. Amíg ott az esztétikai és művészi mozzanatok: a for-  
ma szépsége ragadta magával a hívőt, itt a szertartások  
egyedüli célja az, hogy üdvös megfélemlítés útján a hívő  
lelki megtisztulását szolgálja. A ritusok közül különösen  
nagy hatása lehetett a vérkereszttségnek, a közös, áldozati  
jellegű étkezésnek, ivásnak, mivel a hitnek cselekvés útján,  
tehát egész közvetlen módon való átélését jelentették. Ju-  
lianos császár egy megjegyzéséből arra kell következtet-  
nünk, hogy a beavatás hét fokának elnyerése szintén az  
erkölcsi tökéletesedést szolgálta, amennyiben mindegyik  
fok bizonyos parancsok teljesítéséhez volt kötve.

A mithraizmusnak a végső dolgokról szóló tanítása  
(eschatológia) a zsidó vallás hatását mutatja. Megjegyen-  
dő itt az is, hogy a hellenisztikus kor pogány vallásai közül  
egyedül a mithraizmus alkot zárt dogmatikai egységet, ahol  
a metafizikából az ethika, s az ethikából az eschatológia  
logikusan következik. Ami különösképen ezt az utóbbit illeti,  
főbb tanításai a következők: 1. a világvégi igazságszolgá-  
ltatás, amelynek végrehajtója a megváltó Mithras lesz, 2.  
a testek föltámadása, hogy így a jutalomban, vagy bünte-  
tésben az emberi személy a maga egészében részesülhessen.

A mithraizmus ismertetésének befejezéseképen, fel kell vetnünk azt a kérdést, *melyek az újplatonizmusnak azok a vonásai, amelyek hasonlóságukból következőleg iráni eredetűek lehetnek?* Véleményünk szerint ilyenek a következők:

a) a metafizikai és ethikai dualizmus, amelynek erőteljes körvonalait Plotinosnál még a Stoától átvett pantheista hatás sem tudta elhomályosítani.

b) a fénytheoria, amely a fénymetafizika útján az egész középkori újplatonizmusnak középpontja lett;

c) az anyagba lebukó, benne „alvó“ lélek teoriája.<sup>14</sup>

Ez az újplatonizmus szempontjából alapvetően fontos három tanítás már a platonizmusban is megvolt, azonban a plotinizmusban egészen más a hangsúlyuk, színezetük és fontosságuk. A dualizmusra vonatkozólag az újplatonizmusban Platonhoz képest jelentékenyen megnövekedett a két metafizikai pólusnak, az istenségnek és az anyagnak, egymástól való távolsága. Márpedig ép e távolságérzésből született meg a Plotinosra, Proklosra vagy akár Pseudo-Dionysios Aeropagitára oly jellemző negatív theologia. A fényhasonlat pedig Plotinosnál már nem hasonlat csupán, mint Platonnál volt, hanem az az alap, amin egész ismeretelmélete és misztikája épül. A fénymetafizika alaptanai: az Enneasoknak csaknem valamennyi könyvében megtaláljuk.

A lélek lebukásának a tana Platonnál, a lélek metafizikai meghatározottságában leli magyarázatát (I. Phaidros XXIV—XXX.), míg Plotinosnál erkölcsi okai vannak. A lélek gögből, önhittségből és saját akaratából hagyja oda égi „atyját“, akihez misztikus egyesülés, illetőleg a halál útján ismét vissza kell térnie. Továbbá a makrokosmos-mikrokosmos parallelizmus, illetve az ennek alapjául szolgáló, ugyancsak perzsa — valószínűleg a Stoa közvetítésével — eredetű monopsychismus a plotinosi természetfilozófiának (III. 8.) alapja lett. És végül a perzsa-zsidó

<sup>14</sup> E motivummal Plotinos rendszerével kapcsolatban is fogunk foglalkozni.

angelológiából teljesen átment a késői újplatonizmusba az a törekvés, mely az istenség és az anyag közti űrt, végtelem számú, rangsorba osztott közbeeső tagokkal igyekszik kitölteni, amint ezt Ameliosnál, Jamblichosnál, Proklosnál és ismét Pseudo-Dionysios Aeropagitanál látjuk.

Milyen utakon juthatott el az iranizmus Plotinoshoz? Nézetünk szerint két irányból is. Először a mithraizmus útján, amely Rómában ép Plotinos ott-tartózkodása idején óriási elterjedtségnek örvendett. Eljuthatott másrészt a Stoa és a gnostikusok útján is. Ez utóbbiakkal Plotinos személyes, közvetlen kapcsolatban állott, már pedig Reitzenstein megállapításai szerint (Das Iranische Erlösungsmysterium, 45. és 94. l.), Valentinos, Basileides és Bardesanes gnostikus gondolkodók rendszerében feltétlenül kimutatható az iráni hatás.

### III. A gnosis.

A gnosis tüzetesebb elemzésére az a körülmény készítet, hogy Plotinos iskolájának és baráti körének néhány tagja: τινὲς τῶν φίλων (II. 9. 10.), a gnostikusok közé tartozott. Ép emiatt Plotinos indíttatva érezte magát, hogy korának ezzel az elterjedt vallásos és gondolati irányával szemben a saját álláspontját világosan körvonalazza. Így jött létre a híres II. 9., amelynek a polémiája Carl Schmidt szerint speciálisan a barbelo-gnostikusok ellen irányul. Kiefer e könyvet a görög filozófia állásfoglalásának nevezi a kereszténységgel szemben, amellyel Plotinos először a gnosis formájában találkozott. (Die Enneaden Plotins. Jena, 1905. II. 289.). Ha ez az állítás túlzott is, hiszen a gnosziban keresztény motívumokon kívül zsidó, perzsa, babiloni és görög hatás is észlelhető, a II. 9. gondolattörténeti fontossága mindenképen elvitathatatlan. Ugyancsak azt is bizonyítja ez az értekezés, hogy a gnosis filozófiája, problémái Plotinost behatóan és hihetőleg hosszú időn át foglalkoztatták, ami önmagában tekintve is már a hatás egy bizonyos formájának nevezhető.

A gnosis ismertetésében az a legegyszerűbbnek látszó módszer, hogy az e név alatt ismert, valamennyi gondolat-



rendszert egymás után ismertessük, nem alkalmazható. A gnosis köréhez ugyanis annyiféle rendszer tartozik, ahány gnostikus gondolkozó van. Epiphanius szerint (Prooem. I. 4. 3. 8.) csupán keresztény gnosis is, t. i. olyan gondolatrendszer, amelyben Jézus neve szerepel, 60 féle van. Így a legcélravezetőbb útnak az látszik, ha a gnosticizmus általános ismertetése után, behatóbban csupán azokat a rendszereket ismertetjük, amelyeknél van bizonyos valószínűsége annak, hogy Plotinosnak róluk közvetlen ismerete volt.

A gnosztikus gondolatrendszereket általában az jellemzi, hogy bennük a mithikus-misztikus és a racionalista gondolkodás sajátos szintézisben egyesül, amelyben a két alkotó elem aránya rendszerenkint változó. (Leisegang: Die Gnosis, 14—50. l.). Az ókort túlnyomó részben a mithikus-misztikus gondolkodás jellemzi — itt természetesen nem szabad kizárólag a görög filozófiára gondolni — amint az európai újkort a racionalisztikus. A kétféle típus közti különbséget Leisegang úgy határozza meg, hogy az első típushoz tartozó ember a világot nem mint tőle elkülönülten adott ismereti tárgyat tekinti, hanem mint olyan egységet, amelybe ő is beletartozik. Ezért a mithikus-misztikus gondolkodású ember a világot saját magából, magát pedig a világból ismeri meg, bizonyos analógiás következtetés alapján. Ilyenképen érthető, hogy az ilyen típusú ember mind magában, mind pedig a természetben ható erők közül az új élet teremtésének misztériumát érzi a legerősebb mozgatónak. A gnostikus rendszerekre kivétel nélkül jellemző az a felfogás, amely minden keletkezést nemzésnek és fogamzásnak értelmez és a fényt a spermával azonosítja. Ezzel szemben a racionalista gondolkodású, mondjuk p. o. a XVIII. századi ember, a világot önmagától különböző dolognak, Ding an sichnek nézi, amelyből ő csak azt képes ismeret útján a magáévá tenni, amiben a minőségi különbségek mennyiségi különbségekké átalakíthatók. Ez magyarázza a matematika nagy jelentőségét a racionalista kultúrában. Viszont a gnosis olyan kornak a produktuma, amely az értelmi megismerés értékét nem tudta, legföljebb

csak bizonyos fokig sejtette. Ezért is hangsúlyozta annyira, hogy a tökéletes intuícióhoz ismeretre, gnosísrá is szükség van. Természetes azonban, hogy egy intuitív úton nyert belátás racionalizálásához különleges módszerekre van szükség, amelyeket a gnostikusok az allegóriában, valamint a betű- és számmisztikában véltek megtalálni. Azonban ennek a kétféle, egymástól lényegében különböző gondolkozási módnak az összeegyeztetése még ilyen eszközök igénybevétele mellett is csak nagy nehézségek és értelmi áldozatok árán volt lehetséges. De bármennyire groteszknak és primitívnek is tünnek fel ma előttünk a gnostikus rendszereknek egyes részletei, mégis bizonyos, hogy a mai, racionalista természetmagyarázat ősi formáit bennük kell keresnünk.

*Barbelo-gnostikusok.* Az egyházatyák feljegyzéseiben ez a szekta gyakran mint „a gnostikusok” szerepel, ami kétségkívül nagy elterjedtségét bizonyítja. A Barbelo-gnostikusok legkimerítőbb ismertetését Ephiþhanios adja, aki 335-ben Egyiptomban egy ilyen gnostikus szektát közeletről ismert. Az elnevezést magát, illetve a Barbelo szót Bousset a  $\pi\alpha\rho\theta\epsilon\upsilon\varsigma$ -ból, Leisegang pedig a héber Barbhe-Eloha-ból (jelentése: a négyben van az isten) származtatja.

A Barbelo-gnosis középpontjában egy ilyen nevű istennő áll, aki közvetlenül az atyaistentől származik és a theologiai, illetve metafizikai rangsorban egyenesen utána következik. Barbelo után fia, Jaldabaoth jön, — ez az apa, anya, fiú ösrégi vallásos háromsága, — aki gögjében anyja ellen harcot indít. Ebben a harcban Jaldabaoth (vagy másnéven Sabaoth) a rossz és a sötétség, Barbelo pedig a jó és a fény képviselője. Ez utóbbinak a világ sorsa intézésében az a szerepe, hogy a fényrészeket mindenfelől egybegyűjtse és a sötétség elöl megmentse. A két principium közötti harcban az összes istenek, aionok, daimonok résztvesznek, sőt résztvesznek az emberek is, mivel a mi világnak szintén a rossz táborához tartozó archonja egykor a „világanya”, Barbelo, fényéből az emberek számára lopott. A gnostikus erkölcsstan tartalma: e fényrészek kiszabadítása és az ősi fényforráshoz való visszajuttatása.

Mind *Basileides*, mind pedig a később tárgyalandó Va-

lentinus, a Krisztus utáni II. század első felében éltek Alexandriában, s minden valószínűség szerint mindkettőjüknek jelentékeny filozófiai műveltsége volt. A komplikáltabb egyéniség nyilván Basileides, aki rendszere tanulsága szerint különböző oldalokról jövő gondolattörténeti hatások középpontjában állhatott. Rendszere erkölcsstanában a Stoa befolyása érezhető, amennyiben tanítása szerint az embernek a természet törvényei szerint kell élnie, hogy ezáltal a világfejlődés folyamatát mielőbb befejezéséhez juttassa. Ugyancsak a Stoa elveinek megfelelő az a tanítása is, hogy egyedül a minden szenvedélytől ment, a tiszta értelemről fakadó cselekvés erkölcsös. Mint ezt Hippolytos egyházatyja megjegyzi, Aristoteles hatása érezhető Basileidesnél abban, hogy a világban tapasztalható változásokat egy nagy fejlődési folyamatnak különböző fokaiként fogja fel, amely fejlődés végcélja a jó, a fény, tehát az istenség egyeduralma. Ugyancsak ilyen hatás látszik abban a tanításban is, mely szerint a világnak abban a legegyszerűbb formájában, ahogyan isten létrehozta (világsperma), ténylegesen semmi sem volt meg, lehetőség szerint pedig minden benne volt. A világtörténet a világspermában lévő lehetőségek megvalósulása.

Basileides azonban nem csupán a görög filozófiából, hanem a keleti kultúrákból is merített. Az iránizmus hatása nyilvánul meg rendszerében a jó és a rossz, a fény és a sötétség ellentétében, nemkülönben arra az askétizmusra valló tendenciában is, amellyel a maga vallásos képzetéből a nőnemű isteneket s általában az erotikát kiküszöbölni igyekezett. Ez az igyekezet azonban Basileides erős racionalizmusával és a természet céljai iránt érzett nagy tiszteletével párosulva távolról sem askézist eredményezett, hanem olyan vallásos kultuszt és etikát, amelyben — az érzést kivéve — minden erotika nemcsak megengedett, de vallási szempontból egyenesen kívánatos volt. Leisegang azt írja (i. m. 244. l.), hogy Basileidesnél erősebben senki nem érezte azt az ellentétet, amely a nemek közötti szerelemben kétségkívül megnyilvánul, midőn egyfelől isteninek érezzük, mert egyedül ez teremt életet, más-

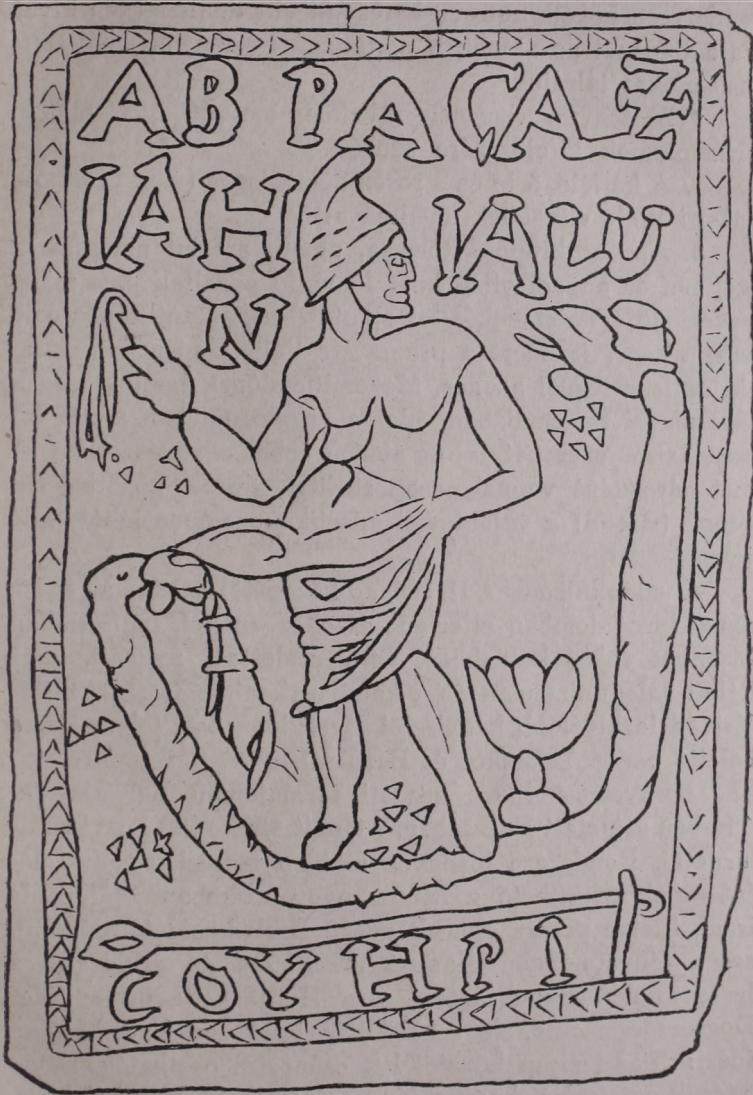
felől azonban istentelennek is nevezhető, mert a legerősebb köteléssel tudja az embert az érzéki világhoz kötni s így ép az istentől elfordítani. Ezt az ellentétet Basileides úgy próbálta áthidalni, hogy a szerelem és élet egységét sajátos módon szétválasztotta: szerinte a szerelem, mint érzelem, istentelen, de a generatio maga isteni.

Metafizikája csúcspontján a fogalmilag csak negatív úton megközelíthető istenség áll, akihez Basileides misztikus lelke egész melegével igyekszik közeledni. Ez az isten hozta létre, még pedig öröm, szeretet, akarat nélkül, a világot, helyesebben azt az ősi csirát, amelyből a világ lett. A világfejlődés folyamata a következő: az ősspermából először is háromféle „fiúság” (υιότης) lett, amelyek úgy viszonylanak egymáshoz, mint a szellem, a lélek és a test. Az isten és a világ közt lévő szellemi lények, aionok száma Basileides rendszerében a feljegyzések szerint 365 volt, — nyilvánvalóan asztrológiai megfontolások alapján. Ugyanígy okból azonosíthatta, amint ezt Hieronymos feljegyezte, a maga Abraxasnak nevezett legfőbb istenségét Mithrasszal, a nap és a fény istenével. Érdekes megfigyelni Basileidesnél az illat-hasonlat visszatérő motivumát, mely minden valószínűség szerint mandeus,<sup>15</sup> tehát iráni eredetű; továbbá a hallgatásnak misztikus, vallásos fogalmát.

*Valentinus*<sup>16</sup> műveltsége, retorikai készsége és kiváló rendszerező tehetsége a II. század legkiválóbb gondolkodói közé emelik. Tertullianus „doctissimus”-nak nevezi, Origenes pedig kiemeli az „acumen sensus et ingenii”-jét. Gondolatrendszeréről, sajnos, csak keveset tudunk, mivel bizonyos fokig a vallásos misztériumok jellegével bírt s így csak a beavatottak előtt volt ismeretes. Bizonyos, hogy Platon nyomán ő is különbséget tett a szellemi (πλήρωμα) és érzéki világ (κένωμα) között. E két világot szerinte az „alsó” bölcsesség köti össze, amely a szellemi világ legutolsó rangú aionjából, a „felső” sophiából vált ki s bukott alá az anyagba. Ezen az ú. n. psyche-motivumon s az egész

<sup>15</sup> Reitzenstein Ir. Erl. 145, 5. jegyz.

<sup>16</sup> Kiefer szerint Plotinosnak a gnosztikusok elleni polémiája Valentinusnak szól.



4. Abraxas istenség. Magyarországi lelet.  
Magyar Nemzeti Múzeum.

rendszeren következetesen keresztül vitt dualizmuson kívül Valentinósnál az alábbi, a plotinizmus szempontjából fontos tanokat találjuk:

1. A fénytheoria, mely a legfőbb metafizikai és ethikai principiumok kifejezésére szolgál.

2. A kétféle, a jó és a rossz demiourgos (v. ö. Plotinosnál a kétféle világlélek fogalmával).

3. Az „anthropos” theoria, amely szerint nemcsak a szellemi és anyagi világ közt fennálló parallelizmus miatt nevezhető a daimonok által alkotott ember anthropos-nak, hanem azért is, mert a praeexistenciális Ember képmása, aki az istenséggel azonos. Megemlítendőnek tartjuk még a valentinosi theogoniában, illetve kozmogoniában a női hiposztázisok szerepét — az aionok ebben a rendszerben ismét páronként vannak csoportosítva s ezek között a Sígének (Csend) a valentinosi misztika szempontjából való jelentőségét.

A valentinizmus a II. század közepétől kezdve az egész római birodalomban elterjedt és eközben két, tanításaiban bizonyos fokig különböző, ágra oszlott: a nyugati, vagy itáliai valentinizmusra és a keleti valentinizmusra. Az itáliai ág legkiválóbb képviselői Herakleon és Ptolemaios, a keleti pedig Axionikos és Bardesanes.

*Bardesanes* (neve eredeti formájában Bar Daisan) 154-ben született Edessában, s tanait 180 és 190 közt kezdte hirdetni. Rendszere bizonyos fokig a manichaeismus előfutárának tekinthető a benne nagy számban előforduló iráni, illetve perzsa elemek miatt. Ezek közül természetesen a fényelméleten alapuló metafizika és erkölcstan a legfontosabb. Ennek igazolására Harnack (Lehrbuch der Dogmengeschichte, 189. l.) a Fihristből a következőket idézi: „Bar Daisan követői két csoportra oszthatók. Egyik részük azt tartja, hogy a fény saját elhatározásából keveredett a sötétiséggel azért, hogy a sötétiséget megváltás és miután összevegyült vele — bár akart — nem tudott többé tőle megszabadulni. A másik szekta viszont azt tanítja, hogy a fény megpróbálta magából kivetni a sötétiséget, amikor a sötétnek a keménységét s a rossz szagát (!) tapasztalta, azonban ez nem sikerült, sőt a fény mindig

mélyebben belemerült a sötétségbe . . . Bar Daisan azt hirdette, hogy a fény és a sötétség két különböző nemzetségből származik. Némelyek a tanítványai közül azt tartják, hogy a sötétség a fénynek a gyökere, amit úgy magyaráznak, hogy a fény valami élő dolog, sőt vannak érzékszervei is és öntudata, míg a sötétség ennek ellentéte: öntudatlan és nincsenek érzékszervei”.

Ebben az idézetben a fénymetafizikával együtt élénk táruul a perzsa dualizmus is, amelynek értelmében Bardesanes és tanítványa, Marinus állítólag azt is hirdették, hogy a rosszat nem isten teremtette. A megőrzött töredékek szerint a bardesanismust asztrológiai és kozmogóniai spekulációk, valamint egy ezen gondolati irányokkal összeolvadó monotheistikus tendencia jellemezték.

#### IV. A hermetikus irodalom.

A hermetikus irodalom eredetének és gondolattörténeti hatásának kérdése egyike az utolsó évek legtöbbet tárgyalt és vitatott filológiai, vallástörténeti és filozófiatörténeti problémáinak. Különösen sok vitára adott okot e problémakörnek az a része, amelynek tárgya az a kérdés: van-e kapcsolat, s ha van, miben áll ez, az *újplatonizmus és a hermetikus irodalom között*? Különböző országok tudósai különböző álláspontot foglalnak el ebben a kérdésben.

A francia Plotinos-kutató: *Bréhier* szerint „bár filozófiai szempontból a hermetikus iratok egyáltalán nem egységesek, meglepő módon mégis valamennyiben kimutathatók azok a jellemvonások, amelyek Plotinos filozófiáját minden ú. n. üdv-vallástól („religions de salut”) megkülönböztetik. A hermetikában ugyanis, mint Plotinosnál is, az istennel való egyesülés egyszerű szemlélődés, vagy intuitio útján jön létre és ehhez semmiféle közvetítőre nincs szükség”. (La philosophie de Plotin, 114. l.) E megegyezések alapján Bréhier a plotinosi Egy fogalmát a hermetikus iratok istenfogalmának az analógiájára magyarázza. (l. u. a. mű különböző helyeit).

*Inge*, az angol pap-filozófus, akinek Plotinosról szóló

kiváló könyve (The philosophy Plotinos, London, 1923, I—II.) inkább egy kongeniális lélek lendületéből, mint a szaktudós aprólékos részletkutatásaiból keletkezett, azt tartja, hogy „a különböző korból származó hermetikus iratok összegyűjtése valószínűleg Kr. u. 275—300 körül, s ennél fogva Plotinos halála után történt. Az iratok nem mutatják Plotinos hatását s legtöbbjük e bölcselel előtti korból származik”. (l. m. I. k. 96. l.)

Az ókori tudományok híres enciklopédiájában (Pauly-Wissowa-Kroll) a hermetikus iratokat tárgyalva *Kroll* József ezt írja: „Nem lehet kizárni azt a feltevést, hogy Plotinos ezekre az iratokra hatott, azonban ezt nem tudjuk bebizonyítani, mivel az istenség teljes transcendentiajáról a pythagoreusok is Plotinoshoz hasonló módon írtak. De viszont az a körülmény, hogy a hermetikus iratokból hiányoznak Plotinos tanai, még egyáltalán nem bizonyítja azt, hogy ezeknek az iratoknak Plotinosnál feltétlenül régebbieknek kell lenniök”.

*Reitzenstein*-nek, a kiváló vallástörténésznek az a véleménye, hogy a hermetikus iratoknak a korai újplatonizból való származtatása időbelileg lehetetlenség; egyáltalában valószínűtlennek tartja, hogy ezek az iratok a filozófiából származtak volna. „Mindenesetre érdekes — írja — hogy egy gondolatrendszerrel, amely az első pillanatra újplatonikusnak látszott, utóbb az derült ki, hogy — egyiptomi eredetű.” (Poimandres, Teubner, 1904. 67. l.). Itt egyúttal azt is szükségesnek tartjuk megjegyezni, hogy *Reitzenstein* szerint a II. 9.-ben szereplő gnostikusok, akiket Plotinos megcáfolni igyekszik, valójában nem is gnostikusok, hanem, amint ő nevezi, a „Poimandres-Gemeinschaft” hívei. „Mit Ausnahme jener von Plotin (c. 6.) erwahnten γνωστικῶν kehren überhaupt saemtlliche Lehren der Gegner Plotins in den uns erhaltenen hermetischen Schriften wieder”. (Poimandres, 307. l.).

Kapcsolatot, sőt mélyreható hasonlóságot talál a plotinosi filozófia és a hermetikus iratok közt végül *W. Scott* is, aki 4 hatalmas kötetben adta ki a hermetikus iratok szövegét és angol fordítását. Szerinte „a hermetikus iratok-





Edizioni Brogi.

5. Hermes Trimegistos. Giovanni di Stefanotól származó mozaikkép. Siena. Katedralis.



ban kifejtett tanok közeli rokonságban állnak azokkal, amelyeket Plotinos és követői hirdettek". (I. k. 96. l.).

Ezekután két, a mi szempontunkból döntő fontosságú kérdésre kell válaszolnunk, ú. m.:

1. Mi a hermetikus irodalom önmagában tekintve?

2. Mely részei, illetőleg tanításai mutatnak rokonságot az újplatonizmussal?

1. Hermetikus irodalmon azon Hermes Trismegistosnak tulajdonított görög és latin nyelvű iratokat értjük, amelyek különböző vallásos és filozófiai tanokat tartalmaznak (Scott). Vannak ugyan asztrológiával, mágiával és alchi-miával foglalkozó hermetikus iratok is, de mivel ezeket Hermes nevén kívül semmi egyéb nem fűzi az előbb említett vallásos és filozófiai iratokhoz, a hermetikus irodalom tárgyalásánál figyelmen kívül hagyhatók.

A legvalószínűbb feltevés szerint a hermetikus irodalom úgy jött létre, hogy a római birodalom alá tartozó Egyiptomban sokan voltak olyanok, akiknek az iráni theozófiáról és a görög filozófiáról (platonizmus) széleskörű ismereteik voltak. Mivel azonban ezek a tanok a maguk egyoldalú filozófiai beállítottságával nem tudták kielégíteni az egyiptomiak vallási igényét, a megfelelő vallást nélkülöző emberek a platoni alapokon félig tudatosan, félig öntudatlanul konstruáltak maguknak egy egyiptomi vallásos elemekkel átszőtt, filozófiai vallást. Valószínűleg Ammonius Saccas, Plotinos tanítója is ehhez az akkortájt nagyon elterjedt szinkretisztikus filozófiai irányhoz tartozott. Ezt a szinkretisztikus vallásos filozófiát, illetve filozófikus vallást nevezzük hermetizmusnak, amely ebből a szempontból tekintve nem egyéb, mint az imént tárgyalt alexandriai egyiptomi vallásnak egy iráni elemekkel átszőtt, későbbi fejlődési foka.

Biztos adatok igazolják, hogy a hermetikus irodalom, amelyből csak egy kis töredék maradt ránk, igen kiterjedt volt. Ezeknek az iratoknak a dialogus volt a szokásos formája s a mester neve mindig Hermes Trismegistos volt, a tanítványé pedig Thot, Asklepios, vagy Ammon. Ennek a sajátos irodalmi formának a lélektani okait abban a külö-

nős, tekintély utáni vágyódásban találhatjuk meg, amely abban az időben genealogiai táblázatokhoz hasonló, hosszú és körülményes kimutatásokat produkált arra nézve, hogy pl. Platon a tanait honnan nyerhette. Az embereket ezeknek a tradíció-láncolatoknak természetesen mindig az első tagja — akitől a tanítás eredt — érdekelte a legjobban. Mivel pedig akkor elfogadott nézet volt egyfelől, hogy Platon és Pythagoras Egyiptomban tanultak, másfelől pedig az, hogy az egyiptomi papok sok olyan ősrégi könyvet őriznek, amelyeket maga Thot, az írás feltalálója és az istenek íródeákja írt, e két praemissából az emberek azt a következtetést vonták le, hogy Pythagoras és Platon a filozófiájukat egyiptomi papoktól tanulták, azok pedig egyenesen Thot isten szent könyveiből merítették. Ez a felfogás egyben megnyugtató volt arra vonatkozóan is, hogy a régi, a hazai vallás és a görög filozófia tulajdonképpen ugyanazokon az alapigazságokon épültek fel.

A reánk maradt hermetikus iratok a következők:

- a) a Corpus Hermeticum néven ismert 17 dialogus,
- b) a helytelenül Apuleiusnak tulajdonított latin Asklepios,
- c) a Stobaios-féle Anthológiába felvett hermetikus excerptumok,
- d) a Lactantiusnál és Cyrillusnál idézett hermetikus töredékek.

E négyféle iratcsoport közül a hermetika ismerete szempontjából az első a legfontosabb.

Noha ezeket az iratokat igen nehéz összefoglalóan jellemezni, hiszen csaknem mindegyik darab más szerzőtől és más korból való, *közös tulajdonságaikat* Scott nyomán a következőkben kívánjuk összegezni.

a) A *platoni filozófia*, s ebből is elsősorban a Timaios hatása.

b) A *Stoa hatása*, amely Poseidonios személyéhez kapcsolódván, egyúttal meghatározza ez iratok keletkezésének legtávolibb időpontját is. Ez az időpont a Kr. e. I. század. Ennél korábbi időpontban ezek az iratok semmi esetre sem keletkezhettek.

E két pozitív tulajdonsághoz képest úgyszólván negatív jellegűek azok a tulajdonságok, amelyeket még felsorolhatunk, úgymint:

c) Az egyiptomi vallásnak a görög filozófiánál jóval kisebb, úgyszólván csak a külsőségekre szorítókozó hatása;

d) A zsidó és keresztény vallások hatásának jóformán teljes hiánya, ami azért meglepő, mert ezeknek az iratoknak a legnagyobb része már a Kr. utáni III. században, Plotinos működésének a korában keletkezett.

2. A hermetizmus és az újplatonizmus közös vonásait először általánosságban kutatva, mindenekelőtt a hermetizmus első két jellemző sajátosságára hivatkozunk (Platon és a Stoa hatása), amelyek a plotinizmusra nézve nem kevésbé fontosak és jellemzőek. Platonnak és Plotinosnak egymáshoz való viszonyát már előzőleg tárgyaltuk, a Stoa és Plotinosét pedig később fogjuk behatóbban ismertetni. Itt csak azt jegyezzük meg, hogy Plotinosnak a logosról, a világ-zóonról, valamint a legértékesebb cselekvésekről (aretológia) hirdetett nézetei megegyeznek a Stoa tanáival.

Érdekesebb és kétségtelenül több pozitív eredményt ígér a hermetizmus és a plotinizmus hasonlóságára vonatkozóan az egyes szövegek egybevetése. A két gondolatkör közt kimutatható egyezések legcélszerűbben a következő témák szerint csoportosíthatók.

## I.

### *A legfőbb istenség azonosítása a széppel és jóval.*

Hermetica.

Scott I. kötet, 168. l.

I. dialogus (Poimandres)

Bátran elmondhatjuk, Asklepiosom, hogy az Istenség lényege — ha ugyan van lényege — a szép és a jó... És mint ahogy a szem nem látja meg az Istent, éppen úgy nem

Plotinos

1. 6, 7.

Mint jóra, persze az is törekedhetik rá (az istenségre), aki nem látta; hanem aki látta, az a gyönyörűségen kívül csodálattal és bámulattal fog eltelni a szépsége iránt, majd pedig üdvös elragadtatást és

láthatja meg a szépet és a jót, mert ezek az istennek részei, egyedül az ő sajátosságai, hozzá tartoznak, elválaszthatatlanok... Ha tudod az Istent szemlélni, akkor szemlélni fogod a szépet és a jót is... Mert az a szépség hasonlíthatatlan és az a jóság utánozhatalan, miként maga az Isten. Amint tehát az Istent szemléled, épp úgy kell szemlélned a szépet és a jót...

I. kötet 187. l.

Az Atya-Istennek és a Jónak ugyanaz a természete, vagy még inkább azonos a működése.

valóságos szerelmet fog érezni...

I. 6, 9.

Váljék tehát istenszerűvé és széppé mindaz, aki a jót és szépet szándékszik szemlélni. Felfelé haladva az illető először is az észhez fog érkezni s mivel ott minden szépséges ideát látni fog, azt fogja mondani, hogy a keresett szépség az ideák. Ugyanis minden az ideák által szép, amely ideák az ész teremtményei s egyben ennek lényegét is alkotják. Ami meg az észen túl van, azt úgy hívjuk, hogy *jó*, amely a szépet mintegy maga elé vetíti. Ilyenformán összefoglaló szóval élve, ez az *összszépség*. Ha pedig még az értelmi dolgok közt is különbséget akarunk tenni, akkor az ideák világát mondhatjuk az értelmi szépeknek, s azt, ami azon túl van, a jót, a szép forrásának és kezdetének. Vagy akár ugyanegy dologba is helyezhetjük a jót és a szépet, de a szép mindenestre *ott* van.

## II.

*A szemlélődés fogalmán, valamint a fénymetafizikán alapuló misztika.*

(A misztikus élmény egy fentről lefelé és egy lentől felfelé irányuló fénysugár összetalálkozása.)

I. k. 150. l.

IV. dialogus.

Mert az ember Isten műveinek szemlélője és arra született, hogy a világot bámulja és megismerje az alkotót.

I. k. 172. l.

VII. dialogus.

Ti, akik el tudjátok érni a kikötőt és horgonyt vettek benne, keressetek (előbb) vezetőt, aki megmutatja az útat a tudás kapujához, ahol sötét-ségtől mentes ragyogó fény van, ahol senki sem részeg, hanem mindenki józan és szívével látja azt, aki így akarja, hogy őt lássák. Mert ő nem hallható, nem kimondható, szemmel nem látható, hanem csak ésszel és szívvel.

I. k. 244. l.

XIII. dialogus.

Most pedig örülj gyermekem, mert megtisztultál az Isten ereje által, amely azért van jelen, hogy a logost megtestesítse(?). Eljött hozzánk az Isten megismerése (gnosis) és amikor ez eljött, akkor, oh gyermekem, a tudatlanság el-távozott.

V. 3, 17.

Ekkor, ha a lélek hirtelen megragadja a fényt, el kell hinnünk, hogy láttunk, mert a fény ötöle van (t. i. az Istentől). Akkor el kell hinnünk, hogy jelen van, ha, miként ezt más Isten is teszi, annak a házába belép, aki őt hívja és világít, ha ugyanis nem jött volna, nem világíthatna. A lélek pedig fény nélkül van mindaddig, amíg meg nem látta őt. Ha pedig kapott a fényből, akkor elnyerte azt, amit keresett, ez az igazi célja a léleknek, hogy *azt* a fényt megragadja és ugyanezzel nézze azt, nem más fényvel, hanem azzal, amely által éppen lát. Mert ami által a fényt nyerte, éppen az az, amit néznie is kell. Hiszen a napot sem más fény által látjuk.

VI. 9, 4.

Mert az Egy nem hiányzik semmiből és viszont mégis mindenből hiányzik, t. i. úgy, hogy ő mint jelenlevő nincsen jelen csak azok számára, akik képesek és fel is készültek arra, hogy őt befogadják, hozzá alkalmazkodjanak, mintegy megragadják és megérintsék őt a vele való hasonlóságuk alapján. Ez az erő ugyanis rokon azzal, amely az

istenségből árad... Ezek az emberek, mondom, már képesek arra, hogy őt lássák, mivel ez az Isten (egyenesen) arra termett, hogy őt lássák.

### III.

#### *A hallgatás misztikája.*

I. k. 130. l.

I. dialogus (részlet Hermes Trismegistus imájából).

Fogadd el (Istenem) a szavak tiszta áldozatát a hozzád emelkedő lélektől és szívtől, óh Te kimondhatatlan, megnevezhetetlen, csak hallgatással kifejezhető.

I. p. 244.

XIII. dialogus.

Most pedig hallgass, gyermekem, légy áhitatos csendben és akkor nem fog elhagyni az Istentől ráncszállott irgalom.

III. 8, 4.

Ha valaki megkérdezné a természetet, hogy mivégre alkot, akkor, ha kedve volna a kérdezőt meghallgatni s válaszolni, azt mondhatná neki: „Nem kellett volna kérdezősködnöd, hanem hallgatólagosan kellett volna ezt megértened, amint én is hallgatok és nem szoktam beszélni.” Hogy mit kellett volna megértened? Mindenek előtt azt, hogy ami csak létrejött, szemlélődés tárgya, az én szemlélődésemé, aki hallgatok. Továbbá azt, hogy nekem, aki szemlélődésből születtem, szemlélődni vágyó természetem van, és hogy az, ami bennem szemlélődik, úgy alkot szemléletet, amint a mértannal foglalkozók szemlélődve rajzolnak. Én azonban nem rajzoló, hanem amint szemlélődöm, megvalósulnak bennem a testek körvonalai s azután mintegy kihullanak. Az pedig, hogy szemlélődöm,



anyámtól, illetve szüleimtől öröklött hajlam, miután ők is szemlélődésből születtek. Én magam, anélkül, hogy szüleim bármit csináltak volna, pusztán azon ténynél fogva, hogy ők magasabb rendű logosok s önmagukat szemlélték, létrejöttem.

#### IV.

##### *A negatív theologia.*

###### I. 172. 1.

###### VII. dialogus.

Mert ő (az istenség) nem hallható, nem kimondható, szemmel nem látható, hanem csak ésszel és szívvel.

###### I. 130. 1.

###### I. dialogus.

Oh Te kimondhatatlan, megnevezhetetlen, csak hallgatással kifejezhető.

###### VI. 9, 3.

Mínthogy pedig mindennek az Egy (természete) a szülőanyja, ő mindazok közül (amit létrehoz) semmitem. Tehát ő se nem valami, se nem minőség, se nem mennyiség, se nem ész, se nem lélek. Továbbá nincs mozgásban, nincs nyugalomban, nincs térben és nincs időben, hanem ő magában egyetlen formájú, helyesebben forma nélkül való, mivel mindenféle mozgás és nyugalom előtt van.

###### VI. 9, 6.

Az (istenség) sem másban, sem az oszthatóban nincsen, úgy mint a legkisebb. Ő ugyanis nem nagyságra, hanem erőre nézve a legnagyobb mindennek közt... Továbbá végtelen is, de nem azért, mintha olyan nagyság vagy szám volna, amely át nem hatható, hanem

azért, mert az erőt nem lehet körülhatárolni. Mert amikor úgy fogod fel az Egyet, mint — mondjuk — észet vagy istent, ő még annál is több. S mikor gondolatban eggyé teszed, ő akkor is több lesz annál, mint ahogyan te az Istent elképzelted: egyszerűbb a (róla való) gondolatodnál. Tisztán magában áll és semmi sem járul hozzá. . . . Nem szorul saját magára sem, hiszen ő saját maga az.

## V.

*Az emberi lélek lebukása.*

I. 12. Poimandres (Reitzenstein szövegkiadása, i. m. 331. 1.).

S az Anthropos megpillantva a Teremtő művét atyjában, maga is teremteni akart, s erre atyjától engedelmet is nyert. Ott teremve a teremtés körében, mint akinek birtokában van az egész hatalom, megpillantotta fivérének: a Demiourgos-Nousnak teremtményeit, a planéta-isteneket. És ezek megszerették őt s mindegyik adott neki a maga hatásköréből. És megismerve ezeknek a lényegét és részt kapva a természetükből, át akarta törni a bolygópályák körét és legyőzni a tűzgömbön nyugvó erőt. És

I. 6, 8.

Amikor ugyanis a testekben levő szépségeket látjuk, nem szabad hozzájuk odatapadnunk, hanem inkább felismerve, hogy ezek csak képmások, nyomok és árnyékok, ahhoz kell menekülnünk, aminek a képmásai. Ha ugyanis valaki a testi szépséghez fut és azt akarja megragadni, mint igazit, könnyen úgy járhat, mint az, aki a hullám ringatta szép tükörképét akarta megfogni — ahogy ez a mesében van — s közben eltűnt, a folyóba süllyedve.

V. 1, 1.

Vajjon mi tette azt, hogy a lelkek Isten-atyjukról megfe-

ő, akinek az egész hatalom a világ felett a birtokában volt, áttörve az égi harmoniát és annak erejét, fejével kibukkant és megmutatta a nehézkező természetnek az isten szép alakját. Az pedig megpillantva olyan szépséget, amelylyel betelni nem lehet s megértve, hogy ennél van minden ereje a világkormányzóknak s az isten alakja . . . mosolygott szerelmében, mint-hogy az Ember csodaszép alakjának mását látta meg odalent a vízben s árnyékát a földön. Az Anthropos pedig meglátva a hozzá hasonló alakot odalent a vízben, megszerette s odalent, akart maradni.

ledkeztek és noha sorsuk szerint onnét valók s maguk is teljesen isteniek, sem magukat, sem őt nem ismerik? Bizony a vakmerőség volt a baj kezdete, továbbá, hogy keletkeztek, hogy elsőnek mássá lettek s maguktól akartak létezni. Sőt, mivel még örülni látszottak annak, hogy a maguk urai és gyakran éltek azzal a szabadságukkal, hogy maguktól mozoghatnak, az ellenkező irányba futva, teljes elpártolást követtek el és többé nem tudták, hogy ők odakentről valók. Olyan ez, mint amikor a gyermekek, akik az atyjuktól nyomban elszakadtak és hosszú időn át távol nevelkedtek, sem magukat, sem atyjukat nem ismerik. Mivel tehát sem az istent, sem magukat nem látták, a lelkek származásuk nem ismerése folytán nem becsülték önmagukat, hanem más dolgokat tiszteltek és minden egyebet inkább csodáltak, mint saját magukat; azoktól jöttek elragadtatásba, azokat szerették és azokon csüggték, ami által amennyire csak lehetett, anynyira elszakították magukat mindattól, amitől elfordultak. Így lett az itteni dolgok nagy-rabecsülése oka isten teljes nem-ismerésének a lelkekben.

Mert aki más után fut és mást csodál, annál hitványabb. Amikor tehát a keletkező és elpusztuló dolgoknál valami hitványabbnak, sőt mindazok közül, amiket csak tisztel, a lélek magát a legbecstelenebbnek és leghalandóbbnak tartja, olyankor bizonytalanság sem isteni természete, sem isteni ereje nem jut eszébe.

#### 4. §. A ZSIDÓ VALLÁS KAPCSOLATA AZ ÚJPLATONIZMUSSEL.

##### I. *Philon élete.*

Az alexandriai filozófus mintegy 30 évvel Kr. e. született, előkelő zsidó családból. Bátyja a város zsidóinak legfőbb előjárója, alabarchosa volt s ő maga Kr. u. 40-ben negyedmagával követségbe ment Rómába, hogy Caligula császártól az alexandriai zsidók politikai helyzetének könnyítését kieszközölje.<sup>15</sup> Halála valószínűleg a Kr. u. első század közepén következett be. Philonnak görög nyelven írt, nagyterjedelmű *filozófiai munkásságát* L. Cohn két csoportra osztja, úgymint a *tisztán filozófiai tartalmú* iratokra, mint amilyenek pl. a *De providentia*, *De aeternitate mundi*, továbbá a sokkal nagyobb számú *biblia-magyarázó* iratokra, amelyek az Ószövetség egyes könyveinek — főképp a *Pentateuchnak* — a filozófiai interpretációját tartalmazzák. Ezek közül a legfontosabbak: *De mundi creatione* és a *Legum Allegoriarum libri I—III*.

Műveinek ez a felosztása is mutatja, hogy Philon gondolkodására a legjellemzőbb a zsidó vallás és a görög filozófia szintézise: e téren munkássága alapvetőnek tekint-

<sup>15</sup> L. Az alexandriai Philo jelentése a Caius Caligulánál járt küldöttségről. Görögből fordította: Schill Salamon, Budapest, 1896.

hető. Amint a zsidó nép történetéről szóló, kiváló munkájában Bousset mondja (*Die Religion des Judentums*, 140. l.), Philon először hozta világtörténelmi jelentőségű kapcsolatba a „kinyilatkoztatott vallást” a görög filozófiával, amelynek azonban empirikus, materialista és szkeptikus irányait elutasította magától. Hogy Philon milyen történeti előzményeket talált e nagyfontosságú szintézis végrehajtásához, mik voltak, a zsidón kívül, azok az egyéb vallásos elemek, amelyeket rendszerébe beolvasztott és hogy általában, miképen volt alkalmas ez a nagy műveltségű, de valójában csak közepes képességű filozófus ilyen nagy horderejű tett véghezvitelére, ezek a mindmáig teljesen meg nem oldott kérdések együttesen alkotják az ú. n. Philon-problémát.

Ami a Philon-problémából a *történeti előzmények* kérdését illeti, a görög filozófiának Philon előtt a zsidóságra gyakorolt hatását vizsgálva, mindenekelőtt azt kell tekintetbe vennünk, hogy ez a bölcselő az alexandriai diasporazsidósághoz tartozott, ahol a görög műveltségnek már voltak bizonyos előzményei. Közülük jelentőségében kétségkívül a legfontosabb a *Septuaginta* néven ismert görög biblia-fordítás. Görög hatásra utaló nyomokat mutatnak még a Jézus-Sirach-féle, valamint a Salamonról nevezett Bölcsesség-könyvek, továbbá az *Ecclesiasticus*; ép ezért ezek a könyvek hangulatukban, terminológiájukban és tendenciájukban a philonizmushoz is közel állanak. (L. Bréhier: *Les idées religieuses et philosophiques de Philon*, 46—47. l.).

A régebbi filozófiatörténetírás Philon elődeiként Aristéas és Aristobulus bölcselőket szokta felemlíteni, mint akik már tudatosan előkészítették a görög és zsidó kultúrák szintézisét.

*Aristéas* neve alatt a Kr. e. I. század közepéről egy levél maradt fenn (*Epistula ad Philocratem*, ed. Wendland, Lips. 1900), amely archaizáló stílusban tárgyalja a Penta-teuch görög fordításának a történetét, hogy ezáltal egykorúnak, hitelesnek látszék. (A *Septuaginta*-fordítás Kr. e. 270-ben, Ptolemaios Soter uralkodása alatt, tehát kb. 200 évvel

Aristeas előtt keletkezett). *Aristobulos*, akitől Eusebius két hosszabb töredéket őrzött meg, (Praep. Ev. VIII. 101—177. és XIII. 12), Philon után élt, amint ezt Elter minden kétséget kizárólag kimutatta. (De gnomolog. graecor. hist. atque orig. Bonn, 1894—5.). Az Eusebiustól megőrzött Aristobulos-töredékből egyébként két tanítás hámozható ki: 1. az allegorizáló módszer segítségével ki kell küszöbölni az istenfogalomból az anthropomorphizmust; 2. minden görög bölcs mestere Mózes volt.

Az Aristeasra és Aristobulosra vonatkozó téves feltevések széjjelfoszlásával még bonyolultabbá vált a philonizmus történeti előzményeinek kérdése. Az azonban az újabb kutatások világánál kétségtelenül bizonyossá vált, hogy a zsidó és görög gondolatok Philon előtti egybekapcsolódását egyes nevekhez fűzni nem lehet. Az alexandriai zsidóság körében lehettek bizonyos idegen eredetű, vallásos és filozófiai gondolatkomplexusok, amelyek éltek és hatottak anélkül, hogy a zsidóság ezek eredetéről, vagy csak idegen voltáról is számot tudott volna magának adni. Ezek közül a gondolatkörök közül Philonhoz, neveltetése és műveltsége irányát tekintve, a görög állt a legközelebb; ezekből merített és ép ezért nem lelhetők fel névszerint kimutatható elődei. De nemcsak a gondolat-történeti előzményeit, hanem következményeit, hatását tekintve is elszigetelten álló személyiség Philon a zsidóság körében. Philon nyomtalanul feledésbe merült volna — írja Bousset (i. m. 439. l.), — ha ezt a zsidó bölcszet a keresztény egyház nagyon is hamar birtokába nem vette volna. Itt azután csodálatra méltó módon hatott tovább. A zsidó vallás történetében ellenben Philon egészen elszigetelten álló jelenség.

## II. Philon rendszere.

A zsidó filozófus világképét — mint mondtuk — a judaizmus és a görög filozófia összevegyülése jellemzi. Különösen sokat vett át a stoikus és a platonai tanokból. Hívó zsidó létére Istent, mint személyes lényt fogja fel, s mégis

nagyon gyakran a legáltalánosabb, legszemélytelenebb elnevezésekkel illeti: τὸ ὄν, τὸ ὄντως ὄν, τὸ εἰαυτῷ ἰκανόν. Azonban mind Platon, mind az újplatonizmus istenfogalmától jelentékenyen eltávolodik, amennyiben Istent nem csupán a tudás és értelem, hanem még a Jó ideája fölé is helyezi, akit nem tudományos bizonyítás útján, hanem sokkal inkább közvetlen megérzéssel lehet megközelíteni. Es ehhez a végső célhoz, amely kétségkívül az intellektualizmus körén kívül, a misztika területén fekszik, Philon szerint mégis egy bizonyos fajta isten-ismeret vezet el, t. i. a világnak esztétikai és teleologiai szemlélete. Isten maga tökéletesen egységes és — olyan értelemben, hogy nem összetett — egyszerű. Ő az „egyedüli szabad természet“, aki elég önmagának.

Noha Philon nagyon gyakran semleges nemű elnevezésekkel illeti az istenséget, egyúttal a stoikus értelemben vett legboldogabb lénynek is tartja őt, amennyiben a fájdalomtól, a félelemtől és a rosszal való keveredéstől mentes. Mindenható ereje szerint mindenütt jelen van, de sehol sincsen jelen a lényege szerint, miután a dolgok őbenne vannak s nem ő van a dolgokban.

Éppen mert ily tökéletes, a tisztátalan anyaggal nem érintkezhetett: a teremtést az ideák útján hajtotta végre.<sup>16a</sup> Igaz, hogy már a platoni Timaiosban is volt az ideáknak ilyen közvetítő szerepük, de míg Platonnál az ideák közvetítő szerepe volt az oka, hogy a halhatatlan Isten semmi halandót nem teremthetett, addig Philonnál az isteni transcendentia s az anyagnak és a szellemnek a végletekig kiélezett ellentéte kívánta az ideáknak a teremtésbe való bevonását. Philon elmélete jórészt a zsidó theismusnak és a platoni teremtés-elgondolásának az összevegyítéséből támadt. A teremtésben tevékenyé vált ideák eleven erőkként veszik körül az istenséget, amint az uralkodót szokták az

<sup>16a</sup> Wesendonk ezt írja Zarathustra ősi, iráni világképéről: „A legfőbb isten nem teremtője a világnak, sőt az anyagi világgal kapcsolatban sem áll (i. m. 73. 1.)“. „A világteremtés a Szent Lélek műve“ (u. o. 75. 1.).

udvari méltóságok. Ezek közül az erők közül a teremtő (ποιητική) és az uralkodó (βασιλική) erő különösen fontos szerepet tölt be s ezért Philon ezeket „úr”-nak, „kyrios”-nak is nevezi. Ugyanezt a két erőt bölcseleink másutt mint „jóság”-ot és „hatalmat” is szerepelteti, s úgy gondolja, hogy mindent a jóság teremtett és mindent a hatalom tart fenn. E két legfőbb dynamishoz kapcsolódik azután az isteni előrelátás és törvényhozás dynamisa is. Ezeket azonban Philon legtöbbször nem csupán mint Isten különböző tulajdonságait fogja fel, hanem mint viszonylagosan önálló szellemi lényeket, akik az emberek előtt látható alakban is megjelenhetnek.

Azonban mindez a két, előbb említett legfőbb dynamis, mind pedig ezekkel együtt Istennek az egész hatalma a Logosnak van alárendelve, aki az ideák világát úgy foglalja magában, ahogyan a tervező építész lelkében az egész város terve benne van. A Logosnak, azaz az Isten után következő legfőbb szellemi hatalomnak a szerepében Philon gyakran a legfőbb nőnemű hiposztázist, az isteni Sophiát is szerepelteti. A Törvényekről szóló műben a Logost egyesesen azonosítja a Sophiával. Általában azonban, illetve az esetek legnagyobb részében, a második hiposztázis mint Logos, nem pedig mint Sophia jelenik meg műveiben. A Logosnak két formája van, u. m. a „belül ható Logos” és a „megnyilvánuló Logos”. Az embernél e kétfajta szellemi erő közül az első a benne lakozó értelem, a második a ki-mondott szó, az első a forrás, a második a folyó. Ugyanez az elgondolás a makrokosmosra vonatkoztatva úgy érthető, hogy a belül ható logos azonos a testetlen, ősi ideákkal, a megnyilvánuló logos pedig azonos az ideákhoz képest másodlagos, anyagi érzéki világgal, amelyben az ideák hatnak és bizonyos fokig megvalósulnak. E kettős Logos szimbolizmusát látta Philon a zsidó főpap viselte kettős mellvértben.

Legtöbbször mégis e megkülönböztetés nélkül, csak „Logos”-nak nevezi az Isten után következő legfőbb szellemi hatalmat, amely a teremtésben Isten és a világ között közvetítő volt. Egy másik elgondolása szerint a Logos a teremtésnek nemcsak közvetítője, hanem egyszersmind eszköze



is volt, amelynek segítségével Isten a vésővel, kalapáccsal dolgozó képzőművészhez hasonlóan alkotott.

Amikor a Logost Philon az ideák világával azonosítja, érdekesen és bizonyosan nem véletlenül közel jut a középső platonai iskola tanításához, amely szerint az ideák Isten gondolatai. E tan átvétele Philon számára annál kézenfekvőbb volt, mert ezáltal ismét valamivel közelebb jutott az egyedülvaló, személyes, zsidó Isten koncepciójához, amelytől a semmiből való teremtés gondolatának földadásával és ezzel kapcsolatban az anyag örökkévalóságának elfogadásával, már úgyis eléggé eltávolodott. Allegorizáló biblia-magyarázata segítségével megtalálta bölcselnök az idea tant Mózesnek a teremtésről szóló tanításában is, hiszen a Genesis szerint Isten az embert a saját képmására teremtette és Philon szerint, hogyha e tan az emberre nézve igaz, úgy annál inkább igaznak kell lennie az embernél előbbrevaló érzeki világra nézve is. Az ideákról és a Logosról szóló kijelentéseiben Philon állandó ingadozást mutat, amennyiben ezeket hol önálló szubsztanciákként, hol Isten különböző tulajdonságaiként fogja fel.

Kétségtelen, hogy az a beállítás, amely szerint a Logos Isten mellett önálló személyiség, sokkal nyomatékosabban jelentkezik a zsidó filozófus műveiben, hogysen ezt pusztán a költői képzelet játéknak tarthatnók. Bizonyos azonban az is, hogy ez a nyomaték mégsem elég erőteljes ahhoz, hogy Philonnál egy, az elsőtől metafizikailag független, második isteni személyről beszélhessünk. Valószínűleg nem érezte szükségét annak, hogy e fontos kérdésben teljes világosságot, egyértelműséget teremtsen. Erre vonatkozólag csupán azt kell még megemlítenünk, hogy amikor bölcselnök a Logost mint önálló személyiséget szerepelteti, ezt sohasem mellérendelő, hanem mindig alárendelő formában teszi: a Logos a kocsivezető, aki az összes többi isteni erőt uralja és irányítja, neki azonban Isten írja elő, hogy a kocsit milyen irányba kormányozza.

Philon szerint a *gyakorlati filozófia*, az *erkölcsstan* célja az, hogy az ember minél hasonlóbbá váljék az Istenhez, ami egyúttal a teljes boldogságot is jelenti. Mivel

Isten tiszta értelem, őt legjobban úgy közelíthetjük meg, ha minden tettünkben nem a szenvedélyek, hanem az értelem szavát követjük, Philon szerint minden erénynek a „logikus” élet a lényege s minden bűn az érzelmek és szenvedélyek elhatalmasodásából áll.

Azonban az értelmi megismerés s az ideák világának teljes belátása még mind közvetett, mert fogalmi gondolkodáson alapul, tehát csupán „másodrendű gazdagság”. Ami ennél magasabbrendű: a felfoghatatlan isten közvetlen megragadása, túl van már minden fogalmi meglátáson, azaz a megismert és a megismerő dualizmusán alapuló gondolkodáson. Ennek eszköze az Istenben való teljes elmerülés, ami csak a tökéletes önátadás, passzivitás állapotában sikerülhet. Ez az állapot hasonló a korybantikus örjöngéshez, amikor az emberben az egyéni ember elhal s csupán mint az istenség eszköze existál tovább. Hogy ez hogyan s kinek a számára érhető el, az szent misztérium, amely nem nyilvánítja ki magát mindenki előtt.

### *III. Gondolattörténeti hatások Philonnál.*

A következő feladatunk annak a megállapítása lesz, hogy melyek a philonizmusban azok a (I.) filozófiai és (II.) vallásos gondolatrendszerek, amelyek az újplatonizmus fejlődésében tovább éltek és hatottak, vagy Plotinosnál, vagy későbbi követőinél.

I. A philonizmus filozófiai forrásai: 1. a pythagoreizmus; 2. a platonizmus; 3. a Stoa.

#### *1. A pythagoreizmus.*

Már Zeller<sup>17</sup> is utalt arra, hogy az alexandriai zsidó gondolatkörre, a késői, platonizáló pythagoreizmusnak jelentékeny hatása volt, amelyet az átlagnál jóval nagyobb görög műveltséggel rendelkező Philon még inkább elmélyített. A pythagoreizmus hatása az ő rendszerében két gon-

<sup>17</sup> Die Phil. d. Griechen, I. 390. l.

dolatkör szerint csoportosítható: ezek a szám-misztika és a zene.

Mielőtt Philonnak a *szám-misztikára* vonatkozó szövegeit idéznök, hogy a kapcsolat még szembetűnőbbé váljék, idézünk egy ugyanerre a tárgyra vonatkozó pythagoreus töredéket. E töredéknek az ad különös értéket, hogy a pythagoreizmus irodalmának egyik kiváló kutatója, Delatte szerint<sup>18</sup> épp *ennek a szövegnek* az eredeti formáján épült fel Philon pythagoreizáló szám-misztikája. A kérdéses szöveg magyar fordítása ez:

„Az egytől tízig terjedő számokra vonatkozó pythagoreus elmélet. A pythagoreusok az egységet és az egyet észnek, valamint létezőnek nevezik; az ész ugyanis marandósága szerint egy és teljességgel egynemű és elsődleges.

A kettő a sokaság kezdete, az első nőnemű és vélemény, mivel két irányban változhatik; továbbá mozgásnak, ráadásnak (értsd: második lépésnek) is nevezik.

A három az első sokaság és az első himnemű.

A négy igazságos, mivel önmagával megszorzott és az első, amely a páros számok között szilárd (értsd: test, még pedig négyzet); hasonló módon a kilenc, amely a háromból önmagából megszorozva áll elő, az első négyzet a páratlan számok között.

Az öt házasság az első nőneműből (2) és az első himneműből (3).

A hat tökéletes, mivel a első és egyetlen szám tízig, amelynél a tényezők szorzata és összege egyenlő ( $1 \times 2 \times 3 = 1 + 2 + 3$ ).

A hét hajadon, mivel a tízig terjedő számok sorában sem ő nem származik semmitől, sem pedig ő nem hoz létre semmit. Ő az alkalmas idő, mivel a természet is a hetes szám szerint éri el a születés és beérés tökéletes mértékét.

<sup>18</sup> „Les nombreux passages parallèles montrent que le lointain ancêtre de ce résumé est un traité d'arithmologie utilisé surtout par Philon, Nicomaque, les Gnostiques, Macrobe, Martianus, Théon de Smyrne, etc., et publié sans doute durant la période alexandrine”. Études sur la littérature pythagoricienne; Paris, 1915, 169. l.

Ugyanis hét hónapra már születhetik ember, ugyanannyi év múlva fogai nőnek, a második hetes korszakban felserdül, és a harmadikban szakállá nő. A nap pedig, amelyről úgy látszik, hogy a gyümölcsök létrehozója, az álló csillagok szférájától kezdve (értsd: a számlálást), az ötödik planéta után a hetedik helyet foglalja el: a hold a nyolcadikat, a föld a kilencediket, a tizedik pedig az ellenföld.”

Philon a számok misztikájából csak a legfontosabb számokkal, a hattal, héttel s némiképp a tizzel foglalkozik, amelyeknek a kiválóságait több helyütt részletezi. A világ teremtésével foglalkozva pl. azon elmélkedik<sup>19</sup> (I. 8.), hogy a Genesis könyve szerint Isten a világot hat nap alatt teremtette, ami szerinte e szám különös kiválóságát bizonyítja. Azért kiváló ugyanis, mert az egy után ez az első szám, amelyik egyenlő részekből áll (t. i.  $2 \times 3$ -ból és  $3 \times 2$ -ből) s ezen egyenlő részek közül a kettő nőnemű s a három hímnemű. A *hat* tehát mind a kétfajta szám kiválóságát egyesíti.

Ugyancsak a De Mundi Opificio-ban (I. 61—85. 1.) Philon több oldalon át behatóan foglalkozik a pythagoreizmustal, amelyre, t. i. Philolaosra, névszerint is hivatkozik. A hetes szám dicsőítéséből indul ki, amely szerinte azért a legtökéletesebb szám, mert semmivel sem osztható. A hét húru lírával kapcsolatban e számot a zenével is összeköti. Mint relativ primszám, a hét az anya nélkül született Athénével válik azonossá, aki Zeus fejéből pattant elő. Zeus a pythagoreusok szerint — írja Philon — a mindenség ura, akire a hetes szám szintén hasonlít annyiban, hogy Zeus is sem nem teremt, sem nem teremtetik, hanem megmarad változatlanul a maga mozdulatlanságában. Philolaos szerint, olvassuk ugyanitt, minden dolognak alkotója és kezdete az isten, aki öröktől fogva létezik; egy, állandó, változatlan, csak magához hasonló, s minden mástól különböző. A továbbiakban Philon az előbb idézett pythagoreus fragmentumhoz egészen hasonló módon foglal-

<sup>19</sup> Mangey-Pfeiffer-féle szöveg-kiadás öt (I—II—III—IV—V.) kötetben.

kozik a hetes számnak az emberi életben való jelentőségével s részletesen elmondja, hogy az első hét évben fogaink nőnek, a második hét év a pubertas kora, a harmadik hét évben a férfinek bajusza és szakálla nő, míg a tizedik hét év meghozza életünk óhajtott befejezését.

Ugyancsak a hatos és hetes szám értékéről elmélkedik Philon annak a bibliai szövegnek a kapcsán, amely szerint isten a világot hat nap alatt teremtette s a hetedik napon elpihent. Philon szerint ez annyit tesz, hogy Isten a látható és mulandó dolgokat páros (azaz női) számú napon át teremtette, míg a tökéletesebb, mert páratlan számú, hetedik napon a szellemi világot hozta létre. Isten ugyanis, a folyton égő tűzhöz hasonlóan, soha nem pihenhet. A hetes számnak az emberi életben való jelentőségét itt újból kifejti.

Ugyane szám jelentőségével foglalkozik még a II. 244.-ben és IV. 76.-ban, míg a tízes szám fontosságáról a II. 300.-ban hallunk.

A pythagoreus hatás Philonnál a szám-misztikán kívül a zenére vonatkozó nagyszámú és érdekes fejtegetésekben is megnyilvánul. A kétféle tanítás közös eredetét bizonyítják azok a szövegek, amelyekben a zene- és szám-misztika összeszővődik. Így Philon dicséri a lyrát (I. 85.), amely szerinte azért a legtökéletesebb hangszer, mert 7 húrja van, a 7 pedig a legtökéletesebb szám. Később a lelket is egy több húrú lyrához hasonlítja, amelynek, hacsak egy húrja is nem a megfelelő rezgésszámmal ad hangot, nem nyerhetünk helyes dallamot. Ugyanígy nem lehet harmónia a lélekben sem, ha diszpozíciói és tevékenységei közül csak egy is hibás, vagy helytelen. (III. 223.). Már pedig a bölcseséggel való foglalkozásnak ép a lélek harmóniája, amit Philon valóságos dalnak fog fel, a célja. Amikor ugyanis az ideákat, a filozófia tárgyait, megismerjük, lelkünk tulajdonképen egy Istent dicsőítő dalt énekel. Ebben a kardalban, mármint a bölcsességben, a főszólamot az értelem viszi, az érzékek adatai pedig csupán a kíséretet, a dal anyagát szolgáltatják. (III. 459.). Philon szerint a lélek különben is két részből áll: egy irracionálisból,

amelyik néma, illetve filozofálásra, vagyis Istent dicsőítő dalra képtelen, s egy racionálisból, amely képes rá. Istent egyedül ez utóbbi lélekkel ismerhetjük meg (II. 203.) Ez a dualizmus persze nemcsak a lelkünkben, hanem a világban is megvan és küzd egymással. Istennek, azaz a jónak a hadserege a lélekben az erényekből, a világban pedig az angyalokból áll, akik a győzelem kivívása után Isten dicsőségére egy kardalt énekelnek. A kar egy férfi és egy női kórusból áll, az előbbit Mózes vezeti, az értelem megismerésének vezetője; az utóbbit pedig Mária, „a megtisztult érzékelés” (III. 37—9.). A bölcs lelkét az égboltozathoz is hasonlítja Philon, amennyiben véleménye szerint itt is, ott is vannak fényforrások, szabályszerű mozgások, körpályák és harmóniába kihatározó kórusok. (IV. 41.). Philon ugyanezt a hasonlatot az V. 19.-ben is kifejti, ahol a szférák zenéjére részletesebben kitér. Szerinte „csak két dolog van, amely atyja és teremtője dicsőítésére képes: az égbolt és az emberi értelem. Az ember nyerte el ugyanis az összes többi élőlények közül egyedül azt a magas kitüntetést, hogy Isten tiszteletére képes, az ég viszont mozgásaival örökösen a legédesebb dallamokat hozza létre (ἀεί μελωδεῖ). Ha ezek füleinkhez jutnának, oly féktelen szenvedélyt s esztelen vágyat gerjesztenének bennünk, hogy még az élethez szükséges dolgokról is megfeledkeznénk; nem mint étellel, itallal táplálkozó halandó emberek, hanem olyanok lennénk, mint akik a fülük révén halhatatlan istenekké készülnek válni, egy tökéletes zene isteni dallamait hallván”. „Ezért azt gondolom, folytatja, hogy az ég, ez az ősi mintája minden hangszernek, éppen azért van ilyennek teremtvé, hogy a dolgok atyjának és teremtőjének tiszteletére himnuszokat énekeljen”. Az V. 95. tanúsága szerint Philon ismerte a görög zenei kultúrában szereplő háromféle hangskálát: az enharmonikust, a chromatikust és a diatonikust.

2. A *platonizmus*. Állítólag Numenius mondta Philonról, hogy vagy Philon platonizál, vagy Platon philonizál. Ez a megállapítás kiemeli a zsidó filozófus tanaiban ta-

lálható erős platoni hatást, amit a filozófiai történetírás mindenkor hangsúlyozott.

Nehéz azonban kimutatni, hogy mit vett át Philon közvetlenül Platontól, s mi az, amit mind a ketten közös forrásból — valamilyen keleti vallásból — is merithettek. Ilyen Platonnál és Philonnál egyaránt szereplő, minden valószínűség szerint keleti eredetű, tanok: a metafizikai és etikai dualizmus, a makrokosmos — mikroskosmos párhuzam, a lélek lebukása és a fényelmélet, amely tanok — mint ezt már fentebb láttuk — az iráni vallás jellemzői.

Platon és Philon kapcsolatának a tisztázásával különösen Bréhier foglalkozott „Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie” (Paris, 1925.) c. munkájában. Szerinte platoni hatás érezhető mindenekelőtt Philon politikai tanaiban. A De Josepho c. értekezés egész allegorizáló része nem más, mint egy platoni közhely kifejtése. Az a politikus, akiről itt szó van, sem nem törvényhozó, sem nem király — mivel nem kormányozza a népet — hanem valaki, aki valamiféle címen állandóan beleavatkozik a város életébe és a népnek tanácsot ad. Ez a típus Philonnál csak átvétel lehet, mert ilyen „politikus” csak demokratikus államformában, s különösképp az athéni demokráciában létezhetett. S valóban, abban a hármas portraítben, amit Philon itt a politikusról rajzol, a gondolatok és kifejezések legnagyobb része Platon Politikosából és Gorgiasából származik. Az első portraít azt akarja, Platon dialogusa nyomán, kifejezésre juttatni, hogy a politikában — tárgyai különbözőek lévén — nincsenek állandó szabályok. A második kép, amely helyenkint erősen emlékeztet a Gorgiasra, a politikust mint sophistát mutatja be, aki a tömegnek hízelegni igyekszik. A harmadik kép a politikust rhetornak ábrázolja, aki egyes kérdésekben csak a valószínűt keresi; ez is sok tekintetben a Gorgiast juttatja eszünkbe. Ugyancsak ismernie kellett Philonnak Platon törvényeit is, mert a De mundi opificio-ban erősen bírálja a filozófus-törvényhozókat, akik Mózesnél tökéletlenebb műveket alkottak. Ez a kritika a pythagoreusokon kívül

elsősorban Platonnak szól, akinek Törvényeire (IV. könyv) Philon kifogásai mind kitűnően ráillenek.

Philon *metafizikájában*, illetve ezzel szorosán összefüggő *theológiájában* még annál is erősebb platoni hatást kell megállapítanunk, mint aminőt politikai nézeteiben találtunk. Philonnál is, mint Platonnál, az egész filozófia a szellem és az anyag ellentétén épül fel. Ezt a két ellentétes előjelű világot Philonnál a Logos fogalma hidalja át, amely helyenként a közvetítő erők rendszerévé bővül ki.

A világ teremtésének szempontjából ezek az erők ugyanazt a szerepet töltik be Philonnál, mint Platonnál az ideák. Amint a Timaiosban szükség volt az ideák s a demiurgos bevonására, mivel a halhatatlan istenség semmi halandót nem alkothatott, úgy Philonnál a transcendens istenség miatt volt szükség az isteni erőkre (ezek legtöbbször az ideákkal azonosulnak), amelyek az anyagi és szellemi világ, Philonnál még jobban kiélezett ellentétét áthidalják. E ponton a philoni felfogás — a zsidó theismus hatása mellett — a platoni filozófiából fejlődött. Ezt bizonyítja az a körülmény is, hogy a teremtés oka Platonnál és Philonnál egyaránt az isteni jóság (III. 398. és III. 434.).

Philon egész vallásossága — nemcsak Bréhier, de Bousset is hangsúlyozza ezt (i. m. 449. l.) — platoni tanoknak a továbbfejlesztésén épül fel. A filozófus tevékenysége a legmagasabb fokon már Platon szerint sem intellektuális természetű gondolkodás, hanem intuitív látás, magasabbrendű lelkesültség (ἐνθουσιασμός), ittasság, isteni eredetű örültség (θεία μανία), szeretet. Filozófiájában még megtalálhatók az orphikus misztériumok vad, misztikus-eksztatikus vallásosságának a nyomai, csak nála ez az élmény nyugodtabb, tisztultabb formát kapott és magasabb fokra emelkedett. Platonnál nincs ellentétben a θεία μανία, a filozófusnak ez a misztikus élménye, a voűς-nak a világot átható és az ideákat szemlélő tevékenységével. Sőt ő az istentől megittasult, fellelkesült, misztikus szemléletben éppen a voűς-nak egy magasabbrendű tevékenységét látja.

Ezeket a platoni tanokat Philon is átvette, azonban ő



már lényeges ellentétet látott az értelmi megismerés és a misztikus élmény közt, ahol Platon még inkább csak fokozati különbséget érzett. Aki tehát szerinte az utóbbit akarja elérni, annak az előbbiről le kell mondania, mivel a misztikus élmény az értelmi gondolkodáshoz képest valami egészen új és egészen más. Ez még az egyéniségünkkel, énünkkel is ellentétben áll, mivel az istenbe emberi dolog maradék nélkül bele nem helyezhető. Az ember egyedüli lehetősége az istenség eléréséhez az, ha megszünteti saját egyéniségét és az „egyetlen igazán létezőbe” próbál belemerülni. (IV. 30—32.)

A misztikus élménynek ez a legmagasabb foka azonban csak lépésenként közelíthető meg. A szemlélődéshez Philon szerint lelkünknek egy külön szerve van: a „lélek szeme” (III. 428.), amelynek ép a szellemi világ látása a feladata. Amikor tehát a misztikus élményben való fokozatos haladást tanítja, Philon ismét a Politeia, a Phaidros és a Symposion regressív dialektikájának a hatása alatt áll. Az ekstasis útja ugyanis mindkét filozófus szerint abból a meggyőződésből indul ki, hogy az érzéki világ csak látzat, amelytől az igazsághoz, az ideák világához kell felemelkednünk. Philon szerint ez a meggyőződés, amely az embert a misztikus élmény útjára vezet, nem gondolkodás eredménye (IV. 32.), hanem valami velünk született irracionális istensóvárgás, amely közel áll a Symposion-beli eroshoz.

Magát a misztikus élményt Philon annak a fényelmetnek a terminológiájába burkolja, amely az iráni valóságosságon kívül bizonyos fokig már Platonnál is megtalálható (Politeia VI. és VII.). Míg azonban Platon csupán a napnak az érzéki világban betöltött szerepéhez hasonlítja a jó ideájának az értelmi világban elfoglalt rangját, helyét, addig Philon magát az istenséget azonosítja a fényvel. Isten szerinte olyan fény, amely nemcsak látható, hanem egyben maga is lát. A fénylényeg megilleti szerinte Istenen kívül azokat az értékeket és szubsztanciákat is, amelyek Istenhez legközelebb állnak, tehát a Logost, a Sophiát, az ideákat, erényeket, tudományt, szellemet (IV.

428 l.). Ezeken kívül még a léleknek is van fénye, hogy az Istent az antik ismeretelméleti felfogás szerint: ὁμοίω τὸ ὁμοίον ismerhesse meg. Isten és a lélek közt szerinte különben is szoros a kapcsolat. „Akkor nem feledkezünk meg Istenről, írja Philon, ha magunkról, a lelkünkéről nem feledkezünk meg” (II. 96.), Többízben érinti a léleknek Istentől való elszakadását, lebukását is, de e motívumra, mint platonai hatásra, természetesen csak annyiban hivatkozhatunk, amennyiben bizonyítható volna, hogy Philon azt nem közvetlenül az iráni vallásosságból merítette, ahol ennek a motívumnak rendkívüli fontossága van, hanem Platonból. Platonai eredetű helyet találunk az I. 62—66 fejezetében, ahol a Phaidros (245 C-től 250 D-ig terjedő részeinek) hatása alatt a lelkek repüléséről, szárnyvesztéséről és lebukásáról hallunk. Az ugyane forrásból származó kocsihasonlatra Philon szintén többször (III. 34., V. 190.) hivatkozik, míg a testről, mint a lélek börtönéről, a IV. 30-ban és az V. 64-ben szól. Végül felemlítendőnek tartjuk még, hogy a IV. 252-ben Philon szószerint idéz egy bekezdést a Theaitetosból, hogy ezzel a jó és rossz szükségképpen való létezését, illetve korrelativitását megmagyarázza.

3. A *Stoa*. A *Stoa* tanainak Philonra gyakorolt hatását kutatva, hasonló nehézség előtt állunk, mint a philonizmus platonai elemeinek kutatásánál. Sajnos, alig választható külön az, amit a zsidó filozófus a Stoából merített, attól amit mind Philon, mind pedig a *Stoa* egymástól függetlenül is átvehettek a keleti vallásokból. A továbbiak folyamán tehát kénytelenek leszünk a Stoát mai, differenciálatlan ismereteink alapján tárgyalni, a zsidó filozófus gondolatvilágára gyakorolt hatása szempontjából.

A stoikus hatás nézetünk szerint a philoni rendszer *általános szellemén és egyes részein* egyaránt érezhető.

Ami az első pontot illeti, Philonnak minden olvasója előtt az a legszembetűnőbb sajátossága, hogy az allegorikus módszer segítségével beleviszi a maga gondolatait idegen szövegek magyarázatába (exegesis). Ez az előadásmód nem Philonnal lép be a gondolkodás történetébe; ő a stoikusok-

tól tanulta, akiknek csaknem valamennyi mīthológiai allegóriáját Mnemosynéről, Vestáról, Uranosról, Hadesről, az ambróziáról, Triptolemosról, Lynkeusról és a szirénekről átvette. (L. Bréhier i. m. 38. l.).

A mai olvasó előtt az allegoria, amely a fogalmat képpel akarja megmagyarázni, nem tartozik a gondolkodás heurisztikus formáihoz. Nem szabad azonban elfeledni azt, hogy ez a legkitünőbb eszköz olyankor, amikor évszázados gondolatérténeti fejlődés áthidalása a feladat. Ismeretes, hogy homerosi és hesiodosi költemények allegorikus interpretációjával már a régebbi stoikusok (Chryszippos) is foglalkoztak s hogy a Kr. e. II. században Krates és Apollodoros ugyanilyen irányban működtek. Nagy mértékben találunk úgy korábbi eruditiót, mint későbbi átdolgozást Cornutus Hellén Theológiájában, az ismeretlen Herakleitosnak Homeros allegorikus fejezeteiről szóló munkájában, valamint azokban a kommentárokbán, amelyek ezt az exegesist egészen a késői, bizánci korszakig továbbfolytatták. Jellemző, hogy ezt az egyeztető irányt a közönség széles rétegeinek szánták s általános elterjedtségét az bizonyítja a legjobban, hogy később Vergilius munkáit is a magyarázandó szövegek körébe vonták. Így csak egy lépéssel kellett továbbhaladni ahhoz, hogy az allegorikus módszert hellenisztikus műveltségű zsidók és keresztények saját szent irataikra is alkalmazzák.<sup>21</sup>

A rendszer általános szellemén túlmenőleg alakító befolyással volt a Stoa Philon *matefizikájára*. Itt a hatást — a Platonnal kapcsolatban már említett s nyilván közvetlenül keleti forrásból eredő fény-hasonlatokon és alakzatokon kívül — főleg a makrokosmos-mikrokosmos párhuzam gyakori alkalmazásában találjuk.

Már a zenére vonatkozó szövegek közt megemlítettük Philon egy sajátos gondolatát (V. 18.), amely szerint csak két dolog képes Istent zenével dicsérni: a mennybolt és a bölcs ember lelke. A mennyboltnál ez az Istent dicsőítő tevékenység a szférák zenéjét, a filozófusnál pedig a bölcselkedést hozza létre. Az embernek, illetve az emberi

<sup>21</sup> Erre nézve l. Wendland n. m. 112. l.

észnek a mindenséggel, vagy pedig Istennel való párhuzamba állítása azonban más részekben is gyakori. Az V. 8.-ban például azt olvassuk, hogy az ember és a mindenség ugyanazon négy elemből áll. A IV. 68.-ban arról van szó, hogy a világ egész berendezésében bizonyos szabályszerűségek, megfelelések vannak (ma teleológiának mondanók), amelyek szervezetük felépítésében hasonlóvá teszik egymáshoz a hangyát és az elefántot. „Mivel pedig test és lélek, gyönyörök és fájdalmak, étvágy és undor, s minden, ami az állatok természetében van, csaknem ugyanaz mindegyikben . . ., emiatt *egyese*k egyenlővé tették az embert, ezt a legkisebb élőlényt, az egész mindenséggel: megértették ugyanis, hogy mindegyik testből és értelmes lélekből áll és a neveket felcserélve azt mondták, hogy a világ egy nagy ember és az ember egy kis világ.“

Ugyancsak a stoikus hatás okozza azt, hogy Philon, a zsidó vallás erősen személyes istenfogalma ellenére is, metafizikájában helyenkint bizonyos pantheisztikus színezetet visz bele az Isten mindenütt-jelenvalóságának a magyarázatába, (II. 244.), a teremtés interpretációjába pedig az emanatióra emlékeztető felfogást (II. 310.).

A philoni metafizikai principiumok közül még a logos és a pneuma fogalma is rokonságot mutat a Stoa filozófiájával.

A Logos egyik neve a stoikusoknál annak a legmagasabb rangú istenségnek, amely mint a legfőbb észszerűség, egybefogja a mindenség valamennyi részét s a keletkezések és elmúlások célszerű és szabályszerű lefolyását biztosítja. Plutarchos szerint (Arnim: St. Vet. Fr. II. kötet, 269. l., 837.) a stoikusok azt tanították, hogy a Logos azonos azzal a legmagasabb rangú principiummal, amelyet egyébként természetnek, sorsnak, gondviselésnek neveztek. Philonnál ez a stoikus koncepció a vele együttjáró, ugyancsak a Stoára jellemző, dogmatikus intellektualizmussal összekapcsoltan, szintén megtalálható. A logos a zsidó filozófus szerint minden létezőnek összekötője és kapcsa, amely a dolgok szétbomlását és elválását megakadályozza. Nélküle a létezők „tátongóan üresek“ volnának. Ő tölti ki

az anyag minden részét, minden pontját, mindenhová kiterjed, hézagtalan, oszthatatlan. Irányítja a mindenséget, mint a hajót a kormányos. Philon is elfogadja a csirában ható logosok theoriáját; ezzel magyarázza a növények fejlődését és az átöröklés tényét. Bizonyos fokig megtartotta továbbá a stoikus logos anyagias jellegét is: a zsidó filozófus a logost az aether-körökhöz hasonlítja.<sup>22</sup>

Pneumán a stoikusok azt az aktív principiumot értették, amely kifeszülésével egységbe foglalja egy tárgy különböző részeit. Ez a principium néha a levegő, néha pedig a levegő és a tűz. E kétféle felfogás közül Philon azt fogadja el, hogy a pneuma a levegő, amely szerinte egyébként is minden élet alapja. Ilyen értelemben magyarázza a Genesisnek azt a sorát: „Isten lehellete a vizek felett lebegett.” A víz élettelen — írja, — tehát szükséges volt, hogy a levegő, az életnek ez az eleme, vele keveredjék.

A stoikusok pneuma-fogalmának az átvétele kapcsolatos azzal a különbséggel, amelyet Philon azonos források nyomán a lélek és az értelem közt tesz. Az állatokkal közös bennünk a lélek, amelynek a hordozója a vér; míg az értelemnek, amelyet ő ebben az esetben nem logosnak, hanem pneumának nevez, hordozója a lehellet. A lehellet tulajdonképpen nem tartozik sem az emberhez, sem a lélekhez, hanem misztikus egyesülés útján egyenesen az Istenből került belénk.

Ez az elmélet természetesen sokban módosítja a stoikus pneuma-tanítást, de kétségtelen, hogy már a stoikusok is azt hirdették, hogy az általunk belélegzett levegő a létezők közös szubsztanciájából származik és így *lényege szerint isteni*.

A philonizmus praktikus világszemléletében, az etikában, még fokozottabban érezhető a Stoa hatása. Noha Philon érdeklődése középpontjában a léleknek Istennel való egyesülése áll, ami inkább metafizikai, mint ethikai gondolat, az erkölcsi természetű fejtegetések mégis való-

<sup>22</sup> L. erre nézve Bréhier i. m. 85. l.

sággal hemzsegnek munkáiban. Philon egyéniségét, valamint a korában közismert és közkedvelt stoikus erkölcsstan hatását egyaránt jellemzik az alábbi sorok (V. 240.), ahol bölcselőink érdekesen állítja egymással szembe a jó és a rossz, illetve az okos és az oktalan embert. „A gonoszság nagyon is szembetűnő és ezért sokan ismerik, míg az erény ritka, úgyszólván csak kevesen veszik észre. Ezenfelül a rossz ember végigrohan a fórumon, színházon, törvényhozáson, tanácskozásokon, gyűléseken és minden összejövetelen és társaságon, mint aki kíváncsisághoz szokott; a nyelve persze mértéket és határt nem ismerve jár és kérdés nélkül mindent elmond, beszennyezve és összekeverve mindent. Összevegyíti az igazságot a hazugsággal, azt amit el kell mondani, azzal amit nem szabad elmondani, a magánügyet a közügyel, szent dolgokat profánokkal, a komolyat a nevetségessel; s mindezt azért, mert nem tanulta meg annakidején azt, ami a legjobb: a hallgatást. Ráadásul folyton hegyezi fülét, hogy mivel elégíthetné ki kellemetlen kíváncsiságát. Felszedi a jó és rossz híreket, hogy az előbbieket irigykedhessék, az utóbbiak miatt pedig örüljön. Természeténél fogva rossz ember pedig mindaz, aki rágalmaz, a jót gyűlöli és a bajt szereti; jó (= művelt) ember pedig az, aki a nyugodt élet barátja, az elvonulást és a magányt kedveli, a tömeg elől elmenekül; nem embergyűlöletből, mert ő emberszerető, hanem hogy így elkerülje azokat a hibákat, amelyekben a tömeg kedvét leli, t. i. a szomorú dolgok felett való örvendést, és az örvendetes dolgok felett való szomorkodást. Éppen ezért a bölcs ember házában bezárkózva, leginkább otthon marad, alig is lépi át küszöbét. Vagy pedig a folytonos látogatások miatt a városból kiköltözik és egy magányos falusi házában tartózkodik. Itt ugyanis kellemesebb élettársakul nyeri magának az emberiség legkiválóbbjait, akiknek testét az idő ugyan felbomlasztotta már, de kiválóságaikat megőrizték részint prózai, részint verses könyveik, amelyekből a lélek jobba válik.”

Lépten-nyomon kifejezésre jut Philonnál a tudásnak szentelt, politikától mentes, elvonult élet iránti szeretete.

Lehet, hogy abban a lemondásban, amellyel ő a stoikus ἀπάθεια -t célul tűzte maga elé, a korabeli zsidóüldözések is szerepet játszottak. Tény, hogy a sikerért való tülekedést megvetette (V. 56.), a gyakorlati irányú életet csak lépcsőfoknak tartotta a szemlélődő élethez. (IV. 238.). Meglepő az is, hogy mint mondja, soha nem értette meg a kereskedőket, akik a „piszkos” haszonért a tengereket behajózzák. (IV. 152.).

A magány szeretete azonban nála nem embergyűlöletből ered (a fenti idézetben is kiemeli Philon, hogy a bölcs emberszerető), mivel a Stoa etikájából ép az általános testvériség gondolata hatott rá a legjobban. Szó szerint megtalálható nála az a tanács, hogy ellenségeinknek nemcsak ártani nem szabad, de egyenesen arra kell törekednünk, hogy hasznukra legyünk. πρὸς τῷ μὴ βλάπτειν, τὸν ἐχθρὸν ἔτι καὶ ὠφελεῖν Qu. in Ex. II. 11. idézve Bréhiernél; i. m. 253. l.). Nem fogadja el feltétlenül a zsidó törvényeknek azt a rendelkezését, amely zsidó és idegen közt különbséget tesz, hanem azon a nézeten van, hogy ennél magasabb rangú erkölcs az, amely e különbség megszüntetésére törekszik. Nagy súlyt helyez a „bölcs” ember szociális erényeire és azt tanítja, hogy mivel az erény közző, a bölcsnek törekednie kell arra, hogy az alkalmas hajlandóságú emberek lelkében ezt növelje.

(Az erkölcsileg értékes cselekedetokról Philon mindig, mint a „bölcs” tetteiről beszél s ezzel ugyanarról az intellektualizmusról tesz bizonyosságot, amely a Stoát annyira jellemzi. Ennek az intellektualizmusnak volt már a folyománya az is, hogy a psychét és a nust megkülönböztette, hogy az érzékelés adatainak, ismeretszerzés szempontjából, alig tulajdonított értéket és hogy az etikában a metriopathián túlhaladva, teljes apathiára törekszik: szerinte az erény az érzelem teljes hiánya (IV. 392.). E tanokból következőleg Philon egész rendszerén — metafizikában, kozmológiában, ismeretelméletben, sőt misztikában is — érezhető egy erkölcsi színezetű dualizmus, amely az értékes és az értéktelen principiumok között a Stoa dogmatikus intellektualizmusa szerint disztíngvál. Értékes a szellem,

az értelem, a fény, értéktelen az anyag, a test, az érzékelés és az érzelmek. Ez utóbbiakat, illetve a káros szenvedélyeket, Philon megint csak a stoikusok nyomán osztja 4 csoportra, aminek négy helyes érzelem, s ezeknek viszont négy erény: az okosság, józanság, bátorság és igazságosság felel meg. (I. 156.).

#### IV. Vallásos elemek a philonizmusban.

1. *Egyiptomi vallásos elemek.* Amikor a philonizmusban az egyiptomi vallásból származó vallásos elemeket keressük, abból kell kiindulnunk, hogy Philon Alexandriában élt és hogy ez a város az ő idejében a görög-egyiptomi kultúrkeveredés központja volt. Ez a körülmény valószínűvé teszi, hogy ő sem mentes az egyiptomi vallás hatásától. Bréhier szerint e hatás nála főképpen a logosra és a sophiára vonatkozó tanokon észlelhető. A philoni és az egyiptomi vallásos gondolatkörök összehasonlítására önmagától kínálkozik alapul a Kr. u. I. század közepétől a II. század első negyedéig élt chaironeiai Plutarchosnak Isisről és Osirisről szóló munkája.

E műben a philoni logos fogalmának megfelelően Horos a legfőbb isten fia és kettős természetű. A két Horos közül az idősebbik az értelmi, a fiatalabbik az érzéki világot személyesíti meg. Tudjuk, hogy a philoni Logos, mint értelmi világ, a maga mozdulatlanságában Isten felé fordul, és mint a misztikus élmény hordozója, leszáll fentről az emberhez, az érzéki világ régióiba. Ilyen kettősség a stoikus logos fogalmában seholsem található, de különben ez az ember elé lejövő, leszálló logos Philonnál a plutarchosi párhuzam nélkül is mithológiai eredetre vallana. — Plutarchos szerint (59. §.) Osiris az ég és a Hades a logosa, aki Anubis néven közli a teremtményekkel az égben történt, illetve elhatározott dolgokat. Osiris másik neve: „Hermanubis”, részint a fenti, részint pedig a lenti dolgokra vonatkozik. Az isteni szónak (logos) Philonnál található megszemélyesítése szintén megvan Plutarchosnál egy Osiris személyéhez fűződő mithoszbán, amely szerint ez az isten a





3. Isis, mint istenanya, ölében a gyermek Horusszal.  
Magyar Nemzeti Múzeum.



„szent szó” szimboluma, amelyet a beavatottakkal maga Isis közöl. (Bréhier i. m. 111. l.).

Ugyancsak érdekes párhuzam található az egyiptomi teológia Plutarchosnál szereplő Isise és Philon Sophia-fogalma között. Mindkettő ugyanis a női termékenység, az anyag megszemélyesítője és emellett, illetőleg a zsidó és görög felfogás szerint ennek ellenére, aktív és értékes principium. Értékességét Philon úgy juttatja kifejezésre, hogy a bölcseséget anya nélkül, egyedül Istenből származtatja (ἀμήτωρ) és fogalmát a különben csak hímnemű erőknél kijáró hasonlat alapján a fényvel azonosítja. Így válik a philoni Sophia ἀρρηνόδηλος-szé, azaz egyszerre hím- és nőneművé; ez pedig egyúttal a plutarchosi Isisnek is attribútuma. Továbbá ugyancsak mindkét istennő házastársi viszonyban áll a legfőbb istennel és nemzi Philonnál részben a világot, részben pedig a Logost, Plutarchosnál pedig az ifjabb és idősebb Horust, akik közül az első az érzéki, a második pedig a szellemi világot jelenti. Az anyag reprezentánsának, tehát végeredményben egy női principiumnak, ez a teremtő tevékenysége teljesen eltér a stoikusok tehetetlen és élettelen anyag-fogalmától.

Úgy látszik azonban, hogy az az egyiptomi hatás, amely a zsidó filozófusnál a most tárgyalt alapvető fogalmakban kétségkívül érezhető, Philon számára nem volt teljesen tudatos. E feltevés pszichológiailag nem valószínűtlen, mert egyfelől az öntudatlan szellemi átvétel igen gyakori; másfelől viszont csak így érthető meg, hogy Philon annak ellenére, hogy hatalmas egyiptomi kultúrából sokat átvett és sokat tanult, műveiben mégis mindig a legnagyobb ellenszenvvel beszél róla. Számára Egyiptom minden bűnnek anyja (III. 422.), az elpuhultság és érzékiség jelképe (III. 346, 352, 362, 446, 481, 485; IV. 360.), amelyre Philon csak az ellentét kapcsán, mikor t. i. az egyetlen igaz vallásról és erkölcsről beszél, (ilyenkor természetesen a zsidó-kérről van szó) hivatkozik.

Philonnak Egyiptommal szemben érzett ellenszenvében nagy része volt annak a megbotrányozásnak, melyet ő a zsidó vallástól annyira elűtő, polytheistikus egyiptomi

vallással szemben érzett. A többistenhívésnek Philon engesztelhetetlen ellenfele, mivel lényegében atheizmusnak tartja (II. 252.), s ez alapon a legerősebben elítéli.

Az egyiptomi polytheizmusról Philon így ír (II. 340): „Az egyiptomiak által oly nagy becsben tartott bikákat, kosokat és kecskéket, s a pusztuló anyagnak még más kép-másait, csak a kósza hír véli isteneknek, de valójában nem igazi, hanem csak álistenek. Az ifjak hajlékony lelkületébe az egyiptomi papok hamis képeket vésnek, amikor azt tanítják, hogy az élet mulatságok és szerelmek színjátéka s elbeszéléseik útján üres jellemeket állítanak az ifjúság elé, kényszerítve őket arra, hogy ezeket isteneknek hig-yék.” Ugyancsak az egyiptomiak vallására vonatkozik a következő szöveg (III. 221.): „A sokistenhívés szükségképen istentelenséggé válik az oktalanok lelkében s nem sokat törődnek az isten tiszteletével azok, akik halandó embereket tesznek meg isteneknek. Ezeknek nem elég, hogy a napnak, holdnak, továbbá az (egész) földnek és víznek kedvük szerint istenalakot kölcsönöznek, hanem még az oktalan állatoknak és növényeknek is adtak az örökkévaló istenek tiszteletéből.”

Nézetünk szerint szintén az egyiptomi vallás (és részben a platonizmus) hatott Philonra olyankor, amikor a világot hajóhoz hasonlítja, amelyen Isten a kocsis (ἡνίοχος) illetve *kormányos* (κυβερνητής). Ermann azt mondja ugyanis (i. m. 16. l.), hogy „az átlagos egyiptomi ember számára a napisten a legelső valamennyi isten közül, ő a világ teremője s kormányzója, aki bárkáján az eget naponként végighajózza”. Philon talán erre a szobrokról, képekről jól ismert jelenetre gondolt akkor, amikor ezt írja (IV. 134.): „Egyesek azzal vádolják Mózeszt, hogy ő minden dolog okának a fátumot és szükségyszerűséget tartotta. Tudniok kellene azonban, hogy egy olyan bölcs ember előtt, mint Mózes, aki Istennel szokott beszélgetni, bizonytalanság volt az összetartozó okok sora és láncolata; ő azonban a létrejött dolgok okait mégsem ezekben látta. Az ő szemei előtt ugyanis egy más és ősbibb dolog lebegett, amely benne lakozik a mindenségben, úgy mint

a kocsis, illetve kormányos". (A világ-hajó s annak Isten által való kormányzása még a III. 359., valamint az I. 21. helyeken is előfordul.).

Feladatunk legnehezebb része a philoni rendszer iráni (perzsa) vallásos elemeinek a kimutatása. Ezekre a nehézségekre a philonizmus platonai és stoikus elemeinek vizsgálatakor már rámutattunk (v. ö. e mű 82 s 85 l. mondottakkal). Mindezek ellenére azonban, feltétlenül meg kell kísérelnünk a kérdés megoldását, mivel nézetünk szerint az iránizmus nemcsak vallástörténeti szempontból volt alakító hatással a hellenizmusra, amint azt Bousset és Reitzenstein kimutatták, hanem egyúttal a kor filozófiai rendszeribe is behatolt.

Az iráni vallás a philonizmusra főleg 5 nagyobb gondolat körben volt hatással. Ezek a gondolatcsoportok a következők:

1. a fénytheória és vele kapcsolatos fénymisztika;
2. a metafizika és etika dualizmusa;
3. a makrokosmos-mikrokosmos parallelizmus;
4. a léleknek az anyagba való leszállása és végül
5. a lélek-mithosszal bizonyos fokig kapcsolatban lévő

Anthropos-tan.

E gondolat körök közül az első kettő együttesen tárgyalható, mivel az egész fénytheória tulajdonképpen nem más, mint az iráni dualista metafizikának és etikának egy sajátos, óriási történeti hatású képbe, hasonlatba való öltöztetése. Philon valamennyi idevágó szövegében az alapgondolat ez: két világ van (úgy is mondhatnók, hogy egy világ van és annak két része), amelyek közül az egyik értékes, jó és értelmes, a másik pedig értéktelen, rossz és értelmetlen. Az értékes, jó és értelmes világ azonos a fényvel, az értéktelen, rossz és értelmetlen világ azonos a sötéttséggel. Erre a tételre vezethetők vissza a következő szövegek:

I. 270, II. 430, IV. 284: az igazság azonos a fényvel.

I. 340: a lélek fénye a tudás és a műveltség.

II. 278: az értelem úgy fogja fel a dolgokat, hogy fénysugarakat bocsát ki magából s azokkal „bevilágítja” a megértendő objektumot.

III. 74: a tudatlanság sötétség, a tudás fény.

III. 104, III. 432, IV. 18: az erényeknek, amelyek Philonnál a legértékesebb emberi cselekedeteket jelentik, ép úgy van fényük, mint az értelemnek.

IV. 118: az emberben az értelem ugyanaz, ami világgyetemben a nap: mind a kettő világít és ragyog.

Ha mindaz, ami jó és értelmes, a fénnel azonos, akkor magától értetődő, hogy Isten, aki a legfőbb jó és a legfőbb értelem, egyúttal a legfőbb fény is. Ezt a felfogást a következő szövegek igazolják:

IV. 322. és V. 52—54. Isten a legtisztább fény forrása, amely sugaraival elborítja az őt látni kívánó és látni tudó ember értelmét. Az emberi értelem ilyenkor szintén fény-sugarakat bocsát ki magából és ezek segítségével próbálja a legfőbb értéket megközelíteni. A misztikus élmény Philon és Plotinos szerint is, egy lentről — az emberi lélekből — felfelé és egy fentről — istenből — lefelé irányuló fény-sugár összetalálkozása.

III. 188. Az az emberi értelem azonban, amelynek megadatott, hogy Istent láthassa, Isten után már semmi földi dolgot nem láthat: a nagy fényességtől mintegy megvakult.

III. 262 és III. 342. Isten fénye öröktől fogva való, el nem múló és minden testi, anyagi dologtól ment.

V. 34—36. Ez a legtökéletesebb fény, amelynél a Logos és az angyalok (ideák) fénye gyengébb (V. 106.). „Földi” fényt ehhez hasonlítani sem lehet, mivel ez utóbbi mindig homállyal van összevegyítve. (V. 318.).

Philon szerint tehát Isten a legmagasabb rangú fényforrás s Istenhez hasonlóan, a legmagasabb rangú szubstanciáknak; a Logosnak, Sophiának, ideáknak, angyaloknak is van fénye. Érdekes e tanítást a Hvareno-ról szóló perzsa felfogással egybevetni.<sup>23</sup> A Hvareno isten

---

<sup>23</sup> „Cette conception toute particulière des Perses n'avait pas d'équivalent dans les autres mythologies” .... Franz Cumont: Les mystères de Mithra. Bruxelles, 1913. 94. l.

látható kegyelme, amely mint természetfölötti tűz (aureola, tűzglória), körülragyogja az isteneket és az uralkodókat. Ez a misztikus fényesség az Avesta szerint csak a törvényes uralkodókat kíséri, a rossz, vagy törvénytelen uralkodókat ellenben csakhamar elhagyja s ezek azután a hatalmukkal együtt életüket is elvesztik. A jó királyoknak viszont a Hvareno meghozza a szerencsét, hírnevet, dicsőséget és győzelmet. A Hvarenót a napisten: Mithra, küldi le azokra az uralkodókra, akik hozzá folyamodnak és akiket ez az isteni jel, mint hivatásuk szimboluma és hatalmuk jele, halálukig elkísér<sup>24</sup>.

Iráni felfogás szerint (l. Reitzenstein: Die Göttin Psyche) a világfolyamat elején egy szellemi lény hullott le — vagy más verzió szerint, küldetett le — az anyagba. Ez az anyagba hulló „Geisteswesen” hitük szerint azonos az Első Emberrel és a második Istennel<sup>25</sup>, illetve a világlélekkel. Amint az emberben a mozgás és az élet oka a lélek, úgy a világban is a mozgás és élet okozója ez az anyagba zárt és megváltásra váró lélek. Ez a hit szolgált alapul a következőkben tárgyalandó makrokosmos-mikrokosmos párhuzam gondolatához, amelyet az iráni géniusz teremtett meg s a hellén kultúrkörben a Stoa filozófiája népszerűsített. Hogy Philon maga vallásos, vagy filozófiai kapcsolatban ismerte-e meg ezt a tanítást, nem állapítható meg. Nézetünk szerint valószínűbb, hogy a vallás útján jutott el hozzá, t. i. az iráni vallásosságban a makrokosmos-mikrokosmos párhuzam az Anthropol-misztikával és a lélek lebukásának a teoriájával együtt szokott előfordulni

<sup>24</sup> Cumont i. m. 91. l.

<sup>25</sup> ... „der im Anfang der Weltentwicklung in die Materie hinabsinkt oder in die Materie hinabgelockt wird und so den Anstoss zur Weltentwicklung gibt. Es ist gleichsam die göttliche Idee, die mit ihrer Zersplitterung und Gebrochenheit in der realen Welt wirksam wird und aus ihr emporstrebt, die (platonische) Weltseele, die in die niedere Welt eingeht und in ihr sich nach Erlösung sehnt, die welterschöpferische Potenz, der Demiurg.” (Bousset: Hauptprobl. der Gnosis 216. l.)

és Philonnál e két tanítás is megtalálható, míg a Stoa ezeket nem ismeri.

A makrokosmos-mikrokosmos parallelizmusra vonatkozó philoni szövegeket részben már a stoikus hatás elemzése kapcsán tárgyaltuk (l. 87. l.) s így e pontnál jóformán csak az ott említett szövegeket kell a teljesség kedvéért kiegészítenünk:

A III. 98-ban Philon az embert „kis világnak” nevezi.

A IV. 68-ban a világ berendezésében megnyilvánuló teleológiát vizsgálja. Minden teremtményben egyaránt megnyilvánul ez az élet fenntartására irányuló célszerű rend és éppen emiatt tartják „egyesek” — írja Philon — „az embert, ezt a legkisebb élőlényt, az egész mindenséggel egyenlőnek”. „Megértvén ugyanis, hogy mindegyik testből és értelmes lélekből áll, a neveket felcserélve azt mondták, hogy a világ egy nagy ember és az ember egy kis világ”.

A IV. 118-ban Philon az embert és a világot hasonlítja össze. „Ami bennünk az értelem, az a világban a nap; mind a kettő világít, csak az egyik a világnak szolgáltat érzéki fényességet, a másik pedig nekünk ad a fogalmakból értelmi világosságot.

Az V. 8-ban azt olvassuk, hogy a világ éppúgy, mint az ember, négy elemből van alkotva.

Az V. 40-ben bölcseleink ismét a nap és az emberi értelem közt megállapított hasonlatossággal foglalkozik és a kettő közti párhuzamot részletesen kifejti. Ugyanezt a gondolatmenetet folytatja Philon az V. 200-ban is, de itt már nem a nap és az ember, hanem az istenség és az ember közt von párhuzamot, s arra az eredményre jut, hogy a bölcs ember értelme átmenet az Isten és az ember között. Mivel a bölcs is ember, valójában a halandó nemhez tartozik; kiválóságai alapján azonban már bizonyos fokig annak fölébe emelkedik. Az Istentől küldött álmokról szóló mű második kötetében (V. 116.) bölcseleink megállapítja, hogy az emberi értelem a világ értelmével egy ritmusban, párhuzamosan mozog.

Már az imént említettük, hogy az iráni alapelgondolás



szerint az ember és a világ közti párhuzamosság onnan ered, hogy mindkettőben ugyanaz az életet és mozgást okozó szellemi szubsztancia működik, amely e felfogás szerint személyi karakterrel bíró istenség. A régi iráni és hellén szövegek<sup>26</sup> ezt az istenséget hol nőneműnek — Psyche, Métér, Sophia, Koré — hol pedig hímneműnek — Első Ember, Második Isten, Ösember, Adám, Krisztus — tüntetik fel. Igen jellemző rá, hogy bukás útján kerül az anyagba, honnan azonban a világ végezetével újból ki kell emelkednie. A lebukó lélekről a IV. 122-ben Philon a következőket írja: „Amikor a Nus fentről, az égből, lezuhant, egy test sorsához (ἀναρχή) szorosan hozzákötetett. De bármilyen jó is legyen a sors, ő ettől sohasem hagyja magát tévútra vezetni, nem puhul el, nem férfiatlanodik el és azt, ami rossz, édes és jó dologként magához nem öleli. Mindig megőrzi a saját természetét, férfi módjára harcol vagy legalább is harcra állandóan készen áll. Minden művészettel és tudománnyal foglalkozik, amiből viszont forró vágy ébred benne a tökéletesség után. Elsajátítja a legkiválóbb erényeket: a mértékletességet és a kitartást; ezeket mindenkor gyakorolja s így megtalálja azt a felfelé vezető utat, melyen haladva a hazájába újból visszatérhet“.

Ebből az idézetből megtanuljuk azt, hogy a zsidó bölcselő szerint a lélek olyan a testben, mint a megkötözött rab a börtönében, honnan mielőbb szabadulni szeretne, hogy a lélek felülről belezuhanva került a testbe; hogy megfelelő, erényekben eltöltött élet után a léleknek kilátása van arra, hogy igazi hazájába visszatérhessen. A IV. 250-ben azt olvashatjuk, hogy mindaz, ami jó, felfelé, s mindaz, ami rossz, lefelé törekszik, illetve a földön marad. A földi élet folyamán a test „a lélek háza“ (II. 170.), sőt börtöne (IV, 30., V. 64), de ez az állapot nem szükségképi a lélekre nézve. A születés előtt s a halál után a lelkek csapatai szabadon és testetlenül szálldosnak a levegő-

<sup>26</sup> L. Reitzenstein: Die Göttin Psyche, Iranische Erlösungsmysterien, Iranischer Erlösungsglaube.

ben. Ezek a lelkek azok, írja Philon a III. 394-ben, akiket az orákulumok angyaloknak neveznek. Az erényekben eltöltött élet lehetővé teszi, illetőleg megrövidíti a lélek visszatérésének az útját igazi hazájába, viszont a hibák, — elsősorban az elbizakodottság — meghosszabbítják az utat. „Semmi emberi dolog nem állhat fenn, nem maradhat fenn önmagában. Aki ezt állítja, hazudik, s aki magáról azt képzei, hogy saját léte biztos és szilárd, megfélemedezik arról, aki egyedül létezik valóságosan. Az ilyen embereket azután az érzékelés messze eltéríti arról az útról, amely az erényhez vezetne; és ennek következtében a lélek, mint zátonyra futott hajó, fennakad és oszlop módjára mozdulatlanul megreked”. (V. 108.)

A Philonnal kapcsolatos utolsó vallástörténeti feladatunk az, hogy a műveiben található iráni motívumok közül kikutassuk a lélek-tanítással oly szorosán összefüggő Anthropos-misztika nyomait. E téren kiváló előző kutatásokra támaszkodhatunk, amelyek a probléma áttekintését jelentékenyen megkönnyítik. Bousset Vilmosé az érdem, hogy elsőnek foglalkozott rendszeresen a hellénisztikus korban, pontosabban a gnosztikus rendszerekben, található Anthropos-misztikának indoiráni vallástörténeti vonatkozásaival ("Hauptprobleme der Gnosis", Göttingen, 1907.) E kutatásai sorába bevonta a minket most elsősorban érdeklő nagy zsidó eklektikusnak, Philonnak a műveit is. Bousset-val csaknem egyidejűleg (1904), Reitzenstein is foglalkozott ezzel a kérdéssel „Poimandres” című, már idézett tanulmányában (81—102.). Reitzenstein a Hippolytosnál található naassenus prédikáció, valamint késői hermetikus szövegek alapján próbált az Anthropos misztika vallástörténeti eredetéhez közelebb férkőzni.<sup>27</sup>

Mielőtt a Philonnal található Anthropos-szövegeket ismertetnők, megkíséreljük Bousset megállapításai nyomán

<sup>27</sup> Reitzenstein eredményeire támaszkodik e kérdésben Bréhier is, az előbbiek folyamán többször idézett kiváló Philon-monografiájában (124. l.), bár ő a Philon-problémák vallástörténeti vizsgálatára elől általában kitér.

összefoglalni, hogy mi a lényege, karakterisztikuma az Anthropos-misztika középpontjában álló praexistentialis Embernek?

Evezredes (indo) iráni mithosz szerint, a világ egy ősi élőlény — Ember, más verzióban Bika — feldarabolásából keletkezett. Teste különböző részeiből jöttek létre a szerves és szervetlen világ különböző részei. Miután a világ belőle származott, teljesen érthető a kozmosz állandó azonosítása ezzel az alkotó után következő második istenséggel, ezzel a fontos kozmogonikus potenciával. Ez a felfogás az alapja a Kr. e. utolsó századok gondolkodásában oly nagy-jelentőségű tanításnak: az ember és a világ lényegi azonosításának is. A világ azért azonos az emberrel, mivel az Embertől (Gayomard, Purusha, Nârâyana) származik. Ez az ősi iráni vallásos gondolat a görög filozófiában természetesen bizonyos fokig módosult. A „Deuteros Theos” itt nem kényszerű halál útján, megölve a gonoszság és sötétség szellemétől, kerül az anyagba, amint ez a perzsa tradícióban (manichaeismus) kimutatható, hanem a maga akaratóból, rendszerint a szépség vagy a fény csábításának engedve. Ebben az elgondolásban az Anthropos rendszerint az anyagban ható ideákkal, formákkal, vagy pedig az „Anima mundi”-val azonosul, amely egy alacsonyabbrendű világba süllyedve, megváltás és kiszabadulás után sóvárog. Ezt a témát megtaláljuk a hermetikus íratok Poimandresében, Plotinosnak a harmadik hiposztázisáról szóló tanításban valamint — s ezzel a variánsok sora még nincs kimerítve — a gnosztikus rendszerekben.

Az újabb kutatások szerint az Anthropos-mithosz a hellén kultúrán kívül a zsidó vallásba is bejutott, ahol az eschatológiára, valamint a messiási képzetek kialakulására hatott. A Philonnál található Anthropos-nyomok azonban a most említett két fogalomkörön kívül esnek, ami minden-estre amellett bizonyít, hogy a perzsa hatás Philont nem csupán a zsidó valláson át, hanem közvetlenül is érte.

Bousset szerint (i. m. 195. l.) az Anthroposról szóló tanítás Philonnak a „De opificio mundi” című munkájában található meg a legvilágosabb formában. Itt mindjárt a

134. §.<sup>28</sup> bekezdésében ez olvasható: „És ezért . . . óriási különbség van a most teremtett ember és a között az Ember között, aki előzőleg Isten képmására jött létre. Az egyik ugyanis teremtett lény, az anyagi világhoz tartozik és bizonyos tulajdonságai vannak. Lélekből és testből áll, továbbá vagy férfi vagy nő és természeténél fogva halandó. Az a másik ember azonban, aki isten képére lett, az idea, genus, pecsét, amely az értelmi világhoz tartozik és sem nem hímnemű, sem nem nőnemű“. Sajnos e szöveg folytatásában Philon már nem foglalkozik a „κατ' εικόνα“, „az Isten képmására“ létrejött első emberrel, ellenben hosszasan részletezi a második, a földi ember viszonylagos kiválóságait. Úgy látszik, mint hogyha a világ keletkezése előtti tökéletes Ember iránti tisztelet itt valamiképp kihatott volna az első földi ember dicsőítésére is.

A most idézett szövegen kívül Bousset még súlyt helyez a „Legum Alleg.“ I. 31. §-ra, ahol Philon az emberek két fajáról beszél, t. i. azokról, akik mint az „uranios Anthropos“, isten képére jöttek létre és azokról, akik „földi emberekként“ földből teremtettek. Fontosak az Anthropos-misztika szempontjából a „De confusione ling“ idevágó fejtegetései is (III.<sup>29</sup> 334). Ezekben ugyanis Philon felveti azt a ma sem érdektelen kérdést, hogy miképp lehet az, hogy az emberek örökösen gyűlölködnek és háborúságban élnek egymással, noha valamennyien egy közös őstől, a halhatatlan Isten-Embertől származnak. (ἐνα καὶ τὸν αὐτὸν ἐπιγεγραμμένοι πατέρα οὐ θνητὸν, ἀλλ'... ἀθάνατον...)

Ugyane fejezet későbbi gondolatai folyamán ez az „Anthropos Theu“ a Logos fogalmával kapcsolódik össze, amelyről azt halljuk, hogy „elsősülött“ hogy „az anyagok legidősebbje és legkiválóbbja“ és hogy καὶ γὰρ ἀρχὴ καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ λόγος καὶ ὁ κατ' εικόνα Ἄνθρωπος καὶ ὁρῶν Ἰσραὴλ προσαγορεύεται. E fejezet végül is azzal a gondolattal fejeződik be, hogy mindannyian, akik ésszel

<sup>28</sup> Bousset Philon-idézetei más szövegkiadásból valók.

<sup>29</sup> Pfeiffer—Mangey-féle szövegkiadás.

bírunk, isten fiai vagyunk, s aki még nem az, annak a hibáit leküzdve arra kell törekednie, hogy minél előbb hasonlónak váljon a Logoshoz, aki istennek valóban képmása.

A Bousset-tól elemezett, Philonnál található Anthropolos helyeken kívül nézetünk szerint még igen fontos és érdekes az a megjegyzés, amely a „Quod deterior potiori insidiari solet”-ban olvasható. Eszerint minden ember lelkében él egy „belső ember”, „aki egyszer vezér, egyszer király, egyszer pedig bíró és életünk küzdelmeinek a megjutalmazója” (II. 166.).

\* \* \*

Az Anthropos-mithosz nyomainak a feltárásával le is zárjuk a Philonnál kimutatható, nem görög eredetű vallásos elemek vizsgálatát. Úgy hisszük, sikerült az előzőek során igazolnunk, hogy a hellenizmus korában a keleti vallások nemcsak a vallásos, hanem a filozófiai gondolkodásra is jelentős hatást gyakoroltak.

Mielőtt azonban a philoni bölcsélet tárgyalásáról végleg áttérnénk az újplatonizmus igazi megalapítójának, Plotinosnak az ismertetésére, egy olyan kérdést kell felvetnünk, amely átmenetül szolgál munkánk következő részéhez: t. i. azt a kérdést, hogy volt-e Philonnak *közvetlen* hatása Plotinosra?

Először is sietnünk kell megállapítani, hogy e kérdés a Philon kutatás mai állása mellett *nem látszik eléggé érettnek végleges állásfoglalásra*. A filozófiatörténet már többször felvetette a közvetlen kapcsolat lehetőségét, de a szaktudósok véleménye ma általában ellene van. A kiváló francia Plotinos- és Philon-kutató: Bréhier *nem* tartja bizonyítottnak a két filozófus közvetlen kapcsolatát abban az értelemben, hogy Plotinos Philon műveit ténylegesen olvasta vagy ismerte volna. Újabban P. A. Kristeller „Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin” című érdekes és értékes munkájában (Tübingen, 1929) azt írja, hogy noha ez a kérdés erősen vitatott, ő Guthrieval és Schröderrel együtt, szintén *valószínűtlennek* tartja a közvetlen kapcsolatot. (i. m. 105. l.)

Az ellenkező álláspontot rendszeres és alapos forrástörténeti tanulmányokkal először Henri Guyot próbálta meg hebizonyítani 1906-ban megjelent, nagy feltűnést keltezt tanulmányával: „Les réminiscences de Philon le juif chez Plotin” (Alcan). Az ő nézete szerint Plotinos kétségtelenül ismerte Numenioszt (1. Vita, c. 17.), viszont Numenius feltétlenül ismerte Philont. Ebből következik, hogy a philonizmus nagy vonalaiban Plotinos előtt minden esetre ismeretes volt. Guyot azonban nem csupán ezt akarja bebizonyítani, hanem tovább menve egy lépéssel, azt is, hogy Plotinos *közvetlenül* ismerte Philon műveit. Ennek az állításnak az igazolására egybeállította a két rendszerben található közös gondolatokat a következő három témakör szerint: 1. az istenség végtelen; 2. az istenség aktív erő, amely a logoszok (puissances intermédiaires) segítségével a világegyetemben mindenütt hatékonyan jelen van; 3. az ekstasis tana, amely mind Philonnál, mind Plotinosnál azt jelenti, hogy az istennel való egyesülés pillanatában a lélek megszűnik emberileg létezni, istenné lesz, azaz kimondhatatlanná, megismerhetetlenné és végtelenné válik, s ez az átalakulás jelenti egyúttal számára a lét és boldogság csúcspontját. Guyot nézete szerint, amelyet (doktori) értekezése második részében („L’infinité divine depuis Philon le Juif jusqu’à Plotin” Alcan 1906.) még részletesebben kifejtett, ezt a három gondolatot Plotinos Philon műveiben találta meg, s azután — bizonyos, főként az I. és II. pontra vonatkozó átalakítások után — saját rendszere középpontjába helyezte. A közvetlen kapcsolat feltevését Guyot a gondolati megegyezéseken kívül, kifejezésbeli megegyezésekkel is megkísérli bizonyítani. Ezek azonban mind számukra, mind pedig bizonyítóerejükre nézve jóval jelentéktelenebbek a gondolati megegyezésnél.

Minthogy pedig a *közvetlen* kapcsolatot egyedül a kifejezésbeli megegyezések tennék valószínűvé, érthető, hogy Guyot a maga álláspontjának helyességéről a tudományos közvéleményt meggyőzni nem tudta. Újabban Nebel vetette igen részletesen egybe Philonnak és Plotinosnak



Klisé: Römisch-Germanische Kommission, Berlin.

1. Görög férfifej az athéni Dionysos színházból, valószínűleg Gallienus császár portréja. (L. Alföldi András cikkét a 25 Jahre Römisch-Germanische Kommission c. műben.)





a logosról szóló tanítását, s kimutatta egyúttal Plotinosnál erre az egy kérdésre vonatkozóan található philonizmuskat, amelyekből azonban Nebel maga a közvetlen kapcsolatra nézve semmiféle következtetést nem von le (Plotin's Kategorien der intelligiblen Welt, Tübingen. 1929. 26—29. l.).

### III. RÉSZ.

## PLOTINOS ÉS RENDSZERE.

### 5. §. PLOTINOS ÉLETE.

Eunapios szerint Plotinos az egyiptomi Lykopolisban született. Születési éve Porphyrios szerint Kr. u. 204—205-re tehető.<sup>1</sup> Huszonnyolc éves korában már kiábrándultan ott akarta hagyni Alexandria filozófiai iskoláit. Ekkor ismertette meg egy barátja Ammonios Saccas-szal. Amikor Ammonios először beszélni hallotta, állítólag így kiáltott fel: „Ezt kerestem!” s azután 11 évig Ammonios tanítványa maradt. Később keletre akart menni, hogy megismerkedjék a perzsák és indusok bölcseségével. Evégből csatlakozott (242) Gordianus császár Perzsia ellen irányuló seregéhez. A sereg azonban a császár meggyilkolása következtében nem jutott el Perzsiába, sőt a fejtelenség zürzavarában Plotinos is csak nehezen tudott Antiochiába menekülni. Negyven éves korában (244) Rómába ment, ahol tíz éven át tanított filozófiát anélkül, hogy tanításából egy szót is leírt volna. Gallienus császár uralkodásának első évében (254) kezdett el írni. Mikor legkiválóbb tanítványa, Porphyrios, az iskolájához került (263), a Mesternek már 21 értekezése — „könyve” — volt készen. Az ezután következő hat év alatt tanítványai buzdítására Plotinos újabb 24 könyvet írt előadásainak főbb kérdéseiről, illetve az ezekkel kapcsolatos filozófiai vitákról. Mialatt Prophyrios

---

<sup>1</sup> Az Überweg—Heinze-féle filozófiatörténet legújabb kiadásában (Karl Praechter: Die Philosophie des Altertums, Berlin, 1926.) az Eustochiosztól fennmaradt dátum szerepel, amely szerint Plotinos 203-ban vagy 204-ben született,

Sziciliában volt, ahová 286 táján vonult vissza, Plotinos további 9 könyvet küldött utána. Az újplatonizmus megalapítója 270-ben<sup>2</sup> halt meg a campaniai Pozzuoliban. Utolsó szavai, amelyekkel a halálos ágyához siető tanítványát, Eustochiost fogadta, állítólag ezek voltak: „Csak téged vártalak, hogy azt, ami bennem isteni, felvigyem ahhoz, ami a mindenségben az”. (Vita Plotini, c. 2.)

Plotinost félreismerné az, aki őt a már említett befeléfordultsága miatt a világtól elvonult, emberkerülő aszkétának tartaná. A Porphyriostól származó életrajzból tudjuk (c. 7—9), hogy Plotinost igen sokan keresték fel Gemina asszony házában, ahol a gondjaira bízott árvák nevelése mellett arra is ráért, hogy rendszeres filozófiai előadásokat, vitákat tartson. Az őt látogató barátok, tanítványok közt voltak orvosok (Paulinos, Zethos) senátorok, államférfiak (Markellos, Sabillinos, Rogatianos), költők és rhétorok (Zotikos és Serapion). Természetesen ide kell számítanunk a legszűkebb köréhez tartozó filozófus-tanítványokat: a tyrosi Porphyriost, a Tusciából jött Ameliost és az alexandriai Euotochiost. Utóbbi nemcsak filozófus, de orvos is volt.

Az említetteken kívül maga Gallienus császár, és felesége is, megajándékozta őt barátságával és bizalmával. (Vita c. 12.) Ezt a barátságot bölcselőnk arra akarta felhasználni, hogy egy Campaniában romokban heverő (valószínűleg pythagoreus eredetű) filozófusvárost a császárral újra építtessen és azt Platon törvényei szerint kormányozza. Ez esetben természetesen Plotinos egész baráti és tanítványi körével ideköltözött volna. A filozófus kívánsága már-már teljesülés előtt állott, amikor egyesek a császár környezetéből — gyűlöletből, irigységből vagy valaminő más, de hasonlóan alacsonyrendű indítóokból — a terv kivitelét megakadályozták.<sup>3</sup>

Mielőtt a plotinizmus rendszeres ismertetésére áttér-

<sup>2</sup> Praechter szerint 269-ben vagy 270-ben.

<sup>3</sup> Plotinos és a campaniai „pedagógiai provincia” (Platonopolis) felállításának tervére nézve, I. Magyar Pedagógia, 1932. 5—6. szám.

nénk, foglalkoznunk kell Plotinos mestereivel, közvetlen filozófus elődeivel. Ezek közül a filozófiatörténeti hagyomány főleg két gondolkodót szokott kiemelni: Ammonios Saccast és Numeniost.

Ammonios Saccasnak (valószínűleg Kr. u. 175—242-ig élt) az életéről és tanításáról igen kevés adat maradt ránk. Porphyrios szerint keresztény szülőktől származott, azonban a filozófiával való foglalkozás közben később elhagyta ifjúsága vallását. Neve után ítélve zsákhordó volt s így bölcsellett csak mellékesen foglalkozhatott, innét a mellékneve: „istentanította“, „theodidaktos“. Hitelesnek látszik az az V. századból, Hieroklestől származó adat, hogy Ammonios a platonizmust és aristotelizmust lényegükben azonos tanításoknak tartotta s összegeztetésükre törekedett. Hierokles szerint Plotinoson kívül a pogány Origenes és Herennios is Ammonios tanítványai voltak. Még a mester életében megfogadták mind a hárman, hogy Ammoniosnak bizonyos fokig a misztériumok jellegével bíró tanításából semmit leírni nem fognak. E megállapodáshoz Plotinos éveken át hű maradt, noha előadásaiiban s különösen a Platon- és Aristoteles-szövegmagyarázatokban, gyakran felhasználta azt, amit Ammoniosnál tanult (Vita c. 14.). Azonban Plotinos sem érezte többé kötelezőnek ígéretét, amidőn előbb Herennius, Ἐξήγησις εἰς τὰ μετὰ τὰ φυσικά, majd később Origenes (Περὶ τῶν δαιμόνων) is filozófiai kérdésekről kezdett írni. A „ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεὺς“ című művében Origenes Numeniossal polemizál, aki a legfőbb isten és a teremtető isten között különbséget tesz. Ennek az újplatonizmus szempontjából oly lényeges különbségnek a visszautasításából az következtethető, hogy Origenes és Plotinos filozófiája egymástól jelentékenyen különbözhetett. A három ősi hiposztazis metafizikai szerepét és jelentőségét tekintve, Plotinos kora filozófusai közül Longinostól is eltért. Az utóbbi ugyanis a platonai hagyományokra támaszkodva azt tanította, hogy az ideák a Nuson kívül vannak és hogy a Nus a legfőbb istenséggel azonos. Ilyen körülmények között teljesen érthető, hogy Longinos a filozófus személye iránt érzett legteljesebb nagyrabecsülése mellett sem fogadhatta el

Plotinos filozófiáját. Porphyrios idézi (Vita c. 19.) a kiváló filológusnak egyik hozzáintézett levelét, amelyben Plotinos és Longinos egymáshoz való viszonyáról a következőket olvashatjuk: „Most, ha jól tudom, Plotinos minden írása birtokban van, azok is, amelyeket te küldtél. Még csak félig végeztem velük, mert egytől-egyig nagyon is hibásak, bár reméltem, hogy Amelios barátunk kijavítja a másoló hibáit . . . . . Hogyne igyekezném megszerezni egy oly tiszteletreméltó és nagyrabecsült férfiú írásait. Azt azonban bizonyára gyakran közöltem Veled, úgy ittléted, mind távolléted alatt, s akkor is midőn Tyrosban tartózkodtál, hogy állításai közül nem sokkal érthetek egyet. Mindenek felett csodálom és szeretem azonban e férfiú írásmódját, gondolatainak világosságát s vizsgálódásai rendjének és módjának filozófus voltát. Úgy gondolom, a kutatóknak a legkiválóbb filozófiai művek közé kell számítaniok a plotinosi iratokat“.

Valószínű azonban, hogy Guthrie K. S. amerikai Plotinos-kutatónak van igaza, aki szerint a plotinizmus szellemi őst *nem* az imént felsorolt nevek (Ammonios, Origenes, Longinos) közt kell keresnünk és aki a plotinizmus kialakítására gyakorolt döntő befolyást, az eddigi hagyománytól eltérően, nem Ammonios Saccasnak, hanem az apameiai Numeniosnak tulajdonítja.<sup>4</sup> Ennek a hasonlóképp kevésbé ismert, kortársaitól pythagoreusnak nevezett filozófusnak a működése legnagyobb valószínűséggel Marcus Aurelius uralkodásának idejére, azaz a Kr. u. 160—181 évekre tehető. Jellemző rá nagy műveltsége s vallásos érdeklődése, amit az bizonyít, hogy nemcsak Eleusis, hanem Serapis misztériumaiba is beavattatta magát és nagy nyelvtudása segítségével a zsidó vallással, helyesebben az

<sup>4</sup> Kenneth Sylvan Guthrie; Numenios of Apamea, the Father of Neoplatonism. The Platonist Press. Teocalli, 1177, Warburton Avenue No Yonkers N. Y. U. S. A. — Továbbá: Plotinos Complete Works, vols I, II, III., London George Bell & Sons. — Praechter megemlíti a Vita Plotininek azt a megjegyzését (c. 14), amely szerint Plotinos a tanítványaival együtt olvasta és olvastatta iskolájában Numeniosnak „Hypomnemata“ c. munkáját.

alexandriai zsidó theosophiával is behatóan megismerkedett. (Praechter szerint Numenius ismerte Philon műveit.) A Jóról szóló munkájából nagyobb töredék maradt ránk s ebből Numenius filozófiája alapvonalaiban a következőképpen rekonstruálható:

Szerinte Platon ugyanazt tanította, mint Pythagoras, ha talán más formában is. Mindkettőjük tanításának közös forrása: a brahmanok, mágusok, egyiptomiak és zsidók, tehát a keletiek bölcsessége. Ép ezért nevezte el Platont „attikai nyelvet beszélő Mózesnek.” Platon nyomán Numenius is azt tanította, hogy igazán csak az létezik, ami érzékfölötti, s hogy az anyagi világ nem a létnek, hanem a keletkezésnek és elmulásnak a birodalma. A változásnak és a rossznak az anyag az oka. Ép ezért az értelemnek, amennyire csak lehet, el kell szakadnia az anyagi világtól és a szemlélődés isteni egyedüllétébe kell menekülnie, hogy így az ideák, illetve a számok lényegét felfoghassa s ezáltal a Jóhoz minél közelebb kerüljön.<sup>5</sup>

Numenius három istenséget különböztet meg: az első az Atya, aki teljesen az érzékfölötti világhoz tartozik s az érzéki világgal semmilyen kapcsolata sincs. A második isten a világ alkotója s az elsőnek a fia, a Demiurgos, aki sok tekintetben a philoni Logosra emlékeztet. A harmadik isten maga a teremtett világ, akinek a második istennel való kapcsolatát az ideák, illetve a számok biztosítják. Az első isten tökéletes transcendentitását Numenius erősen hangsúlyozza.<sup>6</sup> Nézete szerint az embernek két lelke van, egy értelmes és egy értelmetlen, amelyek egyaránt halhatatlanok. A lélek lényege a szám s legfőbb

<sup>5</sup> „Ha valaki azt képzelné, hogy a Jó, az istenség majd úgy odarepül hozzá, akkor is, ha ő az érzékiségnek örökösen rabja marad, az nagyon tévedne. Ahhoz, hogy az istenséggel való egyesülést elérjük, isteni művészetre van szükségünk. Legjobb, ha az ember az érzékiségről lemond és friss erővel a tanulásra veti magát, mindaddig míg végre a számokat megpillantja és ezáltal eléri az ismeret célját, ami nem más, mint a létező”. Nestle, *Fragmente der Nachsokratiker*, II. kötet, 308—309.

<sup>6</sup> Nestle: *Fragmente der Nachsokratiker* II. k. 309. l. kk.

java az értelmi belátás, ami az isten ajándéka. A lélek számára a testbe való leszállás az előbbi életben elkövetett bűnök büntetése. A halál után a bűnös lelkek újból testet öltenek, a jók viszont istenhez térnek vissza s vele rögtön egyesülnek.

Befejezésül idézzük Numenius filozófiájának az Überweg-Heinze féle filozófiatörténeti munkában található, összefoglaló jellemzését: „Keleti és görög gondolatok összevegyítése, Pythagoras és Platon tanainak összeegyeztetése, az isteni transcendentia minden mértéken túl való felfokozása, amely a világ és a legfőbb istenség közé egy közvetítő tag beiktatását tette szükségessé, a felsőbbrendű és alsóbbrendű, a jó és rossz közti ellentét kiélézése, úgy a világegyetemben, mint az ember lelkében — ime ezek a Numenius gondolatvilágának legszembevetőbb vonásai. Egyúttal ép ezek miatt a jellemző vonások miatt tekinthetjük Numenioszt — Philon mellett — a legjelentősebb összekötő kapocsnak az újplatonizmus és az azt megelőző görög filozófia között”. (Praechter: *Phil. des Altertums*, 519 l.).

Az a kép, amelyet a fennmaradt töredékekből Numenius filozófiájáról nyerhetünk, hiányossága mellett is mutatja, hogy Numenius és Plotinos gondolatrendszerének sok közös vonása van, mint pl.: a triadikus világkép, az első hiposztázis tökéletes transcendentijája, a lelkek leszállása a testekbe, mint büntetés, s végső visszatérésük istenhez, mint jutalom a földi életért; a szellemi dolgoknak az érzéki dolgok fölé való helyezése; törekvés az elmélkedésre és önmehtagadásra. Kétségkívül ezeken az egyezéseken mult, hogy — mint Porphyrios írja — „egyesekek a görögök közül azt tartották, hogy Plotinos a maga filozófiájához Numenius tanait vette alapul”. (Vita c. 17.) Ugy látszik plagizálással is vádolhatták, mert ennek cáfolására Plotinosnak az a tanítványa, aki ép arról volt híres, hogy Numenius tanait kitünően ismeri — Amelios — egy Porphyriosnak dedikált értekezést írt. Ez az értekezés, sajnos, nem maradt ránk, azonban Longinos fentidézett levele, mely Plotinos filozófiai tehetségéről oly nagy elismeréssel nyi-

latkozik, szintén azt bizonyítja, hogy a plágiumvád csak az irigyek rágalmásából születhetett.

## 6. §. PLOTINOS IRODALMI MUNKÁSSÁGA.

Plotinos munkái Porphyrios kiadásában hat kilences tagozatú egységben, az u. n. Enneasokban maradtak ránk. Az Enneasok hitelességére vonatkozólag Fritz Heinemann végzett alapos filológiai kutatást. (Plotin, Leipzig, 1921.). Sikeresült megállapítania, hogy a Plotinos neve alatt fennmaradt 54 értekezés általában hiteles, kivéve a III. 9, IV. 1, I. 9, és IV. 8. könyveket, amelyek szerinte idegen kéztől eredő aforizmák és átdolgozások. Ezenkívül Heinemann a hiteles munkák közül még négy könyvet emel ki (II. 2, V. 7, II. 6. és I. 8.), amelyek szerinte csupán a Plotinos iskolájában tartott filozófiai viták feljegyzései („Discussionen innerhalb der Schule“). A platoni kérdés analógiájára Heinemann Plotinosnál is felvetette az időbeli sorrend kérdését, amelyet a tudományos közvélemény a Porphyrios által adott időrendi táblázat alapján eddig megoldottnak tartott. Ezeket az adatokat Heinemann az értekezések egymásra való hivatkozásai alapján ellenőrizte s így részben módosult időrendi táblázatot nyert. Kutatásai eredményeképp<sup>6a</sup> három korszakot különböztet meg Plotinos munkásságában. Az elsőt jellemzi, hogy Plotinos érdeklődése főként a lélek problémáira irányul. A hagyományos platoni elemeken kívül sok olyan mozzanatot is befon e kérdéskörbe, amelyeknek eredete a keleti vallásokba, misztériumokba nyúlik vissza. A második korszak a teljes kifejlődés, az érett alkotás korszaka, amely nagy valószínűséggel arra az időpontra tehető, amikor a filozófus Gallienusban hatalmas pártfogót, Porphyriosban pedig tehetséges tanítványt talált. Az e korszakba tartozó értekezésekben — Platon mellett — az aristotelesi hatás mindjobban ér-

<sup>6a</sup> Megjegyzendő, hogy Heinemann eredményeit a tudományos kritika nem fogadta el a maguk egészében (Willy Theiler, Kristeller, Nebel), noha a könyv értéke s szempontjainak jogosultsága általánosan elismert.



vényesülni kezd és az ideatan olyan módon alakul át, hogy az értelmi és az érzéki világ az addigi teljes különállás helyett, mindinkább az immanentia viszonyába kerül egymással. E korszakban Plotinos az ideákat nem annyira önálló szubsztanciáknak, mint inkább az anyagi világban ható erőknek érzi. A harmadik korszak a fogyó testi erők, az öregség korszaka, amelyben a második korszak metafizikai és esztétikai érdeklődésével szemben, főképen etikai problémák kerülnek előtérbe. Utolsó írásait Plotinos a *Jó* dicsőítésének szolgálatába állítja s életének, kutatásainak végső eredményeképp azt hirdeti, hogy minden dolog csak annyiban létezik, amennyiben az jó.<sup>7</sup>

Az Enneasok Plotinos tanítványi és baráti körében folytatott filozófiai eszmecserekből jöttek létre. A Mester előadta nézetét a lélekről, az ideákról, az Egyről, közben a hallgatóság kérdéseket intézett hozzá, helyeselt, vagy cáfolt. Innét van az Enneasok nagyon eleven, hullámozó stílusa. Bármilyen legyen is az egyes fejezetek tárgya, több-kevesebb részletességgel mindig magukban foglalják az egész rendszert. Belső felépítésük schémája általában ez: a megvizsgálható filozófiai kérdés expositiója; az arra vonatkozó tanok ismertetése és cáfolata; a hallgatóság rávezetése a helyes álláspontra és meggyőzése, s legvégül egy himnusz-szerű, emelkedett hangulatú zárórész, amelyben Plotinos a szellemi dogokkal való foglalkozás felett érzett örömeinek, boldogságának ad kifejezést.

Mivel nála az írás az élőszó hű képe, az Enneasok stílusa minden frissesége, változatossága mellett sem ment homályos részekről, értelmi hibáktól, ismétlésektől, kihagyásoktól. Tudjuk (*Vita* c. 8.), hogy amit egyszer leírt, Plotinos többé nem olvasta el. Rossz szeméi miatt csúnyán és rendetlenül írt, rosszul választotta el a szavakat, a helyesírással nem törődött. E hibák kijavítását Porphyriosra és Ameliosra bízta, őt csak a gon-

<sup>7</sup> Max Wundt (Plotin, 28. l.) úgy jellemzi Plotinos alkotó munkásságának 3 korszakát, hogy az elsőben a platonai, a másodikban az aristotelesi, a harmadikban pedig a stoikus hatás van túlsúlyban.

dolat érdekelte. Mindamellett Plotinos sokat kritizált „rossz” stilusa a világirodalom egyik legszebb és legmegragadóbb írásmódora (l. Bréhier: *La philosophie de Plotin*. 20 l.) s szépsége ép abban áll, hogy tolla érezhetően mindenütt a gondolat kibontakozását követi. Fejtegetései gyakran virágzanak ki nagyszerű képekben és hasonlatokban, s ez nála sohasem pusztá dísz, hanem szorosán hozzátartozik a gondolat kifejezéséhez. Olyan valóságot akar ezek által elképzeltetni, amelyek fogalmi úton nem közelíthetők meg. Ilyen jellegzetes, magyarázó plotinosi hasonlatként idézi Bréhier (i. m. 21. l.) a VI. 4. 7-nek azt a passzusát, amelyben Plotinos egy sajátosságos hasonlattal az erő lényegét próbálja megmagyarázni. „A kezünk tud egy egész testet egyszerre megragadva tartani, egy testet, amely több könnyöknyi hosszúságú és még más testeket is. Ez esetben a kéz ereje valamenyi testre kiterjed, s mégis magában a kézben nem oszlik fel annyi részre, ahány testet fog. S bár ez az erő kiterjed a testek határáig, a kéz maga a saját kiterjedésének határain belül marad s nem ér azoknak a testeknek a határáig, amelyeket tart. Sőt még hozzá is adhatunk a már fogottakhoz még egy újabb testet, ha a kéz tartani tudja, az erő arra is ki fog terjedni anélkül, hogy annyi részre kellene oszlania, ahány részből az általa fogott testek állanak. És ha most egy pillanatig elvonatkozunk a kéz anyagi tömegétől, s csak arra az erőre gondolunk, amely a testeket, sőt elsősorban magát a kezét tartja, . . . . . azt fogjuk találni, hogy ugyanaz az oszthatatlan erő van meg valamennyi (a kéz által tartott) testben s ez az erő a testeknek minden részében egyformán van jelen”.

Plotinos szellemi egyéniségét az jellemzi, hogy egyfelől racionalista, másfelől misztikus. Filozófiája is arra törekszik, hogy összhangba hozza s egyaránt kielégítse az emberi lélek kétféle szükségletét: a vallásost, amely a világot értékek rangsorának érzi és a tudományost, amely ugyanazt a világot okok és okozatok láncolatának fogja fel. E törekvés Plotinos és az újplatonizmus számára elő-

kelő helyet biztosít a filozófia keretein belül eső vallásos gondolkodásban.

*Plotinos filozófiai rendszere.*

*Metafizika.*

Plotinos az ősertékek, őslétformák, ok- és okozatosok tagjait az emanáció<sup>8</sup> viszonyába állította egymással, felhasználva ezáltal a késői hellén vallásos gondolkozás legjellegzetesebb kozmológiai princípiumát. A hiposztázisok egymásból keletkeznek s etikai és metafizikai tökéletességük a kiinduló ponttól való távolságukkal fordítva arányos.<sup>9</sup> A lefelé haladó princípiumsor három főegységből áll, ezek az Egy, az Ész és a Lélek. A „három ősi hiposztázis” közül a lélek elhagyja a szellemi világot s az anyagba leszállva, a Nusból jövő logoszok segítségével életet, azaz egy lélettől áthatott érzéki világot teremt. Az érzéki világ a metafizikai valóság alsó határa, mivel magában foglalja az önmagában tehetetlen és élettelen anyagot. Azt, ami ez és az Egy közé esik, úgy jellemezhetjük legáltalában, hogy „Plotinos a szellemi életet a hiposztázisok világába emelte”. (Bréhier szerint hiposztázálja, i. m. 81. l.) Ez a szellemi élet az ő felfogása szerint egy szakadatlan folytonosságú, egyenes vonalban állandóan előre halad. Plotinos nagy súlyt helyez a haladás tökéletes folytonosságára. E ponton Leibnizet megelőzi.

A szellemi élet fejlődés és mozgás s ha a szellemi életet reprezentálja, a hiposztázisok sorában is mozgásnak és életnek kell lenni. A mai ember számára ez magától értetődik. Ezzel szemben Plotinos filozófiájában — különösen fejlődése második korszakában (V. 1. V. 2.) — a leggyakrabban felvetett probléma: miért indította meg az első princípium ezt a triadikus világfolyamatot, mikor az

<sup>8</sup> Ezt a kifejezést abban az eredeti plotinosi értelemben használjuk, amely szerint az emanáló princípium a teremtés által semmit sem veszít erejéből, értékéből, tökéletességéből (l. erre nézve e mű 115—6. l.-t).

<sup>9</sup> Nem a teremtő lesz a teremtés miatt tökéletlenebb, hanem a teremtett, azért mert létrejött.

Egy definíciója szerint tökéletes, tehát kifejlődésre, kiegészülésre nem szorult? Hogyan és miért lett a semmiből valami, az egységből sokaság, az üresből teli, az abszolutumból konkretum? Ez a kérdés az österemtés, ösnemzés kérdése, amelyre a racionalizmus szempontjából kielégítő választ adni lehetetlen, mert egyszerűen nem lehet a semmiből valamit, az ürességből a világ egész gazdagságát dialektikus úton elővarázsolni. Ezért kutat Plotinos is folytonosan új válaszok után, amelyeket — előbb említett, sajátos előadási módjának megfelelően — inkább az elképzelést, mint a fogalmi megértést szolgáló költői hasonlatokba öltöztet. Ezek szerint a második principium úgy jött létre az elsőből, mint ahogy a napból a fény, a tűzből a melegség, a hóból a hidegség és az illatszerekből az illat kiárad (V. 1. 6.). Amint a felsorolt energiaforrások nem gyengülnek a kisugárzás által, Plotinos szerint az első hiposztázis energiája sem csökkenhet a teremtésből kifolyólag. Ugyanezt az elvet ismétli meg, s részben ugyanezeket a hasonlatokat is, az V. 4. 1., amely szerint minden dolog, amely fejlődése teljességét elérte, teremt. „Hogyan maradhatna meg tehát a legtökéletesebb, az első jó önmagában, mintha csak féltékeny, vagy tehetetlen volna” — írja Plotinos, felújítva Platonnak a Timaiosban (29. k. k.) felvetett gondolatát. Végül a III. 8. 10. az újplatonikus emanációs metafizika klasszikus hasonlatát hozza a teremtésről: az Egy olyan, mint a forrás, amely bősége megfogyatkozása nélkül kicsordul (ὡςπερ προχυθεῖσα . . . οἶον ἐκ ἡς) s újabb forrást hoz létre. („Emanation en cascade” — Maurice de Wulf).

Ez az emanáló ősforrás az újplatonikus filozófia egységessítő hajlamának tetőpontja: az abszolút Egy, az autohen, amely nem részesedés által, hanem önmagában egység (V. 5. 4.). Mint a stoikusok, Plotinos is azt tanítja, hogy minden létező az Egytől nyeri létét (VI. 9.), amely mint ontológiai egység, a létezők egyes részeit „összeköti”. Másfelől azonban magának az Egynek nincs existenciája, mivel a sokaságon és így a gondoltságon és a léten is túl van. „Annak tehát, ami a világon a lehető legtökéle-

tesebb, Plotinos szerint nincsen léte. E tekintetben az Egyet, a legfőbb istenséget, minden útszéli kő felülmúlja", írja Heinemann i. m. 251. l. Általában az Egy minden kategórián túl van. Az Egy a határ, alak, s forma nélkül való (VI. 7. 33; VI. 9. 3.) s fogalmi úton csak negatív határozmányok segítségével közelíthető meg. Ebben a minden véges és minden relatív dolog felett álló magasságban, az Egy valami magában álló, másra nem szoruló, tiszteletre méltó s tökéletes. Sajátos dialektikus természetéből kifolyólag még teljes transcendentiaja ellenére sem azonosul a semmivel, az üres terméketlenséggel, hanem a többi hiposztázishoz viszonyítva, ép ő minden energia forrása. Ezt a belőle kiáradó energiát a többi principium az Egyhez legközelebb álló Nus közvetítésével nyeri el, amelyre az Egy erői elsősorban sugárzanak. „Azokat a lényeket, amelyeket a Nus létre hoz, az Egyből nyerte. Mert nem szabad neki (a Nus-nak), amikor Ő reá (az Egyre) tekint, semmit gondolni, még azt sem, ami abban (az Egyben) van, különben nem ő teremtene. A Nusnak az Egytől van ereje arra, hogy teremtsen, s hogy betelje azzal, amit létrehozott. Így az Egytől olyan valamit nyer, ami az Egynek magának sincsen. A Nus a sokaságot az Egytől kapta, s mivel a kapott energiát magában tartani nem tudta, szétaprózta és megsokszorozta, hogy legalább részeiben megarthassa". (VI. 7. 15.).

A Nusról<sup>9a</sup> szóló tanítás a plotinosi filozófiának egyik legeredetibb része. A tanítványok is teljesen önállóan, tehát Platontól eltérőnek érezték s ezért elfogadtatása Plotinosnak fáradságába is került (Vita cap. 18.) Ő ugyanis az ideákat a Nusba helyezte (V. 5.), ami a stoikus és a philoni logoszra, valamint az aristotelesi theologia istenfogalmára emlékeztet. Ez utóbbi koncepcióval megegye-

<sup>9a</sup> A Nus-t igen nehéz megfelelően lefordítani. Ezzel a nehézséggel a német, francia, angol nyelvű fordítók és írók is küzdenek, s a görög szó visszaadására felváltva használják a következő kifejezéseket: Intellekt (Müller, Drews), Vernunft (Max Wundt), Geist (Heinemann, intelligence (Bouillet, Piccavet, Bréhier, Cochet), spirit (Inge).

zően a plotinosi ideák a Nus gondolatai, de ezenkívül egyúttal szubsztanciák és hatóerők is, amelyek a Nus energiáit és hatóerőit az anyagi világba közvetítik. Amikor a második hiposztázisban a gondolatot és a létet így egyesíti, Plotinos helyesen kapcsolja tanítását Parmenideséhez (V. 1.8.), mint aki először emelte ki az „igazán létezőt“ a keletkező, változó és elmúló anyagi világból.

Az ideákat magábazáró második principium természetesen nem az az abszolút egység, ami az első principium volt. Ha visszaemlékezünk arra, hogy a három ősi létforma a szellemi élet hiposztázálásának tekinthető, úgy azt mondhatjuk, hogy az Egy a tudat egysége, a Nus pedig a gondolkodás, amelyben megkülönböztethetjük a gondolkodás alanyát és a gondolkodás tárgyát. A gondolkodó természetesen maga a Nus, a gondolkodás tárgya pedig az Egy, amelyet a Nus nem fogalmi (diszkurzív), hanem szemlélődő (kontemplatív) gondolkodás útján ragad meg. Az imént felsorolt hasonlatok mellett Plotinos másik magyarázata arra vonatkozólag, hogy hogyan s miből jött létre a második hiposztázis, ez: a Nus látása, amely kezdetben határozatlan (aoristos) volt, tárgyat nyert azáltal, hogy az Ész az Egyre nézett. Ettől látása határozottá, maga pedig önálló hiposztázissá lett. (V. 4. és V. 2.).

Ugyanezen felfogás szerint az Egy, mint a Nus gondolkodásának tárgya, noëtonja, az ideákban sokasággá válik, mert a Nus az Egyet a maga abszolút egységében felfogni, magáévá tenni nem tudta (VI. 7. 15.). Ilyen körülmények között a Nus gondolkodása a lehető legtökéletesebb, miután tárgya a legmagasabb rangú principium és ő e tárgyat önmagában bírja, ami az újplatonikus filozófia szerint (V. 5. 2.) minden gondolkodóra nézve a gondolkodás igazságának előfeltétele. (Plotinos szerint az érzékelés adatai is azért megbizhatatlanok, mert az érzékelt dolog az érzékszerven kívül esik.) Mivel a gondolt ideák az őket gondoló Nusban existálnak, a Nus az igazság birodalma, ahol nincs idő és tér, csak örökkévalóság, és egymásbanvalóság; ezenkívül ott van a tökéletes szépség, a mozgás, a világosság és az élet (V. 8. 4.). Ez utóbbira itt természetesen

tesen csupán a szellemi világ kategóriái vonatkozthatók.<sup>10</sup>

A plotinosi hiposztázisok sorában a Lélek a harmadik. Ez az utolsó azok közt az értelmi principiumok között, amelyek az értelmi világban vannak, ellenben első azok közt, amelyek az érzéki világban hatnak. (IV. 6. 31.) A plotinosi léleknek sajátos közvetítő szerepe van az értelmi és anyagi világ közt s e szempontból a Psyche — ez a nagy utazó a metafizika országában (Inge) — a világfolyamat tökéletes folytonosságát jelenti. Ahogy a Nus az Egy teremtménye, a lélek a Nus produktuma, ereje, logosza. Mint ilyen, ő is szellem, de olyan, mely „másra néz“ (III. 8. 6.). Ő is rendelkezik mindazokkal az erővel, amelyek a Nusban meg vannak, csak ő ezeket kiszabadítja egymással való természetlen kapcsolatukból s beállítja a világ teremtésének alkotó munkájába. Mint alkotó logosz, a lélek a világ teremtője.

Annak ellenére, hogy a lélek, mint szubsztancia, Plotinosnál tökéletesen egységes, a világfolyamatban betöltött hivatása alapján több részt szokás benne megkülönböztetni. Maga Plotinos is beszél egy „égi“ és egy „földi“ Aphroditéről; ezek közül az elsőn azt a lelket érti, amelyik fennmaradt a Nusban, a másodikon pedig azt, amelyik leszállt az anyagba. (III. 5. 2.). A plotinosi filozófia egyik legkitűnőbb ismerője, Bréhier, az Enneaszok lélekfogalmában megkülönböztet egy animista koncepciót — ő panpsychismusnak nevezi — amelyik a Stoából származik és egy orphikus-pythagoreus lélek-tradíciót, amely szerint a lélek egy másik világból bukás útján jutott az anyagba. Ez a Bréhier által megkülönböztetett kétféle lélekhatomány tartalmilag nagyjában megfelel annak a másik disztinkciónak, amelyet a plotinosi psychére leggyakrabban alkalmazni szoktak, t. i. hogy a psyche jelenti egyfelől a

<sup>10</sup> Abban a könyvben, amelyben az értelmi világ kategóriáit kifejti (VI. 2.), Plotinos az ideákat mint „nagy és csodálatos ható erőket“ — logoszokat — fogja fel, s a Nuszt úgy tekinti, mint ezek összességét, a logoszok logoszát. Ebben a beállításban a 2. hiposztázis a philoni logosz-elgondolással sok hasonlóságot mutat.

kozmosz lelket vagy világlelket, s jelenti másfelől az egyéni lelkeket is. Az előbbi psyche a világban megnyilvánuló életerővel azonos. Az egyéni lelkek azonban — s ez éppen e felfogás eredendő hibája — szintén életet jelentenek s így alig választhatók el a világlelektől, noha Plotinos a IV. 3. 7-ben és a IV. 9. 1-ben a monopsychismus ellen határozottan tiltakozik. Más dolog azonban a bölcseleti szándéka és más a rendszer belső logikája; ez utóbbi pedig nem enged meg a plotinosi psyche tagozódására más magyarázatot, mint amit már Zeller adott (die Phil. der Griechen 1923. III. Theil. II. Abt. 590. l.): „Die Einzel-seelen sind nur die Wirkungen der Allgemeinen, nur die verschiedenen Erscheinungsformen des einen Lebens, welches durch das All strömt“.

A plotinosi psyche-probléma kérdésében mindenestre igaz van Bréhiernek arra vonatkozólag, hogy ezeket nem a rendszer keretén belül eső filozófiai szempontokból, hanem kívülről ható gondolat-történeti befolyásokból kell megmagyarázni. E hatások eredetét mi is vallásos gondolkörben keressük, csak hogy nem az orphikusoknál, hanem az iráni vallásban. Ez ugyanis, amint ezt a Plotinosnál kimutatható vallástörténeti hatások elemzése kapcsán részletesen ismertetni fogjuk, egy olyan psyche-tradíciót ismer, amely az újplatonizmus felfogáshoz minden eddigi ismert forrásnál közelebb áll.

Vizsgálunk kell még azonban, hogy a plotinosi metafizika miként fogja fel a lélek alkotásait, a természetet s általában az anyagi világot.

Mint a Nus a lelket, úgy teremti a lélek az anyagot, hogy azt formálhassa, szellemmel eltölthesse. Önmagában tekintve, az anyag teljes passzivitás és alaktalanság, amelynek nincs más lélcélja, mint hogy a maga tökéletlenségével a lélek erői (logoszok) számára lehetőséget adjon a teremtő munkára. E hivatás betöltésére több-kevesebb tudatossággal az anyag maga is vágyódik s e szempontból az egész érzéki világ nem más, mint nagy sóvárgás a szellem, a jó s tökéletesség után, amit emberek, állatok, növények, égitestek egyaránt csak a szemlélődés útján tudnak meg-



ragadni. (III. 8. 1.). Minden fejlődés, keletkezés, születés, más szóval a természet egész formagazdasága ebből a szellem utáni vágyból jön létre. Minél tökéletesebb a szemlélődő, azaz mennél több öntudat, logosz van benne, annál tökéletesebb a teremtménye is. Az anyagi világban a természet a legmagasabb rangú logosz — Arnim és Zeller szerint a természet egyenesen a világlélek lehajló szárnyával, legalsó részével azonos — és ezért a természet alkotásai, amelyek egy alvó léleknek az istenségről szőtt álmaihoz hasonlíthatók (III. 8. 4.), a legtökéletesebbek.

### *Etika.*

Mielőtt a lelkek az értelmi világból az anyagi világba lejöttek volna, fent éltek a Nusban, isteni fényességben, tökéletességben, örökkévalóságban (IV. 8. 3. V. 8. 4.) Arra nézve, hogy lejövetelre mi indította őket, kétféle választ találunk az Enneaszokban: az első szerint, az előtte levő hiposztázisokhoz hasonlóan, a léleknek is teremtenie kellett (IV. 7. 18.) s így metafizikai szükségszerűség volt számára, hogy leszálljon az anyagba, ami az ő életet adó formálására annyira rászorult. A másik felelet etikai mozzanatokot tartalmaz: az értelmi világban „királyok“-ként létező lelkeket egy adott pillanatban mértéktelen vágy fogta el az után, hogy mindentől függetlenül önmagukért s önmagukban függetlenül létezzenek (V. 1. 1.). E vágy következtében vakmerően elhagyták „igazi atyjukat“, „igazi hazájukat“, hogy az anyagban megfelelő helyet, „testet“ keressenek maguknak. A jótól és a szellemtől való szándékos elpártolás által a lélek bűnt követett el s ez a bűn a világban lévő egyetlen pozitív rossznak: az erkölcsi rossznak a forrása lett. Metafizikai értelemben véve, az anyag az „első rossz“, mert léte nincs s így értéktelen. Azonban ép értéktelensége miatt a világréndben csak mint a jó hiánya szerepelhet. A lélek nem természetből fogva rossz, hanem csak annyiban, hogy a szellemtől, a jótól elfordult és az anyaggal kapcsolódott össze. „Olyan ez, mintha valaki sárba és iszapba merülve annak látsza-

nék, amit a szennyből magára szedett. Pedig a rútság valójában csak egy idegen anyag hozzájárulása folytán jutott az ilyenre s ha ismét szép akar lenni, csupán az a dolga, hogy mosdás és megtisztulás által ismét azzá legyen, ami volt". (I. 6. 5.).

Ha a lélek számára a rossz az anyag felé, a jó pedig a szellem felé való fordulással azonos, akkor ezzel a felismeréssel, már az ethika gyakorlati része, a helyes cselekvés is meghatározást nyer. El kell hagynunk az anyagi világot és vissza kell térnünk „igazi hazánkba”, „igazi Atyánkhoz”, ahonnet eljöttünk. (I. 6. 8., V. 1. 1.). A visszatérés első fázisa átmenet az erkölcs nélküli létből az erkölcsösbe, amely már Platon szerint is a négy főerénynek, — belátás, bátorság, józanság és igazságosság — a gyakorlásából állt. A második fázisban az erények gyakorlása által a lélek hasonlóvá válik az istenséghez, végül a harmadik fázis meghozza az istenséggel való teljes azonosulást. (ἀλλ' ἢ σπουδὴ οὐκ ἔχω ἀμαρτίας εἶναι, ἀλλὰ θεὸν εἶναι, I. 2. 6).

Ilyen módon az emberi lélek a jó után való törekvésében elhagyja az etikai normák területét s célját abban éri el, hogy az istenséggel metafizikai és vallásos értelemben tökéletesen egyesül. Ezen a ponton természetesen nem lehet többé szó az erények gyakorlásáról, sőt nem lehet szó egyáltalán cselekvésről sem, mert ez csupán árnyéka és halvány mása a Plotinos szerinti legtökéletesebb emberi tevékenységnek: a szemlélődésnek. Csak olyan emberek folyamodnak a praxishoz — olvassuk a III. 8. 4-ben — akik lelkük erőtlensége miatt vágyaik tárgyának közvetlen megragadására: theoriára képtelenek.

A boldogság minden lényre nézve abban áll, ha a természetének megfelelő legmagasabb rangú tevékenységet folytathatja. Az emberre nézve ez a szellemi dolgokkal való foglalkozás, amely egyúttal az erényt, a külvilágtól, a test vágyaitól való felszabadulást jelenti. Csak az az ember szabad, aki az ideák világában él, azokon keresztül a jó felé törekszik, s élete célját az istenséggel való teljes egyesülésben keresi. Ebből az unió mysticából, amelyben

a legfőbb érték a maga teljes realitásában birható, áll a tökéletes boldogság, amely Plotinos és minden görög moralista szerint az emberi lét legfőbb célja (eudaimonismus).

Plotinos egyébként, a Stoához hasonlóan tagadja az erkölcsi fejlődés lehetőségét. E téren szerinte nem tehetünk többet, minthogy lelkünknek e földi lét *előtti* erkölcsi formáját a lehető legtökéletesebb kibontakozáshoz segítjük. A lélek jelleme — Plotinus így tanítja — előbb létezett, mint a test s ha ezt a jellemet a lélek maga választotta és a ha lélek daimonja, amint Platon mondja, nem változik, úgy az ember itt a földön nem lehet sem erényes, sem gonosz (III. 4. 5.). E kijelentésből az következik, hogy bölcselőnk a léleknek a jó megvalósításáért vívott küzdelmét s az istenség segítő és megváltó kegyelmét nem értette és nem tapasztalta. Nem lehetetlen,<sup>11</sup> hogy III. 2. 9-ben, mely élete vége felé keletkezett, Plotinos a gnosztikus, illetve keresztény tanításra gondolva írta a következő jellemzően stoikus vagy talán inkább jellemzően görög beállítottságú sorokat: „Az isteni törvény nem engedi meg, hogy akkor, amikor mi gonoszokká váltunk, imádkozva másokat kérjünk meg arra, hogy minket a maguk feláldozásával megmentsenek. Az istenek nem dobhatják el a saját életüket azért, hogy a mi ügyeinket elintézzék, s a jó emberek, akik a legkiválóbb embereknél is tökéletesebb életet élnek, sem vállalhatják azt, hogy ők a rosszakat irányítsák.”<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Plotinos alkotó munkásságának harmadik korszakáról, ahová a III. 2. is tartozik, írja Heinemann a következőket: „Bár látszólag kissé a háttérben, de mégis teljes erővel folyik itt is harc a gnosz és a kereszténység ellen. Az utolsó korszak iratai éppen úgy, mint az előző korszakokéi, antignosztikusok és keresztényellenesek.” (i. m. 172. 1.).

<sup>12</sup> Arra nézve, hogy ez a felfogás Plotinos körében mennyire általános volt, érdekes bizonyíték Porphyriosnak a „De regressu animae”-ben kifejtett etikai nézete. Mivel ez a munka ma csupán Bidez-nek (La vie de Porphyre) a szövegrekonstrukciójából ismeretes, a kiváló belga tudós nyomán idézzük a következő porphyriosi gondolatokat: „Az ember sorsa sötét és nyugtalanító, de azért nem kell kétségbeesnünk s még kevésbé szabad azt hinnünk, hogy üdvünk és boldogságunk nem egyedül tőlünk függ. Fölösleges egy kívül álló

### *Esztétika.*

Plotinos filozófiájának ez a legnagyobb történeti jelentőségű része, amelynek a renaissance, az angol felvilágosodás s különösen a német romanticizmus korában óriási hatása volt. Schiller, Schelling, Hegel — mind tanultak s vettek át gondolatokat Plotinos esztétikájából, sőt Goethe, aki kiváltkép kedvelte a „csodálatos misztikust“, az értelmi szépségről szóló V. 8. könyv egy részét le is fordította.<sup>13</sup> Ezt a nagyhatású esztétikai tanítást az Enneaszoknak két, aránylag kis terjedelmű értekezése tartalmazza: az I. 6. és az V. 8. könyvek.

Az I. 6. expositiójában Plotinos az előző iskolák esztétikája bírálja s visszautasítja a Stoának azt a tételét, hogy a szépség a műtárgy részeinek szimmetriájából jön létre. Szerinte az érzéki szépségben, amelyet ő a látható és hallható esztétikai tárgyak csoportjaira oszt, mindig van egy érzékfeletti elem, amely a lélekkel rokon, s épp ez az ősi rokonság kelt a szemlélőben felismerés folytán örömet. Ez az érzékfeletti momentum a belső formában (εἶδος) való részesezés (c. 2.), amely által a különben alakatlan, határozatlan és csunya anyag egységet és ezáltal szépséget nyer.

Miután az érzéki szépséget ily módon az érzékfeletti szépségre visszavezette, Plotinos a szép cselekedetekben, szép ismeretekben és erényekben megnyilvánuló szépséget vizsgálja. Megállapítja, hogy a szépségnek ezek a fajtái annyiban hasonlítanak az érzéki szépséghez, hogy olyan emberek számára, akik pl. az erényt közvetlenül még sohasem tapasztalták, fogalmi úton ez nem megköze-

---

megváltó („un libérateur étranger“), segítségért esdekelünk s nin-  
csen szükség kinyilatkoztatásra sem. A léleknek olyan képességei  
vannak, amelyekkel meg tudja önmagát váltani. Ha az észhez folya-  
modik, az meg fogja neki mutatni az ismeret és a filozófia útjait,  
amelyeken haladva elérhet Istenhez.”

<sup>13</sup> L. H. F. Müller: Goethe und Plotinos, Germanisch-Romanische  
Monatsschrift. 1915. 45. füzet 45. l. skk. — Továbbá: Franz Koch:  
Goethe und Plotin. Leipzig. 1925. — Ugyancsak Kochtól: Schillers  
philosophische Schriften und Plotin. Leipzig. 1926.

lítható; ugyanis ennek a szépségnek a lényege is közvetlenül a lélekkel kapcsolatos. Az ilyen fajta szépség lényegének megértéséhez legcélszerűbb ezeket ellentétükkel, a csúnyával összehasonlítani, ami a mértéktelen és diszharmonikus ember lelkében lakozik. Plotinos szerint ami rút, csak kívülről juthat a lélekbe s így az erény útja mindig a belső megtisztuláson át vezet. Ha a lélek megtisztul, akkor egyúttal el is fordul a földi, érzéki dolgoktól, s csupán a szellemre, az értelemre fog tekinteni, ahonnan minden szépség ered. A szépség ugyanis azonos az ideákkal, az ésszel, a létezőkkel, amelyek a lélek számára a jót, az értéket jelentik. (Ugyanígy azonos az anyag a rúttal és a rosszal.) A három hiposztázis közül az első maga a szépség (ἡ καλλονή) a második az, ami szép (τὸ καλόν) s a harmadik a lélek, amely az értelem által szép.

Amikor tehát a lélek a szépet szereti és keresi, tulajdonképp a Jó és az istenség után vágyódik, amely az ősi, a magában való szépséggel azonos. Ezt azonban csak úgy lehet elérni, ha rendes látásunkat mellőzve, egy a természetesen magasabbrendű szemlélő képességet keltünk fel magunkban (c. 8.). E képesség segítségével azután fokozatosan fogjuk élvezni és értékelni a szép tárgyakat, tetteket, tudományokat, legfőképpen pedig a lélek szépségét, amely tulajdonképpen minden szépség létrehozója. Az I. 6. legvégén Plotinos finom megkülönböztetést tesz, amelyet később lélektani szempontokkal figyelemreméltóan okol meg.<sup>14</sup> E disztinkció értelmében az első

<sup>14</sup> „A szép megértése, megcsodálása és az iránta való szeretet felébredése csak olyan lelkekben lehetséges, amelyek már mintegy értenek és ébren vannak. Ezzel szemben a jó, mivel már rég bennünk van, mint a velünk született törekvés célja, jelen van az alvókban is és soha nem kelt csodálkozást azokban, akik ránéznek, mivel folyton együtt van velük és számukra sohasem emlék. Mindamellet ezek nem látják őt, mivel a jó bennük csak mint alvókban van jelen. Viszont a szép, a szeretett, mihelyt megjelenik, kínokat okoz, mivel azoknak, akik látják, törekedniök kell rá. Tehát miután ez a szeretett második és csak azokban van meg, akik már nagyobb meglátáshoz jutottak, ez világosan azt mutatja, hogy a szép a második.”

principium nem a szép, hanem a jó, amely a szép előtt van s „a szépet mintegy maga elé sugározza, vetíti“ (c. 9.). Enyiben maga nem szépség, hanem a szép kezdete, forrása. Éppen ennek a sugárzó jóságnak, istenségnek a jelenléte teszi széppé és étellel telivé a tárgyakat, nem pedig a részek helyes aránya, — amely mellett egy test még csúnya is lehet. „Miért szebbek az ételleljes szobrok — kérdi a VI. 7. 22-ben — mint a merevek, még ha ez utóbbiak arányaikban szimmetrikusak is? Miért szebb egy olyan dolog, ami él, még ha tényleg csúnyább is, mint az a szobor, amely arányaiban és vonalaiban tökéletes, de — márványból van? Azért, mert arra, ami étellelteljesebb, inkább vágyunk és törekszünk. Ez pedig azért van, mert az élet lélek, ami pedig lélek, az inkább hasonló a jóhoz, mivel a lelket a jó fénye világítja be“.

Az V. 8. könyv, amely a plotinosi esztétika második részét, helyesebben második fejlődési fokát tartalmazza, fontos továbbhaladást jelent az I. 6-hoz képest, amely nem tudott még szabadulni a történeti hagyományoktól. Az ókori esztétikában itt találkozunk először a művészi szépség fogalma mellett a természeti szépség fogalmával, amelyet sem Platon, sem Aristoteles nem ismert.

Ezúttal a művészi szépség lényegének vizsgálatával kezdi meg Plotinos fejtegetései sorát, s felveti a kérdést: mi adja meg egy szoborra alakított kötömb esztétikai értékét? Nézete szerint ezt nem adhatja meg az anyag, hanem csupán az alkotó művész, aki a szobor „eidos“-át (belső formáját) először fantáziájában alkotta meg, s azután iparkodott ezt márványba átvinni. Ezt az eszményi formát azonban a művész sohasem tudja az anyagra maradéktalanul ráhelyezni; oda mindig csak egy hasonló, de kisebb szépségű eidos kerül s még ez is csak annyira tud a kőben kifejezést nyerni, amennyire az anyag természete megengedi. Ez az oka annak, hogy a szobornak a művészhöz megmaradó eszményképe mindig szebb és tökéletesebb, mint maga a kész műalkotás.

Miután meghatározta a művészi szép lényegét, Plotinos megcáfolni igyekszik Aristoteles felfogását, amely sze-

rint minden műalkotás a természetet utánozza s így szépsége attól függ, milyen fokban közelíti meg a mintát. Ezzel szemben Plotinos azt hozza fel, hogy a természet is az értelmi princípiumokat utánozza és a művész is csak ezeket keresi, amikor „felemelkedve ama logoszokig, amelyekből a természet származik”, szobrát ezek szerint iparkodik alakítani. E törekvés közben — mivel nem a látott dolgot, hanem annak ideáját utánozza — gyakran kell a modell fogyatékosságait a saját alkotó képzeletének erejével kipótolni. E tevékenység éppen nem nevezhető szolgálai másolásnak. Általában: ahogy a művész a természetet utánozza, úgy utánozza az ideákat a természet, amelynek szépsége nem más, mint a benne élő és ható logoszoknak az anyagon való átsugárzása. Ebben az értelmezésben a természeti és művészeti szépségnek a fogalma egymást kölcsönösen megvilágítja és kiegészíti. Természeti szépség nélkül nem volna művészi szépség, mivel ez épp azáltal jön létre, hogy a művész alkotása anyagában a természetben lévő logoszokat visszaadni, megrögzíteni igyekszik. A természeti szépség viszont ugyanúgy jön létre, mint a művészi szépség, csak az előbbinek nem ember, hanem a Nus, a szellem, az alkotója.

A természeti szépség lényegének meghatározása után a tipikus plotinosi „felmenetel” ebben a könyvben is teljes lendülettel megismétlődik: a mester folytatja repülését a legmagasabb értékek felé. A művészi szépség a természet szépségéből származik s mindkettő a lélek szépségéből. De ez utóbbinál is szebbek az ideák, logoszok, szellemi princípiumok, egyszóval a Nus, ahol lét, szépség és igazság egybeesik. Ide csak a theoria útján lehet felemelkedni, amely szemlélet a legfőbb szépség tökéletes bírását s így egyben a tökéletes boldogságot jelenti. Akik ide eljutnak, az istenekhez hasonlóan tökéletes lelkek, megismerik az első princípiumot, az Atyát, aki több és nagyobb annál, hogysem szépnek lehessen nevezni (c. 13. és 8.) és megismerik a második princípiumot, a Fiút (κόπος) aki azonos az első szépséggel és így alkotója a lélek és a természet szépségének, amelyek benne részesednek. (c. 13.)

### *Ismeretelmélet.*

Amint láttuk, az etika, és az esztétika egyaránt felfelvivő utakat jelentettek, amelyeken a lélek az első hiposztázishoz ér. Az ismeretelmélet ugyancsak az Egy felé vezet. Innen van az, hogy míg az ismeretelméleti vizsgálódások más filozófusnál, mint ismereteink legkézenfekvőbb tárgyára, a külvilágra s annak megismerésére irányulnak, Plotinos igazi Platon-követőként, a valóságot látszatnak, az anyagot hazugságnak tartotta és egészen elfordul tőlük. A „létező” világot, amelyre vonatkozólag igaz ismeret egyáltalán lehetséges, sokkal magasabban, az értelmi világban, az ideák közt kereste. Aki pedig az utóbbiakat meg akarja ismerni, annak el kell hagynia az érzéki világot s a benyomások, érzetek, vágyak és érzelmek köréből a tiszta gondolkodáshoz kell felemelkednie (V. 3. 9.).

Az érzéki észrevételek ugyanis csak „gyenge gondolkodást” jelentenek (VI. 7. 7.), mivel objektív ismeret helyett csak véleményt és hiedelmet tudnak nyújtani. Azonban nemcsak az érzéki észrevevés, hanem még a diskurzív gondolkodás is alkalmatlan arra, hogy általa igaz ismeretet nyerjünk, mivel ez csak arra képes, hogy a képzetek és fogalmak között folytonosan új kapcsolatokat létesítsen. (V. 3. 2.) Az igazi ismerethez oly mértékben közeledünk, amilyen mértékben a testtől és az érzéki világtól eltávolodunk. („Amíg a lélek a testben van, alszik”, írja Plotinos a III. 6. 6.-ban). Ilyenkor gondolkodásunk befelé fordul s értelemmé válva, csupán önmagát gondolja, szemléli. Az ebből származó szemlélet természetesen önmegismerés lesz, mivel a gondolkodás alanya és tárgya összeesik. Amint a gondolatnak és a létnek a megegyezése önmegismerethez vezet, úgy vezet másrészt az önmegismerés a lét és gondolat azonosságához, ami Plotinos szélsőséges racionalizmusa értelmében az igazsággal azonos.

Amikor a lélek ismeretvágya az „igazán létezőhöz” s ezzel együtt az „igazi ismerethez” elért, azt gondolhatná az ember, hogy itt a Nusban, az igazság zavartalan bírása közben megnyugvást talál. („És ott fent van a könnyű élet,



meg az igazság is, ami számunkra szülőanyát, dajkát, létet és táplálékot jelent.“ V. 8. 4.) Azonban az égi repülés itt sem áll meg: az értelem kilép önmagából s az Egy felé mozog, mint „még nem látó nézés“, (ὄψις οὐπω ἰδοῦσα) amely azonban célja lényegéről mégis már bizonyos fogalmakkal bír (V. 3. 11.). Amikor e célt eléri, a lélek valaminő szellemi módon érintkezik vele (νοερώς ἐφάπασθαι), részt nyer az Egy csodálatos fényéből, ami számára teljes boldogságot jelent (V. 3. 17.). E ponton Plotinos ismeretelmélete vallásos-misztikus élménybe csap át, amelynek az eredetét Heinemann (i. m. 221. l.) az indiai, Söhngen (Das mystische Erlebnis in Plotin's Weltanschauung. Kröner. Leipzig. 1923. 74. l.) pedig a kínai kultúrkörben keresi.

Mielőtt a plotinoszi *misztika* ismertetésére áttérnénk, foglalkoznunk kell bölcseleink *kategoriaelméletével*, amelyet a VI. Enneasz szokatlanul megnyúlt első 3 könyve tartalmaz. A 3 könyv közül az első (VI. 1.) Aristoteles és a Stoa kategoriaelméletét bírálja, az utána következő két könyv pedig Plotinos felfogását ismerteti.

Az aristotelesi kategoriafelfogással szemben Plotinosnak az a legfőbb kifogása, hogy itt az érzéki és értelmi világra ugyanazok a végső fogalmak vonatkoznak.<sup>15</sup> Bölcseleink szerint ez azért helytelen, mert a két különböző világban az ousia fogalma is teljesen különbözik, aminek következtében végső határozmányaik sem lehetnek azonosak. Plotinos szerint az értelmi világra a következő 5 kategoria vonatkozik: létezés, mozgás, nyugalmi helyzet, azonosság, különbség. Ezek közül az első, az „on“, a tulajdonképeni őskategoria, amennyiben az utána következő 4 kategoria csupán a létező módosulásait jelenti.

Az „on“ az értelmi világban való pusztá létezését jelenti s fogalma az értelmi létezővel (οὐσία) azonos. A második kategoria, a mozgás, már differenciálódást jelent a pusztá léthez viszonyítva: a létező nemcsak van, hanem tevékenységet is fejt ki. Ez a tevékenység az értelmi

<sup>15</sup> „Ép oly nevetséges volna a létezőt és nem létezőt egy kategoria alá vonni — írja Plotinos a VI. 2. 1-ben — mint ha valaki Sokratest és a szobrát akarná egyazon genus alá foglalni.

világban Plotinos szerint nem lehet más, mint a gondolkodás, s ez esetben a kinesis azonos az ideával, mint a gondolkodás alanyával, az „on“ kifejezésen pedig az idea, mint a gondolkodás tárgya értendő. A harmadik kategória, mint Platonnál (Philebos), Plotinosnál is az ideák állandóságát, örökkévalóságát jelenti. A két utolsó kategórián: az azonosság és különbözőség kategóriáin azt kell értenünk, hogy mindegyik idea azonos egymással oly értelemben, hogy mindegyik idea és viszont mindegyik mégis különbözik a másiktól, mert a Nusnak más és más részét jelentik. Ez a felfogás Plotinos eredeti tanítása, mivel Platon ugyanezt a két kategóriát úgy értelmezte, hogy az idea önmagával azonos és minden más ideától különbözik. Nebel szerint Plotinos sajátos felfogásának az a lélektani magyarázata, hogy az újplatonikus lélek, amikor az ekstasis lendületében az értelmi világ szemléletéhez elér, először egy differenciálatlan egészet pillant meg, amely csak később kezd tagozódni s részeiben formát és alakot ölteni (I. m. 38. l.).

Az érzéki világra vonatkozó kategóriákkal Plotinos a VI. 3-ban foglalkozik, ahol ezek összeállítására háromféle kísérletet is tesz. Végül arra az eredményre jut, hogy az érzéki világra ugyanazok a kategóriák érvényesek, mint a szellemi világra, csak nem szó szerinti, hanem „analog“ jelentésében: *δεῖ... ταῦτα ἀναλογία καὶ ὁμωνυμία λαμβάνειν*. A szellemi világnak az anyagira alkalmazott 5 „analog“ kategóriáját Plotinos utoljára is kettőre, a szubstancia és a reláció kategóriáira vezeti vissza.

A plotinosi kategóriaelmélet értékét és sokat vitatott<sup>16</sup> jelentőségét szépen foglalja össze Heinemann, amikor azt írja (i. m. 265. l.): „A plotinosi ideatan e részének az

<sup>16</sup> E. v. Hartmann Plotinos egész metafizikáját a kategóriatanból vezeti le, de ő mást ért kategóriákon, mint a létező legáltalánosabb osztályait. Lask (Die Logik der Philosophie u. die Kategorienlehre, Tübingen 1911.) nagy elismeréssel ír Plotinos kategóriatanáról, azért, mert a lykopolisi bölcsele az értelmi és érzéki világ kategóriáit egymástól széjjelválasztotta. Zeller jelentéktelennek tartja Plotinos kategória-elméletét a rendszer többi részéhez viszonyítva. (Phil. d. Griechen III. 578. l.).

a jelentősége, hogy bölcselőnk az anyagi szubsztanciát a viszony kategóriájától tette függővé s ez a kategória nála általában az anyagi világ legáltalánosabb kategóriájaként szerepel. Ezzel a belátással Plotinos a tudományos gondolkodásnak óriási szolgálatot tett, miután a modern természettudományi kutatás is épp arra irányul, hogy a szubsztancia fogalmakat relációkra változtassa át."

### *Misztika.*

Az esztétika, etika és ismeretelmélet Plotinos számára nemcsak a szép, a jó és az igaz tudományos vizsgálatát jelentették, hanem egyszersmind azokat az utakat is, amelyek ezen értékek közvetlen birásához vezetnek. Aszerint, hogy a három ösérték közül melyik iránt különösen fogékony valaki, járhatja meg a „scala mystica”-t a szépséget, művészetet, és a bölcseséget kedvelő ember módján. Aki az első utat választja, az minden érzéki szépségben az örökkévaló idea nyomait fogja keresni; aki „musikos”, az a lelki harmóniáktól az értelmi harmóniák felé fog törekedni és aki „philosophos”, az a dialektika segítségével a „kosmos noetos”-ba fog felemelkedni. Mind a három útnak közös célja először az értelmi világ elérése, majd pedig az ezen messze túlmenő Jó-val, illetve Eggyel való egyesülés.

Plotinos rendszerének éppen ez a kettősség: a filozófiai vizsgálódás tudományos és vallásos szempontjainak egyesítése, azaz, a racionalizmus és a misztika szoros kapcsolata ad egészen különös ízt, jelleget. Ő az Istenséget úgy értelmezi — Bréhier azt állítja, hogy ez (i. m. p. 151.) az egész hellénizmus gondolkodására jellemző — mint aki egyfelől egy racionális világmagyarázat első principiuma, másfelől pedig egy közvetlen — és éppen ezért kimondhatatlan és meghatározhatatlan — intuitio tárgya. Ilyen értelemben az Egy, illetve a Jó ismerete semmi esetre sem „mathéma” Plotinos számára, aki e ponton Platonon ismét túlhaladt. „Platon azt tanítja — írja bölcselőnk e kérdésre nézve a VI. 7. 35.-ben — hogy a Jó ismerete a legnagyobb tudomány; ő pedig tudományon nem a Jó látá-

sát érti, hanem azt az ismeretet, amelyet az analogiák, negációk és a Jóból származó dolgok ismerete útján a Jóról már a theoria előtt birunk. De ez az ismeret nem vezet el egészen öhozzá; ezt csak a megtisztulás, erény, lelki harmónia teheti... Így válik az ember önmaga és más dolgok szemlélőjévé ugyanakkor, amikor önmaga egyúttal a szemlélődése tárgya is; lényeggé, értelemmé, élőlényné válva, a Jót végre *nem kívülről* látjuk."

Ebben az idézetben nézetünk szerint az az érdekes, hogy a plotinosi misztika szerint akkor látjuk meg a Jót, vagyis az istenséget, amikor sajátmagunk szemlélőjévé válunk. Az a gondolat, hogy az Isten és a lélek lényegileg azonos, jellemző módon uralkodik az egész újplatonikus filozófián, s az Enneaszok folyamán — ismeretelméletben, metafizikában, etikában — számtalan variációban ismétlődik. Aki önmagától távol van, az távol van az Istentől is. Akik a „belül levő” dolgokat nem látják, s a „külsők” után futnak, saját árnyékukat üldözik s az életük csupa hazugság és felületesség. Ellentéte ennek a lélekre és Istenre irányuló élet, amely nem „kifelé” és „lefelé” törekszik, hanem „befeelé” és „felfelé”. Ez a kétféle irányjelzés épp a lélek és Isten azonossága következtében esik össze. Csak az a lélek ismerheti magát, amelyik tisztában van vele, hogy Istentől származik, Istent viszont csak akkor ismerhetjük meg, ha magunkba szállunk és a saját lelkünket próbáljuk először megérteni.<sup>17</sup>

A lélek magábaszállása Plotinosnál nemcsak erkölcsi megtisztulást jelent, hanem egy sajátos szellemi koncentrációkat s ebből folyó limitálódást is, továbbá teljes megszabadulást az anyagi világtól. Amíg a lélek a testhez kapcsolódik, addig különböző dolgokban szétszórva, öntudatlan álomban szunnyad. Aki Istenhez közeledni akar, annak a testét épp úgy le kell magáról vetnie, mint a hívőnek a templom előcsarnokában a felső ruhát; aki az Istent akarja látni, annak testi szemeit be kell hunynia s egy más, egy lelki látást kell magában felkeltenie. Ez az

<sup>17</sup> V. ö. Szent Ágoston: Vallomások, IV. 10.: „extra te et extra se.” Ibid. V. 2. „a me discesseram nec me inveniebam; quanto minus te.”

igazi megtisztulás, amely Plotinos szerint menekülésből, elszakadásból, megtérésből áll s amelynek létrejöttét Plotinos találóan hasonlítja egy szép szobor elkészítéséhez. A szobor kezdettől fogva benne van a kőben, mint az érzéki emberben a bölcs, az istent látó ember, de csak akkor jut kifejezésre, ha először levéssük róla azt, ami rúg, szennyes vagy felesleges.

Mi az a végcél, amelyhez a katharsis útján elérhetünk, más szóval: milyen kapcsolatot nyer az ekstasisban a lélek az Istenséggel? Erre a kérdésre a választ először negatív formában próbáljuk megadni.

Istenről való élményünk az unio mysticában nem ismeret, nem érzékelés, nem értelmi belátás, nem tudomány. Mindezekben a megismerési formákban ugyanis megvan az ismerés objektumának és szubjektumának alapvető kettősége, amely meggátolja, hogy a teljesen egységes istenséggel tökéletesen egybeolvadjunk. Hogy ez megtörténhessék, ahhoz egy más látás, más megismerési mód szükséges, még pedig olyan, amelyik nem az ész, vagy az érzékek, hanem a jelenlét élménye útján egyesíti a lelket az istenséggel. Ez az, amit Plotinos misztikus szemléletnek, teoriának nevez (VI. 9. 4—7, 10—11; I. 6. 7; V. 5., 8.; VI. 7. 34.). A plotinosi szemlélet lényegét nem találjuk meg sem Platon, sem Aristoteles filozófiájában, mivel az előbbi teorián a létezőnek olyan intenzív szemléletét érti, amely a létezőnek — tehát az ideák világának — a határain túl nem megy;<sup>18</sup> Aristoteles pedig az értelemnek egy olyan reflektáló műveletét, amelyben a gondolkodás alanya és tárgya összeesik.<sup>19</sup> Ezzel szemben Plotinos azt tanítja, hogy amikor a kötelékeitől megszabadult lélek felemelkedik, amikor visszaemlékezik és a létezőket szemlélni kezdi, akkor, amennyiben értelmi szemlélete van, amelyben a lélek, mint egy szellemmé válva, a noétont gondolja, — ez számára nem jelenti még a legmagasabb felemelkedést,

<sup>18</sup> Platon, Politeia VII. 532. C. és 525. A.

<sup>19</sup> αὐτὸν δὲ οὐκ ὁ νοῦς κατὰ μεταλήψιν τοῦ νοητοῦ. νοητὸς γὰρ γίνεται θιγγάνων καὶ νοῦν, ὥστε ταῦτὸν νοῦς καὶ νοητὸν. Aristoteles. Eth. Nic. 1072. b. 20. V. ö. még Eth. Nic. 1072. b. 25.

éppen úgy, mint ahogy az értelem nem azonos Plotinos számára a legmagasabb rangú realitással. Ezen az értelmi szemléleten kívül még egy másik szemlélet is van, amikor a tudomány, a logikai bizonyítások és egyáltalában minden díszkurzív gondolkodás megáll, s helyükbe egy olyan szemlélet lép, amelyben tárgy és alany annyira összefolyik, hogy nincsen többé sem a szemléletnek tárgya, sem a tárgynak szemlélője, nincsen öntudat, sem értelem, csak „ $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  ἐρῶν“ van, amely kilép saját öntudatából, hogy az Istenséggel eggyé válhasson.

Plotinos maga érdekesen állította össze ennek a sajátos lelki élménynek inkább genetikus, mint analitikus, illetve lélektani leírását. A lélek először is kilép önmagából, mivel az Istenség után érzett vágyódás mind erősebben hajtja felfelé. Amikor már a céljához elérkezett, beáll az egyszerűsödés (ἀπλοσις), amely ellentéte annak a szétzóródásnak, amit a lélek az anyagba való leszállás következtében a földi életben elviselni kénytelen. Eredeti egyszerűségének visszanyerése, mivel az anyag sokféleségéből kiemeli, a lélek számára megtisztulást jelent s elszakadást mindattól, ami az Istenséggel való teljes egyesülésének akadálya. Ezután következik a lélek teljes önátadása (ἐπίδοσις αὐτοῦ), amely nem megsemmisülést jelent, hanem beleolvadást valamibe, ami sokkal nagyobb és fenségebb. Ez az átadás tehát a lélek számára nem nirvána, hanem éppen megfordítva, maximális gazdagodás, kiégés, beteljesülés. Ebben az állapotban a lélek egy magasabbrendű, isteni létformát nyer. A világtól távol, ahol csupán múló nyugalmat tudott találni, eléri azt az állandóságot, amelyre mindig törekedett. Ez az állandóság az igazán létezők jellemző tulajdonsága, amelyek éppen ezért soha nem változnak és soha el nem múlnak. E pillanatban a lélek, a plotinosi metafizika „nagy vándora“ (Inge) hazatért. Ezt az élményt siettetni, önerőnkől előidézni nem lehet, csupán óhajtani és várni, amint szemünk hajnalban a napfelkeltét lesi. Az ekstasisban is hirtelen tör elő a fény — azt sem tudjuk, bentről, avagy fentről jött-e — s magával hozza azt a boldogságot, amely csak

a mámorhoz, örülethez, vagy az entuziasztikus megszállottsághoz hasonló. Ilyen állapotban a lélek tökéletes boldogságot élvez, amellyel semmi más boldogság nem ér fel, s ha hirtelen minden el is pusztulna körülötte, ez a „menekülése az egyedüli egynek az egyedüli Egyhez“ (VI. 9. 9.), akkor is teljesen megnyugvást adna.

Érdekes, hogy Plotinosnak ez a legfőbb boldogságot adó istene, akit „szeretetreméltó“-nak és „szeretet“-nek nevez (VI. 8. 15.), egyáltalában nem a teremtményeit — tehát nem az embert — hanem csupán saját magát szereti. Éppen ezért a keresztény istenfogalomtól eltérően, ennek az istennek a szeretete nem nyilvánul meg jószívűségben, igazságosságban, vagy bármilyen egyéb, másra irányuló cselekvésben vagy érzületben. Ez a szeretet egy teljesen személytelen lény szeretete, aki erre egyedül csak sajátmagát tartja méltónak. Az Egy, amely önmagának mindig elég, soha nem hajolhat le megbocsátóan a bűnös-höz és nem száríthatja fel a szenvedők könnyeit. Bár ő nem szerethet senkit, őt minden szereti és épp ezáltal a világnak nemcsak teremtője, hanem egyúttal végső célja is.

## 7. §. TÖRTÉNETI HATÁSOK PLOTINOS RENDSZERÉBEN.

### *A Stoa bölcséletének hatása Plotinos filozófiájára.*

Már Philon gondolatrendszerének ismertetésénél láttuk, hogy a Stoa milyen óriási hatással volt a hellénizmus korának gondolkodóira. Ha e hatás mértékét csak valamennyire is jellemezni akarjuk, úgy azt kell mondanunk, hogy amint a görög nyelv volt e kor egész műveltségének a hordozója, úgy a stoikus filozófia volt a művelt hellén társadalom általános gyakorlati világfelfogása. Mivel pedig e gondolati irány története kitioni Zenon-nal a Kr. e. IV. században (322—264) kezdődik, amikor Plotinoshoz a Stoa hatása alatt eljutott, ez a filozófia már egy 700 éves, gazdag és hatalmas multa tekintett vissza. Természetes tehát, hogy Plotinos, aki olyan mélyen érdeklődött korának világnézeti problémái iránt, emellett a rendkívül mély és nagy-

hatású filozófiai irány mellett nem mehetett el érintetlenül. Porphyrios külön kiemelte, hogy az Enneasokban sok helyen találhatunk beleszótt stoikus tanokat, gondolatokat (Vita c. 14.). Porphyriosnak ezt a megjegyzését az újabb szövegkritikai kutatások teljesen igazolták.

De az egyes megjegyzéseken túlmenőleg kimutatható Plotinosnál a stoikus hatás gondolatrendszerre alapvető sajátosságaiban. Ha ezeket nagy *általánosságban* akarnók megjelölni, úgy azt mondhatjuk, hogy Plotinos átvette — a metafizikája, kozmológiája, pszichológiája számára — a Stoa *vitalizmusát és racionalizmusát*. Gyakorlati világnézetére nézve pedig nyugodtan állíthatjuk, hogy Platon mellett úgy szólván teljes kizárólagossággal a Stoa bölcselete irányította Plotinos erkölcsi gondolkodását. Az újplatonizmus kialakulásáról írt kiváló művében Willy Theiler azt írja, hogy a poseidoniosi gondolatrendszer volt az a teremtő erejű életfuvalom, amely a korai újplatonizmusnak „erőtlenül és elkényszeredetten vegetáló fáját” Plotinosnál kivirágzáshoz, élethez segítette. (Die Vorbereitung des Neuplatonismus, 1930. 61. l.)

Az egyetlen komoly nehézséget Plotinos számára a stoikus gondolatok átvételénél az jelentette, hogy a Stoa metafizikája következetesen keresztülvitt materializmus, míg a platonai hagyomány útját járó Plotinos mindenütt és mindenkor az anyagtól erősen megkülönböztetett szellem elsőbbségét hirdette. Mi sem mutatja azonban jobban a Plotinost ért stoikus hatás mélységét, mint az a körülmény, hogy Plotinos ezen alapvető különbség<sup>20</sup> ellenére is igen sokat merített a Stoa filozófiájából. Ez a körülmény kétségtelenül egyik oka is a plotinosi metafizika alapprincipiumai (monizmus vagy dualizmus?) körül folyó vitáknak.

A következőkben azzal akarunk részletesebben foglalkozni, mit vett át Plotinos a Stoából *I. a theoretikus, II. a praktikus világnézetében*. A plotinizmus theoretikus világnézetében 3 középponti gondolat köré csoportosítva fogjuk

<sup>20</sup> Megjegyzendő, hogy a Stoa erkölcstana — s ez ennek a filozófiai iránynak a legkidolgozottabb, legnagyobb hatású tanítása — nem a materializmus síkjában mozog.



a stoikus hatás nyomait keresni, u. m. a *logosztan*, a *világ-zoon* és a *lélekről* való felfogás.

Ami a *logosztant* illeti, tudott dolog, hogy a Stoa felfogása szerint az anyagot, ami minden dolognak szenvedőleg és meghatározatlan szubsztrátuma, a benne ható logosz alakítja. Ez a logosz azonos egyúttal azzal az isteni tüsszel, amiből minden születik s ahová a széjjelbomlás után minden dolog visszatér. A logosz, lényegét véve, erő, amely mint világ-ész és istenség, az egész kozmoszon uralkodik és azt a csirában ható rész-logoszok (λόγοι σπερματικοί) útján ész-elvek szerint irányítja.

Ez utóbbiak — hasonlóan a nagy, az általános Logoszhoz — halhatatlanok. A csirában ható logoszokat az istenség azért helyezte az anyagba, hogy általuk a világot folytonosan újra teremtsék és alakítsák. Bár e tekintetben a stoikus szövegek nem egyértelműek, mégis azt kell mondanunk, hogy ez a logosz, ha maga nem is anyag, de azzal a legszorosabb kapcsolatban áll, mivel lényegében a magot, a csirát jelenti. Azt is mondhatjuk, hogy e logoszok a természet törvényeit szimbolizálják, hiszen minden fejlődés, változás csak e logoszoknak megfelelően történhetik. Stoikus felfogás szerint a természetnek éppen az az egyik legfőbb törekvése, hogy ezeknek az erőknek megfelelően „mozogjon” s ugyanígy „mozog” (értsd: él, létezik) az emberi lélek is. A logoszok még az eschatologikus világégésből is romlatlanul kerülnek ki, hogy az új világ kialakulása ismét szerintük történhessen. E folyamatban a logoszok a stoikusoknál ugyanazt a szerepet töltik be, mint Platónnál az ideák.

Plotinos előtt már Philon is kísérletet tett arra, hogy a platoni ideatant a stoikus logoszelmélettel egybeolvassza. Az ő logoszai is közvetítők Isten és a világ között s tulajdonképpen az ideák teremtői, az érzéki világban ható, erejét jelentik. Egységet is ők adnak az érzéki világnak, amelynek irányítását, alakítását végzik, sőt — mint Platónnál az ideák — ugyancsak ők szolgálnak ősmintául a teremtéshez. Ez az értelmi világ, mint a teremtendő érzéki világ ősmintáinak összessége, Philon szerint a teremtés

előtt isten elméjében lakozott és ebben a mivoltában második hiposztázisnak, Isten fiának, a nagy, a kozmikus Logosznak nevezetik. „Úgy amint az az elképzelt város, amelyet az építész elgondol, noha még kivitelezve nincsen, a kigondolója elméjében már létezik, úgy az érzéki világ mintái, az ideák is léteztek az érzéki világ megteremtése előtt isten elméjében.” (De opif. mundi, 24.) Ilyen értelemben a philoni Logosz az ideák összességét jelenti s egyesítve a stoikus logoszok és a platonai ideák tulajdonságait, Philon a maga logoszait transcendenseknek, szellemi természetűeknek nevezi, bár ugyanakkor azt is mondja, hogy azok az érzéki-anyagi világban immanensek. Ebből a szempontból, t. i. a platonai ideatan s a stoikus logoszelmélet egyesítése terén, Philon teljes mértékben Plotinos előfutárjának tekinthető (l. Bréhier, Les Ennéades de Plotin, III. 1. 19.).

A philoni logoszelmélettől — a közös vonások ellenére is — Plotinos két fontos vonatkozásban eltér, u. m. 1. nála a logosz nem immanens az anyagi világban és 2. nem jelenti a legmagasabb rangot a létezők rangsorában. Ami az előszőr említett eltérést illeti, ez folyik abból a különbségből, amit Plotinos és a Stoa eltérő metafizikai álláspontjára nézve már e fejtegetéseink elején mondtunk. Plotinos hármas tagolású világméjében a szellem az anyagtól mindig elkülönül s így ő a logosznak sem adhatott olyan, (az anyag és a szellem közt álló) differenciálatlan értelmezést, mint a stoikusok. Az ő felfogása szerint a szellem világa a Nus, amely a philoni Logoshoz hasonlóan egyúttal az ideák összességét is jelenti. Viszont a zsidó filozófustól is eltér abban Plotinos, hogy az ő ideái, amelyek a Nusban vannak, még merevek, mozdulatlanok; az érzéki-anyagi világnak csak mintái, de arra alakító hatásuk nincsen. Hogy ezt a tulajdonságot elnyerjék, a plotinosi ideáknak el kell hagyniök a szellem mozdulatlan világát s át kell lépniök az élet birodalmába. Ez az utóbbi Plotinosnál a Psyche, amely (legalább is felső, magasabb rangú részében) még mindig a szellemi világhoz tartozik, noha az anyagi-érzéki világgal a legszorosabb kapcsolatban áll. Már most ezt a kapcsolatot

éppen az itt már alakító, cselekvő erőkként szereplő ideák tartják fenn, amelyek mint logoszok, az anyagot minden ízében áthatják. Ezt a folyamatot Plotinos a maga filozófiájának sajátos terminológiájába öltöztetve, úgy mondja el, hogy a lélek a nus felé fordul, s szemlélődés közben az abban lévő ideákat magába fogadja s ezáltal, illetve ezekből, hozza létre a logoszokat, amelyek azután visszatükröződnek a lélek alsó részén, amely már az anyagba, a sötétségbe hajlik. A lélek, mint 3. hiposztazis, a logoszok összességével azonos, amely logoszok a lélekhez viszonyítva, ugyanazt jelentik, mint az ideák a nushoz viszonyítva. Bizonyos fokig még az Egy is összefügg a logoszokkal, mert az Egy a nus létalapja, úgyhogy nyugodtan állíthatjuk, hogy Plotinos szerint a logosz nem az utolsó és a legmagasabb rangú tag a létezők birodalmában, amint ezt a stoikusok tanították.

A III. 8. 2. fejezetében Plotinos behatóan foglalkozik a stoikus és — kisebb részben — az epikureus logosz elmélettel, amelyből elutasítja mindazt, ami az ő felfogásának nem felel meg. Azt ő is elismeri, hogy a logosz valamiféle mozgás és tevékenység, amint azt a stoikusok tanították, de szerinte ez nem a „tűz mozgása” s általában nem valami anyagi dolog tevékenysége, hanem a szellemé. „Mert nem tűznek kell az anyaghoz járulnia, — írja — hogy az anyag tűzzé váljék (értsd: hogy élet, tevékenység, lélek legyen benne), hanem logosznak. Ez pedig nem csekély bizonyítéka annak, hogy az állatokban és növényekben is a logosz a cselekvő erő s, hogy a természet maga is logosz (III. 8. 3.)”.

Ebből az érdekes, határozottan polemikus jellegű szövegből két dolog állapítható meg: 1. hogy Plotinos a stoikus logosztanból mindent elfogad, csak a materializmust nem,<sup>21</sup> 2. hogy Plotinos számára az egész természet egy szerves egészet jelent, amelyet Theiler után világzoonnak nevezhetünk.

Lássuk most, hogy a világzoon és a világot betöltő lé-

<sup>21</sup> L. Bréhier: Les Ennéades de Plotin III. 19. 1.

lek milyen attributumokkal jelenik meg egyfelől a Stoa másfelől pedig Plotinos filozófiájában.

Az a felfogás, amelynek értelmében a kosmos egy szerves egészet, egy élő — azaz lélekkel betöltött — szervezetet alkot, a Stoa hatása alatt nyert polgárjogot a görög filozófiában.<sup>22</sup> Ez a megállapítás azonban egyáltalában nem azt jelenti, hogy a stoikusok előtt egy filozófus sem ismerte ezt a minden valószínűség szerint vallásos eredetű tanítást, hanem csupán azt, hogy az előző korszakok bölcselői olyan hatással és nyomatékkel, mint a stoikusok, nem hirdették. A kosmos egységére vonatkozó tanítás nyomát megtaláljuk Herakleitosnál, aki azt hirdette, hogy a világ tüzből keletkezett és hogy ugyanoda fog visszatérni, s akinek a korai Stoára gyakorolt hatása bebizonyítható. Ugyancsak fellelhető a makrokosmos-mikrokosmos párhuzamának, illetve a világegyetem szerves egységének gondolata Platonnál is (Timaios). Mindazonáltal bizonyosra vehető, hogy e tanítás kigondolója, megteremtője sem Herakleitos, sem Platon, sem a stoikus filozófusok nem voltak, hanem az iráni vallásosság, amelynek Platonra és az Akademiára gyakorolt hatását Reitzenstein kísérelte meg igazolni.<sup>23</sup>

Mi azonban nem azt fogjuk most kutatni, hogy ez a tanítás milyen utakon szüremlett bele Herakleitos, Platon vagy a Stoa gondolkodásába, hanem csupán azt, hogy mit vehetett át Plotinos a világzoon tanítására nézve közvetlenül a Stoából.

E kérdés tekintetében abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy kész kutatási eredményekre támaszkodhatunk. W. Theiler ugyanis többször idézett művében részletesen kimutatta, hogy a VI. 7. könyvének első felében, valamint a IV. 4-ben található természettudományi fejtegetések — amelyek az értelmi és érzéki világ egységére vonatkoznak — a Platonhoz legközelebb álló stoikus filozófusnak: Poseidoniosnak a műveiből valók.

<sup>22</sup> L. Barth: Die Stoa, 39. 1.

<sup>23</sup> Bibliothek Warburg. Studien zum Antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland. 7. füzet.

Ami a VI. 7. első 11 fejezetét illeti, ezekben Plotinos először is külön-külön vizsgálja az értelmi és érzéki világot, amelyek közül az értelmire nézve azt állapítja meg, hogy az az értékesebb, az elsődleges, amely az érzékit is magában foglalja. E sajátos felfogás igazolására — amelynek mintegy következménye, vagy inkább csak kifejezőbb fogalmazása az a híressé vált plotinosi tanítás, amely szerint nem a lélek van a testben, hanem a test a lélekben — Plotinos behatóan vizsgálja az érzéki világban lévő embernek (ὁ τῆδε ἄνθρωπος,) az értelmi világban lévő ősmintájához való kapcsolatát (ὁ ἐκεῖ ἄνθρωπος). A vizsgálódás eredménye természetesen itt is az, hogy az értékes hozzá létre, foglalja magában a kevésbé értékeset, jelen esetben a τῆδε ἄνθρωπος-t. Ez utóbbinak lényege, azaz lelki élete ismét három részre, u. m. az érzéki (vegetatív, vagy animalis) lélekre, az akaró lélekre és az értő lélekre oszlik. Ez az utóbbi, amelyet bölcseleink logosznak is nevez, az embernek leginkább élő, leginkább értékes, leginkább isteni része. Ez a lélek részben már az értelmi világhoz tartozik, ahol már az érzéki ember létrejötté előtt is élt, mégpedig egy az „itténinél” sokkal erőteljesebb életet. Ami azonban áll az ember ideájára, szükségképen ugyanaz áll a növények, elemek, s ez utóbbiak közt is a Plotinost, illetve a Stoát különösen érdeklő tűz és föld ideáira nézve is. Ezeknek az ideái is fent existálnak az értelmi világban, ahol a gondolat és az élet (λόγος καὶ ζωή) csodálatosan szoros kapcsolatban áll egymással.

Ebben a felfogásban a mi számunkra az a meglepő, hogy Plotinos nemcsak a növényeket, hanem a földet és a tüzet is a nagy, kozmikus élet részesének mondja. Szerinte „van a földben egy lélekkel teljes logosz, amely a földet belülről alakítja és formát ad neki.” (VI. 7. 5.) Maga a tűz sem más ebben a fejezetben, mint „anyagban ható logosz”, amely végső elemzésben a lélekkel, étellel azonos (ψυχὴ ποιεῖν πῦρ δυναμένη, *ibid.*)

Bizonyos, hogy az ókori, illetve görög ember számára a fennállás, létezés csakis az élet, még pedig a szerves élet formájában volt elképzelhető, de azért mégis felvetődik a

kérdés: hogyan jutott Plotinos ahhoz, hogy életet tulajdonítson nemcsak a szellemi természetű érvényességi viszonyoknak, gondolattartalmaknak (aminő pl. az igazság, a fogalom, az idea s általában az egész κόσμος νοητός), hanem még az élettelen anyagi dolgoknak is?

A válasz erre a kérdésre csak a makrokosmos-mikrokosmos párhuzamosságának készen kapott tana lehet, amelyet Plotinos *részben* a Stoától is kölcsönözhetett.

A IV. 4. könyvben — amely a VI. 7. első 11 fejezetével azonos tárgyú természetfilozófiai fejtegetéseket tartalmaz — Theiler jelentékeny terjedelmű szövegrészekről kimutatta, hogy Plotinos azokat tartalom, vagy éppen szó szerint Poseidoniosból merítette. Ilyen Poseidoniosból megmagyarázható részletei a világegység tanának Plotinosnál: 1. a földnek s a belőle eredő növényeknek élete, lelke; 2. az a felfogás, amely szerint a föld része a világzoonnak és ennek következtében — mert él — önmagától mozog, sőt még érzékszerve is van: a tapintás (IV. 4. 26.); 3. továbbá, miután növekvésre képesek, életük és lelkük van még az ásványoknak s a köveknek is (VI. 7. 11.); ami viszont ex parte pro toto megint csak a föld életét bizonyítja.

A fenti gondolatsorok helyes értelmének megállapítására, mint párhuzamos szövegeket Plotinoshoz, Theiler többször idézi a hermetikus iratokat. Ezeknek a plotinosi világfelfogással való rokonságát Theiler is hangsúlyozza és a maga sajátos kutatási irányának megfelelően onnét magyarázza, hogy Poseidonios nemcsak Plotinosra, hanem a hermetikára is hatott. Ő e hatás egyik legfőbb formáját és bizonyítékát az említett iratok felfokozott pantheismusában látja, amelyet stoikus eredetűnek ítél (i. m. 127. l.).

Amikor Plotinos *gyakorlati világnézetében* (II.) kereszük a stoikus elemeket, célszerű az isteni gondviselésről szóló könyvekből (III. 2. és III. 3.) kiindulnunk. Ezeknek ugyanis az az alapproblémája: hogyan került a világba — amelyet Plotinos határozottan szépnek és jónak tart — a rossz? Már ezt a kérdést is, de még inkább a ráadott választ, Plotinos előszeretettel öltözteti a cinikus-stoikus

irodalom kedvelt metaforájába: a színjáték hasonlatba. E szerint a világfolyamat színdarab s a benne szereplő emberek színészek, kiknek a gondviseléstől nyert szerepüket kell tőlük telhető jól eljátszani. Aki az istenség művét azért ócsárolja (Plotinos itt a gnosztikusokra céloz), mert a világban van rossz, van rút is, úgy tesz, mint a műveletlen néző, aki a színdarabot azért ócsárolja, mert a szereplői nem mind hősök, hanem vannak köztük rabszolgák, parasztok is. Ezek elfelejtik, hogy a dráma minden szépségét elvesztené, ha az egyszerűbb, vagy gyengébb jellemeket kihagnók belőle. (III. 2. 11.)

Ha azonban a világfolyamat színjáték s a szereplői színészek, úgy az emberi élet értékét csak nagyon kevésre szabad becsülnünk. Ilyen elgondolás mellett ugyanis a halál nem más, mint ruha-, azaz test-csere (Plotinos hitt a lélekvándorlásban), vagy legfeljebb a színpadról való eltávozás, ha a léleknek nem kell többé újra születnie.

Már most az a kérdés, kit kell ez isteni színjáték — amelynek mindannyian szereplői vagyunk — szerzőjének tartanunk? Plotinos szerint (III. 2. 18.) a Nust, aki a lelkeket teremti és sorsukat bizonyos fokig meghatározza. Az ő akaratával szemben a lelkeknek nincs önálló akaratuk, ugyanúgy, mint ahogy a színész nem másíthatja meg az általa játszott színdarabot. (III. 2. 18.)

Plotinosnak az emberi cselekvés legfőbb céljáról, valamint az emberi boldogságról hirdetett tanítása is közelről rokon a stoikus gondolatokkal. Ő is azt vallotta, hogy minden élőlény számára az a legfőbb jó, ha azt cselekedheti, ami a maga sajátos egyéniségének megfelel. Ha pedig egy élőlény (mint pl. az ember) többféle szubsztanciából van összetéve, úgy számára a boldogság abban áll, ha a legmagasabb rangú alkotó elemnek megfelelő tevékenységet gyakorolja. Ennek az elvnek megfelelően az ember csak akkor lehet boldog, ha a lélek sajátos lényegének megfelelő tevékenységnek szenteli életét, s ez a tevékenység nem lehet más, mint a gondolkodás. Ennek a gyakorlása nincsen semmiféle külső körülményhez kötve, amiből

viszont az következik, hogy az ember boldogsága egyedül csak önmagától függ.

Erről a tökéletes belső szabadságról bölcseink mindenkor a legtisztább stoikus filozófia szellemében ír.<sup>24</sup> Aki valóban csak a legfőbb jóra törekszik, annak az élete Plotinos szerint éppúgy, mint a Stoa szerint önmagában zárt egység. Nincsen kívülről semmire szüksége, kivéve azt, amivel a testét táplálja, miután ez a test a lélekkel mégis összeköttetésben áll, ha nem is tud a bölcs lelkére befolyást gyakorolni. Kedvezőtlen sorsfordulat a bölcs nyugalmat meg nem ingathatja, mivel jól tudja, hogy ő mindentől független. Ha elhálnak hozzátartozói, nem búsul, mert a halál lényegével tisztában van s ugyanúgy tisztában vannak vele — hogyha tökéletesek — a hozzátartozói is. Ha beteg, ha szenved, ha boldogtalan, mindezt úgy tekinti, mint valami szükségképi dolgot, ami az ő boldogságát, legbensőbb lényegét nem érintheti. Ha a szülővárosát ellenség foglalja el, ha lerombolják, feldőlnek hazáját, arra azt fogja gondolni, hogy az ami kő, fa, vagy fém, nem lehet a boldogságra nézve fontos. Ha eközben polgártársai is elpusztulnak, meghalnak, a bölcs megint csak tudni fogja, hogy az életnél a halál értékesebb és ezt a nézetét még akkor sem változtatja meg, ha az ellenség őt magát is valami kegyetlen módon kivégeztetné. S ha arra gondol, hogy ez esetben el sem temetnék, úgy abban a tudatban vígasztalódik, hogy temetetlenül is épp úgy elenyészik, mint azok, akiket eltemettek. Ha rabszolgaságba kerül, módjában volna a kellemetlenné vált élettől megszabadulni, de még ezt sem teszi, mert számára az élet olyan jelentéktelen, hogy sem kellemes, sem kellemetlen nem lehet. Még akkor sem esik kétségbe, ha történetesen a gyermekei kerülnek az ellenség fogságába, miután ha a gyermekek értelmeseek, nekik is tudniuk kell, hogy az élet külső viszonyai mennyire jelentőség nélküliek. Ha pedig a gyermekei ezt nem tudják, úgy azok tudatlanságáért a bölcs nem fogja legfőbb javát: tulajdon nyugalmat feláldozni.

<sup>24</sup> L. Zeller: Die Philosophie der Griechen, III. 2. 652—3. 1.



E nyugalom birtokában a bölcs nemcsak boldog, hanem egyúttal állandóan derült, vidám hangulatban él, amelyért szívesen lemond a mindenkor csalódással, s így végeredménnyel fájdalommal járó érzéki gyönyörörről. Így a boldogság úgy Plotinos, mint a Stoa szerint, tisztán az ember szellemi tulajdonságaitól függ, aminek következtében két egyformán bölcs ember egyformán boldog lehet teljesen különböző életviszonyok között.

*Az iráni lélekfelfogás hatása Plotinosra.*

A következőkben azt óhajtjuk tárgyalni, hogy az iráni vallás — amelynek az újplatonizmussal való kapcsolatára már az előző fejtegetéseink során is különös súlyt helyeztünk — mennyiben és minő részletekben volt hatással Plotinos filozófiájára. Ezt a vizsgálódást oly módon kívánjuk végrehajtani, hogy először kiemeljük az iráni vallásnak egy középponti fogalmát: a psychét s ezt azután egybevetjük Plotinos lélekfelfogásával.

a) *A lélek szerepe az iráni vallásban.* Az iráni vallás lényege a megváltásba vetett hit, amely természetszerűleg szoros kapcsolatban áll az iranizmusnak a lélekről szóló tanításával. E szerint a lélek valaminő isteni lény (Ormuzd, az ősember, a világlélek, egy fényrész, a bölcsesség, l. Reitzenstein: *Iranischer Erlösungslaube*,<sup>25</sup> 5. 1.), aki igazi hazájából elszakadt és az anyagba került és akinek onnét ismét vissza kell a kiindulási helyére jutnia. A visszajutás az úgynevezett megváltás ténye, amelyet azonban a lélek a maga erejéből véghezvinni nem tud. Ehhez a művelethez egy a lélekkel azonos lényegű megváltóra van szüksége. (Iráni felfogás szerint a lélek lényege fény, l. Reitzenstein: *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn a. Rh. 1921. 136. 1.)

A megváltásra vonatkozó tanítás jelenleg csak annyiban bír ránk érdekl, amennyiben az a lélek-koncepcióra nézve további felvilágosítást ad. Ilyen tanítás például az,

<sup>25</sup> Zeitschrift f. die neutestamentliche Wissenschaft u. die Kunde der älteren Kirche. 1921. XX. kötet.

amelyről Reitzenstein *Iranischer Erlösungsglaube* c. tanulmányában (5. l.) beszámol. A manicheus tanítás szerint, amikor a hívő ember halála közeledik, egy fényisten jelenik meg előtte három kísérvél. A kísérők közül az egyik egy leány, aki — és ezt Reitzensteinből szószerint idézem — „a haldokló lelkéhez teljesen hasonló”. Ez a leány lesz azután a továbbiak folyamán az az istennő is, aki a hívőt az ördögtől megmenti és a végtelen fény hazájába visszavezeti.

A lélekért a halál után eljövő leány — aki egyébként a germán mondák walkürjére emlékeztet — már az ősi perzsa vallásban is szerepelt. Idevágó fejezetében a Bertholet—Lehmann-féle vallástörténet<sup>26</sup> (II. kötet 252. l.) is megemlékezik egy „fénylő, magas leányról”, aki az ég kapujában várja a lentről felérkező lelkeket. A lélek kérdésére a fényleány magáról a következőket mondja: „Ich bin du Mann, von guten Gedanken, Worten und Werken, deine gute Religion, dein eigenes Bekenntnis”. E válasz mutatja, hogy a hívő lelke és e sajátos leány (Lichtjungfrau) között az iráni felfogás szerint milyen szoros a kapcsolat. Sőt Reitzenstein az *Iranisches Erlösungsmysterium*-ban (30. l.) egyenesen azt mondja, hogy a lélek és a Lichtjungfrau azonos.

Egy a manicheus<sup>27</sup> liturgiából fennmaradt, 6 fejezetből álló himnuszban — amelyet Reitzenstein az *Iranischer Erlösungsglaube*-ban idéz (71. l.) — a lélekről szóló alap gondolat ilyen kifejezést nyer. Az ősi fényistenség, megemlékezvén az anyagba zárt, lebukott lélekről, egy istent bíz meg azzal, hogy a lelket megszabadítsa. Ez az isten még további isteneket hív kísérőiül és fényhajójával az anyagba csakugyan elér. Itt az alvó lelket felébreszti s megígéri neki, hogy igazi hazájába visszavezeti. A lélek először panaszkodni kezd az őt környékező démonokra, majd ráeszmélve, hogy a szabadulás órája ütött, megnyugszik és kéri az istenséget, hogy mentse meg mielőbb.

<sup>26</sup> Lehrbuch der Religionsgeschichte, Tübingen, 1925.

<sup>27</sup> „Die Grundlage des Manichäismus ist die iranische Religion.” (Iranischer Erlösungsglaube 2. l.)

Ugyanez a gondolatsor található abban a korai manicheus eredetű nagy fragmentumban („eine Art Lese-Mysterium”), amelyet Reitzenstein a „Vorchristliche Erlösungslehren“-ben<sup>28</sup> idéz. A cselekmény főszereplője itt is az anyagban alvó, lebukott fénylélek, akiért a legfőbb fényistenség elküldi a követét, hogy a lelket megváltsa és eredeti hazájába visszavigye. A megváltás azonban most sem nyomban a követ megérkezése után következik be. A léleknek itt is várnia kell, amíg az apokatastasis bekövetkeztével az anyagi világ széjjelbomlik s belőle a fényrészek kiszabadulnak. Ekkor azonban maga Mani hozza el a lélek számára a fényruhát és fénykoszorút. Ezekkel felékesítve a lélek égi atyjához s anyjához visszatér.

Ennek a fragmentumnak az elemzése kapcsán felveti Reitzenstein azt a — további fejtegetéseink szempontjából igen fontos — kérdést, hogy ez a főkép manicheus forrásokban ránk maradt, de kétségtől ős iráni eredetű lélekistenség tulajdonképpen hogyan értelmezendő, úgy-e, mint egyéni lélek, vagy pedig úgy, mint az egyéni lelkek összessége?

Erre a kérdésre szószerint idézzük a feleletet:

„Die Seele, die beim Weltenuntergang zu Gott zurückkehrte, kann ursprünglich nicht als beliebige Einzelseele gedacht sein, sondern nur als ein eigentümliches Gottwesen allgemeiner Art, das uns auch in einer manichäischen Theogonie an letzter Stelle begegnet: die große Seele, der Inbegriff aller Seelen, wobei ich freilich hinzufügen muss, dass jede dieser Volksreligionen bei dem Begriff Seele nur an die Gläubigen und nur an den eigenen Stamm denkt und sich über die Angehörigen anderer Religionen und Stämme gar keine Gedanken macht.“ (Vorchristl. Erlösungslehren, 106—7. l.)

Ugyane helyen folytatólag arról is értesülünk, hogy ez a személyes istenség, a minden lelkek összessége, ad életet az anyagi világnak; ha ő a világot elhagyja, a világ önmagában összeomlik. Innét érthető, hogy az az istenség,

<sup>28</sup> Kyrkohistorisk Arsskrift, 1922. 104—106. l.

amelyen itt a lélek értendő, helyenkint mint az élet, vagy az életek összessége szerepel. Az egyéni lélek, illetve élet fogalma tehát igen szoros, misztikus kapcsolatban áll az összes lélek (Gesamtseele), illetve összes élet fogalmával. Az egyéni lélek mindazt érzi és átéli, amit az összesség, és a kettő élete a legszorosabban összetartozik (u. o.).

Ezek szerint Reitzenstein kutatásai alapján az iráni lélekfogalomról megállapítottak vesszük a következőket:

1. az iráni lélek személyes, legtöbbször nőnemű istenség, aki teremtőjétől a világfolyamat kezdetén elszakadt, de akinek a dolgok végeztével ismét vissza kell hozzá jutnia (Reitzenstein: Die Göttin Psyché, 1917, 87. l.);

2. jelenti a lelkek összességét, a világlelket;

3. jelenti azt az istenséget, aki a világnak az életet adja, illetve az étellel oly szoros kapcsolatban áll, hogy vele mintegy azonosnak tekintetik.

A három felsorolt pont közül az elsőt az eddigi idézetek alapján bebizonyítottak veszem, a 2. és 3.-ra nézve pedig — mielőtt a plotinosi lélekfogalom elemzéséhez fognék — még a következő adatokat idézem:

Das iranische Erlösungsmysterium, 18. l. (Egy manicheus gyászistentisztelet töredékéről van szó.) Itt is misztériumról hallunk: a lelket az anyagból ki kell szabadítani és istennel újból egyesíteni. E folyamat szimbólumaképen egy istenség kiszabadítása szerepel, amely azonban csak a világ végével válik teljessé. Az istenség neve: lélek, és bizonyos fokig a lélekkel azonos.

Das iranische Erlösungsmysterium, 25. l. (Itt szintén manicheus eredetű, megváltásmisztérium-töredékről van szó.) „Nem akármilyen egyéni lélek ennek a misztériumnak a tárgya, hanem maga „a lélek“, az élet forrása, az anyagba, azaz a halálba belevetített életnek az összessége.

Das iranische Erlösungsmysterium, 471. l. (A mandeus halotti könyv 2. részében a lélek állandó parallelanyagba, azaz a halálba belevetített életnek az összessége fogalmaként szereplő iráni „Ösemer“-ről van szó,) . . . akit az „Élet“ (megszemélyesített, elvont fogalom, a földön lévő életek összességét jelenti) az anyagi világba leküldött. Eh-

hez az Őseberhez (Urmensch) kétszer jön el az „Élet“ követje. Elsőizben csak felvilágosítja az embert isteni eredetéről, kitartásra buzdítja és a visszatérés reményében meg erősíti; másodízben áthozza az embert az anyagi világ határain és a fény honába (Lichtwelt) vezeti.

Das i. Em., 102. l. Ez a fénykövet, aki az anyagban fogvatartott lélekhez, szellemhez eljön, még öt különböző mandeus-töredékből ismeretes. A fogoly lélek pedig kétségtelenül gyűjtőfogalom, amely az anyagba hullott „fénynek“, „életnek“ az összességét jelenti. A szabadítónak vagy másként követnek a megjelölése változik, de alapjában véve csak egy szubsztanciáról van itt szó, amely a lelket, a világlelket az égbe visszahívja.

Das i. Em., 137. l. A mandeus elgondolásban az istenség az élet összességét jelenti.

b) *A lélek szerepe Plotinos filozófiájában.* Mindenekelőtt azt kell leszögeznünk, hogy a plotinosi lélek is bukás útján jut az anyagba. Ezt a gondolatot fejezi ki a legköltőibb s legfélreérthetlenebb formában az V. 1. első fejezete, amely jogosan lep meg minden Plotinos olvasót és kutatót és amelyben Carl Schmidt már 1912-ben gnosztikus (iráni?) hatást gyanított.<sup>29</sup> Ime a kérdéses fejezet magyar fordítása: „Vajjon mi tette azt, hogy a lelkek isten-atyjukról megfélemedtek és noha sorsuk szerint onnét valók s maguk is teljesen isteniek, sem magukat sem őt nem ismerik? Bizony a vakmerőség volt náluk a baj kezdete, továbbá hogy keletkeztek, hogy elsőnek mássá lettek s maguktól akartak létezni. Sőt mivel még örülni látszóttak annak, hogy a maguk urai, és gyakran éltek azzal a szabadságukkal, hogy maguktól mozoghatnak, az ellenkező irányba futva teljes elpártolást követtek el és többé nem tudták, hogy ők odafentről valók. Olyan ez, mint mikor a gyermekek, akik az atyjuktól nyomban elszakadtak és hosszú időn át távol nevelkedtek, sem magukat, sem atyjukat nem ismerik. Mivel tehát sem az istent, sem magukat nem

<sup>29</sup> Plotinos Stellung zum Gnosticismus... Texte u. Untersuchungen. Neue Folge 5. Gebhardt-Harnack.

látták a lelkek, származásuk nem ismerése folytán nem becsülték önmagukat és minden egyebet inkább csodáltak, mint saját magukat; azoktól jöttek elragadtatásba, azokat szerették és azokon csüngtek, ami által amennyire csak lehetett, annyira elszakították magukat mindattól, amitől elfordultak. Így lett az itteni dolgok nagybecsülése és önmaguk semmire becsülése oka isten teljes nem ismerésének a lelkekben." "...A másik (beszéd) pedig megtanítja és emlékezteti a lelket arra, hogy mennyire előkelő származású és mennyire értékes."

A lélek bukására vonatkozó plotinosi felfogásnak két-ségekívül kettős eredete van: az egyik Platon Phaidrosá-nak XXIV—XXX. fejezete, a másik pedig — és ez az, amit éppen bizonyítanunk kell — az iráni lélekmítosz.<sup>30</sup> A Phaidros említett helyén az olvasható, hogy a 12 isten nyomán a lelkek kocsjajaikon „az igazán létezőket” körül-járják s e körforgás közben mind magasabbra emelkednek. Az isteninél tökéletlenebb emberi lelkek emelkedése azon-ban szükségképen lebukással végződik, mert a teljes töké-letesség hiányában ők az ideák, illetve igazságok — ezt jelentik „az igazán létezők” — megismerésének végső hatá-ráig elmenni nem tudnak. Platonnál tehát a bukás a lelkek metafizikai meghatározottságában leli magyarázatát s er-kölcsi mozzanatok (a lélek hibája) nem szerepelnek benne. Hasonlóképp nincs erkölcsei, vagy érzelmi kapcsolat a lélek és azon istenség között, akinek a csoportjában a lélek ezt a körforgást, emelkedést végzi.

Ezzel szemben az idézett plotinosi helyen merészség-ből, vakmerőségből buknak le a lelkek, akik ezt a sorsot önakaratukból választják. E tettüknek részint az az oka, hogy istenhez hasonlóan „maguktól akartak létezni” és „mozogni” (a plotinosi terminológiában ez a két kifejezés egyenlő értékű), részint pedig az, hogy valami sajátos félre-

<sup>30</sup> Hogy a lélek koncepciónak ez a két forrása csak Plotinosnál kettő, azonban genezisükben olyan értelemben összeesnek, hogy az iráni lélekelgondolások már a Platon-féle lélek-theóriát befolyásol-ták, ezt nemcsak lehetségesnek, de valószínűnek tartjuk, azonban en-nek a kérdésnek a kutatása jelenlegi feladatunk körén kívül esik.

értésből kifolyólag az anyag valódi természetét félreis-  
merték és értékesebbnek látták, mint amilyen a valóságban.  
A IV. 7. 18-ban azt is mondja bölcselnk, hogy a bukás  
oka az volt, hogy a lelket vágy fogta el azután, hogy az  
anyagban, a nusbán látott „élőlényekhez“ hasonló dolgo-  
kat teremtsen. Az V. 1. 1.-ben továbbá nyomatékos hang-  
súly van a lélek előkelő, „fentről való“ származásán, ami  
Plotinos előtt annyira fontosnak tűnik fel, hogy reméli,  
hogy ha a lelket erről felvilágosítja, akkor az ismét vissza  
fog vágyódni igazi, fentlévő „fényhazájá“-ba. (Ez utóbbi  
fogalomra vonatkozólag l. az I. 6. 6. és 8, valamint az V.  
9. 1. fejezetét.)

De mi történik az anyagba jutott lélekkel addig, amíg  
régii hazájába vissza nem jut, — kérdezhetjük.

Az imént idézett iráni fragmentumok szerint a lebu-  
kott lélek „alszik“ az anyagban és e jellemző — Platonból  
semmiesetre meg nem magyarázható kép — Plotinosnál is  
megtalálható. A III. 6. 5.-ben ezt olvassuk: a lélek két  
részből áll, egy értékesebb felső és egy értéktelenebb alsó  
részből, amely utóbbi nemcsak térben, de természetben is  
igen közel áll az anyaghoz. Erre a legmélyebbre bukott  
lélekre nézve a megtisztulás abból áll, — írja Plotinos —  
hogy *felébred* (Οἷον εἴ τις τὰς τῶν ὄνειράτων φαντασίας  
ἀναιρεῖν ἐθέλων ἐν ἐρηγόρσει τὴν ψυχὴν τὴν φανταζομένην  
ποιοῖ) az anyagban való álmódás különös árnyékképei-  
ből, nemlátásából. A III. 8. 4-ben továbbá azt olvassuk,  
hogy a természet lélek, amely úgy alkot, hogy azon testek  
körvonalai, amelyeket ő mély hallgatásba merülve szemlél,  
mintegy kihullnak belőle. „Ha pedig valaki a természetnek  
bizonyos belátást vagy öntudatot akarna tulajdonítani,  
akkor . . . olyant tulajdonítson neki, mintha valaki az *álom-  
beli* (οἷον εἴ τις τὴν τοῦ ὕπνου τῆ τοῦ ἐρηγορότος προσεικάζσει)  
öntudatot akarná az ébrenlevő ember öntudatával összeha-  
sonlítani.“ (Ibid.)

Mielőtt a vizsgálódásainkban továbbmennénk, fel kell  
vetni azt a kérdést, hogyan viszonylanak azok a „lelkek“,  
amelyekről eddig szó volt, a „lélek“-hez, illetve miben áll  
Plotinosnál az egyéni léleknek a világlélekhez való viszo-

nya? Erre a kérdésre a következőket felelhetjük: szubsztancia szempontjából az egyéni lélek és a világlélek között különbség nincsen, illetve ami különbség köztük van, az nem minőségi, hanem mennyiségi, amennyiben az egyéni lélek úgy viszonylik a világlélekhez, mint a rész az egészhez.

Ezt az állítást az Enneaszokból kívánjuk igazolni, előreboicsátva a plotinosi tudományos irodalomból a psyche fogalmának az előbbi gondolatsortól független kifejtését.

Zeller: Die Philosophie der Griechen (1923. III. Theil. II. Abt. 596. 1.) című nagy összefoglaló munkájában így ír: „Az egyéni lelkek Plotinosnál csak az általános lélek hatásait, azaz az egyetlen egy életnek — amely a mindenségen végigömlik — a különböző megnyilvánulási formáit jelentik.“

Hasonlóan ír a világlélek és az egyéni lélek viszonyáról Heinemann is Plotinosról szóló, többször idézett monográfiájában (278—280. 1.):

Hogyan is kell Plotinosnál a léleknek (világlélek) a lelkekhez (egyéni lelkek) való viszonyát elképzelnünk? Annyi biztos, hogy a lélek (világlélek) Plotinosnál annyira mindenütt jelenvaló, hogy emiatt a lelkek sokasága (egyéni lelkek) alig elgondolható. A rész, az egyén beleolvad az egészbe, a végtelenbe. Ilyenformán persze csak egy ember van, sok különböző arculattal, csak egy egyéniség, sokféle megjelenési formában. Alapjában véve tehát nincsenek Plotinosnál egyéni lelkek, ha a bölcselel mindjárt meg is különbözteti őket a világlélektől abból a szempontból, hogy az egyéni lelkek időben léteznek, a világlélek pedig időn kívül, az egyéni lelkeknek van szenvedőleges, passzív részük is, ami a világléleknek nincsen. Ha ezt a megkülönböztetést Plotinos az egész rendszerén következetesen keresztül vitte volna, akkor az egyéni lelkeknek semmi lehetőségük nem lett volna arra, hogy az időtlen örökkévalóságban részt kapjanak. A rendszer részleteiben azonban Plotinos nem tartotta fenn ezt a különbséget a világlélek és az egyéni lelkek között. Helyenkint ugyanis ez utóbbiakat is időn kívülállóknak, örökkévalóknak mondja, sőt azt is hir-



deti, hogy az idő az egyéni lélekben van s nem az egyéni lélek van az időben. Bár ez a tanítás ép fordítottja az előbbinek, az eredmény mindkét esetben azonos: a végtelen, mint egész, vagy benne van a lélekben, vagy a lélek kívül esik a végtelenen. Csak az esetben lehetne az egyéni lélek létezését fenntartani, ha az egyéni lelkek és a világlélek egyaránt az időn belül léteznének. De mivel ez nem így van, annak, aki Plotinos filozófiájáról rendszeres áttekintést akar adni, az egyéni lélek tanával foglalkoznia nem szükséges.

Az egyéni és a világlélek lényegbeli azonosságára nézve az Enneaszokból meríthető bizonyítékok.

IV. 3. 2. Valamennyi (t. i. lélek) egynemű egymás között és egyazon léleknek része.

IV. 3. 5. A földolog tehát be van bizonyítva, hogy t. i. a lelkek egyetlenegy lélekből származnak, s abból az egyből válnak sokká.

IV. 3. 6. az egyéni lélekkel azonos világlélek.

IV. 9. Ebben a könyvben Plotinos végigvizsgálja mindazokat a nehézségeket, amelyek a monopszichizmus elméletéből következnek (hogyan lehet, hogy ugyanaz a lélek egyik emberben okos, a másokban tudatlan, egyikben jó, a másokban gonosz stb.). Ezeket a nehézségeket azután megpróbálja eltüntetni, megmagyarázni s végül kimondja: „A sok testben egy és ugyanazon lélek van” (IV. 9. 4.). Ez az „egyetlenegy szubsztancia” képes arra, hogy „magát mindegyiknek odaadja és mégis egy maradjon, mivel ő egyszerre merül bele mindegyikbe és azért az egyesektől még sincs elkülönítve” . . .

Az eddigiek alapján bizonyítottnak vehető, hogy Plotinos szerint csak egy lélek van, amely az egyes lelkeket, mint egész a részeket, foglalja magában és épp ezért épp úgy „Kollektivbegriff”, mint az iráni psyche fogalma volt. Most ezt az „egyetlenegy” lélekszubsztanciát abból a szempontból kívánjuk megvizsgálni, hogy 1. micsoda önmagában és 2. hogy micsoda hatását, megnyilvánulási formáját tekintve.

I. A plotinosi lélek önmagában tekintve fény. Erre bizonyítékul a következő szövegek idézhetők.

V. 1. 2. „... a magában nyugton álló világegyetembe hogyan ömlik, folyik belé minden oldalról a lélek, amely a mindenséget mindenfelől áthatja és megvilágítja. Mint ahogy egy sötét felhőt a nap fénylő sugarai ragyogóvá tesznek, ... úgy a lélek is ...”

IV. 3. 14. ... ennek a mi világunknak tehát, sok fénye van, s a lelkektől átvilágítva az előbbi ékességeihez újabb díszet nyer, — egyiket a másikból, részint azoktól az istenektől, részint az értelmektől, amelyek neki a lelkeket adják. Alkalmassint erre céloz a mithosz is, amely szerint, mikor Prometheus a nőt megformálta, felékesítették azt a többi istenek is.”

IV. 3. 17. „Az eget tehát valamennyi lélek megvilágítja ... a többit pedig az világítja meg, ami későbbi. Azok a lelkek, amelyek még tovább lehatolnak, azt világítják meg, ami lejjebb van, de számukra nem előnyös, hogy jobban lehatoltak.” (A fényhasonlat itt más vonatkozásokban még folytatódik.)

III. 6. 5. „Vajjon a lélek nem fényhez hasonló-e, amely a homályban világít, anélkül, hogy homályos környezete elhomályosítani tudná.”

Mielőtt a plotinosi lélek fényvoltára nézve a következő szöveget idézném, emlékeztetni óhajtom az olvasót arra, hogy iráni felfogás szerint a fénylélek egylényegű az istenséggel, amelytől elszakadt, valamint azzal az istenséggel is, aki később megváltja őt s a fényhazába visszaviszi (Lichtbote, I. a 147—48 l. lévő idézeteket). Szóval az iráni koncepció szerint az istenség maga is fény, amivel Plotinos ismét megegyezik, amikor ezt írja:

V. 3. 17. „Ilyenképen a lélek is mindaddig fény nélkül van, amíg isten nélkül van; megvilágítva azonban, elnyerte azt, amit keresett és ez a lélek igazi célja: megragadni azt a fényt és azt ugyanazon át szemlélni, nem pedig egy más dolog fényén keresztül. Éppen azt kell neki szemlélnie, amin át szemlél, illetve amitől megvilágíttatik; hiszen a napot sem egy más dolog fényén át nézzük.”

II. A plotinosi lélek hatását, megnyilvánulási formáját tekintve: élet. Ha valaki ennek a „lélek = fény + élet”-koncepciónak az okát kérdené, úgy, ha a történeti okot érti, magyarázatul a magam részéről csak az iránizmusnak Plotinosra gyakorolt hatására hivatkozhatnék. Ha viszont nem történeti okról, hanem logikai alapról, értelmi belátásról volna szó, úgy azt kellene mondanom, hogy annak ellenére, hogy a gondolatok logikai megalapozottsága tekintetében Plotinosnak mind magával, mind másokkal szemben nagyok az igényei, — mégis azt, hogy a lélek miért fény, s ha már fény, miért egyúttal élet is, logikailag nem okolta meg. Gondolom azért nem, mert ez a tétel logikailag egyáltalán meg nem okolható. Hiszen épp a logikai hiányérzet másképp meg nem magyarázható ténye készíti a filozófiatörténezt arra, hogy a plotinosi rendszer kereteiből kilépve, történeti (még pedig jelen esetben vallástörténeti) előzményekkel próbálja megmagyarázni azt, ami a rendszer keretein belül maradéktalanul meg nem érthető.

Ezt előre bocsátva megemlítjük még azt a lehetőséget, hogy logikai síkból tekintve, talán az a körülmény tette elfogadhatóvá Plotinos számára ezt a „lélek = fény + élet”-koncepciót, hogy a fénysugár maga a legfinomabb, legszellemibb természetű mozgás és ő — ez azonban már tény és nem hipotézis — az életet mozgásnak fogta fel.<sup>31</sup> Idézzük a IV. 3. 20. fejezetét, ahol ez olvasható: „Amint tehát a testet látjuk és lélekkel telinek (ἐμψυχον) fogjuk fel, mivel mozog és érez, mondjuk azt, hogy lelke van”. Ha most, tovább nyomozva a Plotinos gondolatát, azt kérdezné valaki, hogy az itt felhozott két kritérium: a mozgás és az érzés közül melyiket tartja Plotinos az élet, illetve a lélek fontosabb ismérvének, akkor azt kell felelnünk, hogy a mozgást. Mivel úgy tudja, hogy mozognak, tartja élőlénynek a napot és a csillagokat is (V. 1. 2.), noha a szenzibilitásukról semmit sem tudhatott. Ugyancsak van lelke (élete) szerinte a növényeknek és az állatoknak is (III. 9. 2.), sőt élőlény szerinte a tenger és a

<sup>31</sup> V. ö. Plat. Phaidr. 245. c. és Arist. De anima. 402. a.

föld is (Ibid). E kérdésről — amelyet ő Plotinos vitalizmusának nevez — Bréhier a következőket írja (La phil. de Plotin, 52 l.): „pour lui toute force active dans la nature est une âme ou se rattache à une âme. Non seulement le monde a une âme, et les astres ont une âme; la terre a aussi une âme, grâce à laquelle „elle donne aux plantes la puissance d'engendrer“; c'est à cause de cette âme qu'„un morceau de terre, arraché du sol, n'est plus le même que lorsqu'il y tenait; on voit bien que les pierres grandissent tant qu'elles sont attachées au sol et cessent de croître dès qu'on les sépare en les arrachant“. (IV. 4. 27.) Egyáltalán nincsen semmi lelketlen, illetve élettelen dolog a plotinosi univerzumban, mert e filozófus szerint az általunk mozdulatlanak észlelt dolgok a mozgóknak észleltektől mindössze abban különböznek, hogy az előbbiekek mozgásának percepciójára a mi érzékszerveink nem alkalmasak. (IV. 4. 36.) Minden dolog mozog tehát s ennélfogva minden dolog él és minden mozgás, minden élet oka, principiuma a lélek, ami, hogyha nem volna, semmi sem léteznék, semmi sem keletkeznék, hanem minden mozdulatlanul állna az anyagban. (IV. 7. 3.) A lélek viszont már semmi mástól nem kapja a mozgását, öntevékenységi centrum, amelyről éppen ezért írja Plotinos azt, hogy halhatatlan. (Ibid.)

Meg kell azonban állapítanunk, hogy az anyag és lélek kapcsolatára vonatkozó tanításban Plotinosnál egy bizonyos, át nem hidalt antinomia mutatkozik. Egyfelől ugyanis éles különbséget tesz a lélek értékessége javára az anyag és a lélek között (az anyag a mozdulatlan, a lélek a mozgó, az anyag a halott, a lélek az élő, sőt életet adó stb.), másfelől pedig azt is tanítja, hogy nem csupán az anyagnak van szüksége a lélekre ahhoz, hogy megjelenési formához, existenciához juthasson, hanem a léleknek is szüksége van ugyanebből a célból az anyagra, helyesebben az anyagnak egy bizonyos átalakított formájára, az élő szervezetre. A testnek, mint élő organizmusnak a lélekkel való kapcsolata olyan szoros Plotinosnál, hogy ebből a szempontból tekintve a lélek egyenesen nem is más, mint az

élő szervezet életereje. A IV. 3. 9-ben ezt olvashatjuk: „Ha nincsen test, akkor a lélek sem tud megnyilvánulni, mert nincs más hely, ahol ő természete szerint lehet. Ha tehát a lélek meg akar nyilvánulni, úgy egy helyet kell magának előbb teremtenie, tehát testet“. Ugyanebben a fejezetben, illetőleg összefüggésben Plotinos a lelket „végtelen erőnek“ nevezi, amely erő a testet körülfogja és pontosan addig terjed ki, ameddig a test.

A plotinosi léleknek az étellel való szoros kapcsolata, illetve egyenlőségére nézve, idézzük még a következő helyeket:

IV. 7. 2. Mivel pedig a lélekben szükségképpen élet lakozik...

V. 2. 2. A lélek tehát olyan, mint egy nagy, messzire kiterjedő élet...

VI. 7. 4. Van-e tehát élet lélek nélkül? Nincsen; az értelmes életet a lélek adja.

VI. 7. 11. A növény... fogalma tehát, amely szerint a növény létezik, egy bizonyos élet és lélek.

Az eddigieket összegezve megállapíthatjuk, hogy abból a három kritériumból, amelyeket a Reitzenstein kutatásai alapján az iráni Psyche istennőre nézve, mint legjellemzőbbet kiemeltünk, a 2-t és a 3-t a plotinosi lélekről is sikerült kimutatni. Hátra van még, hogy felsoroljuk Plotinosból azokat a helyeket, amelyek az iráni lélek első karakterisztikumával mutatnak hasonlóságot. Ezt az 1. jellemvonást az imént így fogalmazzuk meg: „Az iráni lélek személyes, legtöbbször nőnemű istenség, aki teremtőjétől a világfolyamat kezdetén elszakadt, de aki-nek a dolgok végeztével ismét vissza kell a teremtőhöz jutnia“.

Ami a léleknek a világfolyamat elején történt lebukását illeti, erre nézve már idéztük s megbeszéltük a plotinosi V. 1. 1.-et, amely iráni hatás nélkül, egyedül Platonból meg nem magyarázható. E hely és főképp a hozzáfűzött következtetések alátámasztására idézzük még a következő helyeket:

IV. 7. 18. A lélek azért bukott le, mert arra vágyó-

dott, hogy a felette lévő hiposztázisokhoz hasonlóan ő is teremthessen az anyagban olyan dolgokat, aminőket a voũs-ban látott.

IV. 7. 19. Az emberi lelkek, ha a halál pillanatában levetik magukról mindazt az anyagot, amit a születésük pillanatában magukra öltöttek, ismét halhatatlanokká lesznek, illetőleg mindaddig fenn fognak maradni, ameddig fennmarad az (t. i. az az istenség), ahonnét a lelkek erednek és származnak.

IV. 8. Ez a következőkben részletesen ismertetendő könyv mindvégig a léleknek a testbe való leszállásáról, illetőleg a leszállás okairól szól. Az idevágó fejtegetések bölcseleknél szokatlan, szubjektív formában vannak megírva (v. ö. az 1. fejezetet), ami mindenképen azt mutatja, hogy ez a probléma Plotinost kivételes mértékben érdekelte. A filozófus mindenekelőtt végigtekinti, hogy mit tanítottak filozófus-elődei erről a kérdéstről. (I. fej.) Herakleitos szerint az ellentétek váltakozása olyan szükségszerűség, amely alól a lelkek sincsenek kivéve: ha a szellemi világból valók is, a változás végett le kell szállniuk az anyagba. Empedokles szerint a „bűnös” lelkekre nézve törvény volt, hogy „büntetésképen” egészen idáig, az anyagba zuhanjanak le. Ami az „isteni Platont” illeti (2. fej.), ő különböző műveiben különbözőképen nyilatkozik erről a kérdéstről, s idevágó nézetében csupán annyi állandó, hogy azt, ami érzéki, megveti, és a testtel való kapcsolatot a lélek számára mindenképen károsnak tartja. A Phaidrosban ezenfelül azt tanítja, hogy a lelkek szárnyvesztését, lebukását a „τύχαι και ἀνάγκαι” idézik elő. Plotinos azután Platon gondolataihoz kapcsolja a saját nézetét, amely szerint, noha minden lélek ugyanebből származik (3. fej.), a lelkek közt mégis nagy különbségek vannak. A csillagok lelkei, amelyeket a test félelemmel, szomorúsággal, vággyal sohasem tölt el, az emberi lelkeknél tökéletesebbek. Azonban, fűzi hozzá (3. fej.) Plotinos, a leszállás okai sem azonosak a kétfajta lélekre nézve. Ami speciálisan az emberi lelkek leszállásának okát illeti, erre nézve azt tanítja, hogy lelkeink, mielőtt az anyagba jutottak

volna, a világlélekkel egyesülve fent éltek az értelmi világban, minden fájdalomtól menten, egészen úgy, mint „a királyok”. Azonban a lelkeket egy adott pillanatban vágy fogta fel az után, hogy függetlenül, csak önmagukért, s önmagukban létezzenek s e vágy következtében mindegyikük visszavonult egy neki megfelelő helyre. Amidőn azonban ez az izoláció, az értelmi világtól való önkéntes elszakadás hosszabb ideig tart, a lélek „elgyöngül” s az érzékek rabjává válik. Ebből az előbbinél sokkal rosszabb állapotából a lélek csak úgy tud kimenekülni, ha enged a szellem iránt benne élő természetes vágyakozásának és az ideákra való visszaemlékezés — azaz gondolkozás — útján a szellemi világba újból visszatér.

Ami továbbá azt az önkéntelenül felmerülő kérdést illeti, hogy amennyiben a lélek leszállása az anyagba szükségképi volt avégből, hogy ott élet és mozgás lehessen, — akkor mennyiben történt a leszállás a lélek szabad elhatározásából, illetve mennyiben lehet e kérdésben a lélek hibájáról szó, erre Plotinos kétféle választ ad. Az első: a lélek leszállását illetőleg a szabadság a kényszerűséggel ellentétben nem áll, mert mindig akaratunk ellenére történik az, ha jobb helyzetből rosszabb helyzetbe kerülünk. A második: a lélek, ha nem is rosszabb, hanem épp jobb helyzetet akart magának a leszállással teremteni, azért mégis hibázott, magával a mássá levésre irányuló akaratával, amiért a rosszabb helyzet, amelybe ezen akarata folytán jutott, éppen méltó büntetés.

VI. 4. 16. Ismét felvetődik a kérdés: hogyan jutott a lélek a testbe és mit jelent következményeiben a lélek leszállása. A felelet: a lélek ilyenkor, ha nem is válik vele eggyé, mindenképen ad magából valamit a testnek, ami által ő, aki lényege szerint a szellemi világ egészéhez tartozik, az anyagi világnak egy kis töredékével jut kapcsolatba. Ez az izoláció pedig a lélek számára feltétlenül értékcsökkenést jelent.

Mielőtt a plotinosi psychében lévő személyi karakterisztikumoknak, — vagy legalább is azok nyomainak — a kimutatásához fognék, megpróbálom összefoglalóan jel-

lemezni azt a módot, ahogyan Plotinos a léleknek Atyjához, eredeti hazájába való visszajutását elképzelte. „Viszsa kell tehát ismét térnünk a jóhoz — olvassuk az I. 6. 7-ben, — ami után minden lélek vágyódik... Ezt pedig úgy érjük el, ha felfelé megyünk, feléje fordulunk és levetjük magunkról mindazt, amit leszálláskor magunkra öltöttünk“. Mind ebből, mind pedig a lebukásra nézve előzőleg citált idézetekből az állapítható meg, hogy Plotinos szerint a lélek anodosának két lehető útja van. Az egyik út ezek közül a szellemi dolgokkal való minél intenzivebb foglalkozás, ami természetszerűleg csupán a léleknek testben való időzése tartamára vonatkozik. Ennek a szellemi dolgokkal való foglalkozásnak a végső célja az ekstasis, azaz az egyén individuális létének felfüggesztése. Ezt az utat nevezhetjük misztikus útnak, szemben a másodikkal, amelyet természetes útnak nevezhetünk és ami nem más, mint az individuális lét teljes és végleges felfüggesztése, vagyis a halál.

Az első út jellemzésére nézve az I. 6-nak 7., 8. és 9. fejezeteire hivatkozunk, ahol a léleknek a filozófiás útján „igazi hazájába“ való visszatéréséről Plotinos szokatlan melegséggel és félreérthetetlen világossággal ír. Ugyanezek a gondolatok nyernek kifejezést a VI. 7-nek 21., 22., 23. továbbá 30., 31. és 32. fejezeteiben is. A III. 8-nak e kérdésben az ad különös jelentőséget, hogy a szellemi dolgokkal való foglalkozásra, helyesebben a misztikus módon és misztikus célért történő szemlélődésre való képességet a vegetatív természetre, növényekre, állatokra is kiterjeszti. Ez a sajátos felfogás azért szükségképi ebben a rendszerben, mert — amint láttuk — Plotinos szerint a természet ugyanúgy lélek, mint az emberi lélek, azaz pontosabban szólva ugyanaz a lélek. Ha pedig lélek, akkor a természetnek is vissza kell a teremtőjéhez jutnia és vele együtt vissza kell jutnia mindannak, ami él. A földi élet, a léleknek az anyagban való időzése tartamára pedig a visszatérés egyetlen útja: a theoria.

Az a felfogás, amelynek — valószínűleg ugyancsak az



iráni vallásosság befolyása alatt<sup>32</sup> — a kereszténységen belül is oly nagy szerep jutott, és amely szerint a halál tulajdonkép nem más, mint a léleknek a Teremtőjéhez való visszatérése, jut kifejezésre a már idézett IV. 7. 19.-ben („Az emberi lelkek, ha a halál pillanatában levetik magukról mindazt az anyagot, amit születéskor magukra öltöttek, ismét halhatatlanok lesznek . . .”), valamint az I. 6-nak 7. fejezetében. Itt is azt olvassuk, hogy az istenséghez úgy juthatunk el, ha felfelé megyünk, „feléje” fordulunk és — „levetjük magunkról mindazt, amit leszálláskor magunkra öltöttünk.” A legerősebb tanuságot azonban akkor tette Plotinos e felfogása mellett, amikor a Puteoliba halálos ágyához siető Porphyriost e szavakkal fogadta: „Csak téged vártalak még, hogy ami bennem isteni, felvigyem ahhoz, ami a mindenségben az. (Vita, cap. 2.)<sup>33</sup>

És most lássuk, végül, mennyiben találhatók a 3. plotinosi hiposztázisban olyan karakterisztikumok, amelyek az iráni lélekkonceptióval — mint nőnemű istenséggel — egybevetethetők.

Véleményünk szerint, amikor a lélekről beszél, Plotinos legtöbbször arra a receptív termékenységet szimbolizáló istennőre gondol, akinek a Kybele- és Isis-kultuszban, valamint a gnosztikus rendszerekben olyan nagy szerep jutott. Ennek az istennőnek a nyomait Plotinosnál elsősorban a ψυχή, másodsorban pedig — amennyiben t. i. a ψυχή-vel egylényegűnek értelmeztetnek — a ζωή, φύσις, és ὄλη nevek alatt kell keresnünk. E négy principium mindegyikénél közös a női nem és az, amit ép a nemük révén jelentenek, t. i. a receptív termékenység. Ezt a többnevű, de tulajdonkép egylényegű principiumot Plotinos Platon nyo-

<sup>32</sup> V. ö. Kultur d. Gegenwart. Die Religionen des Orients. 253—256. l.

<sup>33</sup> Érdekes, hogy a halálnak ilyen beállítás mellett, Plotinos az öngyilkosságot ellenezte (Vita, c. 11. és Enn. I. 9.), ami — a kérdést az ő álláspontjáról tekintve — nem nevezhető logikusnak. Plotinos maga azzal próbálja az ellenzését megokolni, hogy az öngyilkosság egyfelől szenvedélyt és nyugtalanságot visz a lélekbe, másfelől pedig megakadályozza a lélek további tökéletesedését az élet szenvedései között (I. 9.).

mán igen gyakran Aphroditének nevezi (III. 5. c. 2. c. 5. és c. 8.; VI. 9. 9.). A III. 5. 2.-ben olvassuk, hogy a lélek, mint Aphrodite, kétféle — égi és földi — lehet, amelyek közül az az égi, tehát a tökéletesebb Aphrodite, amelyik az értelmi világban fennmarad s az a földi, amelyik le szállása folytán az anyaggal érintkezésbe jutott. A III. 5. 8.-ban azt írja Plotinos, hogy a ψυχή-Ἀφροδίτη tulajdonkép Zeus lelke, amely így Hérával azonos. Ezt a felfogást vallják — a szöveg szerint — a papok és theológusok is. A VI. 9. 9. Aphrodite-hasonlata azért különösen értékes, mert bölcseleink itt a léleknek istenhez való viszonyát — úgy, mint az V. 1. 1.-ben, amelyről azt mondtuk, hogy Platonból egyedül nem magyarázható meg — ismét mint szülő és gyermek, helyesebben, mint apa és leány (!) közti relációt állítja be. „Minden lélek tulajdonkép egy Aphrodité . . . — írja Plotinos — amely természetszerűleg vágyódik isten után, hogy szeretve őt, eggyé váljék vele, úgy amint a leány nemes atyja iránt nemes szeretetet érez; amidőn azonban — érzéki szerelemtől mintegy elvakítva — onnét fentről ide, a nemzések közé leszállt, akkor azt a nemes szeretetet egy más és mulandó Erosszal cserélte fel és atyjától való elszakadásában még kevélykedett; amikor azonban a földi szerelmeket ismét meggyűlölni kezdi, akkor leveti magáról azt, amit magára vett s megtisztulva ismét atyja felé fordul . . .”

A IV. 3. 14.-ben Plotinos Pandorához hasonlítja az érzéki világot és így közvetve a lelket is, amely az érzéki világ lényegét alkotja. Mint az előbbiek, ez a hasonlat is azt bizonyítja, mennyire nem esett nehezére Plotinosnak rendszere női principiumát női alakokban megszemélyesíteni. További igazolásképen hivatkozunk arra, hogy a III. 8. 5. és 6. fejezetében bölcseleink a természetet is — amelyről ugyane könyv 4. fejezetében azt olvassuk, hogy lélek — perszonifikálja és első személyben megírt monológban mondatja el vele, hogyan és micélből alkot. Továbbá a IV. 4. 20.-ban Plotinos a természetet — tulajdonkép a lélekkel együtt, de ez az utóbbi csak interpoláció — anyá-

nak nevezi, amely hasonlatot a III. 6. 19-ben az egész anyagra kierjeszti.

Az iráni és a plotinosi lélek-elmélet egybevetésének végére jutunk és ezek eredményét abban foglalhatjuk össze, hogy azzal a 3 jellemző attribútummal kapcsolatban, amelyeket Reitzenstein nyomán, mint az iráni lélek-konceptió lényegét emeltünk ki, a plotinosi psychében hasonló strukturát sikerült felfedeznünk. Ez a parallelizmus — amely kiválóan alkalmas arra, hogy a plotinosi lélek valamennyi, gyakran összefüggéstelennek látszó alkotóelemeit (fény, élet, az egyéni lelkek és a világlélek viszonya) megértesse — nézetünk szerint az iránizmus közvetlen hatásával magyarázható, mivel a két koncepció közti hasonlóság a Platonnál található iráni elemeken túlmegy.

Ilyen, Platonból s általában a Plotinos előtti görög filozófiából meg nem magyarázható iráni elemek még az Enneászokban szereplő következő motívumok:

#### Plotinos

1. Az anyagban alvó lélek
2. A személyes jellegű, érzelmi kapcsolat (szeretet, szerelem) a lebukó lélek és a közt az istenség között, amelytől elszakadt, s amelyhez vissza kell térnie.
3. A fénytheoria — aminek az elemeit ugyan megtaláljuk Platonnál, de amely Plotinosnál oly részletesen s gazdagon van kiképezve, hogy igen valószínűvé tesz egy olyan magyarázatot, amely szerint Plotinos közelebbi relációban állt azzal a forrással, amelyből előtte minden valószínűség szerint már Platon is merített. Nevezetesen nézetünk

#### Reitzenstein

1. „Az a felfogás, mely szerint a lélek halálos álmát alussza az anyagban s ebből az álomból csak az istenség követe ébresztheti fel — ez a felfogás az iráni vallás alap-elemeihez tartozik.” (Das iranische Erlösungsmysterium 135. l.)
2. „A lélek és megváltója közt szeretet, illetve szerelmi kapcsolat van”. (i. m. 54. l.)
3. „Az iráni vallásnak egy másik alapgondolata a fény és a sötétség, amelyek rendszeren a jó és a rossz fogalompárral összekapcsolva szerepelnek”. (i. m. 135. l.)

szerint az Enneaszokban található fénymisztika — amelynek alapgondolata a léleknek és az istenségnek, mint két egynemű fényugárnak az egyesülése (v. ö. V. 3. 8.; V. 3. 17.; V. 5. 7.; VI. 7. 30—36.) — közelebb áll az iranizmushoz, mint Platonhoz.

4. A léleknek fához való hasonlítása, amely — többkevesebb homályossággal — az Enneaszokban gyakran visszatér (IV. 3. 4.; VI. 8. 15).

„Az iráni ember számára a lélek mindig  $\mu\omicron\iota\rho\alpha$  τοῦ φωτός vagy  $\phi\omega\varsigma$  (i. m. 136. l.)

„Ósiráni eredetű az a fel-fogás, amely az istenséget a fénnel azonosítja“. (i. m. 153. l.)

4. „A mandeus és a perzsa irodalomban a lélek nagyon gyakran szerepel mint növény vagy fa, amelyet az élet követe ültet el azért, hogy gyümölcsöt teremjen. (i. m. 138. l.)

Ha végül arra a kérdésre próbálunk felelni, honnét kerülhettek iráni elemek a plotinosi filozófiába, úgy e kérdésre azt a választ adhatjuk, hogy — a Stoa mellett — minden valószínűség szerint két forrásból, ú. m. 1. a mithraizmusból és 2. a gnosiból.

Ami a mithraizmust illeti, tudott dolog, hogy hódító útja zenithjét e vallás Rómában épp a Plotinos korában érte el. Az a tény, hogy Commodus császár (161—192) felvettette magát a Napisten adeptusai közé, nagyban fokozta e vallás terjedésének különben is hatalmas lendületét. A II. század végén Ostiában négy nagy templomban áldoztak Mithrasnak, akinek a III. század első éveitől kezdve állandóan voltak papjai a császári palotában. Ez időben a Mithras-kultusz a császárkultusszal nagymértékben egyesült, aminek az volt a célja, hogy Mithras és a császár személyének lényegi azonosságát hirdetve, a birodalom politikai egységét még a vallási egységgel is fokozza. A császár címei mithraikus jelzőkkel bővültek, nemkülönben az örök tűz is, amelyet ünnepélyes alkalmakkor a császár előtt hordoztak, a perzsa vallásból származott.

Ami a gnosiból Plotinoshoz kerülhetett iráni ele-

meket illeti, mivel az nem kétséges, hogy ő a gnoszticizmust ismerte, elegendő itt Reitzenstein kutatásainak ismert eredményeire utalni. Ezekből máris kitűnik annyi, hogy „a gnosis — főképp Basileides és Bardesanes fogalmazásában — érdekes kísérlet abban az irányban, hogy az iráni megváltó vallás a görög filozófiával egyesüljön.”<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> Das iranische Erlösungsmysterium, 94. l.

#### IV. RÉSZ.

## A PLOTINIZMUS TOVÁBBFEJLŐDÉSE A HELLÉN GONDOLATKÖRBE.

### 8. §. PLOTINOS TANITVÁNYAI ÉS KÖZVETLEN KÖVETŐI: AMELIOS ÉS PORPHYRIOS.

Plotinos tanítványai közül a Mester életében és a filozófia történetében betöltött szerepüknél fogva Amelios Gentilianosról<sup>1</sup> és Porphyriosról kell behatóbban megemlékeznünk. Kettőjük közül az etruszk származású *Amelios* lehetett az idősebb, aki úgy látszik, inkább egyénisége és jelleme, semmint filozófiai tehetsége alapján örvendett Plotinos barátai körében tiszteletnek. Proklos és Syrianos „γενναῖος”-nak, azaz nemesnek nevezik őt. Életére vonatkozólag úgyszólván kizárólag a „Vita Plotini”-ben említett adatokra<sup>2</sup> vagyunk utalva. Ennek a 3. fejezetében Ameliosról a következőket olvassuk: „Amikor Plotinos harmadik éve tartózkodott Rómában, Philippus uralkodásának a harmadik évében, Kr. u. 246-ban jött hozzá Amelios és mellette maradt Claudius uralkodásának első évéig, össze-

---

<sup>1</sup> E filozófus nevére vonatkozólag a következőket olvashatjuk a „Vita Plotini”-ban (c. 7.): „a tusciai Amelios, akinek tulajdonkép Gentilianos volt a neve, de ő jobban szerette magát Ameriosnak nevezni, mivel szerinte jobban illett hozzá, ha az oszthatatlanságról, mintha a nemtörődömségről nevezik el”.

<sup>2</sup> Plotinos életrajzában a következő fejezetek tartalmazzak feljegyzéseket Ameliosról: 2, 3, 4, 5, 7, 10, 16, 17, 18, 19, 20, 21.

sen tehát 24 évig. Amikor Amelios Plotinoshoz érkezett, csupán a Lysimachos-szal való együttléteből szerzett műveltségét hozta magával, de később szorgalmával valamennyi társát felülmulta azáltal, hogy Numeniosnak csaknem minden tanítását leírta, összegyűjtötte, sőt legnagyobb részt kívülről is megtanulta. Plotinos előadásaiból jegyzeteket készített s ezekből mintegy 100 könyvet állított össze, amelyeket fogadott fiának, az apameai Hesychniosnak adományozott."

Plotinosnak Amelios iránt érzett megbecsülését bizonyítja az a körülmény, hogy őt bizta meg azzal, hogy az iskolába érkező Porphyriost a plotinizmus sajátos szellemével és tanaival („hogyan az ideák nem a Nuson kívül vannak", V. 5.) — megismertesse (l. Vita c. 18.). Később pedig ugyancsak Amelios vállalkozott arra, a plotinosi iskola szempontjából oly fontos feladatra, hogy bebizonyítsa Mesterének a Numenios tanaitól való függetlenségét s ezáltal Plotinost a plágiumváddal szemben megvédjé. Porphyrios és Longinos megrovólag említik Amelios terjenkösségét (Vita c. 21.), de azért Longinos mégis csak Ameliosnak ajánlotta — Plotinos mellett — „A Célről" írott értekezését (Vita 20.).

Amelios irodalmi munkásságának legterjedelmesebb, mintegy 100 kötetet kitevő részét a plotinosi iskolában lefolyt előadások, viták (σχόλια ἐκ τῶν συνουσιῶν) alkották, amelyek azonban, sajnos, teljesen elvesztek. Ezeken kívül kommentárokat írt egyes platoni dialógusokhoz, mint pl. az Államhoz és a Timaioshoz. E kommentároknak Proklosnál idézett töredékeiből megállapítható, hogy Amelios a plotinosi hiposztázisokba további felosztást próbált belevinni. Így a Nusba, amelyet ő hármás demiurgosnak, illetve hármás királynak nevezett — három részt különböztetett meg, (τὸν ὄντα, τὸν ἔχοντα, τὸν ὀρῶντα) amelyek közül a második az első tökéletes létében, a harmadik pedig a másodikban részesedik és az elsőre tekint. (l. Proklos, in Plat. Tim. I. 306. l.). Erre a trichotomiára valószínűleg Numenios volt hatással, akihez Amelios különben más kérdésekben is csatlakozott. Érdekes és újólag az

újplatonikus körökben erősen elterjedt iráni tanok mellett bizonyít az a körülmény, hogy Amelios a teljes panpsychizmus álláspontján van (az idevonatkozó Jamblichos-hely megtalálható Stob. Ecl. 372, 25; 376, 2.).

Megemlítendőnek tartjuk még ezzel a filozófussal kapcsolatban, hogy Heinemann szerint Plotinos Enneasai-ból az V. 7, I. 8. és II. 2.-nek létrejöttében Ameliosnak nagy része volt („Amelius hat wahrscheinlich V. 7. möglicher Weise auch den zweiten Teil von I. 8. und die beiden ersten Kapitel von II. 2. vielleicht auch II. 6. verfasst“ i. m. 109. 1.)

*Porphyriosnak*, Plotinos legkiválóbb tanítványának sem az életéről, sem a műveiről nem maradt sok feljegyzés reánk. Eunapios, aki néhány adatot megőrzött róla („Vita Porphyrii“), dicséri nagy műveltségét s bámulatos kongenialitását mestere szellemével. „Mintha csak mágikus lánc fűzte volna ahhoz az emberhez“ — írja.

Eunapios szerint Porphyrios 233-ban született s 301 után halt meg. Tyrosi származású lévén, a neve eredetileg Malchus volt, ami a sémi nyelvekben királyt jelent. Ezt Plotinos tanácsára Basileusra, majd pedig a királyi ruhák színe után Porphyriosra görögösítette. Miután előzőleg szülővárosában, majd pedig Athenben Longinosnál tanult, Rómába ment, ahol 263-tól Plotinos tanítványa volt. Maga is említi (*Vita Plotini* c. 18.), hogy Plotinosnak a nusra és az ideákra vonatkozó újszerű és sajátos tanítását csak hosszú habozás és polémia után tudta elfogadni. Miután azonban csatlakozott hozzá, mindvégig leghívebb tanítványa maradt, aki nagy philológiai felkészültségével a meszternek nemcsak az Enneasok kiadásánál, hanem a gnostikusok ellen folytatott küzdelemben<sup>3</sup> és az iskolában a filozófiai előadásokkal kapcsolatosan tartott szövegmagyarázatoknál is (*Vita* c. 10.) jelentékenyen segítségére volt. „In eo... superavit Plotinum — írja róla Fabricius (*Biblio-*

<sup>3</sup> „Én, Porphyrios, a Zoroaster könyve ellen sok bizonyítékot hoztam fel és kimutattam, hogy hamisított és későbbi korból való tákolmány“ (*Vita*, c. 16.).



theca Graeca, V. 726.) — quod Longini, magistri sui exemplo philologiam cum philosophia vinculo coniunxit artiore."

Gallienus uralkodásának utolsó évében a tulhajtott munka vagy talán a császárt és környezetét a szenátuspárt részéről állandóan fenyegető politikai üldözések miatt (l. Max Wundt: Plotin 44. l.) súlyos lehangoltság vett erőt Porphyrioson, amely csaknem öngyilkosságba kergette. (Vita c. 11.) Szerencsére Plotinos még idejében észrevette tanítványán a lelki válság jeleit<sup>4</sup> és utazni küldte. Porphyrios ekkor Siciliába, és pedig Lilybaion városába ment, ahol csakhamar sikerült is annyira visszanyernie lelki egyensúlyát, hogy a kereszténység ellen híres polémiáit megindíthatta. Mire gyógyultan Rómába visszatért, Plotinos már nem élt. (270.)

Ekkor Porphyrios vette át az árván maradt iskola vezetését s Eunapios szerint Plotinos filozófiájáról tartott előadásaival csakhamar városszerte ismertté tette a nevét. Sajnos azonban, bölcselőnk életének erről a korszakáról úgyszólván semmit sem tudunk. Hogy tanítványai voltak, az ismeretes, mert Porphyrios ezeknek neveit — Nemerios, Gedalios, Chrysaorios szenátor — a műveiben megemlíti. A legkiválóbb közülök Jamblichos volt, aki a filozófiatörténeti hagyomány szerint Porphyriosnak Rómában hallgatója volt, s a Mester valószínűleg ép különös elismerése jeléül ajánlotta neki az „Ismerd meg önmagad” című értekezését.

Élete vége felé Porphyrios nőül vette egyik barátjának az özvegyét, Marcellát, hogy az elhunyt hét gyermekének neveltetéséről megfelelő módon gondoskodhassék. Az agastyán házassága azonban még ilyen okok mellett is feltűnést keltett Porphyrios tanítványi és baráti körében. Valószínű, hogy e körülménnyel függ össze az is, hogy a házasságkötés után tíz hónappal a filozófus Rómából el-

<sup>4</sup> Eunapios szerint (Vita Porphyrii) Plotinos ez alkalmából, s egyenesen tanítványa számára írta az „öngyilkosság jogosultságáról” szóló értekezését. (I. 9.)

utazott. Jules Simon-nak (*Histoire de l'École d'Alexandrie*, II. 98—99. l.) az a feltevése, hogy Porphyrios távollétében Marcellát keresztény szomszédsága üldözte, s iparkodott őt a filozófiától eltéríteni, mivel említett válaszlevelében („*Epistola ad Marcellam*”) Porphyrios a legmélyebb vallásos meggyőződés hangján arra buzdítja feleségét, hogy a hellén filozófia elveihez és eszményeihez mindenkor hű maradjon.

Kétségtelen, hogy Porphyriosnak a görög világnézet fennmaradásáért folytatott évtizedes harca után, élete végén be kellett látnia, hogy a küzdelmet a kereszténységgel szemben nem nyerheti meg, sőt máris elvesztette. Mint maga írja (*Vita Plotini* c. 23.), 68 esztendő korában — életében először és utoljára — még megadatott neki, hogy az istenséggel közvetlen kapcsolatba jusson. Valószínűleg mintegy 70—75 éves korában halt meg Rómában. Amint Bidez írja (*Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien*, 1913. Teubner 127. l.), Porphyrios végső napjaiban egészen magára maradt; az újplatonikusok ekkor már inkább az ázsiai iskolákat látogatták.

Plotinos szárnyaló lendületével szemben, Porphyriost bizonyos hűvös jőzanság, racionalizmus, praktikusság jellemzi. Számára a filozófia egyáltalán nem valami személytelen, érdektelen s tudományos ismeret, hanem világnézetet, vallást, sőt szinte azt mondhatnók: politikai pártállást is jelentett. Objektív igazságok helyett mindennek előtt azt várta a bölcselettől, hogy megtanítsa az embert arra, miképen lehet boldogan, vagy legalább is a legkevesebb bajjal élni. Büszkén említi ugyan, hogy Plotinos szerint ő egyszerre bizonyult papnak, költőnek és filozófusnak (*Vita* c. 15.), de e három hivatáshoz szükséges tulajdonságokból Porphyriosnál tulajdonképpen csak az etikai komolyság, egy inkább eltanult, mint vele született formakézség, eszesség és tanulékonyság található meg. Ezek a tulajdonságok viszont nem a rendszeralkotó vagy új igazságot felfedező lángelméket jellemzik, hanem inkább a kiváló filozófiatanárokat, akik egy helyesnek felismert tanítást éltük fogytáig siker-

rel terjesztenek. Porphyrios élete is ezt mutatja; ámde a kitünő tanár tulajdonsága mellett ő még az ügyes vitaközlő külön tehetségével is rendelkezett. Analitikus elméjével, amelyet széleskörű műveltsége még veszélyesebbé tett az ellenfél számára, igen gyorsan felismerte az ellenfél gyenge pontjait s a támadást mindjárt oda irányította. Még ha nincs is támadó szándéka (pl. az aristotelesi Kategóriákhoz írt „Bevezetés“-ében), egy-egy tantételt kifejtve, erős racionalizmusa a logikai struktúra egymásba fonódó szárait oly szorossá fűzi, hogy az esetleges hiányok azonnal nyilvánvalókká lesznek. Ép ezért bárhová nyul, problémák keletkeznek, amelyeket Porphyrios felvet, de megoldani nem tud.

Az imént megjelöltük azokat a jellemvonásokat, amelyek meghatározzák Porphyrios egyéniségét. Ezeknek megfelelően filozófiai munkásságát három főcsoportra oszthatjuk. E csoportok:

1. Filozófiai tankönyvek, kommentárok, szövegmagyarázatok. A két leghíresebb fennmaradt műve, amelyek e csoportba tartoznak: 1. „A föníciai Porphyriosnak, a lykopolisi Plotinos tanítványának *Bevezetése (Eisagogé)*, vagy az öt kategóriáról“, 2. „Aristoteles kategóriáihoz“. E két munka közül a Chrysaorios szenátornak dedikált, alig 20 oldalnyi „Bevezetés“ Porphyrios említett probléma megvilágító tehetsége következtében világirodalmi nevezetessé vált. Ebben a munkában (először Marius Victorinus, majd később Boethius fordította le latinra) bölcseink azt kutatja, mi az az ötféle szempont, amely szerint az alanyról, az állítmányban valamit kimondhatunk. E szempontok szerinte a következők: nem, faj, különbség, sajátosság és járulék.

A Bevezetés azonban nem az öt „vox“-ról szóló tanítás miatt lett a bizánci és a középkori latin filozófiában világhírűvé, hanem csupán egyetlen, mindjárt a legelső bekezdésben található megjegyzés folytán. Ezzel indította meg ugyanis Porphyrios az univerzális évszázados vitáját. Bölcseink e helyen azt írja: „... Arra vonatkozólag, hogy a fajok és nemek tényleg léteznek-e, vagy pedig

csak elménk szüleményei, s amennyiben léteznek, hogy testük van-e, vagy testetlenek, hogy az érzéki dolgoktól külön vannak-e válva, vagy épen azokban léteznek-e, — erre nézve nem vagyok hajlandó véleményt nyilvánítani (dicere recusabo)". Az univerzálisak érvényének itt felvetett problémája Hauréau és Taine szerint az egész skolasztikus filozófia lényegét magában foglalja (l. Wulf: Histoire de la phil. médiévale, Louvain, 1924. I. 29. l.) Ha ebből a kijelentésből le is számítjuk azt, ami benne túlzás, annyi feltétlenül igaz, hogy az ismeret és valóság viszonyának nagy kérdése, amit Porphyrios az általános fogalmaknak a valóságra vonatkoztatott érvényében itt oly találóan megfogalmazott, a középkori gondolkodásnak egy jelentékeny részét magára irányította és lefoglalta.

Porphyrios munkásságának első csoportjában kell megemlítenünk azokat az elveszett, csak idézett címeik után ismert kommentárokat is, amelyeket bölcseleink Arisztoteles, Platon, Plotinos és Theophrastos műveikhez írt.

Munkásságának II. csoportjába tartoznak a szorosabb értelemben vett filozófiai munkák. A metafizikai tárgyú művek közül nem maradt fenn más, mint az „Αφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά, az etikaiakból pedig a περὶ ἀποχῆς τῶν ἐμψύχων“ (latin címe: De abstinentia“) és a Marcellához írt levél. Az „Aphormai“ keletkezése minden valószínűség szerint arra az időpontra tehető, amikor Porphyrios Sziciliából visszatért Rómába és Plotinos iskolájának a vezetését átvette (270). Ennek a hol rövid szentenciákból, hol pedig hosszadalmas kommentárokból összeszőtt könyvnek az a célja, hogy a tanítványokat az újplatonikus filozófiába bevezesse.

Alaptémája ugyanaz az ellentét az értelmi és érzéki világ között, amely Platon és Plotinos filozófiájának is a középpontjában áll. Míg azonban Plotinos ezt a dualizmust felismerve és megállapítva, bölcséletében továbbhaladt, addig Porphyrios hosszasan fárad azzal, hogy ezt az ellentétet a tanítványai lelkébe minél mélyebben belevesse. Szerinte ugyanis mindenkinek, aki az ideák világába fel akar emelkedni, tudatosítania kell a valóság és a látszat

teljes különbözőségét. Az érzéki világ a látszat, a mulandóság, a változások világa s éppen ezért az igazi filozófus menekül előle. Az igazi létet — s ezzel együtt az istenséget — csak lelkünk magányában kereshetjük. Ime ez a kiindulópontunk, ha el akarunk érni a legmagasabb rangú theoriához, s egyben ugyancsak ez az a legmagasabb rangú tevékenység is, amelynek révén a filozófus a gyakorlati emberek fölé emelkedik.

Az etikai munkák közül a 4 könyvből álló, befejezetlenül maradt „De abstinentia” több szempontból nevezetes. Porphyrios ezt a művet Castricius Firmusnak ajánlotta, aki minden valószínűség szerint Plotinosnak egy művelt és gazdag (ἀνδρῶν τῶν καθ'ἑμᾶς φιλοκαλώτατος γερονός) (Vita cap. 7.) római tanítványa volt s aki Porphyrios-szal és Amelios-szal igen jó barátságban volt. Egy alkalommal Castricius — éppen Porphyrios szicíliai tartózkodása idején — felhagyott a Plotinos körében szokásos vegetarizmussal. A jórészt Plutarchosból és Theophrastosból (l. Bidez i. m. 99. l.) merített „De abstinentia” megírásával Porphyrios az ő visszatérítését akarta elősegíteni, még pedig nem csupán a vegetarizmushoz, hanem a hellén filozófia életbölcseiségéhez, ami Porphyriosnál egy erősen racionalista Isten-kultuszból és a későbbi szerzetességre emlékeztető aszkéta-morálból áll.

Az első könyv 26. pontban felsorolja mindazokat az ellenvetéseket, amelyeket a husevéstől való önmegtartóztatás ellen a peripatetikusok és stoikusok fel szoktak hozni s azután ezeket sorba cáfolja. A cáfolás kiindulópontja az a megállapítás, hogy nekünk, akik az anyagi-érzéki világban csak ideiglenes lakosok, átutazók vagyunk, minden eszközzel iparkodnunk kell a szellemünket bizonyos emelkedettebb tisztaság állapotába hoznunk, amit a bomlási termékeket bőven tartalmazó, testet-lelket megmérgező húseledeltől való önmegtartóztatással érhetünk el a legjobban. (I. 30—34.) Aki pedig annyira gyenge jellemű, hogy erre a kis áldozatra még akkor sem képes, amikor hasznát és fontosságát belátta, az nem méltó a „filozófus” névre, mert az ilyen ember a husevés gyönyöréért az ideák

szemléletéről mond le. Az első könyv végén Porphyrios azt a kérdést veti fel, hogy amennyiben az ő felfogása helyes és a sarkophágia tényleg alacsonyrendű életfelfogást jelent, amely a filozófus számára az istenséghez való közeledést megnehezíti, akkor miképpen tisztelhetők az istenek állati áldozatokkal?

A második könyvben Porphyrios vallástörténeti szempontból igen érdekes és tanulságos módon fejtegeti az állati áldozatok eredetét, amint az a thrákoknál, görögöknél, indiaiaknál, egyiptómiaiaknál fokozatosan kialakult. (A rhodosi, chiosi, phoinikiai emberáldozatokról is sok érdekes megjegyzést olvashatunk.) Filozófusunknak az az álláspontja, hogy élőlényt az élettől megfosztani, emberek vagy akár istenek kedvéért is, barbár és bűnös dolog. E felfogást még az évezredes, általános kultikus gyakorlat sem tudja megváltoztatni. A filozófus soha se egyék, írja, a megölt áldozati állatok husából és soha meg ne fedkezzenek arról, hogy az ő istene tökéletesebb annál, hogy sem a tiszteletnek ezzel véres formájával megindítható volna. Az áldozatoknál nem az „aranszarvú ökrök hekatombái” kedvesek az isteneknek, hanem az áldozatot bemutatók tiszta szíve (15). Ezzel imádjuk az istent némán, csendben, hangtalanul (34.), vagy legfeljebb vetemény- és gyümölcsáldozattal, amit a föld — „istenek és emberek gondviselő és szerető édesanyja” — juttat nekünk. (32.)

A harmadik könyvben a husevés kérdése az igazságosság problémájával kapcsolódik össze: ha az emberi élet kioltása bűn, vajjon miért ne volna bűn az állati élet kioltása is? Porphyrios több példát hoz fel arra, hogy az állatok is rendelkeznek olyan szellemi képességekkel, melyek az emberi értelemnél nem lényegileg, hanem csak fokozatban különböznek (23). Így az állatok elpusztítása a gyilkossághoz hasonló véték. A növényvilággal szemben, amely értelmi képességekkel kevésbé van megáldva, kisebb méltányosságra vagyunk kötelezve: különben is, ha csupán termésüket fogyasztjuk, ezáltal életüket nem veszük el, s ennél fogva bünt sem követünk el. (18.)

A befejezetlen negyedik könyv ismét történeti áttekin-

téseket hoz, még pedig ezuttal arra vonatkozólag, hogy a legkiválóbb nemzetek és még inkább ezek legkiválóbbjai, a papok, mindenkor megtartóztatták magukat a husevéstől. Porphyrios ismét felvonultatja előttünk a görögök, egyiptomiak, szíriaiak (15.), perzsák (16.), indusok (17.), s még más kiváló népek vallásos és társadalmi hagyományait, amelyek szerinte mind az „ἀποχή τῶν ἐμψύχων“ alapigazságában nyerne kifejezést.

Porphyriosnak házassága megmagyarázását célzó „*Marcellához írt levelét*“ is ugyanaz az erkölcsnevelő szellem hatja át, amely előbb tárgyalt művét létrehozta. Az epistola bekezdésében visszautasítja azt a feltevést, amelyet minden valószínűség szerint ellenségei terjesztettek, hogy t. i. anyagi érdekből, vagy korához nem illő érzéki-ségből nősült. Szerinte e házasság megkötésére őt egyedül az az óhaj készítette, hogy elhalt filozófus barátjának feleségét és gyermekeit a hellén világnézet számára megmentse. E személyes rész után Porphyrios hangja mind emelkedettebbé és ünnepélyesebbé válik s mintegy halála küszöbén — e levél írásakor közel 70 esztendősen lehetett — még egyszer összegezi erkölcsi világnézetét, amely egyúttal az akkori újplatonizmusnak, sőt mondhatjuk, az egész akkori hellén kultúrvilágnak is az etikai álláspontját jelentette.

E gondolattörténeti szempontból nevezetes levelet, többször idézett Porphyrios monográfiájában Bidez így jellemzi (113—115): Felhasználva a bölcsesség azon kincseit, melyeket a görög filozófusok legkiválóbbjainak tanulmányozásából merített, Porphyrios e levélben egy magasabbrendű spiritualizmus átérzésében merül el. Szíve megnyílik, de nem azért, hogy bizalmas vallomásokat tegyen, hanem hogy kifejezést adjon annak a nemes vallásosságnak, amely egész lényét betöltötte. Az az óhaja, hogy felesége is az isteni gondviselésben összpontosítsa gondolatait s vesse el magától minden földi gondját és keserűségét. Mit törődik Marcella azzal, merre jár Porphyriosnak a teste, helyesebben az árnyéka, ha tudja azt, hogy férje

gondolatai mindig körülötte vannak s küzdelmeiben őt támogatni törekszenek.

Majd Porphyrios hosszasan bizonyítja, hogy az élet nem más, mint megpróbáltatások sorozata. Mennél súlyosabbak a megpróbáltatások, annál bizonyosabb üdvösségünk elérése. Küzdelmeink célja leginkább egy magas hegy csúcsához hasonlítható. Bármilyen nehéz is a hegycsúcsra feljutni, szünet nélkül haladnunk kell felfelé. Lelkünk számára ugyanis a legnagyobb veszedelmet az jelentené, ha a fáradság, vagy lehangoltság erőt venne rajtunk és egy lebilincselő *álom* (!) magával ragadó képeit szemlélve, valódi célunkról, kötelességünkről megfeledkeznénk. A fájdalom és a könnyek éppenséggel hasznosak, mivel elősegítik Isten felé fordulásunkat. Annak a megértésére, hogy a lélek legfőbb java a tisztaság és a végtelennel való egyesülés, előzőleg feltétlenül tapasztalunk kell, hogy a világi élet örökös kapkodásból, izgalmakból áll.

Mielőtt Porphyrios szorosabb értelemben vett filozófiai műveiről, vallásfilozófiai munkássága ismertetésére áttérnénk, meg kell említenünk még az elvesztett ethikai iratok között a Chrysaoriosnak dedikált „περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν“-t, a Jamblichosnak ajánlott „ἑνωθὶ σαυτὸν“-t, valamint az iráni vallástörténeti kapcsolatok szempontjából oly érdekes „De regressu animae“-t. Ez utóbbinak a szövegét a Szent Ágoston „Isten államá“-ban talált latin kivonatok alapján Bidez-nek sikerült részben rekonstruálnia (i. m. 27—44. l.).

Porphyrios műveinek harmadik csoportját a maguk idejében legnagyobb sikert aratott *vallásfilozófiai* iratok alkotják, amelyek közül azonban nem maradt fenn más, mint az Odysseióban szereplő *Nimfák barlangjáról* szóló könyv. Ebben Porphyrios a philoni bibliaexegesishez hasonlóan filozófiai, illetőleg etikai tartalmat olvas bele a homeroszi mithoszokba, s így próbálja megállapítani a nimfabarlang „igazi“ (értsd: allegorikus) értelmét. Érdekesebbek ennél *elveszett* vallásfilozófiai művei közül, az ifjúkori, még Plotinosszal való találkozása előtt írt „*A jóshelyekből meritendő filozófiáról*“ és „*Az istenek szobrairól*“ szóló könyvei. Az előbbi munkában Porphyrios tulaj-



donkép nem filozófiával, hanem mágiával, theurgiával és asztrológiával foglalkozik s a görög filozófiából merített erkölcsstani gondolatokkal próbálja ezeket az ál-tudományokat művelt emberek számára elfogadhatókká tenni. E művében Porphyrios Jézusról is beszél, akit ő az „emberek” legnemesebbjei közé számít. Csupán tanítványaira, az első keresztényekre haragszik, mivel ezek szerinte felesleges módon szakítottak a zsidó tradíciókkal, új egyházat alapítottak s a Mesterüket isteneknek kijáró imádattal vették körül. Általában azt mondhatjuk, hogy Porphyrios ezzel a könyvével kezdte meg a hellén világnézet érdekében a kereszténység ellen folytatott polemikus munkásságát.<sup>5</sup>

Ugyanez a célkitűzés jellemzi „A képmásokról” szóló munkát is, amelynek létrejöttét alkalmasint annak köszönhetjük, hogy zsidók és keresztények — Porphyrios nem igen tesz különbséget a két vallás követői közt — azzal vádolták a görögöket, hogy a templomaikban lévő képeket és szobrokat imádják. Porphyrios nagyon kikel e „tudatlanok” ellen, akik a műalkotás anyagától nem látják meg azt, akit a szobor vagy kép ábrázol s akinek a görögök imádata szól. Továbbá azzal a magyarázattal próbálja meg az e korban már az istenek százait magában foglaló pantheonokat elfogadtatni, hogy tulajdonképpen valamennyi isten egy gondolatot: a természeti erők (nap, élet, termékenység) megszemélyesítését jelenti. Ilyen értelmezésben Serapis a nappal, Hermopan a csirákban ható erővel, Dionysos a tűzzel azonos, Azzis és Adonis pedig a természet virágborulását és a gyümölcsérést szimbolizálja.

Porphyriosnak a kereszténység ellen, a görög világnézet mellett folytatott szellemi hadjárata az állítólag szicíliai tartózkodása idején írt, „Κατὰ Χριστιανῶν” című, 15 részre oszló munkájában érte el a tetőpontját. Ebben a ma csupán idézetekből ismert munkában bölcselőnk a maga kiméretlen racionalizmusával és jelentékeny filológiai

<sup>5</sup> Porphyriosnak „Levél Anebonhoz” című, töredékesen fennmaradt vallásfilozófiai művét Jamblichosnak „De Mysteriis” című munkájával kapcsolatban fogjuk ismertetni.

műveltségével éies bírálóat tárgyává tette az Ó- és Újszövetségi szent könyveket, amelyeknek hitelességét tagadta. Műveinek az előzetes pogány apologeták (Celsus) jelentőségét messze meghaladó hatása azt bizonyítja, hogy Porphyriosban a hellén világnézet kivételes tehetségű védőt kapott.<sup>6</sup>

Amennyire a fennmaradt szövegekből vitatkozásának stílusa megállapítható, Porphyrios nem rágalmaz, nem gyűlölködik, hanem mindenütt csak a problémákat, a saját felfogása szerinti tévedéseket keresi, mivel ezek megcáfolását, illetőleg megoldását lelkiismereti kötelességének tekinti. Harnack nézete szerint (*Mission und Ausbreitung* stb. 2. kiadás I. kötet, 414. l.) a „Keresztények ellen” írt 15 könyv „a legkiválóbb és legalaposabb munka, amit a kereszténység ellen valaha is írtak... Még ma is ott tart a vita a vallástudomány és a kereszténység között, ahonnét azt Porphyrios annakidején elindította. Porphyrios ma sincs megcáfolva, sőt egyáltalán nem is lehet őt megcáfolni másképen, mint úgy, hogy az ember először igazat ad neki és ennek megfelelően a kereszténységet eredetére („auf seinen Kern”) visszavezeti.”

## 9. §. A SZIRIAI ISKOLA.

Az újplatonikus filozófiát Porphyrios után a Chalkisből származó *Jamblichos* fejlesztette tovább, akinek iskoláját szíriai újplatonizmusnak szokás nevezni, a bölcselő születésének és működésének helye után. Az újplatonizmusnak ezt az irányát az jellemzi, hogy a metafizikában a hiposztázisok számát folytonosan szaporította (Geffcken: „Etagenbau der göttlichen Welt”<sup>7</sup>), és hogy a filozofálás-

<sup>6</sup> Bidez idéz egy katolikus vallástörténészt, P. Allard-ot, aki szerint „a gúnyolódó, gyalázkodó Celsus a pogányság Voltaire-je, míg Porphyrios a hellének Renanja volt” (i. m. 7. l. jegyzet).

<sup>7</sup> Geffcken: *Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*. 1920. Heidelberg, 134. l.

ban a teológiai szempontoknak mind nagyobb jelentőséget biztosított.

*Jamblichos* életéről úgyszólván semmi adat sem maradt ránk, miután az Eunapiosnál található legendaszerű feljegyzések történeti szempontból értéktelenek. Annyi mégis bizonyosnak látszik, hogy *Jamblichos* halála Konstantinos uralkodásának utolsó éveiben, valószínűleg 330-ban következett be. Eunapios szerint *Jamblichos* először *Porphyrios*nak egy tanítványától, a peripatetikus Anatoliostól,<sup>8</sup> majd pedig magától *Porphyrios*tól tanult filozófiát, aki egyik művét neki is ajánlotta. Lehet, hogy ez az adat téves, de ha bölcseleink tényleg tanítványa volt *Porphyrios*nak, úgy a misztikus *Jamblichos*ra ez az éleseszű racionalista és dialektikus meglepően kevés hatással volt. Az újabb kutatások szerint nem eredetiek azok a *Jamblichos*hoz intézett levelek sem, amelyek *Julianos* császár neve alatt maradtak fenn s így a homály, amely *Jamblichos* életét és személyét körülveszi, ez idő szerint nem osztható el. Annyit azonban még hamis voltok esetén is bizonyítanak e levelek, hogy a filozófiatörténeti hagyomány szerint az utolsó hellén világnézetű uralkodó és *Jamblichos* között szoros szellemi kapcsolat volt. Ezt a hagyományt különben *Julianos*nak kétségtelenül hiteles munkái is igazolják. A „*Helios* királyhoz intézett beszéd”-ben azt olvassuk, hogy „nem *Jamblichos* egyénisége, tehetsége, csupán a kor, amelyben élt, különbözik a hatalmas *Platonétól*”. (*Philosophische Bibliothek*, 116. kötet 154. l.) *Julianos*nak ugyanebben az értekezésében azt is olvashatjuk, hogy a filozófus császár a saját világnézetét a maga egészében „az istenektől szeretett” *Jamblichos*ból merítette, mivel nézete szerint a *Jamblichos*énál tökéletesebb tanítást sem az elmúlt, sem az eljövendő korok filozófusai nem adhatnak (i. m. 167. l.).

*Jamblichos* kiterjedt *filozófiai* és *teológiai munkásságából* legfontosabb az öt könyvben fennmaradt „*Pythagoreus* tanok gyűjteménye” (*Συναγωγή τῶν πυθαγορείων δογμάτων*)

<sup>8</sup> Erről a filozófusról a nevéen kívül semmi egyebet nem tudunk.

Első kötete Pythagorasnak különböző értékű forrásokból merített életrajzát adja. A második kötet háromnegyed részében a Platon és Aristoteles dialógusaiból összeállított „Buzdítás a filozófiára” („Λόγος προτροπικός εις φιλοσοφίαν” című értekezést tartalmazza. A Synagoge további három kötet a matematikára vonatkozik. Címük, illetőleg tárgyuk a következő: „A közös matematikai tudományról” („περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης”). E könyv nem annyira a matematika tudományos megalapozását és a filozófiával való összefüggését adja, hanem a szám lényegét próbálja meghatározni. Ezt a lényegét a pythagoreusok nyomán Jamblichos abban véli megtalálni, hogy a szám átmenetet alkot az érzéki és értelmi világ között és e szerepében a világlélekkel azonos. „A nikomachosi aritmetika bevezetése” („περὶ τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς”) című műve az újpythagoreus Nikomachostól származó, napjainkig fennmaradt aritmetikát magyarázza. A Synagogének ezután következő 5. és 6. kötetei, amelyek Jamblichos fizikáját és etikáját tartalmazták, elvesztek, ellenben fennmaradt a 7. könyv, „Az aritmetika theológiájáról” („Τὰ θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς”). Az utóbb említett értekezés Jamblichos hiányosan fennmaradt nagy művének nem az ötödik, hanem a hetedik kötetét alkotta. A hitelességét különben egy időben kétségbe vonták.<sup>9</sup> Erősen megoszlottak a vélemények abban a kérdésben is, hogy hiteles-e bölcslőnknek „A misztériumokról” szóló híres munkája. Több kiváló szövegkritikus — Zeller, Bergk — nem volt hajlandó ezt Jamblichos alkotásául elismerni. Ma Rasche (De Jamblichi libri de mysteriis auctore. Münster 1911.) és Hopfner (Über die Geheimlehren von Jamblichos, Leipzig, 1922.) nézete alapján ismét eredeti munkának tartjuk.

*Jamblichos filozófiai munkásságát*, úgy mint Porphyriosét is, az a gyakorlati cél irányította, hogy a hellén világnézet—filozófia és vallás—egységét helyreállítsa ezáltal az antik világ életerejét a terjedő kereszténység támadásával szemben fokozza. Ezt a célt a szíriai bölcslő egy

<sup>9</sup> L. Whittaker i. m. 123. l.

olyan világnézet megteremtésével vélte elérhetőnek, amelyben a vallásos elemeknek (kultuszok, áldozati cselekmények) döntő jelentőség jut. A racionalista Porphyrios ezzel szemben a minden kultusztól függetleníthető, erkölcsi belátást kívánta a birodalom különböző fajú, vérmérsékletű, vallású népeinek közös világnézeti alapjává tenni. A két bölcselő ezen felfogásbeli különbsége, nem a célra, hanem csupán a közös cél elérését szolgáló legjobb eszközökre vonatkozólag, a szíriai filozófus több munkája létrejötténél fontos szerepet játszott.

Tudjuk, hogy Porphyrios sok irányú tudományos törekvése között az a cél is szerepelt, hogy a kiváló filozófusok életét megörökítse. Mintaszerű Plotinos-életrajzot hagyott az utókorra és írt egy Pythagoras-biográfiát is, amely a több kötetre tervezett *Historia Philosophorum* című művének első kötetéből való. E munkájában Porphyrios történeti hűséggel próbálta a híres filozófus élettörténetét összeállítani, ami azonban a rendelkezésére álló források hiányossága miatt csak részben sikerült. Ezzel szemben a „*Pythagorica Vita*“, melyet Jamblichos 36 fejezetben írt meg, alig nevezhető életrajznak. Inkább a pogány hagiográfia egy érdekes és értékes darabjának tekinthetjük, amely éppen ezért történeti hitelesség szempontjából értéktelen. De nem is a történeti hűség volt a célja ennek az írónak, hanem a hellén vallásosság, jámborság felkeltése a mindinkább közönyössé váló pogány lelkekben. Az ő Pythagorasa földön járó isten, aki nem a tudományos megismerés alapjait kereste, hanem az erények követésére buzdította kortársait.<sup>10</sup> E könyv tartalma — amelyet alább ismertetni fogunk — nem sokat mond a mű sajátos jellegéről, amely inkább az előadás módjában és a csodálatos epizódok legendaszerű hangulatában keresendő.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Az is lehet — ez G. Mau felfogása, — hogy mint Julianos a Helios Királyhoz intézett beszédében, imádata tárgyát a kereszténység Krisztusával akarta párhuzamba állítani, úgy Jamblichost is hasonló cél vezette Pythagoras életrajzának megírásakor: az ellentábor istenének csodáit akarta a görög bölcs csodáival túlszárnyalni.

<sup>11</sup> Ilyen epizód pl. az, amelyik a tarentumi ökörpásztorról szól

Jamblichos szerint Pythagoras nemcsak bölcs és jó, hanem szép is volt és az istenektől származott. Nagyatyja, a Zeustól eredő Ankaios, alapította a Samos szigetén levő görög gyarmatot. Ankaios nemzetségéből való volt Pythagorasnak atyja és anyja: Mnesarchos és Pythais. Ezek egyízben oraculumot kértek a delphii jóshelytől Szíriába teendő üzleti útjuk tárgyában. A jóshely válaszába bele volt szöve az az örvendetes hír is, hogy ezen az úton a házaspárnak az istenekhez hasonló fiúgyermeke fog születni. Csakugyan így is történt. Phoinikiában, Sido városában született meg Pythagoras, aki nevét a születését megjósoló Pythiától nyerte. Mivel rövidesen elvesztette atyját, s igen kiváló volt, sokan hitték, hogy Pythagoras valamilyen földön járó istentől származik. Vele született bölcsesége hamarosan a filozófiai tudományok felé vonzotta. Pherekydes, Anaximandros és Thales voltak a mesterei. Ezekről nemcsak tudást, hanem életbölcseséget is kapott, amely többek közt az élete végéig gyakorolt vegetarizmusban és abstinenciában is megnyilatkozott. Több ízben és több éven át tartózkodott Egyiptomban. Itt, valamint Phoinikiában, Byblosban, Tyrosban és Syriában a helyi vallásos misztériumokba beavattatta magát. Ilyen módon egész életét tanulással és utazással töltötte s korának legkiválóbb filozófusaival és teológusaival személyes kapcsolatban állt. Mire hazájába, Samos szigetére, újból visszatért, már közel 60 éves volt. Itt óhajtotta megkezdeni nemzetnevelő munkásságát, azonban a hagyomány szerint a samosiak nem értékék meg Pythagoras egyiptomi szimbolumokba burkolt tanítását. Mivel pedig munkájának eredménye várokozásának nem felelt meg, működése színhelyét csakhamar a délitáliai Krotonba tette át, ahol a mindenfelől összeseregglő hallgatók száma rövidesen hatszázra emelkedett. A családostól Pythagoras köré csoportosuló tanít-

---

(c. 13.), akit Pythagoras állítólag felkért, gátolja meg az ökreit abban, hogy a vallási szempontból tilalom alatt álló babvirágokat leleljenek. Mikor pedig a pásztor csúfolódva azt felelte, hogy ő nem tud „ökrnyelven” beszélni, Pythagoras az ökör fülébe súgta intését, s attól a perctől fogva a tarentumi ökrök a babeyéstől tartózkodtak. L. még a Nessos folyó bájos legendáját, c. 28.

ványsereg mintegy államot alkotott, amelynek a filozófus adott törvényt és alkotmányt, megvetvén ezáltal, a monda szerint, Nagygörögország alapját. Midőn Krotonba érkezett, Pythagoras a partokon dolgozó halászok előtt — kikkel kifogott halaikat megszámláltatta és szabadon bocsáttatta — sok csodálatos dolgot cselekedett, aminek városszerte hirt futott. Először a tornacsarnokban összegyűlt ifjúság előtt lépett a nyilvánosság elé, amidőn őket szülőik és az idősebbek iránti tiszteletre oktatta. Ezt a beszédet a krotoni polgárok kérésére csakhamar több hasonló követte, amelyeket Pythagoras a férfiaknak, nőknek, gyermekeknek az erények követéséről s egymás iránti kötelességeikről tartott. Ezekből a beszédekből (c. 9., 10. és 11.) érdekes és színes képet nyerünk a IV. századi hel-lén társadalom erkölceiről, szokásairól és családi életéről.

A biográfia következő fejezeteiben Jamblichos behatóan ismerteti a pythagoreusok életét és tanulmányi rendjét, amelynek megalkotását nem egészen alaptalanul tekintik az istenített filozófus legfőbb művének. Az ismertetésből megtudjuk, milyen feltételekhez volt kötve a rendbe való belépés, minő próbákról (pl. 5 évi silentium, c. 17; a legfőbb tanítást mindenkor titokban kellett tartaniok, c. 32.) állt a noviciatus, hogyan éltek a szövetség tagjai. Az elmondottakból megállapítható, hogy a pythagoreusok élete általában a szerzetesrendekéhez hasonlított, mivel ott is, itt is a társas alapon nyugvó, emberileg legtökéletesebb élet megvalósítása a cél. A pythagoreusok annyiban térnek el a szerzetesrendek életétől, hogy náluk a családi élet lehetősége a közösség keretein belül is meg volt adva és hogy a fizikai kultúrára (testnevelés, testgyakorlás, sportok, naponta kétszeri fürdés, l. c. 21.) a görög kalokagathia eszményének megfelelően nagy gondot fordítottak. Egyébként — a szerzetesekhez hasonlóan — a pythagoreusok is bizonyos ételaktól, italoktól (hús, bor) bizonyos időkben tartózkodtak, fehér lenruhát viseltek, sokat imádkoztak (c. 28.), egymást testvérekként szerették (c. 31.) és erkölcsi tökéletesedésükre mindennél nagyobb gondot fordítottak. (Szabály volt pl. az esténkinti lelkiismeret-vizsgálat.) Egyéni szint

vitt ebbe az életbe a zene és karének erős kultusza, ami Pythagoras sajátos génuszából fakadt. A mester új hangszereket (c. 26.) és hangnemeket talált fel (c. 15.) és a zenét állítólag betegségek gyógyításánál is sikerrel alkalmazta (c. 25. és 29.).

Jamblichos szerint a pythagoreus szövetség erkölcsi tekintélye, az életbeléptetett világnézeti és társadalmi reformok nagy sikere Pythagoras egyes kortársaiban irigységet és ellenszenvet keltett (c. 35.). Így pl. egy Kyros nevű krotoni férfiú, akit a rendbe való felvételre nem találtak alkalmasnak, csapatot szervezett és haddal támadta meg a pythagoreusokat. Ez a küzdelem állítólag éveken át tartott s Pythagoras nem is érthette meg a végét. A monda szerint Krotonból Metapontusba menekült és itt fejezte be életét. (c. 35.)

Mint mesterének, Porphyriosnak, legtöbb műve, úgy Jamblichosnak ez az értekezése is elsősorban etikai kérdésekkel foglalkozik. Ennek bizonyára az az oka, hogy az újplatonikus bölcselek a hellén társadalom életképessége szempontjából nagy súlyt helyeztek a kor erkölcsi reformjára. Ezért sokat és érdekesen ír a családi életnek (c. 9—10—11.) s az ifjúság erkölcsi nevelésének legfőbb problémáiról (nemi pedagógia, korai házasság, stb. c. 30—31.)

Ugyancsak Porphyrios adta meg az indítékot Jamblichos másik nagy művének, a „*De mysteriis*”-nek a megírásához is. Ismeretes a kiváló görög racionalistának egy töredékesen fennmaradt munkája: a „Levél Anebonhoz”, amelyben olyan kiméletlen tárgyilagossággal veti a józan ész bírálata alá a görögök vallásos felfogását, szokásait, hagyományait, hogy méltán és találóan nevezik ezt a „Levelet” a „Keresztények ellen” írt mű párdarabjának (Bidez).

Jamblichos művének teljesebb megértése kedvéért itt fogjuk ismertetni *Porphyriosnak Anebonhoz írott levelét*. Anebon, a levélből kivehetőleg, nagytudású egyiptomi pap, akitől Porphyrios bizonyos vallásos szertartásokra és szokásokra nézve felvilágosítást kért. E kérdések, amelyek a tudásvágyon kívül feltétlenül jó adag szkepszisből is



születtek, át vannak itatva a platonai Eutyphronéhoz hasonló ironiával, bár Jamblichos a „De Mysteriis“-ben azt mondja, hogy az Anebonhoz írott levél szerzője tulajdonképpen egy tudni vágyó lélek kételyeinek, világnézeti bizonytalanságainak ad kifejezést és kér megnyugtató választ beavatottabb barátjától.

„Veled való baráti kapcsolatomat — írja Porphyrios — azzal szeretném kezdeni, hogy az istenekről, démonokról és a velük kapcsolatos filozófiai tanokról beszélgessünk. Ezekről a dolgokról már sokan és sokat írtak — többek közt a görög filozófusok is — de mindez csak tapogatózás és próbálkozás volt abban az irányban, hogy hitünk alapelvei megállapíttassanak.” „Bizonyos, hogy vannak istenek, de ha ezek az égben laknak, miképp beszélhetünk földi, vízi, légi istenekről? Ha érzés nélkül valók (apathes), hogyan lehet őket segítségül hívni, vagy kiengesztelni? Ha test nélkül valók, miképpen tündökölhetnek az égen?” „Ígazán bánt arra gondolni — írja egy másik helyen — hogy azok, akiket mi, mint felsőbb lényeket, segítségül hívunk, parancsokat kapnak, mintha csak alsóbrangú lények volnának. S hogyan lehet az, hogy bár az istenek megkívánják, hogy az, aki őket szolgálja, igazságos legyen, ők nyugodtan követnek el igazságtalanságokat, amikor erre parancsot kapnak. Tudjuk, hogy nem hallgatják meg annak a kérését, aki nem tiszta a szerelem gyönyöreitől, de maguk semmi ellenállást nem mutatnak, ha arról van szó, hogy az első jött-mentet meg nem engedett gyönyörök felé vezessék. A papjaiknak előírják, hogy a húsételtől tartózkodjanak, nehogy a testekből kiszabaduló páráktól beszennyeződjenek, de őket magukat úgy látszik éppen vonzzák az áldozati állatok testéből előgőzölgő párák. Az epoptesnek nem szabad holttestet érinteni, mert ez beszennyezi, de az istenek hívása rendszeresen holttestek útján történik.”

És Porphyrios csak folytatja tovább a pogány kultúrszok logikátlanásával szemben a vádbeszédjét, amely annál kegyetlenebbé válik, minél inkább a részletekbe megy. „Hogyan dicsekedhetik valaki azzal, hogy kényeszeríteni tudja Helios királyt, vagy Selenet, vagy bár-

mely más égitestet? Hogyan mondhatja valaki, hogy megrendíti az eget, hogy felfedi Isis misztériumát, kinyilvánítja Abydos titkait, megállítja a napbárkát, szétszórja Osiris csontjait és Typhonnak szolgáltatja ki azokat? Pedig Chairemon, az írástudó (hierogrammates) ezt hirdeti magáról az írásaiban." „És micsoda értelme van egyáltalában az imádságnak is, amikor olyan dolgokról van benne szó, hogy kiemelkedve a nádasból, a nap megjelenet, hogy a lótoszon ült, hogy hajózik a napbárkán?...“ „Mert ha ezek átvitt értelemben értendők, hogy így a nap csodálatos erejét jobban felfoghassuk, akkor miért nem mondják meg, hogy ezek a szimbolumok egyenkint és összevéve mit jelentenek? És mi a célja az imaközben mondott értelmetlen szavaknak, idegen neveknek? Ha az a legfőbb lény, akinek az imádság szól, csak az ima értelmére ügyel, akkor a gondolat a fontos és nem a szavak összeválogatása. Mert a segítségül hívott istenséget remélhetőleg nem kell egyiptomi születésűnek gondolnunk, de még ha az volna is, bizonyára akkor sem beszélné ezt a nyelvet, éppen úgy, mint semminemű más emberi nyelvet sem.“ „Vagy mind csalás ez a dolog... vagy pedig mi nem is vesszük észre, hogy az istenekről való fogalmaink mennyire nem egyeznek meg az istenek lényegével.“

A továbbiak folyamán felveti azt a kérdést is — ami Jamblichos válaszművének középponti problémája — hogy mi különbözteti meg az isteneket a démonoktól és a hérosoktól. Majd metafizikai kérdésekre tér át és azon elmélkedik, hogy mit értenek az egyiptomiak „az első ok“ fogalmán: a Nust-e vagy pedig valami olyasmit, ami a Nus felett van; vajjon e legfőbb lénynek van-e teste, vagy nincs. Igaz-e, hogy minden az Egyből származik és hogy az anyag nem teremtett? Porphyrios Chairemonnak szemére hányja azt a felfogását, amely szerint semmi sincsen a látható világok előtt és felett és „nem ismer más istent, mint az állócsillagok isteneit és a zodiakus jeleit“.

Amint ezekből az idézetekből is kitűnik, Porphyrios e Levelében összegyűjtötte a népies vallásossággal szemben a racionalizmus álláspontjáról emelhető kifogásokat.

E munkájával természetesen hatalmas fegyvert adott a kereszténységnek a hellén világnézet ellen folytatott támadásaihoz — Eusebios, Szent Ágoston, Theodoretos, Kyrillos gyakran felhasználták Porphyrios adatait a pogányság elleni polémiáikban — amit Porphyriosnak a saját táborában természetesen igen rossz néven vettek. Az ilyenformán veszedelmessé vált levél megcáfolására Porphyrios legkiválóbb tanítványa: Jamblichos vállalkozott a „De Mysteriis” című munkájában.

E fontos mű mintegy 304 körül (l. Hopfner: Über die Geheimlehren von Jamblichus I. Band. Leipzig. XI. l.) jelent meg a szerző neve nélkül, helyesebben egy állítólagos egyiptomi főpap: Abammon neve alatt. Az álnév használatára Jamblichosnak több oka lehetett: 1. mivel közismeretlen Porphyrios tanítványa volt, kétségkívül kényelmetlen lett volna számára mesterével a nagy nyilvánosság előtt a saját neve alatt vitatkozni; 2. az egyiptomi vallás hellének és keresztények előtt egyaránt nagy tekintélynek örvendett s a Jamblichos helyett válaszoló egyiptomi főpap egyúttal a pártatlanság jellegét is biztosította ebben a hellének között folyó vitában; 3. Porphyrios is egy állítólagos egyiptomi írástudóhoz („hierogrammates”) intézte a Levélét s így Jamblichos joggal remélte, hogy munkája hitelét növelheti azzal, ha azt egy rangban két fokozattal Anebon fölött álló egyiptomi főpap neve alatt adja ki.

Első kiadója: Gales után, a De Mysteriis-t 10 részre szokás felosztani. Talán nem érdektelen mindjárt itt megjegyeznünk, hogy a Vita Pythagorica-nak legendákra emlékeztető előadásmódjával szemben, ezt a munkát a kiváló módszeresség, dialektikai készség jellemzi. A finom fogalomi elemzések iránti különös szeretetével, valamint az érzéki tapasztalatnak teljes figyelmen kívül hagyásával („surréalisme”), e művében Jamblichos a középkori gondolkodók sajátyszerű racionalizmusára emlékeztet. Jellemző rá az is, hogy bizonyításainál gyakran követ el petitio principiit és hogy megmagyarázottaknak, illetve létükben bebizonyítottaknak tekint olyan fogalmakat, amelyeket osztályozott vagy esetleg csupán nagyobb nyoma-

tékkal megismételte a létezésükre vonatkozó állítást. Előadásában semmiféle esztétikai elem nincsen. Egyetlen szépsége a tökéletes tárgyszerűség és az ebből folyó érthetőség. A Plotinosnál gyakran szereplő költői hasonlatok itt teljesen hiányzanak, csupán a platonai hagyományból örökölt nap-szimbolum fordul elő többször az istenséggel kapcsolatban.

Művének 21 fejezetből álló első részében Jamblichos részletesen válaszol Porphyriosnak az istenek létezésére, osztályaira és jellegzetes tulajdonságaira vonatkozólag felvetett kételyeire. Jamblichos az isten fogalmán természetesen nem személyt, hanem egy tisztán szellemi principiumot ért — azt, ami az anyagtól különbözik — és e principiumnak 4 osztályát különbözteti meg: az isteneket, a démonokat, a héroszokat és a lelkeket, amely utóbbiak ismét kétfélék lehetnek: test nélküliek és testtel bírók. Az istenek létének bizonyításánál Jamblichos igen érdekesen arra a szoros kapcsolatra hivatkozik, amely nézete szerint az emberi lélek és az istenség között állandóan fennáll. „Az a felismerés, hogy vannak istenek — írja az I. 3. legелеjén — természettől fogva bele van oltva az emberi lélekbe; éppen ezért ez a tétel felette áll minden kritikának, ítéletnek, bírálatnak, sőt minden egyéb logikai bizonyítás előfeltétele.” A lelket az istenséggel való kapcsolata mintegy körülölelve tartja és ettől betöltve „saját létünk tudatát is csupán az istenség létének tudatában bírjuk.”

Miután az imént részletezett, felsőbbrendű szellemi lények létezését így „bebizonyította”, Jamblichos a műve 2. részében azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy amikor az embernek jelenései, víziói vannak, miből állapíthatja meg, hogy istennel, démonnal, hérosszal vagy csupán lélekkel áll-e szemben? E kérdés részletes tárgyalásából természetesen megint sokat megtudunk arranézve, hogy Jamblichos miben látja a legfőbb létezők lényegét. A megjelenés különböző formáinak, kísérő jelenségeinek felsorolása közben azonban gondosan vigyáz arra, hogy a theologiai hierarchiának megfelelő különbségek a megjelenés módjában is kifejezésre jussanak. Így pl. az a fény, amely Jamblichos

szerint az isteneket övezi, egészen nyugodt, amely a megjelenő arkangyalokat és angyalokat övezi, még „részese” ugyan a nyugodtságban és állandóságban, de nem oly nyugodt, mint az isteneké; a démonok fénye már nyugtalan és a héroszok fénye gyorsan lobog (II. rész. c. 4.). Érdekes, hogy ebben a fejezetben bizonyos mértékben átalakul és kibővül a mű I. részben még 4 tagból álló jamblichosi metafizika. Itt, a II. részben ugyanis azt olvassuk (c. 6.), hogy a szellemi lényeknek három osztálya van, amelyek közül az elsőbe tartoznak az istenek, az arkangyalok, az angyalok, a másodikba a démonok, a héroszok, valamint a világegyetem és az egyes elemek archonjai, és végül a harmadikba a jó és rossz lelkek. Mint látható, a második és harmadik osztály tagjai közt nincsen ellentét, csupán fokozatos haladás lefelé, azonban az első és második osztály tagjai közt értékellentét van: azok jók, ezek rosszak (II. c. 9.). Nagy munkája *harmadik* fejezetében Jamblichos a „mantiké”-nek nevezett tudomány létjogosultságáról beszél, illetve arról, vajjon lehetséges-e, hogy a felsőbbrendű szellemi lények segítségével az emberek a jövőt előre megismerjék? Az előző fejtegetések után nem meglepő, hogy erre a kérdésre Jamblichos a leghatározottabb „igen”-nel válaszol. A mantiké lehetősége szerinte az istenek létén és mindenhatóságán alapszik, ezeket pedig már műve legelején bebizonyította. Az olvasónak tehát el kell fogadnia, hogy a mantiké, ez a csodálatos „tudomány”, lehetséges és eredményei feltétlenül megbízhatók. (III. 1.) A mantikára való képesség adja meg az embernek azt a végtelen boldogságot, hogy jóslások alkalmával, álomban vagy kábulatban, a test bilincseit lerázhatja és az istenséggel közvetlen érintkezésbe juthat (I. III. 2. és 8. az ekstasisról). E nagyszerű pillanatok előidézését a zene nagyon elősegíti, bár Jamblichos hangsúlyozza, hogy az ekstasis előidézése nem az ember, hanem az istenség műve, aki leküldi hozzánk a „phos”-t és „pneumá”-t (III. 9.).

A jóslás eme „filozófiai alapjának” megállapítása után, Jamblichos részletesen tárgyalja az ő korában még nagy hírnévnek örvendő jóshelyeket (Kolophon, Delphi, Didyma)

s a jóslásnak a gyakorlatban kialakult formáit. E leírásokban sok érdekes vallástörténeti és kortörténeti adat található. A negyedik fejezetben azzal a Porphyrios által sokat feszegetett problémával foglalkozik Jamblichos, mikép lehetséges, hogy a tökéletlen ember a végtelenül tökéletes és szabad isteneket jövendöléskor néhány ima és szertartás segítségével a saját hatalma alá tudja hajtani. Jamblichos szerint ez úgy lehetséges, hogy az istenek nem kényszerűségből, hanem jóindulatból engedelmessé válnak hívó emberi szavunknak. „Részben ugyanis megesik a szívük az előzetes áldozatokat bemutató papok jámborságán, részben pedig szeretetet éreznek az emberek iránt, akik utóvégre is az ő teremtményeik” (IV. 1.). Ami az elemeknek az isteneknél alsóbbbrangú démonait illeti, méltányos, hogy ezeknek parancsoljunk, mivel ezek értelemmel nem rendelkeznek s így az ember, mint náluk magasabbbrangú szellemi lény, joggal parancsol nekik. Különbösen az egész theurgia a kozmikus egység gondolatán alapszik, amint ezt igazi újplatonikus filozófushoz illően, Jamblichos a IV. és V. részben sok melegséggel s nagy nyomatékkal hangsúlyozza. „Figyelembe kell vennünk, írja, hogy az egész világ egyetlen élőlény, amelynek részei, bár térben távol vannak egymástól, mégis törekszenek egymás felé egy bizonyos természetes vonzóddással” (IV. 12.). Ugyanez a gondolat nyer kifejezést az V. 7., V. 10-ben is.

Ezután lehetőleg gyorsan próbál végezni Porphyrios további kételyeivel („Hogyan lehet, hogy az istenek a híveiktől tisztességet és becsületet követelnek, maguk pedig parancsot adnak olyan dolgok elkövetésére is, amelyek nem becsületesek?” „Hogyan lehet, hogy az istenek a theurgiával foglalkozóktól aszkézist kívánnak, maguk viszont behelyezték Erost a világegyetembe, amelynek ép ez az erő egyik összetartó kapcsa?” „Miért nem szabad a papoknak húst enniük s miért szabad, sőt kell az isteneknek élő áldozatot bemutatni?”). E kérdések boncolásánál Jamblichos azt az elvet követi, hogy az istenek lényegére vonatkozó ellentmondások legtöbbször szubjektív okokból: a mi véges és tökéletlen ítélőképességünkől erednek (IV.

5.). Más szabályok érvényesek ránk, akiknek lelkét a húsból és vérből való test korlátozza, mint azokra a lényekre, akik a kozmosznak nem részei, hanem urai (V. 2.). Ami az élő áldozatot illeti, Jamblichos ügyesen okoskodik: miután az istenek a lélek és a lelkes (élő) természet felett uralkodnak, nem lehet abban kivetni valót találni, ha az ember élő áldozatokat mutat be nekik, uralmuk szimbolusmaként. Az állati testben ugyanis összesűrítve vannak meg mindazok az erők és anyagok, amelyek a természetben fontosak (V. 19.). Általában kétféle módja lehet az istenek tiszteletének és az áldozat bemutatásának: az egyiknél, s ez az amiről az imént is szó volt, anyagra és testekre van szükség s ez az áldozat teljesen meg is felel az „anyagí istenek”-nek (démonok). (V. 14.) A másik fajta áldozatnál semmiféle anyag vagy test nem szükséges, ott a kapcsolatot ember és isten között a „tisza értelmi gondolat” hozza létre (V. 19.). Jamblichos szerint ez az istentisztelet legméltóbb módja, amelyre azonban kevés ember képes (V. 24.).

Az ötödik résszel bizonyos fokig összeszövődött<sup>12</sup> hatodik rész szintén ezekkel a problémákkal foglalkozik. Első 4 fejezetében azt kutatja, miért nem szabad az áldozat bemutatójának előzőleg holt testet érinteni, mikor az áldozat bemutatásakor éppen ezt kell tennie? Az e kérdésre adott válasz teljesen hasonló azokhoz, amelyeket Jamblichos Porphyrios előbbi kérdéseire adott (relativizmus). A VII. rész az egyiptomi vallás „szimbolumainak” megfejtése (mit jelent a lótuszon ülő gyermekisten, a napbárka stb.). Tárgyalja azt a kérdést, melyet Porphyrios fölöttébb bosszantónak talált, t. i. hogy mire való a hellé-

<sup>12</sup> Jamblichos művének VI. részében olyan fejezeteket találunk, melyek tartalmilag nem függnek össze egymással. Az első négy fejezet ugyanis olyan problémákkal foglalkozik, amelyek az áldozati szertartásokra vonatkoznak s így ezek tulajdonképpen még az előző, ötödik részhez tartoznak. Az 5—7. fejezetek viszont az imára vonatkoznak, s így tulajdonképpen egy új és önálló részt alkotnak, amelyhez hozzá kellene még számítani az V. rész 26. fejezetét, amely szintén az imádság különböző fajaival és hatásával foglalkozik.

nek imáiba beleszótt sok barbár (asszir, egyiptomi) szó. Jamblichos szerint ennek magyarázata, hogy az istenek szentséges nevüket („és ezzel bizonyos fokig azonos lényegüket”) legelőször ezeknek a nagyműveltségű, nagymúltú népeknek fedték fel. E neveket azért nem szabad lefordítani, mert nem fordíthatók le. („Ha az ember neveket fordít le egyik nyelvről a másikra, az eredeti és a lefordított kifejezés sohasem lesznek teljesen azonos jelentésűek, pl. Rē vagy Baal nem ugyanaz, mint Helios”), azonfelül ezek a le nem fordított isten-nevek, imarészletek a liturgiának bizonyos, téren és időn kívüli állandóságot kölcsönöznek, ami jól megfelel az istenek természetének (VII. 5.). — A nyolcadik részben Jamblichos végre szorosabb értelemben vett filozófiai problémákkal is foglalkozik. Porphyriosnak arra a kérdésére: mi az egyiptomiaknál az ősi principium, érdekes, három variánsra oszló kivonatot ad az egyiptomi theológiából illetőleg metafizikából. Az első válasz: egy ősi isten, vagy principium van, amely atyja az ideáknak és az egész értelmi világnak. Ezután jön a második principium, amely „önmagának atyja s önmagának elég”, s végül a harmadik principium, „amelyből az ész és a lét származik”. A második verzió szerint az első az ősi, „nem osztható s el nem osztott” Egy, a második principium Kneph isten, a Nus, — ez az istenség Jamblichos szerint az igazság és a lényeg istene — és a harmadik a látható világ. A harmadik-féle elgondolás szerint a szellemi világ felett a Napisten, az anyagi világ felett a Holdistennő (Isis) uralkodik. E két főistenség mellett az égbolt minden nevezetesebb csillagának külön istene van, amelyek fölött a legfőbb siderális istenségek egyike uralkodik. A 3-féle válasz előadása közben Jamblichos többször tiltakozik az ellen az ő korában valószínűleg elterjedt nézet ellen, hogy az egyiptomiak csak az anyagot és az anyagi-testi létet fogadják el tökéletes metafizikai valóságként.

A nyolcadik rész további fejezetei s a IX. rész, a lélekkel és a tökéletes boldogsággal (ekstasis) foglalkoznak. Jamblichos szerint minden embernek két lelke van: egy



értelmi (szellemi), amely halhatatlan és egy anyagi, amely halandó. Ez utóbbiról azt tanítja, hogy azért van rá szükségünk, mert a szellemi lélek közvetlen kapcsolatba soha sem kerülhet a testtel. Az anyagi lelket akkor kapjuk hozzá a szellemi lélekhez, amikor, a születés pillanatában, az értelmi lélek a szellemi világból, a csillagok szféráján át, a testbe leszáll. Az anyagi lélek a csillagok szférájából származik és ezért mindenkor alá van vetve azok befolyásának: szabad akarattal tehát nem rendelkezik. A szellemi lélek teljesen szabad, rokon az istennel, akikkel ép általa tudunk az ekstasisban egyesülni. Ez a lélek a hozzátartozó test születése előtt, Jamblichos szerint fent élt az értelmi világban s az istenek boldogító szemléletében tulajdonképpen egy volt velük. Mikor azonban az anyagba leszállt és ott a sors kényszerűségének alárendeltetett, ez a boldog állapot megszűnt. „Meg kell tehát fontolnunk most — írja Jamblichos, — hogy itt a földi létben a kényszerűségből való kiszabadulásnak és az istenséggel való egyesülésnek milyen lehetőségei vannak?” A szellemi lélek felszabadulásának titka szerinte a *gnosis*, vagyis annak a felismerése, ami szellemi, ami jó és isteni. Hiszen a testi születésben a lélekre nézve éppen az a rossz, hogy ezáltal a lélek istenatyjától távol került, sőt atyjáról a távolság következtében meg is feledkezett. A jó tehát, amivel az előbbi rosszat a lélek jóvá teheti, csak az lehet, hogy az istenhez újból közeledni törekszik. Az utolsó rész utolsó fejezete (XI. 8.) imádság, amelyben Jamblichos azt kéri az istentől, hogy az üdvözítő *gnosis*t elnyerhesse és minden tévedéstől menten megőrizhesse élete végéig. Az ezúton elnyerhető boldogság ugyanis a legfőbb jó és az emberek egymás iránt való szeretetének is legbiztosabb záloga.

Mielőtt áttérnénk Jamblichos követőire, ismertetett művei alapján össze kell foglalnunk e filozófia alapvonalait.

Ha Jamblichos rendszerét a Plotinoséval hasonlítjuk össze, mindenekelőtt azt fogjuk tapasztalni, hogy a szíriai

gondolkodó lényegesen szaporította a hiposztázisok számát, amennyiben Jamblichos világképe nem hármas, hanem háromszor hármas tagozódású. Így pl. a szintén több tagból álló első hiposztázis után Jamblichosnál a plotinosi második hiposztázisnak megfelelő κόσμος νοερός, κόσμος νοητός és a szorosabb értelemben vett νοῦς következik. E világok mindegyike ismét 3 alsóbb tagra, s ezek mindegyike megint három-három új tagra oszlik, míg végül a rendszernek körvonalban futó dinamikája önmagába visszatér. Ez a sajátos hármas tagozódás nem a gondolkodó fantáziájának szüleménye, hanem Jamblichos szerint, abban leli magyarázatát, hogy minden teremtő ok csak úgy hozhat létre okozatot, ha van benne egy olyan elem, amely a teremtés alatt változatlanul megmarad, egy olyan elem, amely a teremtéskor előrehalad, és végül egy olyan, amely előrehaladás után visszafordul. Ez a sajátos metafizikai törvény okozza tehát, hogy minden jamblichosi hiposztázis szinte külön rendszert (kosmos-diakosmos) alkot, amely rendszerekben mindig van valami, ami a rendszert egységessé, az egység dacára különbözővé teszi s a különbséget megint egységben oldja fel.

A második jellemző sajátosság Jamblichos rendszerében — a hiposztázisok szaporítása mellett — a *módszer*. Jamblichos ugyanis kiterjedt szövegmagyarázói munkásságával új irányt mutatott arra vonatkozólag is, miképpen kell az újplatonikus tanokat a platoni dialogusokból egységesen és következetesen levezetni. Interpretációinak egysége és a következetessége őt tette a későbbi újplatonikus szövegmagyarázás úttörőjévé. Módszere annyiban arisztotelési, hogy a fogalmak legáltalánosabb határozmányai-ból kiindulva halad az egyedi határozmányok felé. Abban viszont a platoni dialektikára emlékeztet, hogy e módszer segítségével megtalálja az értelmi világban a pogányság vallásos érzésének sokféle formáit: az isteneket, démonokat és héroszokat. Az már azután természetszerű következmény, hogy amilyen mértékben helyet kapott ebben a világképben Jamblichos korának vallási élete, ugyanolyan mértékben kiszorult belőle az a hullámzó, eleven, szellemi

élet, amely Plotinos Enneasait megtöltötte. Ennek a szellemi életnek a lélektani problémái, árnyalatai iránt Jamblichos csak annyiban mutat megértést, hogy nyomatékosan hangsúlyozza a vallásos élménynek és öntudatnak az értelmi belátástól való függetlenségét. Írásai azt mutatják, hogy a vallás és a tudomány körébe tartozó, különböző értékek iránt egyaránt fogékony volt. Ezért tudott olyan nehezen belenyugodni abba, amit különben posztulált, hogy a vallásos élmény és az értelmi belátás függetlenek lehetnek egymástól. Jobb meggyőződése ellenére ismételtén megpróbálkozik azzal a lehetetlennek látszó feladattal, hogy a maga hellén hitét, amelynek terén a legfeltétlenebb konzervativizmusnak a szószólója, a filozófiai okoskodás segítségével logikailag is megalapozza, rendszerbe foglalja. Ebből a törekvésből sok ellenmondás, küzködés, ismétlés származik, amely a mai olvasó előtt könnyen érdektelenné válik, ha pszichológiai indítékaival nincsen tisztában.

*Jamblichos tanítványai* közül meg kell említenünk az *asinei Theodorost*, aki valószínűleg Porphyrios hallgatói közül került át Jamblichoshoz. Porphyrios hatását mutatja az a nézete, hogy az állati lélek is értelmes. Rendszere lényeges tulajdonságait azonban Jamblichostól vette át, akinek hármastagú rendszerét tovább építette. Természetesen nála is megtaláljuk a plotinosi alapépítményt, az Egy, az Ész és a Lélek hagyományos hármasságát, de a második tag, a Nus, nála is háromszor három hiposztázisból áll, úgy mint Jamblichosnál, sőt e hiposztázisok legutolsója, a Demiurgos egymagában is kilenc tagot számol. Ha még megemlítjük, hogy Theodorosnál a lélek szintén ennek a trichotomiának a szabályai szerint tagozódik, nem lesz meglepő, hogy ebben a nagyon is elaprózott rendszerben a pogány világnézet s a néphit minden istensége kényelmesen helyet talált.

*Apameiai Sopatrost* Eunapios a legkiválóbb Jamblichos-tanítványnak nevezi s néhány adatot az életéről is feljegyez. Sopatros mestere halála után, állítólag Konstantinápolyba, I. Konstantin császár udvarába ment, ahol csakhamar kiváló pozíciót szerzett magának. Életrajzírója

szerint sikerült neki a császárt is megnyernie a maga számára. Azonban éppen ez a kiváltságos helyzete okozta — Eunapios szerint — vesztét is. Amikor ugyanis a hellénellenes párt kerekedett felül, Konstantin császár Sopatrost kivégeztette, hogy ezáltal a hellén filozófiától való függetlenségét bebizonyítsa. Ebből az adatból az is következtethető, hogy Sopatros a maga tekintélyét a pogány vallás propagandája érdekében használta fel. Suidas megőrizte egy Sopatrostól eredő munka címét, mely az isteni gondviselésről szólt. Az viszont egyáltalában nem bizonyos, hogy a Photiosról említett 12 kötetnyi Eklogának csakugyan ő volt a szerzője.

### 10. §. A PERGAMONI ISKOLA.

Allítólag Jamblichosnak egyik tanítványa: a kappadokiai *Aidesios* alapította az újplatonizmusnak ú. n. *pergamoni* iskoláját, amelyre jellemző, hogy a gyakorlati vallásos irányt még Jamblichosnál is fokozottabb mértékben követi. Ehhez az iskolához tartozik Jamblichosnak legkiválóbb és leghíresebb tanítványa: a hitehagyónak nevezett *Julianos* császár is. Amint az idevágó újabb irodalom (Geffcken, Bidez) megállapította, Julianos kísérlete a hellén vallás visszaállítására nem egyéni célkitűzés volt. A császár szélesebb rétegekből: a korabeli művelt hellén társadalomból kiinduló reakciós mozgalomnak volt a zászlóvivője.

Julianos császár 332-ben született Konstantinápolyban. Atyja Julios Konstantinos, Nagy-Konstantin fivére, anyja pedig a szintén előkelő származású Basilina volt, akit Julianos pár hónapos korában elveszített. Atyja 337-ben katonai lázadás áldozata lett. Az elárvult gyermek nevelésével a nikodémiai ariánus püspök, Eusebios foglalkozott, aki Basilinának rokona volt. Amikor Eusebios konstantinápolyi püspök lett, vele együtt a hét éves Julianos is visszakerült a birodalom fővárosába (339), ahol egy gót származású eunuchnak, Mardoniosnak a gondjaira bízta. Julianos és életrajzírója, Libanios, egyaránt dicsérik Mardonios pedagógiai képességét, aki a fiatal herceget a görö-

gök hősmundáival (Homeros) megismertette. A császári parancs Julianost 345-ben ismét Nikodémiába rendelte, ahol éppen abban az időben kezdte meg filozófiai előadásait a híres rhetor, Libanios. Bár Julianosnak megtiltották Libanios előadásainak látogatását, rövidesen megszerezte az előadásokról készült jegyzeteket, és jó stílust, dialektikát, retorikát onnét tanult.

345-ben Konstantios rendeletére újabb változás állt be Julianos életében: családi birtokul és állandó tartózkodási helyül neki és Gallos bátyjának a császár odaajándékozta a kappadokiai Fundus Macelli-t. Öt évet töltött itt Julianos. Ez alatt megismerkedett a keresztény vallás teológiájával és általában a keresztény irodalommal. A kappadokiai tartózkodásnak az vetett véget, hogy Julianos bátyját, Gallost cézárrá nevezték ki. Gallos Sirmionba utazott, majd Antiochiába, és ezen az útján, Konstantinápolytól Nikodémiába Julianos is elkísérte. Ezután csakhamar Pergamonban látjuk viszont, ahol Jamblichos tanítványával, a pergamoni újplatonizmus megalapítójával, Aidesiossal ismerkedett meg.<sup>13</sup> Bizonyos, hogy ez az ismeretség, s Julianosnak ebből következő baráti kapcsolata az ephesosi Maximossal — aki Aidesios tanítványa volt — nagy hatást gyakorolt a herceg hellén világnézetének kialakulására és így közvetve a kereszténységtől való elszakadására is.

352-től 354-ig Julianos életének legnyugodtabb és legboldogabb két esztendejét töltötte Nikodémiában, ahol gyönyörű fekvésű birtokán a görög filozófia és világnézet tanulmányozásának s a természet szemlélésének élt. Valószínű, hogy Maximos erős befolyása, mely Julianost az uralkodásra buzdította, már ebben az időben kezdett érvényesülni. E hatalmi törekvéseknek tragikusan kedvezett Gallosnak 354-ben történt lefejezése, mely után Konstantioson kívül Julianos volt a Flavius család egyetlen életben levő férfitagja.

A 355. év elejétől kezdve Julianost Milanóban találjuk, a császár udvaránál, ahová valószínűleg abból a célból hív-

<sup>13</sup> L. Bidez: *La Vie de l'Empereur Julien*, 70. l.

ták, hogy bátyja után most őt tegyék caesarrá. Ez azonban a császár habozó természete miatt — noha Julianost Eusebia császárné is támogatta — csak az év végén történhetett meg. Julianos életének 24-ik évében elnyerte a bíborköpenyeget s ugyanakkor Konstantios legfiatalabb hugának a kezét is. Röviddel a két ünnepség befejezése után Julianos 360 katonával Galliába indult, hogy a frankoktól megszállt területeket visszahódítsa. Ennek a megbízatásnak fényes sikerrel tett eleget: 356-ban Strassburg, Brumat, Selz, Speier, Worms és Mainz városokat visszavette a barbároktól. Ehhez járult még Köln visszafoglalása is, amely akkor már közel egy év óta frank kézen volt. A diadalok kivívását nagyon megnehezítette az a körülmény, hogy a seregparancsnokok, kiket Konstantios Julianos mellé rendelt, nemhogy támogatták volna, hanem részben féltékenységből, részben császári parancsra, éppen gátolták a fiatal hadvezért, akit gyakran cserben is hagytak hadműveleteiben. Az a tény, hogy Julianos még ilyen körülmények közt is győzni tudott, nem növelte a féltékeny Konstantios jóindulatát. A császár és caesar közötti ellentéteket az robbantotta ki, hogy 360-ban Konstantios a perzsák ellen háborút indított s ennek a céljaira magához rendelte Julianos időközben 23 ezer főre gyarapodott seregének a felét. A rendelkezésnek Julianos csak színleg tett eleget, sőt felhasználva a messzi keletre menni nem akaró katonák lázongását, magát Párisban császárrá kiáltatta ki (360).

A nyílt pártütés után kemény harcok következtek volna Konstantios és Julianos között, ha az előbbi 361-ben váratlanul meg nem hal. Így Julianos kétségbevonhatatlanul ura és császára lett az egész római birodalomnak. E hatalom birtokában nyíltan hozzáfoghatott élete céljának megvalósításához: a jamblichosi értelemben vett hellenizmus feltámasztásához. Ennek érdekében helyreállította a régi görög templomokat s elrendelte, hogy akik ezekből épületanyagokat vagy berendezési tárgyakat elvittek, adják vissza vagy kárpótlást fizessenek. Birodalomszerte nagy ellenszenvet keltett ez a rendelete, valamint az a másik is, amellyel a keresztényeket a közoktatásból kizárta, azzal

a megokolással, hogy ennyire különböző meggyőződés emberek nem lehetnek alkalmasak a görög kultúra továbbadására. Részint a közérdeklődés más irányba fordítása miatt, részint külpolitikai okokból Julianos most háborút indított a perzsák ellen. Midőn Kisázszián keresztülvonult, Julianosnak bő alkalma nyílt tapasztalni, hogy a hellenizmus megmentéséért folytatott harcában egyedül maradt. Különösen Antiochiában látta ezt, ahol seregei összpontosítása miatt több hónapon át tartózkodott. Az a nyíl, amely Julianost Ktesiphon közelében, 363. június 27-én találta, egy nemesszándékú, de tragikus sorsú életet oltott ki.

Julianos *irodalmi munkássága leveleiben és beszédeiben* maradt fenn. A *levelekből*, amelyeket mintaszerű kétnyelvű kiadásban Bidez elsőnek adott ki ilyen *teljes* formában (1924), pompásan emelkedik ki a császár érdekes és összetett egyénisége. E gyűjteményben mintegy 200 levél és levéltöredék van. Tartalmuk szerint találunk közöttük úgynevezett *hivatalos leveleket*: beszámolókat utazásairól, hadjáratairól, proklamációkat, rendeleteket, nyilatkozatokat és utasításokat; továbbá *magánleveleket*: meghívókat, ajánló és köszönő leveleket, bizalmas értesítéseket, amelyeket Julianos igen nagy számban intézett filozófus tanáraihoz, barátaihoz, nagybátyjához, orvosához és általában azokhoz, akiket bekapcsolt a kereszténység elleni küzdelmébe.

A levelekből Julianos egyéniségét, beszédeiből viszont világnézetét és filozófiáját ismerhetjük meg jobban. Első beszédét az ú. n. „Symposion“-t (másként Kronia-nak vagy A császárok lakomájának is szokták nevezni) 361-ben írta. E műve egy meglehetősen nehézkesen haladó beszélgetés a holt császárok és az istenek között, amelyben Julianos érdekesen jellemzi elődeit. Természetesen kifejezést ad az érzékiségbe süllyedt Konstantios iránti gyűlöletének és a minden bűnre bocsánatot hirdető kereszténység iránti megvetésének is. A dialógusban Julianos ünnepélyesen hitet tesz Mithras mellett, akit atyjának nevez és akitől pártfogást, jóindulatot kér.

Ezután következtek Julianosnak a cinikusok ellen írt beszédei. Az első ezek közül az, amelyben Herakliost támadja. Ennek érdekes történelmi háttere van. Konstantinápolyi tartózkodása alatt Julianost egy ízben meghívták a filozófus előadására. Az előadás azonban sértette Julianost, mivel a cinikus filozófus mondanivalójába tanácsokat szőtt bele a helyes uralkodás módjára vonatkozóan és a görög istenekről tiszteletlen allegóriákban emlékezett meg. Válaszképpen erre az előadásra egy éjszaka született meg Julianos beszéde, amelynek alaphangját az író erőteljes konzervativizmusa adja meg, amely büszke az ősköltől öröklött, gazdag, hellén műveltségre. Ellene van minden vallási, politikai és szociális újításnak, ezeknek az ő akaratára való beszivárgását gyanítja s ennél fogva elhárításukra törekszik. A maga hellén konzervativizmusról tesz bizonyosságot akkor is, amidőn gyakran idézi az órákulumokat, a keleti misztériumtanokat és a Jamblichostól tanult okkult bölcseséget. Természetesen a kereszténység ellen irányuló célzásokat, támadásokat is bőven találunk ebben a beszédben, amelyben Julianos a keresztény tanoktól bizonyára nem függetlenül úgy dicsőíti a hős Hétraklest, mint aki a tengeren járt és az elemeknek parancsolt és úgy jellemzi Dionysost, mint aki lényegét és működését tekintve, „Isten-atyjával örökké együtt maradt”.

Még sokkal ingerültebb és szenvedélyesebb a császár hangja „A műveletlen kutyák ellen” írt beszédében, amelyben Anthistenésnek egyik egyiptomi származású, késői követőjét ostorozza, aki a görög filozófiától elpártolva, áttért a keresztény vallásra. Ez a beszéd az igazi, a hellén Diogenest akarja bemutatni, megszabadítván őt azoktól a vonásoktól, melyekkel — Julianos nézete szerint — a keresztény hatás a filozófus-ideált karikatúrává torzította.

Julianosnak filozófiai szempontból az a legjelentősebb két beszéde, amelyet *Kybeléről, az istenek anyjáról, és Helios királyról* írt. A két beszéd gondolatmenetét tekintve, bizonyos fokig össze is függ egymással és elég teljes formában tartalmazza Julianos filozófiáját.

„Ki tehát Attis vagy Gallos és ki az istenek anyja,



mi történik velünk az istenasszonynak bemutatott áldozat alkalmával, mikép alakult ki az a mód, ahogyan ezt az áldozatot bemutatjuk", — ezek azok a kérdések, amelyekre a Kybeléhez intézett beszédben Julianos elsősorban válaszolni akar. Mikor a Kybele-Attis monda értelmét és eredetét keresi, természetesen nem vallástörténeti,<sup>14</sup> hanem allegorikus magyarázatra gondol, amellyel a maga korában elterjedt misztikus kultuszok e legkényesebbjének ú. n. mélyebb értelmet adhat. Julianos azt találja, hogy a phrygiai pásztor szerelme az istennő iránt költői szimboluma annak az örök folyamatnak, amellyel a világ az istenségből emanálódik és hozzá újból visszatér. Kybele azonos az isteni gondviseléssel, amely eredetében a *kollektív*, azaz több istenséget magábanfoglaló személyként felfogott Helios királyhoz vezet vissza (Pallas Athene). Mint gondviselésnek, Kybelének az a feladata, hogy a mi „nagy szerű és isteni világunkat” megszervezze és széppé tegye. A világ szépsége a benne lakozó isteni ideákban rejlik, amelyeknek Julianos szerint éppen Kybele a létrehozója. Így az ideák, amelyek szükségképen és mindenkor egy őket szemlélő értelemben tükröződnek vissza, azonosak a fenséges istenasszonnyal, aki ilyenmódon létrehozza az ú. n. értelmi isteneket. Ezek viszont létrehozzák s kormányozzák a látható világ isteneit. Meglehetősen hosszadalmas és a mai olvasó számára nem mindig érthető filozófiai elmefuttatás után, a beszéd meleg, áhítatos imában végződik. Ebben Julianos minden ember számára boldogságért esedezik, ami szerinte az istenek megismeréséből áll, sajátmaga számára pedig a dicsőséges és fájdalommentes halál kegyelmét kéri.

Hat hónappal a Kybeléhez intézett beszéd után írta meg Julianos Helios királyt dicsőítő logosát. Ezzel a beszéddel valószínűleg az volt a közelebbi célja, hogy vele a Sol invictus-nak 362. évi december 25-iki születésnap

<sup>14</sup> Megjegyzendő, hogy e beszédében Julianos ismerteti a Kybele-kultusz Rómában való elterjedésének történetét is, sőt közismert, hogy az idevágó, mintegy két oldalnyi szöveg a császár epikus előadó művészetének csúcspontját jelenti.

ünnepségét kiemelkedőbbé tegye. Tulajdonképen az egész beszéd dicsőítő és hálaadó himnusz, amelyet a császár, az egész római birodalom földi ura, az egész világegyetem égi urához intéz. Különösen meglepi a mai olvasót e beszédben az a körülmény, hogy Julianos milyen erősen átérzi istennel való kapcsolatában az atya és fiú viszonyát. Valószínűleg ez a mélyen átértett, bensőséges kapcsolat okozza, hogy e beszédben a régi hellén mithosok sokistenhívése filozófiai színezetű, egyistent valló hitbe olvad át.

Amint Julianos császári és legfőbb papi minőségében a maga személyében a legfőbb hatalmat egyesíti, úgy olvadnak bele Helios királyba a görög-római pantheon istenei. A napisten nemcsak a legfőbb isten, hanem egyúttal közvetítő azok között, akik benne hisznek, s ennek folyamánként az ő fény-emanációit lelkükbe fogadják, valamint a között az embereken és isteneken túl lévő végső és ősi Absolutum között, amely érzékelésen, gondolkodáson kívül áll, és csak a vallásos ekstázisban közelíthető meg. Az ekstázis bekapcsolásával Julianos áttér a filozófiáról a vallásra. A vallásos és filozófiai fejtegetéseknek ugyanez az egymásbaolvadása volt jellemző — amint láttuk — Jamblichosra is, akit világnézetében a császár mindenütt híven követ. Mint Jamblichos valamennyi művében, megtaláljuk Julianos e beszédében is a szigorú következetességgel végigvitt metafizikai és teológiai hierarchiát. Ha ehhez még hozzászámítjuk a beszéd egész szerkezetét, az egységes terminológiát, — ami Julianos egyéb irataiban ritkán található meg, — valószínűnek látszik az a feltevés (Geffken, Asmus), hogy a Helios királyhoz intézett beszéd tulajdonképen Jamblichosnak egy elvesztett értekezésén alapul.

## 11. §. AZ ATHÉNI ISKOLA.

A késői újplatonizmus Proklos filozófiájában érte el tetőpontját. Az Akadémia tradícióinak megfelelően — amelynek félszázadon át diadochosa volt — Platon és Aristoteles tanainak alapos ismeretét összekapcsolta a hellén és keleti vallásos hagyományok iránti tisztelettel.

Marinos feljegyezte róla, hogy minden hónapban megtartotta Kybele istenasszony ünnepeit és az egyiptomi vallás megszentelt napjait, napkeltekor és napnyugtakor áhítatosan imádkozott és a hó utolsó napján böjtölt. Ez a nagy vallásosság filozófiájában teljes mértékben kifejezésre jut, kiváló didaktikai készségének és a módszeres gondolkodásra való ritka tehetségnek a keretei között. Őt szokták egyébként, és teljes joggal, az ókor nagy skolasztikusának nevezni, mivel rendszerében finom fogalmi elemzések segítségével sikerült az újplatonizmus filozófiai hagyományát olyan eredeti és jelentős gondolategységévé összeolvasztania, amely a pseudoaristotelikus Liber de causis-on keresztül az egész középkor gondolkodására maradandó hatást gyakorolt.

Úgy látszik, hogy kortársai is felismerték Proklos rendkívüli képességeit, amelyekkel sikerült neki az antik filozófia történetét még mintegy 100 esztendővel meghosszabbítani. Legalább is ezt látszik bizonyítani az a szimbolikus kis történet, amelyet Athénba való érkezéséről tanítványa és életrajzírója: Marinos megőrzött. Eszerint Proklos hajója a városon kívül kötött ki, úgyhogy a filozófus késő este ért fel az Akropolisra. A fellegvár őre állítólag ezt mondta neki: „Jó, hogy jössz, már éppen be akartam zárni a kapukat.” (Vita Procli c. 10.)

Proklos 410-ben született Konstantinápolyban, lykiai eredetű családból. Tanulmányait Xanthosban (Lykia) kezdte meg. Mivel atyja kiváló jogász volt, eleinte Proklos is erre a pályára készült. Alexandriában, ahová magasabb kiképzése céljából utazott, előbb jogot, retorikát, majd Herontól matematikát tanult. Végre filozófiai tanulmányokhoz fogott, amelyekben Olympiodoros volt a mestere. Az ő vezetése mellett Proklos csakhamar behatóan megismerkedett az aristotelesi logikával. (Vita Procli c. 9.) Még nem volt egészen húsz éves, amikor Alexandriából Athénbe ment, hogy filozófiai tanulmányait folytassa. Itt Syrianus és a „nagy” Plutarchos (Vita c. 12.) voltak a mesterei. Az utóbbi gondolkodó Platon magyarázatairól vált híressé. Lehet, hogy az ő hatása alatt írta Proklos 28 esz-

tendős korában a maga ugyancsak nevezetes Timaios, Politeia, Parmenides, Alkibiades és Kratylos kommentárjait. Marinos szerint Proklos, mint az Akadémia vezetője, Athenben nagy befolyásnak örvendett, sőt bizonyos mértékben még a politikai életre is hatással volt. Talán politikai oka volt annak is, hogy Athénből egyízben egy esztendőre távoznia kellett, amit Proklos arra használt fel, hogy a Lykiában még élő vallásos hagyományokat tanulmányozza. Annyi bizonyos, hogy az Akadémia titkon a régi hellén vallásossághoz ragaszkodott, amelynek gyakorlása ekkor már törvényileg tilos volt.

Proklos emberi egyéniségének megismeréséhez a tanítványától: Marinostól fennmaradt életrajz az egyetlen forrásunk. Sajnos azonban ez az életrajz elsősorban azt bizonyítja, hogy Porphyrios óta a görög életrajzírás mennyire eltávolodott nemesebb tradícióitól. A peripatetikus érdeklődés az ember iránt kiveszett, az író nem keresi az eleven egyéniséget az élet külső eseményei mögött. Marinos Proklos biográfiája inkább himnusz, amelyet a tanítvány istenített mesteréről írt. Marinos szerint Proklos a tudománynak élő bölcs aristotelesi ideáljának a megtestesítője, akiben egyúttal a Plotinos által hirdetett aszetikus erények is megvoltak. A barátai iránt mindenkor a legteljesebb odaadást tanusította (Vita c. 14.). Naponta legalább 5 órát tanított, 700 sort írt, s csaknem felemészette magát nagy tevékenységében. De a hagyomány szerint ez a nagy racionalista nemcsak a filozófiában, hanem a theurgiában is kiváló volt, aminek segítségével állítólag sok csodálatos dolgot cselekedett (Vita c. 29.). Halála hosszú, boldog élet s eredményes munkásság után 75 éves korában, azaz 485-ben következett be.

Irodalmi munkásságában, a már említett Platon-kommentárokon kívül, fontosak a platonai teológiáról s a teológia rendszeréről (Institutio theologica) szóló munkái. Mint Proklos matematikai gondolkodására nagyon jellemző művet, meg kell említeni az Institutio Physicát is, amely Aristotelesnek a mozgásról szóló elméletét tárgyalja. Van három olyan műve is, amelyek csupán Morbeke Vilmos latin fordításában maradtak az utókorra,

1. De decem dubitationibus circa providentiam; 2. De providentia et fato et eo quod in nobis; 3. De malorum subsistentia.

Proklos *filozófiáját* úgy lehet a legjobban jellemezni, hogy a 17. századot megelőzve ő már „more geometrico” gondolkodott. Kétségtelen, hogy filozófálásának színezete, stílusa a nagy racionalistákéhoz: Descarteséhez és Leibnizéhez hasonló. Módszere viszont minduntalan Spinoza és Hegel methodusát idézi az olvasó emlékezetébe. Spinozára annyiban hasonlít, hogy ő is Eukleides geometriájától kölcsönözte filozófiája principiumait, Hegelre pedig annyiban emlékeztet, hogy ő is állandó és jellemző gonddal törekszik rendszere alapfogalmait hármas csoportokba foglalni.

Proklos életének főműve az *Elementa Theologica*, amely az érzék feletti világ rendszeres és teljes feltárását kívánja adni. Ezt vesszük alapul a következő fejtegetésekben, amelyekben Proklos gondolatrendszerét részletesen ismertetjük. Az egész újplatonikus filozófiának összefoglalása ez a munka, amely nem kevesebb, mint 211 fejezetből áll.<sup>15</sup> A rendszer alapjait Proklos bizonyos módosításoktól eltekintve, Plotinos Enneasaiból merítette, amelyekhez annyira hű maradt, hogy munkáját, hasonlóan Porphyrios jóval kisebb terjedelmű és kisebb igényű Sententiaihoz, a plotinosi filozófia bevezetéseként szokták használni. (L. a Firmin—Didot-féle szövegkiadást.)

Rendszerint a fejezetek első mondataiban megkapjuk a tételt, amelyet a filozófus be akar bizonyítani. A bizonyítás sajátos módon sohasem pozitív, hanem a skolasztika nagy dialektikusára: Abaelardra<sup>16</sup> emlékeztető *negatív*

<sup>15</sup> A főbb fejezetek címei: Az Egyről; Az egységről; Az okról, az okozatról s arról, mi létre jön; az első jóról; Arról, ami elég önmagának, Az okról; A mozdulatlan és önmagában mozgatott okról; A test nélküli lélekről és ennek jellemzőjéről; Arról, hogy az ész nem az első ok; Arról, amiben nem lehet részesedni; A tökéletesről; A végtelenről általában és a világ végtelen voltáról; Az örökkévalóságról és az örökkévaló dolgokról.

<sup>16</sup> Tudott dolog, hogy Abaelard híres sic et non módszere az elmentés nézetek szembeállításán alapul.

formában történik. Ezt úgy kell érteni, hogy Proklos nem azt szokta bizonyítani, hogy a tétele igaz, hanem azt, hogy a tételével ellenkező állítás nem igaz. Előadási módja tárgyyszerű, exakt s ez az egész *Elementa Theologica* legjellemzőbb formai sajátága.

Tartalmát illetőleg viszont ez az alapgondolat jellemzi: „Egy sornak valamennyi tagja csak abban az esetben részesedhet ugyanazon sor egyik (még pedig legelső) tagjában, ha ez az utóbbi nem csupán tag a többi tag között, és nemcsak a többi tagban létezik, hanem olyan természetű, hogy logikai és metafizikai értelemben a sor valamennyi tagját megelőzi.” (Bréhier.) Tömör dialektikai formába szorítva, ez az alaptétel tulajdonképpen az egész platonai realizmus lényegét magában foglalja, amely szerint nem lehetséges, hogy jó dolgok létezzenek, ha nem létezik a jó dolgok előtt maga a jóság, nem létezhetnek szép dolgok, ha nem létezik előttük maga a szépség.

E tételnek megfelelően Proklos minden olyan logikai vagy metafizikai sorozatban, amelynek tagjait egy közös tulajdonság kapcsolja össze — és filozófusunk végtelen számú ilyen sorozatot vesz fel — három momentumot különböztet meg, ú. m. 1. azt az első, vagy ősi tagot, mely a részesedés alapjául szolgál (pl. a jóság), 2. azt, amit a tagok a részesedés útján nyernek, azaz a sor tagjainak közös tulajdonságát (a jó) és végül 3. magukat a sor tagjait (a jó dolgok). A logika nyelvén ezt a tételt úgy kell kifejeznünk, hogy a részesedés alapja a fogalom tartalma; a részesedő tagok jelentik a fogalom körét, és a középső tag az, ami a fogalom tartalmát a fogalom körével összekapcsolja.

Ilyen alapgondolatból természetesen csak olyan rendszer vezethető le, amelynek végtelen számú sorozatokban elrendezett tagjai az általánostól az egyedi felé haladnak. Proklos minden általános fogalmat úgy fog fel, mint létokát mindazon dolgoknak, melyek az illető fogalom körébe tartoznak. Így pl. az egy vagy egység létrehozó oka minden olyan dolognak, amelyben valaminő egység — logikai vagy metafizikai — kimutatható. Az egész világfolyamat kiinduló

pontja a legáltalánosabb fogalom, az ősi Egy, amelyet ős-oknak, vagy ős-jónak is nevez. Ennek fennállását Proklos azzal a logikai szükségszerűséggel bizonyítja, hogy minden sokaság egy végső egységre, minden okozat egy végső okra és minden jó egy végső jóra vezethető vissza. Természetes azonban, hogy ennek a proklosi ősi Abszolútumnak a fogalmát az ilyenfajta meghatározások, mint ős-egy, ős-ok, ős-jó nem meritik ki. Az Abszolútum az egységnek, az ok és okozati viszonyoknak, a jóságnak a fogalmain felül áll, soha teljesen meg nem ismerhető, szóval ki nem fejezhető. Fogalmilag csak analógiák útján tudjuk megközelíteni.

Az erre vonatkozó, azaz az Abszolútumnak a relativumhoz, az Egynek a sokasághoz való viszonyát tárgyaló fejtegetésekkel kezdődik az *Elementa Theologica* első fejezete. Valószínű, hogy e fejtegetések eredetét a Proklos által oly jól ismert (l. Marinos: *Vita* c. 20.) Philebos és Parmenides dialogusokban kell keresnünk, amelyekben Platon ugyanezzel a kérdéssel foglalkozik. Hiszen úgyszólván azt mondhatnók, hogy amióta Parmenides felvetette az egy és a sok egymáshoz való viszonyának problémáját, ez a kérdés az egész után következő görög filozófiát a legjobban érdekelte és a legtöbbet foglalkoztatta. Kétségtelen, hogy az egység és a sokaság fogalmai nem az egymás *mellé*, hanem az egymás *fölé* rendeltség viszonyában állnak egymással, mivel logikailag és ontologikailag az egy a sokat megelőzi. Ugyanis már a „sok” fogalmában benne van az, hogy „sok egység” vagyis amint a régi Pythagoras- és Eukleides-féle meghatározás mondja: *πλήθος μονάδων*. Tulajdonképpen Leibniz is ugyanezt, a Proklostól felvetett problémát teszi a maga Monadológiája legelejére, ahol azt mondja, hogy az egyszerű az összetettnek előfeltétele. Proklos ugyanezt a tételt az *Elementában* így állítja fel és így bizonyítja: minden sokaság részesedik valamilyen módon az egységben. Ha ugyanis volna olyan sokaság, amelyben nincs egység, az vagy olyan részekből állana, amelyek semmik, vagy pedig olyanokból, amelyek szintén sokaságok, ezek ismét sokaságok-

ból állanak és így tovább a végtelenségig. Mivel pedig ez lehetetlen, azt kell mondanunk, hogy minden sokaság olyan részekből áll, amelyek maguk egységek. Így minden sokaság végeredményben magától az Egytől nyeri létét.

Ezzel a tétellel, hogy t. i. minden sokaságnak előfeltétele az egység, bizonyos fokig összefügg az a másik két alapvető tétel, amelyek szerint 1. minden, ami létezik, létet ad, vagy más szóval: minden teremtettt dolog teremt; és 2. a teremtő a teremtettnél mindig értékesebb, vagy megfordítva: a teremtmény a teremtőnél mindig értékesebb. Ennélfogva legértékesebb a létskála első tagja (τὸ αὐτοέν), miután minden utána jövő tagot ez hozott létre.

Az Elementa következő tétele azért érdekes, mert a plotinosi genius bélyegét annyiban is magán viseli, hogy költői szépsége van. Itt ugyanis azt tanítja Proklos, hogy amint egy új hiposztázis, okozat, létrejön, rögtön visszafordul az őt létrehozó ok felé s próbálja azt újólá elérni. Ez a törekvés azonos a minden létezőbe beléoltott, legfőbb Jó utáni vággyal, de ezt a jót az egyes létezők csak az előttük álló okok útján tudják megközelíteni. A létezőknek a teremtés sorában való előhaladása és a teremtőjük felé való visszafordulása két ellenkező irányú körmozgást eredményez. És amint az előrehaladó létezők sorában azok az okozatok, illetve teremtmények voltak a legtökéletesebbek, amelyek a kiinduló ponthoz a legközelebb álltak, a visszatérés sorában azok lesznek a legtökéletesebbek, illetve a végcélhoz legközelebb állók, amelyek a kiinduló ponttól a legtávolabb esnek. Ezek pedig — a teremtés sorrendje szerint az utolsók — Proklos szerint azok a teremtmények, amelyeknek csak pusztá létük van. Utánuk jönnek azok, amelyek a léten kívül életet, azaz lelket is kaptak s ezek után azok következnek, amelyeknek létük, lelkes életük és értelmük is van.

Ha azonban nem alulról, hanem felülről kezdjük el a létskála vizsgálatát, akkor azt fogjuk tapasztalni, hogy az αὐτοέν és a teremtmény-sor többi tagja közt van egy olyan hiposztázis, amely saját létének oka (αὐθυπόστατον). Ez



a sajátos principium, amely az első teremtő és a teremtmények között mintegy átmenetet alkot, azzal a különleges képességgel rendelkezik, hogy vissza tud fordulni önmaga felé. Ha ezzel a képességgel nem rendelkeznek, nem tudná elérni és megragadni azt, ami számára a legjobb, t. i. létének forrását, s akkor nem lehetne tökéletes. Már pedig az örökkévaló αὐθυπόστατον-nak éppen ez a két legjellemzőbb tulajdonsága.

Az idevágó fejtegetések után Proklos áttér azon eredeti tanításra, amelynek értelmében a magasabbrendű hiposztázisok — amelyek szerinte a *legáltalánosabb fogalmak* — folytatják teremtő tevékenységüket a közvetlenül utánuk következő okozatokon túl is. Ezt úgy kell érteni, hogy pl. az ősi Egy a maga kauzális hatóerejét kiterjeszti az utána következő okok és okozatok hosszú láncán keresztül, egészen az anyagig, amelynek létrehozásában az értelemről lefelé eső hiposztázisoknak Proklos szerint semmi részük sincsen. „Azok a dolgok, amelyek már derivált okoknak köszönik létüket — írja — tulajdonképpen nem annyira ezektől a derivált okoktól származnak, mint inkább azoktól, amelyek elsődlegesek, általánosak és ennél fogva nagyobb teremtő erővel rendelkeznek. Így pl. az értelem oka mindannak, amit a lélek létrehoz, helyesebben szólva az értelem mindezen dolgoknak a léleknél nagyobb mértékben teremtő oka, sőt ott ahol a lélek már megszűnik teremteni, az értelem még mindig folytatja alkotó munkásságát”.

Már említettük Proklosnak azt a tételét, amely szerint a hiposztázisok sorában első tagja, teljesen elkülönül az utána következő tagoktól. Hogy teremtő és teremtmények közt összefüggő láncsor jöhessen létre, Proklos az Egy és a többi teremtmény közt elhelyezte azokat az összekötő hiposztázisokat, először is az authypostatont, majd pedig a henasokat, amelyek az athéni újplatonizmusra annyira jellemzők. Ugyancsak ő vitte bele a három tagú plotinosi rendszer középső tagjába (Nus) a lét, élet és értelem hármasságát, amelyekre teljes mértékben alkalmazta azt az elvet, hogy a dolgok az ősprincipiumtól való távolodás arányában vesztenek általánosságukból és teremtő erejük-

ből. A Proklos-féle láncsorok összefüggésében az, ami több dolog oka, mindig megelőzi azt, ami kevesebb dolog oka és a sorok felső végén — értsd: kezdőpontjánál — lévő egységesítő principiummal a sor legmagasabbrendű tagjai vannak összekapcsolva. Ennek megfelelően csak a legmagasabbrendű értelmek vannak közvetlen kapcsolatban az isteni egységgel, csak a legszellemibb lelkek részesednek közvetlenül az isteni értelemben, csak a legtökéletesebb testi lényeknek van lelkük.

Sokat írtak arról a kérdéstről, hogy Proklos henasai mit jelentenek. Általában úgy szokták ezt a tant felfogni, mint kísérletet arra, hogy a hellén polytheismus megfelelőbb filozófiai értelmezést nyerjen, mint amilyent a plotinosi rendszer adni tudott. E felfogás mellett olyan magyarázatok is vannak, amelyek a proklosi henasok filozófiai értelmét próbálták kihüvelyezni. Ezek szerint Proklosnak szükségé volt a sokaság elvére azokban a dolgokban is, amelyek magasabban vannak, mint az értelmi világ, amelyben Proklos a sokaság végső gyökerét felfedezni vélte. Viszont azonban még mielőtt az értelem, az értelmi világ metafizikailag szerepelne, az Egy Proklosnál olyan hatást fejt ki, amely több ponton át halad előre. E hatások mindegyikéből több értelem származik s minden értelem ismét további különbségek létrehozója. Mivel pedig nála az ősi Egység neve: isten, helyesen nevezi az ebből leszármazó egységeket isteneknek. A henasok száma meghatározott, ez azt jelenti, hogy sokaságuk ellenére is egységeket alkotnak úgy az egymáshoz, mint az Abszolutumhoz való viszonyukban. Egyetlen tulajdonságuk az a jóság, amellyel a világot, hasonlóan a keresztény felfogás isteni gondviseléséhez, irányítják.

Az isteni henasok sora lépcsőzetes. Vannak köztük általánosak és vannak köztük egyediek. Nagyobb okozati hatása van közülök azoknak, amelyek a metafizikai sorban előbbre vannak, tehát egyetemesek, mint azoknak, amelyek egyediek. Az egyetemes henasok hozzák létre az egyedieket, de nem oszlás, vagy változás útján, hanem pusztán azáltal, hogy teremtő erejük bősége kicsordul, miként ez

már az ősi Egynél is történt. Az isteni henasok energiáikat elsősorban az *értelem*-nek adják át, ezen keresztül a *lélek*-nek és a lelken át — már amennyire ez lehetséges — a *test*-nek. Ily módon a test nem csupán élővé és értelmessé válik, hanem egyúttal istenivé is, mivel életet és mozgást kap a lélektől, felbonthatatlan állandóságot (amíg t. i. lélek van benne) az értelemtől, isteni egységet pedig a henastól. A létezőknek annyi fajtája részesül a henasokban, ahány fajta henas van, vagyis annyféle henas van, annyféle létező. Ily módon a létezők sora tökéletes összhangban van a henasok sorával.

Ezután Proklos áttér a henasok és lélek birodalma közt elterülő értelmi világra, amelyet gondolatmenete triadikus formájának megfelelően feloszt 1. az intellegibilis, 2. az intellektuális és 3. az intelligibilis-intellektuális létezők világára. Az értelemnek ez a meglepően ható ontológiája az ismereti aktus elemzésén alapul, mely az ismerő és ismereti tárgy dualizmusát feltételezi. Az értelmi létezőknek ezt a hármas csoportját a Nus gondolkodás útján teremti, mivel az ő „teremtése gondolkodás és a gondolkodása teremtés” — mondja Proklos Plotinos nyomán (c. 174.). Az értelemben elsősorban azok a lények részesednek, amelyek gondolkodni tudnak. Ezek egy részének a gondolatai már az időbeli világhoz tartoznak és nem az örökkévalóság rendjébe, mely idő nélkül való. Hogy ilyen gondolkodó lények vannak, és hogy ezek az egyedi lelkek előtt léteznek, azt megköveteli a fokozatos haladásnak Proklostól mindenkor szigorúan betartott elve (c. 175.).

Az értelemben levő ú. n. intellektuális formák, lények, egyidejűleg és egymásban léteznek, amin azt kell értenünk, hogy a hiposztazisoknak ebben a rendjében a tér- és időbeli elhatárolások nem érvényesek. Hogy ez hogyan lehetséges, arra nézve Proklos kölcsön veszi Plotinos hasonlatát, amely szerint a lélekben is különböző teorémák, gondolatok létezhetnek egyidejűen. Az az értelem, amelyben több az általános forma, több dolognak létrehozó oka, és ennyiben felsőbbrendű is, mint az az értelem, amelyben az egyedi formák a nyomatékosak.

A között az isteni értelem között, amelyben nem lehet részesedni és a között az értelem között, amelyben lehet ugyan részesedni, de viszont nem isteni, van egy olyan isteni értelem, amely részesedésre alkalmas. Az isteni lelkek ebben az értelemben részesednek. A *lelkeknek* ugyanis — mert Proklos emeletekre tagolt filozófiai rendszerének most már az alsó szintjénél tartunk — három faja van: 1. azok, amelyek isteniek, 2. azok, amelyek nem isteniek, de állandóan részesednek az értelemben — ezek a démoni lelkek — és 3. amelyek csak időnként részesednek az isteni értelemben. Ilyen pl. az emberek lelke. Közös mindhárom lélekfajtánál, hogy testnélküli lényegek, amelyek bármily szoros kapcsolatba kerülnek is a testtel, attól mindig elválaszthatók, megkülönböztethetők (c. 186.). A lélek e legjellemzőbb sajátosságának az az oka, hogy a lélek tudatában van annak, hogy mi van a létszála hierarchiájában ő felette és hogy mi ő saját maga.<sup>17</sup> Azok a szubsztanciák, amelyek sajátmagukat ismerik, alkalmassak a reflexióra, azaz az önmaguk felé való visszafordulásra. Ami pedig képes maga felé visszafordulni, azaz magamagát gondolni, az nem lehet test, mert erre ez képtelen. Mivel nem test, minden örökkévaló, elpusztíthatatlan, fizikai értelemben megronthatatlan.

Proklos ezután közelebről igyekszik meghatározni a léleknek az utána következő hiposztázisokhoz való viszonyát. Szerinte a lélek az élet forrása úgy sajátmaga, mint azon dolgok számára, amelyek benne részesednek. Az ő szerepe éppen a közvetítés az örökkévaló és azon dolgok között, amelyek időben léteznek. Miután maga még az örökkévaló dolgok közé tartozik, ő az első és a legértékesebb tag a keletkezés és elmúlás világában. Közvetlenül az értelem után következik és magában foglalja mindazokat az értelmi formákat, amelyeket az értelem elsődlegesen tart birtokában. Ezeket a formákat a lélek természetesen nem elsődlegesen bírja, hanem csupán részesedés útján, az érzékelhető dolgokat viszont ideáikban, eszményi

<sup>17</sup> V. ö. 1. l. idézve e mű 148. l.

ősmintáikban fogja fel. Így tulajdonképpen azt mondhatjuk róla, hogy érzéki dolgokat érzékfeletti módon, testi dolgokat a testtől függetlenül, térbeli dolgokat a tér fogalmától elválasztva fog fel. Az értelmi dolgokat pedig úgy fogja fel, hogy azok benne képszerű benyomást keltenek, aminek alapján az oszthatatlan dolgokat megosztottan, az egységes dolgokat a sokaság formájában, a mozdulatlan dolgokat pedig a mozgatottság formájában fogja fel. (c. 195.)

Minden olyan lélek, amelyben részesedni lehet, olyan testtel rendelkezik, amely nem mulandó, nem teremtet, el nem pusztítható. Ugyanis minden lélek, amely lényege szerint elpusztíthatatlan és valami testi dolgot mozgat, miután maga örökkévaló, a hozzákapcsolt testet is örökké mozgatja. Ez az örökké mozgatott test, amely maga is örökkévaló, az anyagi, érzéki testtől nagyon különbözik. (c. 207—210.)

Most azt kérdezhetjük, milyen a léleknek ez az örökké tartó mozgása? Proklos szerint mindaz, ami időben létezik és örökké mozog, körmozgást végez. Azoknál a dolgoknál ugyanis, amelyek a nagyság és a sokaság tekintetében meghatározottak, a helyváltoztatás nem történhetik végtelen sok különböző elhelyezkedésen keresztül. Másrészről pedig az, ami örökké mozog, végtelen sok helyzeten kell, hogy áthaladjon, ami viszont csak körmozgás esetében képzelhető el. E mozgásnál az idő méri a mozgást és a mozgás az időt. Minden olyan lélek, amely az érzéki anyagi világban van (Proklos szerint a születés előtt s a halál után nincs ott), a saját végtelenségét körmozgásban éli ki és ez kárpótolja őt az előbbi helyzetért. Azoknál a lelkeknél, amelyek még nem hulltak az anyagba s így még nem ebben a világban léteznek, más és egészen sajátos idő szolgál a körmozgás mérésére; az első lélek körmozgásának ideje összeesik az idő általános mértékével (c. 200.).

A proklosi felfogás szerint, amely Plotinoson át a görög filozófiában messzire nyúlik vissza, minden egyes lélek számtalanszor ölthet testet és a földi létből szám-

talán sokszor juthat fel az örök létbe. Ezért mondhatjuk azt, hogy a lélek a hiposztázisok sorában hol közvetlenül az istenség után következik, hol pedig eltávozik attól. Ezeknek a változásoknak nyilvánvalóan ismétlődniök kell, mert a lélek nem lehet végtelen ideig az istenek között és ugyancsak nem lehet végtelen ideig a testek között sem. Minden lélek, mikor a születéskor a testbe száll le, azt a maga *teljes* lényegével cselekszi, tehát nem részben száll le csupán és részben fennmarad — amint ezt Plotinos tanította — hanem teljesen. Ha ugyanis a lélek egy része az értelmi világban maradna, akkor ez a rész örökösen gondolkodnék, ami — s most jön ismét a rendes *reductio ad absurdum* — vagy úgy történhetnék, hogy a gondolkodásának saját maga lenne a tárgya, vagy pedig úgy, hogy önmagától különböző dolgokat gondolna. Mind a két alternativa lehetetlen, mert az első esetben ez az értelmi világban fennmaradt lélekrész úgy gondolkodnék, mint tiszta értelem, amire azonban csak az általános, a világlélek képes. Ha viszont úgy gondolkodnék, hogy gondolkodása tárgya önmagán kívül esnék, akkor tulajdonképpen két elemből állana, egy olyanból, ami örökké gondolkodik és egy olyanból, ami csak néha gondolkodik. Ez azonban szintén lehetetlen. Egyébként már az is lehetetlenség, hogy a léleknek a legmagasabbrangú része t. i. az a rész, amelyik a testbe soha nem száll le és épp ezért teljesen tökéletes, ne uralkodjék a többi lélekrészeken és ne tegye azokat szintén tökéletesekké. Következésképp: minden egyedi lélek a maga lénye, lényege teljességében száll le születésekor a testekbe és tér vissza a halál után az örökkévalóságba (c. 211.).

Ezzel Proklos *Elementa Theologica*jának — s vele együtt filozófiájának — ismertetését befejeztük. Még csak annyit tartunk megemlítenedőnek, hogy a platoni dialogusokhoz írt kommentárjai szerint ő a lélek birodalmán túl eső, érzéki-anyagi világot szerves élőlénynek tartotta, amelynek egyes részeit a kozmikus szimpáthia tartja össze. Mint az emberi szervezetben, a kozmosz rendjében is a tökéletesebb rész uralkodik a kevésbé tökéletesen;

az értelmes az értelmetlenül, a lelkes a lelketlenül (értsd: a szerves a szervetlenül) s a halhatatlan — mint pl. a csillagok — a halandókon.

Proklos tanítványa és az akadémia vezetésében közvetlen utódja *Marinos* volt, aki megírta mestere többször említett életrajzát. Nincs tudomásunk róla, hogy Proklos rendszerét és filozófiáját tovább fejlesztette volna, sőt ha igaz, amit róla Damaskios feljegyzett, hogy t. i. Platon Parmenidesében ő semmit sem akart tudni henasokról és istenekről, úgy ez a Prokloséval ellentétes, sokkal józabb platonizmusra vall.

Úgy látszik, hogy Marinosban általában volt bizonyos hajlam a józanságra, racionalizmusra és ennek folyamányaként a matematikai következetességgel dolgozó filozófiai gondolkodásra is. Fennmaradt tőle egy Bevezetés, amit Eukleides geometriájához írt. Továbbá feljegyzéseink vannak arra vonatkozóan, hogy Damaskios geometriára, aritmetikára tanította és arról, hogy egyszer filozófálás közben így kiáltott fel: „Bárcsak minden matematika volna!”

Ez a racionalizmus azonban csak egyik oldala lehetett Marinos egyéniségének. Abból az életrajzból, amelyet ő valószínűleg kevéssel Proklos halála után írt mesteréről, úgy látszik, hogy kora szellemének megfelelően Marinos is hitt az istenek megjelenésében, csodatettekben, jövendőmondó álmokban. Mesterének jellemét is ilyen színekkel ecseteli és miközben részletesen elmondja kiváló tulajdonságait, egyúttal a proklosi erénytant is kibővíti. Alapul nála is a platoni 4 főerény (bölcseiség, bátorság, józanság, igazságosság) szolgál. Ezek az erények, aszerint, hogy az életnek milyen vonatkozásában nyilvánúlnak meg, illetve aszerint, hogy milyen célra irányulnak, lehetnek etikaiak, politikaiak, kathartikusak, theoretikusak és — theurgikusak. Marinos kétségkívül ezt az utóbbi fajta erénysorozatát tartotta a legmagasabbrangúnak.

Az atheni iskola vezetésében Marinos *Isidoros* követte, akiről csak annyit tudunk, hogy a Jamblichostól elindított entuziasztikus irányban vezette az iskolát,

amivel sikerült Damaskios tetszését kiérdemelnie (Vita Isidori, c. 23. és 24.).

Proklos után *Damaskios* a legkiválóbb képviselője az atheni újplatonizmusnak. Főműve az ősi alapelvekre vonatkozó hosszú értekezés (De principiis), amely tulajdonképpen a platoni Parmenides utolsó részének kommentárja. Damaskios általában mindenütt szembehelyezkedik Proklos-szal, akinek merev hiposztázis-rendszerét megpróbálta szétdarabolni, hogy így helyet biztosítson a vallásos ihletnek, amely nála a létezők skáláján keresztül keresi a maga útját magasabbrendű valóságok felé.

Nem fogadja el az Egyet végső hiposztázisul. Szerinte e fölött még ott van az, akit ő „Kimondhatatlan”-nak nevez s aki egyúttal az a végső, teljesen transcendens alapelv, amely a teremtményeivel annyira nincsen kapcsolatban, hogy még azt sem mondhatjuk róla, hogy az okozataitól el van választva, mivel még az elválasztás, elkülönülés is bizonyos viszonyt tételez fel. Damaskios szerint a proklosi ősök (Egy) sok logikai ellentmondást rejt magában. Tulajdonképpen már az okozatnak az okból való létrejötte is elhatárolást jelent, amelyet vagy az okozat, vagy az ok hoz létre. Ha ezt az elhatárolást az okozat hozza létre, akkor azt kell mondanunk, hogy az okozat az okra hatással van — ami lehetetlen — ha pedig az ok hozza létre ezt az elkülönülést, akkor megállapíthatjuk, hogy a definíciója szerint minden elkülönülés és minden egyesülés felett álló ok, mégis elkülönülést okozott. E megfontolás alapján Damaskios annak a meggyőződésének ad kifejezést, hogy minden képzetünk, ami az Egynek az utána jövő hiposztázisokhoz való viszonyára vonatkozik, csak emberi gyengeségünk folyománya: emberi fogalmakat viszünk át arra, ami emberileg felfoghatatlan.

Ez az álláspont különösen érdekes lesz, ha összehasonlítjuk Jamblichos *De mysteriis* című munkájával. Ebben a műben misztikus intuíció és logikus gondolkodás — mint láttuk — folytonosan összefolyik. Damaskios viszont a kétféle megismerési mód között éles különbséget tesz. Kétségtelen, hogy az intuíció mellett, amelynek jelen-



tőségét — Proklostól távolodva, Plotinoshoz viszont újólág közeledve —hangsúlyozza, nem veti el a logikus gondolkodást sem és hogy a finom fogalmi elemzések terén nem marad el Proklos mögött. De amint mondja, számára minden spekuláció csak kísérlet arra, hogy a teljes igazsághoz közeledjünk, azonban teljesen elérni nem tudjuk. Gondolkodás és igazság egymástól független birodalmak, s így azt, amit fogalmilag nem tudunk felfogni, nem gondolkodással, hanem ethuziasztikus odaadással, imádással kell tisztelni.

Damaskiosnak a miszticizmus iránti hajlama Isidorosról írt életrajzában is kifejezésre jut. E művében ugyanis az Akadémiának azokat a vezetőit dicsőíti, akik a miszticizmusra hajlottak (Isidoros) s elítéli azokat, akik a racionalizmus, az exakt gondolkodás módszerei mellett foglaltak állást (Marinos).

Damaskiosnak a tanítványa volt *Simplikios*. Mint mestere, ő is Alexandriában tanulta a filozófiát s így az athéni és az alexandriai újplatonizmust működésével mintegy összekötötte. Simplikios Proklos követőjének vallotta magát, akinek rendszerét jelentősebb változtatások nélkül át is vette. A proklosi rendszer azonban nála csupán didaktikai anyag, nem egyéni érdeklődés tárgya. Sokat foglalkozott ő is a Platon—Aristoteles problémával, amely, az újplatonikus hagyománynak megfelelően, az ő nézete szerint is abban találja megoldását, hogy a két bölcselő lényegében ugyanazt tanította. Amikor Aristoteles a mesterétől látszólag eltérő állásponton van, a különbség rendszerint a szavakban s nem a dolgok lényegében rejlik. A kifejezésbeli különbséggel pedig az volt Aristoteles célja — mondja Simplikios — hogy a felületes Platon-olvasót a félreértésektől megóvja. E bölcselő Aristoteles-kommentárjai az újplatonikus irodalmi hagyaték legértékesebb darabjai. Arról, hogy Platon-kommentárjai is lettek volna, nem tudunk, de bizonyos, hogy filológiai tudással párosult józansága egyenesen hivatottá tette őt a klaszszikus szövegek magyarázására.

Simplikios nemcsak az atheni újplatonizmusnak, ha-

nem általában az egész atheni filozófiának utolsó jelentős alakja. Ez az irány annyira összekapcsolódott a polytheismussal, hogy a keresztény gondolkörrel való összekapcsolódása lehetetlenné vált. Így a kereszténység terjedésével lassan el kellett tűnnie. Justinianus császár 529-ben kiadott rendelete megtiltotta, hogy Athenben filozófiát adjanak elő: ez egyértelmű volt az Akadémia bezárásával. Damaskios és Simplikios öt filozófus társukkal együtt Perzsiába mentek, ahol 531-ben egy a görög műveltséget nagyra becsülő császár került trónra. A görög filozófusok ekkor azt remélték, hogy a perzsa császár pártfogása mellett zavartalanul működhetnek s iskolájukat esetleg újabb virágzáshoz juttathatják. Ez a várakozás azonban nem vált be, sőt 533-ban, amikor Perzsia és a keletrómai birodalom békét kötött, ismét vissza kellett térniök Athenba. A békeszerződés azonban a perzsa császár óhajára biztosította e filozófusok meggyőződésbeli szabadságát.

## 12. §. AZ ALEXANDRIAI ISKOLA.

A hellén filozófiának ezt az utolsó irányát a metafizika teljes leegyszerűsödése jellemzi. Ennek egyik okát bizonyára abban az ellenhatásban kell keresni, amit az atheni újplatonizmus bonyolultsága, szisztematikai gazdagsága magának az Akadémiának a keretein belül is (Marinos, Damaskios) kiváltott. Művelt hellén körökben mind általánosabbá vált az az óhaj, hogy a filozófia hagyjon fel a Jamblichos- és Proklos-féle hiposztázis-építményekkel, s ne legyen se több, se kevesebb, mint egyszerű és érthető spiritualizmus. Ez az óhaj meg is valósult, de nem Athenben, hanem Alexandriában.

Az alexandriai újplatonizmus józan mértékletességét — persze ez a józanság nagyon gyakran laposságot, gondolatszegénységet is jelent az atheni iskola merész lendületével szemben — kétségtelenül előmozdította az e városban évszázadok óta virágzó philologiai és természettudományi kultúra. Az itt említendő filozófusok közül többen foglalkoztak matematikával, asztronómiával, természettudományokkal, sőt technikával is. Ilyen előképzett-

ség mellett érthető, hogy az alexandriaiak nem könnyen tudták beleélni magukat Jamblichos, Proklos, vagy akár Damaskios entuziazmusába.

Van azonban még egy körülmény, amely miatt az alexandriai gondolkodóknak az atheni akadémiával szemben tartozkodóan kellett viselkedniök. Az alexandriai katecheta-iskola megalapítása óta (I. század Kr. u.) állandó volt a szellemi érintkezés a városbeli görög filozófia és a kereszténység között. A hellén filozófus: Synesios, keresztény püspök lett, Hieroklesnek pedig részben keresztények voltak, részben keresztényekké váltak a tanítványai. Érthető tehát, hogy amikor a hellén filozófusoknak a keresztény hallgatósággal állandóan számolniuk kellett, akkor, ha meg is említhették, hogy Jamblichosnak, vagy Proklosnak mi a felfogása Platonnak, vagy Aristotelesnek egy-egy fontosabb szövegére vonatkozólag, mégis nem vehették át a maga egészében az atheniek kifejezetten polytheista filozófiai rendszerét. Viszont érdekes és fontos volt a hallgatóság mindkét táborára nézve a tisztán tudományos szempontú, tehát philológiai irányú Platon- illetve Aristoteles-magyarázat. Különösen alkalmasak voltak erre a célra — miután világnézetileg semleges anyagot tartalmaztak — a Stagirita logikai munkái, úgyannyira, hogy az alexandriai újplatonizmus a mindjobban kibővülő Aristoteles-tanulmányokkal el is vesztette lassanként sajátos platoni színezetét. Azt lehet mondani, hogy ez az iskola *általános* filozófiai műveltség adását tűzte ki céljául, s e célnak megfelelően Platonnal és Aristoteles-szel egyenlően foglalkozott.

Az alexandriai újplatonizmus legérdekesebb, s valószínűleg legkiválóbb gondolkodója *Hypatia* volt, akiről azonban tragikus halálán kívül (415) alig maradt fenn más adat. Az alexandriai főiskolán (Museion) állítólag ő adta elő a platoni filozófiát, de atyjától: Theontól hajlamot és gazdag könyvtárt örökölt a matematika művelésére is. Néhány csillagászati és mennyiségtani művének a címe ismeretes.

*Hypatia* tanítványa volt a kyrenei Synesios (szül. 370.

körül), akit 411-ben ptolemaisai püspökké választottak meg. A közte és tanárnője közti szellemi kapcsolatokról tanuskodnak azok a Hypatiához intézett levelek, amelyek Synesios tollából fennmaradtak. Művei közül címeik szerint a következők ismeretesek: 1. Az uralkodásról, 2. Egyiptomi mesék, illetve az isteni gondviselésről szóló allegorikus regény, 3. Dion, vagy a helyes életművészetről, 4. Az álmokról, 5. Keresztény himnuszok.

Synesios filozófiai felfogása nem csupán az atheni iskolához, de még magához Plotinoshoz viszonyítva is, nagyon leegyszerűsített újplatonizmus, amelyben ez a bölcselő a hiposztázisok személyes jellemvonásainak, a maga érzelmi és költői érdeklődésének megfelelően, nagyobb szerepet juttatott. Általában Synesios fennmaradt műveinek nem annyira gondolati, mint inkább költői értéke van, amely főképpen a himnuszaiban jut kifejezésre.

Az ugyancsak alexandriai *Hierokles* Athenben tanulta Plutarchostól a filozófiát, majd 420-tól kezdve szülővárosában tanított. Fennmaradtak az újpythagoreus Arany Vershez írt kommentárjai, továbbá bő kivonata Az isteni gondviselésről és a sorsról írt, elveszett művének.

Az alexandriai újplatonikusok közül leginkább Hieroklesnél beszélhetünk filozófiai rendszerről, amelyet nála a metafizika és teológia teljes egybeolvadása és egyszerűsége, továbbá egy általános eklekticizmus jellemez. Érdekes, hogy a korábbi rendszerekből úgy válogatja össze filozófiájának elemeit, hogy a zsidóság és kereszténység világfelfogásához mindinkább közeledik. Elveti a három ősi hiposztázist, a Demiurgost a világtól független, illetve azon kívül álló istenségnek fogja fel, aki a mindenséget szabad akaratából, a semmiből teremtette. Ezen a felfogáson világosan észlelhető, hogy Hierokles az újplatonizmus hagyományos irányától eltér és a keresztény állásponthoz közeledik, noha az időben való teremtés gondolatától még mereven elzárkózik. Keresztény befolyásra vall az is, hogy a fátum merev mechanizmusát, amely a Stoá-ra és általában a késői hellén kor világfelfogására annyira jellemző, Hierokles lassanként úgy alakítja át,

hogy a sors csupán az isteni gondviselésnek tudatos formája, amelyet egyedül az igazságosság szempontja vezérel.

Ha Hieroklesnél még úgyszólván névtelen s csak a részletekben nyilvánul meg a kereszténység hatása, lykopolisi *Alexandros* (III. század vége, IV. század eleje) már a kereszténységgel együtt harcol a manicheizmus ellen. Ugyancsak keresztény hatásra vall nála az is, hogy az anyag örökkévalóságát elvetette s azt tanította, hogy az anyagot Isten teremtette.

Ezzel ez az utolsó *hellén* újplatonikus irány, az alexandriai iskola, be is töltötte fontos gondolattörténeti hivatását, amely éppen abban állt, hogy a maga hajlékonyságával a hellén kultúra és a keresztény világnézet lehető összevegyülését elősegítse. Az újplatonikus filozófia további életét, alakulásait már a keresztény gondolkodók soraiban kell keresnünk, ahol új jellemvonásokkal gazdagodva, hosszú századokon át, egészen napjainkig tovább élt és tovább hatott.

## AZ ÚJPLATONIZMUSRA VONATKOZÓ BIBLIOGRÁFIA.

E. R. Dodds: Select passages illustrative of Neoplatonism. London 1924. (Greek). E. R. Dodds: Select passages illustrating Neoplatonism. (Translation of early documents.) London 1923. — Johannes Geffcken: Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums. Heidelberg. 1920. (Religionswissenschaftliche Bibliothek.) — H. F. Müller: Ein historischer Beitrag zur neuplatonischer Philosophie. Pseudo-Dionysios, Proklos, Plotinos. Münster. 1918. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.) — M. Schedler: Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters. B. G. Ph. M. Münster, 1926. — C. Bigg: Neoplatonism. Chief Ancient Philosophies. 1895. — J. Adam: Texts to illustrate a course of lectures on Greek Philosophy after Aristotle. — Charles Bigg: The christians platonists of Alexandria. 8. lectures. Oxford. Clarendon 1886. — Charles Elsee: Neoplatonism in relation to Christianity. An essay. Cambridge, 1908. — P. R. E. Günther: Das Problem der Theodizee im Neuplatonismus. 1906. — R. Hamerling: Ein Wort über die Neuplatoniker, 1858. — Thomas Whittaker: The Neoplatonists. A study in the history of Hellenism. Cambridge University Press. 1928. — Hans Leisegang: Hellenische Philosophie von Aristoteles bis Plotin. Breslau (Hirt) 1923. — Willy Theiler: Die Verbreitung des Neuplatonismus, 1930. Berlin (Problemata-Forschungen zur klassischen Philologie). — Kafka u. Eibl: Der Ausgang der antiken Philosophie und das Erwachen einer neuen Zeit. (Gesch. d. Philosophie in Einzeldarstellungen, 9 kötet) München 1928. — Werner Wilhelm Jaeger: Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neu-

platonismus und seinen Anfänge bei Poseidonios. Berlin 1914.

*Platon bibliografia* (különös tekintettel az újplatonizmusra).

H. Barth: Die Seele in der Philosophie Platons. Tübingen. 1921. Siebeck. — Ferry: The Congregation of Plato. Stone 1921. — A. E. Taylor: Plato, the man and his work. London, 1926. Methuen. — Ugyanattól: Platonism. and its influence (Our debt to Greece and Rome) 1925. — W. Temple: Plato and Christianity: 3. lectures, Macmillan. 1916. — C. Bigg: The Christian Platonists of Alexandria. Oxford 1913. — Frederick William Russell: School of Plato: its origin, development and revival under the Roman Empire. London 1896. — James Adam: The vitality of Platonism and other essays. Cambridge 1911. — R. Asmus: Der Alkibiades-Kommentar des Jamblichus als Hauptquelle für Kaiser Julian. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Jahrgang. 1917. Abhandl. 3. — T. H. Billings: The platonism. of Philo Judaeus. University Chicago Press. Chicago. Illinois. — Alfred Fouillée: La philosophie de Platon in I—IV. vol; vol. III.: Histoire du platonisme et de ses rapports avec le christianisme. Paris, 1922. — Werner Wilhelm Jaeger: Platos Stellung im Aufbau der grichischen Bildung. Ein Entwurf. 1928. — Alfred Edward Taylor: A commentary on Plato's Timaeus. Oxford, 1928. — A. E. Taylor: Plato (Philosophies ancient and modern) 1922. — J. Burnet: Platonism. 1928. — P. E. More: Platonisme. 1917. — second edition revised: 1926. — Paul Elmer More: Plato. The religion of Plato (The greek tradition vol. 1.) Princeton and C. 1921. — Erich Frank: Plato und die sogenannten Pythagoräer Halle (Saale) 1923. — Rolf Heribert Lagerborg: Die platonische Liebe. Leipzig. 1926. Willibald Ziebis: Der Begriff der „philia“ bei Plato. Inaug. Diss Breslau 1927. — James Alexander K. Thomson: Plato and Aristotle. London 1928. — John Somerwell Hoyland: The great forerunner, ... Platonism and Christianity. Lon-

don, 1928. — Rupert Clendon Lodge: Plato's theory of ethics. (Internat. libr. of psych.) London, 1928. — Jakob Horowitz: Untersuchungen über Philons und Platons Lehre von der Welterschöpfung. Marburg 1900. — Ugyanattól: Das platonische Noeton Zoon und der philonische Kosmos Noetos, Marburg, 1900. — Hans Leisegang: Die Platondeutung der Gegenwart, Karlsruhe in Baden. 1929.

*Philon-bibliográfia* (különös tekintettel az újplatonizmusra).

H. A. A. Kennedy: Philo's contribution to religion. 1919. — Leopold Cohn: Einteilung u. Chronologie der Schriften Philo's. (Philologus. Leipzig. 1899. Supplementband VII. 385. 1.) — Philo Judaeus Works 4 volumes. translated (english) by C. D. Yonge. London 1854. — Die Werke Philon von Alexandria in deutscher Übersetzung (Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur in deutscher Übersetzung) herausgegeben von Leopold Cohn. Band I—II. Breslau 1909. — Wendland: Philo und die kynisch-stoische Diatribe. (Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion. Wendland—Kern. Berlin. 1895.) — Jakob Horowitz: Untersuchungen über Philons u. Platons Lehre von der Welterschöpfung. Marburg, 1900. — Ugyanattól: Das platonische Noeton Zoon und der philonische Kosmos Noetos. — Henri Guyot: Les réminiscences de Philon le Juif chez Plotin. Thèse présentée à la Faculté des Lettres de Paris. 1906. — Gustav Falter: Beiträge zur Geschichte der Idee. Teil I. Philon und Plotin. Marburg, 1906. — Henri Guyot: L'Infinité divinée depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin. Paris, Alcan, 1906. — Émile Bréhier: Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, Paris, (Vrin 1925.) — Sok értékes ismeretet ad Philon gondolatainak megértéséhez Hans Leisegang két vallástörténeti munkája: Pneuma Hagion. Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik. Leipzig 1922.; és: Der heilige Geist. Das Wesen der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen I. Band. I. Teil Teub-



ner, Leipzig. 1919. — Wilhelm Bousset: Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter. Siebeck, Tübingen 1926. (Handbuch zum neuen Testament 21.) — Kenneth Sylvan Guthrie: The message of Philo Judaeus. New-York. — Paul Heinisch: Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese. (Alttestamentliche Abhandlungen Heft 1—2) Münster 1908.

*Plotinos bibliográfia.*

Overstreet (H. A.): The dialectic of Plotinos. 1909. (University of California. Publications in Philosophy, vol. 2.) — Les Ennéades de Plotin. Traduction philosophique par l'Abbé Alta. 1924. — L'Abbé Alta: The system of Plotinus. 1921. — Plotinus Complete Works translated by K. Guthrie. 4. vol. Alpine N. J. 1918. — Plotinus: An essay on the Beautiful, translated by T. Taylor — Guthrie (K. S.): Philosophy of Plotinus. Selections from Plotinus'Enneads. 1910. — Whitby (C. J.): The wisdom of Plotinus. W. Rider and Son 1909. — Fuller (Bag): The problem of evil in Plotinus. Cambridge 1912. — Plotinus... translated by Stephen Mackenna. 1917—26. Johannes Theodorakopoulos: Plotins Metaphysik des Seins. Bühl—Baden 1928. Verlag Konkordia. — Franz Koch: Goethe und Plotin. Leipzig 1925. — Fritz Heinemann: Plotin. Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System. Leipzig 1921. — H. F. Müller: Die Enneaden des Plotin, übersetzt von . . . . Berlin, 1880. — William Ralph Inge: The philosophy of Plotinus (the Gifford Lectures at St. Andrews) in two volumes. London 1923. — Arthur Drews: Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung. Jena, 1907. — René Arnou: Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin. Paris Alcan. — Émile Bréhier: La philosophie de Plotin (Bibliothèque de la Revue des Cours et des Conférences) Paris, 1928. Boivin. — Emilio Morselli: Plotino. Edizioni Athena, Milano 1927. — Max Wundt: Plotin. Studien zur Geschichte des Neuplatonismus. Leipzig 1919. — Joseph Cochez: L'Esthétique de

Plotin. Extrait de la Revue Néo-Scholastique de Philosophie, août et novembre 1913., mai 1914. Louvain. — Ugyanattól: Plotin et les mystères d'Isis. Extrait de la Revue Néo-Scol. Août 1911. Louvain — W. R. Inge: Plotinus. From the proceedings of the British Academy. Vol. XV. London. — René Arnou: Praxis et theoria. Etude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin. Paris. Alcan. 1921. — H. F. Müller: Goethe u. Plotinos, Germanisch-Romanische Monateschrift 1915. 45. ff. — Ugyanattól: Orientalisches bei Plotinos. Hermes. 1914. 49. — Hans Oppermann: Plotins Leben. Untersuchungen zur Bibliographie Plotins. Heidelberg 1920. („Orient u. Antike“.) — Plotins Schriften, übersetzt von Richard Harder (Philosophisches Bibliothek.) Felix Meiner 1930. — Kenneth Sylvan Guthrie: Plotinus. His life, times and philosophy. London—Philadelphia. 1910. — Paul Oskar Kristeller: Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin. Tübingen 1929. — Gerhard Nebel: Plotins Kategorien der intelligiblen Welt. Tübingen 1929.

*Az újplatonizmus és a keleti vallások kapcsolatára  
vonatkozó bibliográfia.*

*Egyiptomi vallás:* Adolphe Erman: La religion égyptienne, traduction française par Vidal, Paris 1907. (Publication des Musées Royaux de Berlin.), (Németül: Die ägyptische Religion. Reiner, Berlin 1909.) — Ugyanattól: Die Literatur der Aegypter, Leipzig, 1923. — Franz Cumont: Les religions orientales dans le paganisme romain. (Annales du Musée Guimet, tome XXIV.) Paris. 1909. — Theodor Hopfner: Orient und griechische Philosophie (Beihefte zum alten Orient) Leipzig. 1925. — Plutarque: Isis et Osiris, traduction nouvelle par Mario Meunier, Paris. 1924. — Joseph Cochez: Plotin et les mystères d'Isis. Extrait de la Revue Néo-schol. août 1911. Louvain. — I. A. Faure: L'Égypte et les présocratiques. 1923. — Franz Cumont: Le culte égyptien et le mysticisme de Plotin. (Monuments

et Mémoires publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Paris, Leroux, 1921—22.) — Theodor Hopfner: Die griechisch-orientalischen Mysterien, Leipzig 1924.

*Iráni vallás*, Kultur der Gegenwart (herausgegeben von Paul Hinneberg): Die Religionen des Orients u. die altgermanische Religion. Teubner, Leipzig, 1913. (E gyűjteményben a perzsa vallásról szóló kitűnő részt Cumont írta). — Bertholet—Lehmann: Lehrbuch der Religionsgeschichte I—II. Band. Siebeck, Tübingen 1925. — Albrecht Dieterich: Eine Mithrasliturgie. Teubner, 1923. — Richard Reitzenstein: Das iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Bonn a. Rh. 1921. — Ugyanattól: Das mandaeische Buch des Herren der Grösse und die Evangelienüberlieferung. Heidelberg 1919. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften.) — Ugyanattól: Iranischer Erlösungsglaube. (Zeitschrift f. die neutestamentl. Wissenschaft und f. die Kunde der aelteren Kirche. 1921. Band XX.) — Ugyanattól: Vorschriftliche Erlösungslehren. (Kyrkohistorisk Arsskrift. Uppsala és Stockholm.) — Ugyanattól: Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur. Heidelberg 1917. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften.) — O. G. Wesendonk: Das Weltbild der Iranier. München, 1933. (Kafka: Gesch. d. Philos. in Einzeldarstellungen.)

A *Gnosis*. Wilhelm Bousset: Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen 1907. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments.) — Hans Leisegang: Die Gnosis. Leipzig Kröner 1924. — Faye: Gnostiques et gnosticisme. 1925. Paris. — Karl Schmidt: Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentums. (Gebhardt—Harnack: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Neue Folge 5.) Ugyanattól: Pistis Sophia, ein gnostisches Originalwerk des III.-ten

Jahrhunderts aus dem koptischen übersetzt. Leipzig, Heinrich, 1925.

*Hermetikus irodalom.* Walter Scott: *Hermetica* in I—II—III. vols. Oxford, Clarendon, 1924. — Richard Reitzenstein: *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen u. frühchristlichen Literatur.* Leipzig, 1904. — Joseph Kroll: *Die Lehren des Hermes Trismegistos. (Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. XI. kötet.)*

*A Porphyriosra és Ameliosra vonatkozó bibliográfia:*

Porphyrios: Vier Bücher über die Enthaltbarkeit. Aus dem Griechischen v. Eduard Baltzer. Nordhausen. 1869. — Joseph Bidez: *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien.* Leipzig, eubner, 1913. (Recueil des travaux publiés par la faculté de philosophie et lettres. Université de Gand.) — Thomas Whittaker: *The Neo-platonists.* 2. ed. Cambridge. 1928. — Porphyrii *Philosophi Sententiae ad intelligibilia ducentes,* editio Firmin-Didot 32. kötet. — Porphyrii *sive Malchi: Pythagorae Vita,* editio Firmin-Didot, 14. kötet. — Porphyrii: *De vita Plotini...* ugyanott.

*A Jamblichosra és Julianosra vonatkozó bibliográfia:*

Über die Geheimlehren von Jamblichus, aus dem Griechischen übersetzt u. erklärt von Theodor Hopfner. Theosophisches Verlagshaus. Leipzig. 1922. — Jamblichi Chalcidensis: *De Pythagorica Vita,* editio Firmin-Didot 14. kötet. — Joseph Bidez: *La vie de l'Empereur Julien,* Paris. 1930. (Collection d'études anciennes Budé.) — Ugyanattól: *L'Empereur Julien: Oeuvres complètes.* Société d'édition „Les Belles Lettres“. 1924. Kétnyelvű szövegkiadás. — Rudolf Asmus: *Kaiser Julians philosophische Werke.* Leipzig 1908. (Philosophische Bibliothek. 14. kötet.) — *Juliani Imperatoris quae supersunt praeter reliquias apud Cyrillum.* Teubner. Hertlein-féle szövegkiadás két kötetben.

*A Proklosra és az athéni újplatonizmusra vonatkozó  
irodalom:*

Procli successoris Platonici Institutio Theologica Editio Firmin—Didot 32 kötet. — Procli, Diadochi Lycii Institutio Physica. Teubner. Reitzenfeld-féle kétnyelvű szövegkiadás. — Marinus: Vita Procli, Editio Firmin—Didot, 14 kötet. — Damascii: Vita Isidori (a Photio excerpta), ugyanabban a kötetben.

## TARTALOMJEGYZÉK

	Oldal
Himnusz Plotinos életrajzából ... .. .	3
Előszó ... .. .	5

### I. Rész.

#### *Az újplatonizmus meghatározása.*

1. §. Mi az újplatonizmus? ... .. . 10
- Nem a platonizmus pusztja felújítása, hanem új filozófiai irány („plotinizmus”), amelyet ismeretelméletében a racionalizmus, metafizikájában pedig spiritualista színezetű monizmus jellemez. A plotinizmus harmadik jellemző sajátossága: a szemlélődésen alapuló misztika.

### II. Rész.

#### *Az újplatonizmus történeti előzményei.*

2. §. Platon és Plotinus kapcsolata ... .. . 25
- Egyezések és különbségek a két filozófus egyénisége és világnézete között. A késői Akadémia platonizmusa (Aristoteles). Mit kapott Plotinos Platontól a metafizikában, az esztétikában, etikában és ismeretelméletben. A misztikus elmény Platonnal és Plotinosnál.
3. §. A keleti vallások kapcsolata az újplatonizmussal. 42
- Mit vett át az újplatonizmus az egyiptomi vallásból, az iráni vallásból (mithraizmus), a Gnosisból és a hermetikából?
4. §. A zsidó vallás kapcsolata az újplatonizmussal. 72
- Philon élete és rendszere. A philonizmus egyes elemeinek eredete: A) görög filozófiai irányokban (pythagoreizmus, platonizmus, Stoa); B) keleti vallásokban (egyiptomi vallás, iráнизmus). A Philon és Plotinos közötti kapcsolat kérdése.

## III. Rész.

*Plotinos és rendszere.*

5. §. Plotinos élete ... .. 106  
 Szellemi és társadalmi környezete. Gallienus császárral való kapcsolata. Tanítványai. Közvetlen filozófus elődei: Ammonios Saccas, Numenius.
6. §. Plotinos irodalmi munkássága. ... .. 112  
 Az Enneaszok hitelessége, keletkezésük sorrendje, a mű belső szerkezete. Plotinos írói egyénisége, stilusa. Filozófiai rendszere: metafizika, etika, ismeretelmélet, kategoriatan. A plotinosi misztika.
7. §. Történeti hatások Plotinos rendszerében. ... 135  
 A Stoa bölcséletének hatása Plotinos filozófiájára. Az iráni lélekfelfogás hatása Plotinosra.

## IV. Rész.

*A plotinizmus továbbfejlődése a hellén gondolkörben.*

8. §. Plotinos tanítványai és közvetlen követői: Amelios és Porphyrios ... .. 166  
 Amelios élete és filozófiai munkássága. Porphyrios élete, egyénisége, filozófiai munkásságának egyes csoportjai. A filozófiai iratok közül bevezetés a kategoriákhoz. Az értelmi világ megismeréséhez vezető szentenciák (Aphormai), Az önmegtartóztatásról, és a Marcellához írt Levél ismertetése, gondolat-történeti jelentőségük megállapítása. Polemikus iratok.
9. §. A szíriai iskola. ... .. 178  
 Jamblichos élete és filozófiai munkássága. A Pythagoras életrajz. Párhuzam Porphyriosnak Levél Anebonhoz és Jamblichosnak A misztériumokról szóló műve között. A De Mysteriis részletes ismertetése. Jamblichos filozófiájának ismertetése. Jamblichos tanítványai.
10. §. A pergamoni iskola. ... .. 196  
 Julianos császár élete, levelei és beszédei.
11. §. Az athéni iskola. ... .. 202  
 Proklos élete, irodalmi munkássága, egyénisége. Filozófiájának ismertetése az Elementa Theologica alapján. Proklos követői: Marinos, Isidoros, Damaskios.
12. §. Az alexandriai iskola. ... .. 218  
 Hypatia, Synesios, Ammonios, Alexandros.
- Az újplatonizmusra vonatkozó bibliográfia. ... .. 222

*Mellékletek.*

1. Görög férfifej az athéni Dionysos színházból, valószínűleg Gallienus császár portréja.
2. Sárkeszin (Fejérmegye) talált Mithras dombormű.
3. Isis, mint istenanya, ölében a gyermek Horusszal.
4. Abraxas istenség.
5. Hermes Trismegistos.



# HISTOIRE DU NÉOPLATONISME HELLÈNE JUSQU'AU VI<sup>E</sup> SIÈCLE (529)

Par Marguerite MAGYARY—TECHERT

## Table des Matières

Préface.

Hymne. La réponse d'Apollon à la question d'Amélius : où se trouve, après la mort, l'âme de Plotin ? (Vie de Plotin par Porphyre, ch. 22.)

### Première Partie.

#### *Définition du néoplatonisme.*

1. §. Qu'est-ce que c'est que le néoplatonisme ?

Ce n'est pas un simple renouvellement du platonisme, mais l'expression d'une nouvelle attitude philosophique et, par conséquent, une nouvelle philosophie („plotinisme"), caractérisée, dans sa théorie de la connaissance, par son rationalisme et, dans sa métaphysique, par un monisme spiritualiste. Troisième caractère du plotinisme : c'est un mysticisme fondé sur l'acte de la contemplation (τεωρία)

### Deuxième Partie.

#### *Les origines du néoplatonisme.*

2. §. Platon et Plotin.

Ressemblances et dissemblances entre les deux philosophes et les deux philosophies. La philosophie de Platon du point de vue du néoplatonisme. La Nouvelle Académie. L'influence de Platon chez Plotin dans la métaphysique, dans l'esthétique, dans la morale, dans la théorie de la connaissance. L'expérience mystique chez Platon et chez Plotin.

3. §. Les religions orientales et le néoplatonisme.

La religion égyptienne (le culte d'Isis), la religion perse (le culte de Mithras), la Gnose, les écrits hermétiques. Quels sont les points de rapprochements entre ces courants d'idées religieuses et le néoplatonisme ?

## 4. §. Philon.

Sa vie et sa philosophie. Les différents éléments de son syncrétisme philosophique et religieux: 1. dans la philosophie grecque (pythagorisme, platonisme, stoïcisme) et 2. dans certaines religions orientales. L'importance de la religion perse („iranienne“) dans le grand syncrétisme religieux de la période hellénistique; Philonisme et néoplatonisme.

## Troisième Partie.

*Plotin et sa philosophie.*

## 5. §. Vie de Plotin.

Son milieu intellectuel; les disciples. Ses rapports avec l'Empereur Gallien. Le plan de la „Platonopolis“. Ses maîtres et précurseurs: Numénius, Ammonius.

## 6. §. Oeuvre de Plotin.

Authenticité, ordre chronologique, disposition des *Énéades*. Le „mauvais style“ de Plotin. Son système philosophique: métaphysique, esthétique, morale, théorie de la connaissance, les catégories. La mystique de Plotin.

## 7. §. Influences philosophiques et religieuses dans la philosophie de Plotin.

Stoïcisme. Parallélisme entre la conception plotinienne et la conception iranienne de la „Psyche“: la chute de l'âme dans la matière où, plongée dans un profond sommeil, elle attend son libérateur. Le retour de l'âme à Dieu.

## Quatrième partie.

*Développement du plotinisme dans la philosophie hellène.*

## 8. §. Disciples et successeurs de Plotin: Amélius et Porphyre.

Vie et oeuvre d'Amélius. Porphyre. Vie, personnalité, différents groupes de son oeuvre: métaphysique, morale, histoire de philosophie, commentaires, philosophie religieuse. Son importance dans l'histoire des idées philosophiques et religieuses.

## 9. §. École de Syrie.

Vie et oeuvre de Jamblique. Parallèle entre la Lettre à Anebon de Porphyre et Les Mystères de Jamblique. La Vie de Pythagore. La philosophie de Jamblique. Les disciples.

## 10. §. École de Pergame.

Empereur Julien et la réaction hellène Sa vie, ses épîtres, ses discours philosophiques.

## 11. §. École d'Athènes.

Proclus. Vie, personnalité, oeuvre. Son système de philosophie

d'après les *Éléments de Théologie*. L'importance de Proclus.  
Ses successeurs: Marinus, Isidore et Damascius.

12. §. École d' Alexandrie.

Hypatia. Synésius, Ammonius, Alexandre. Fin du néoplatonisme  
hellène.

Bibliographie du néoplatonisme.

