

„RITRAR PARLANDO IL BEL”  
*Tanulmányok Király Erzsébet tiszteletére*

Szerkesztette  
SZEGEDI ESZTER FALVAY DÁVID

A szerkesztésben közreműködött  
ERTL PÉTER

L'Harmattan  
Budapest, 2011

IMREGH MONIKA

GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA  
ORATIÓJÁNAK SZERKEZETI  
FELÉPÍTÉSE ÉS A RÓMAI DISPUTA CÉLJA

Mielőtt az *Oratio* felépítésének és mondanivalójának elemzésébe fognánk, fontos hangsúlyoznunk, hogy mivel a következő három mű: a *Tézisek*, a *Canzona-kommentár* és az *Oratio* nagyjából egy időben születtek, gondolati kiindulópontjuk azonos vagy hasonló, és megegyező eszmei célok felé törnek. Különösen igaz ez az *Oratióra* és a *Tézisekre*, hiszen ez a *Beszéd* hangzott volna el vitaindítóként a több naposra tervezett dispután. Tehát logikus feltételezésnek tűnik, hogy ha az igen sokrétű és szerteágazó témákból álló és számos szerző állításait tartalmazó *Tézisek* céljait kívánjuk vizsgálni, akkor ahhoz a legjobb támpont az *Oratióban* tett kijelentések számbavétele.

„Nagy csoda az ember, Aszklépiosz!” – Hermész Triszmegisztosz felkiáltásával s még előtte a szaracén Abdala (Abdullah) hasonló kijelentésével kezdődik a beszéd: „Semmi sincs, ami csodálatosabb lenne, mint az ember.”<sup>1</sup> Pico tehát a humanizmus alaptételét, az ember csodálatra méltó voltát teszi meg nyitóbeszédje fő témájának. A humanisták érvei azonban arra vonatkozóan, hogy miért az ember a legcsodálatosabb a teremtmények közül, nem elégitik ki.

Már a bevezetésben is tetten érhető Pico műveltségének egyetemessége (arab, egyiptomi, perzsa, zsidó és keresztény példák), és az, hogy érdeklődése valamennyi elérhető kultúrára kiterjed, s ezeket mind egyformán fontosnak tartja.

---

Jelen tanulmány valamivel bővebb formában az *Orpheus Noster* c. folyóirat 2010. évfolyamának 1. számában olvasható (141–159).

<sup>1</sup> Vö. Szophoklész, *Antigoné*, 333–334. sor: πολλά τὰ δεινὰ κοῦδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει („Számptalan csoda van, de az / embernél jelesebb csoda nincs”, Mészöly Dezső fordítása).

A teremtés és ezen belül az ember természetének vizsgálatával folytatja,<sup>2</sup> és Mózeset, valamint a platóni Timaioszt tanúul hívva megállapítja, hogy a világegyetem megteremtése és benépesítése után alkotta meg a Legfőbb Építőmester az embert, hogy „legyen valaki, aki a roppant mű értelmét mérlegelje, szépségét szeresse, nagyságát csodálja”. Csakhogy már minden helyet betöltött, minden tulajdonságot kiosztott, ezért úgy döntött, hogy az ember együtt bírja mindazokat a sajátosságokat, amelyek külön-külön az egyes teremtmények jellegzetességei. Tehát „megkülönböztető jegyek nélküli teremtményként” alkotta meg, s a világ közepébe helyezte. A Teremtő Ádámnak mondott szózata tartalmazza Picónak az ember méltóságáról vallott nézetét:

Sem biztos helyet, sem sajátos arcot, sem pedig semmiféle csak téged illető szerepkört nem adtunk neked, Ádám, hogy amely helyet, amely szerepkört óhajtasz, azt birtokold kívánságodnak megfelelően. [...] téged szabad akaratodra bízlak, az fogja természetedet megformálni. A mindenség közepébe helyeztelek, nézz körül, hogy mi a legkedvedszerintvalóbb a világban. Nem alkottunk sem éginek, sem földinek, sem halandónak, sem halhatatlannak, hogy önmagadat, amilyennek csak akarod, döntésed és rangod értelmében magad alakítsd ki, s mint a fazekas, abba a formába gyúrd át, amelyik inkább tetszik. Lelked végzéséből lesüllyedhetsz az alacsony, állati világba, és újjászülethetsz a felsőbb, az Isten világába.<sup>3</sup>

Az ember legfőbb jellegzetessége tehát természete meghatározatlan volta, de ez nem egyfajta ürességként képzelendő el, hanem az összes lehetőség egyidejű jelenléteként. Sartre egzisztencializmusában az emberi lény hasonlóképpen *tabula rasa*, ám két dologban tér el Pico álláspontjától: nincs meg benne az ember központi helyzete, összekötő elem volta, és az a strukturáltság, amely minden egyéb természetet magába foglal. Ezzel függhet össze az a mérhetetlen különbség, amely e meghatározatlanság megélésében mutatkozik a két filozófusnál: míg Pico számára ugyanez a lehető leginspiratívabb pozíció, Sartre számára ez nyomasztó az üresség megtapasztalása miatt, és bénítólag hat – ezért nagyon fontos, hogy Pico szerint az emberben lehetőségképpen jelen van valamennyi természet.

<sup>2</sup> A későbbiekben egész művet szentel Mózes teremtéstörténete első tizenhét mondatának: Giovanni Pico della Mirandola, *Heptaplus avagy a Teremtés hat napjának hétszeres magyarázata*, fordította és az utószót írta Imregh Monika, Budapest, Arcticus, 2001.

<sup>3</sup> Giovanni Pico della Mirandola, *Beszéd az ember méltóságáról*, ford. Kardos Tiborné, 214. In *Reneszánsz etikai antológia*, Budapest, Gondolat, 1984.

Tehát visszatérve szövegünkhöz, megvan az emberben minden egyéb létező természet csírája, csak rajta múlik, hogy milyen irányba indul el, mit teremt saját magából: ha csak vegetál, akkor növény lesz, ha érzékei rabja, állat, ha az eszét csiszolja, égi lény, ha szellemi dolgokkal foglalkozik, „angyal lesz és Isten fia”. A legmagasabb lehetőség Pico szerint még ennél is följebb visz: ez az *unio mystica*, amelyről Plótinosznál is több helyen olvashatott,<sup>4</sup> azaz a szemlélődés, vagyis a meditáció útján való egyesülés Istennel: „Ha pedig semmilyen teremtett lény sorsával be nem érve, önmaga centrumába vonul vissza, és szelleme eggyé válik az Istennel az Atya mindenek fölött álló egyedülállóságában, akkor ő is mindenek előtt fog állani.”<sup>5</sup> Egyébként, hogy Plótinosznál mennyire hangsúlyos ez a téma, arra fordítója, Magyaryné Techert Margit hívja föl a figyelmet fordításai elé írt bevezetőjében:

A keletkezések sorrendjét vagy irányát tekintve, a hiposztázisok sorában egy legfentről (az Egyből) kiinduló mozgás („lemenetel”) figyelhető meg. Viszont a legalsó foktól kezdve (anyagi-érzéki világ) van egy olyan mozgás is, amely a kiindulási pont felé halad („felmenetel”). Ez a mozgás a teremtmények Istenbe való visszatérésének vágyából ered, amely vágy a legmagasabb rangú teremtmény (ember) legmagasabbrendű élményében éri el a csúcspontját. Ez az élmény: az emberi léleknek az istenséggel való misztikus egyesülése.<sup>6</sup>

Rövidesen látni fogjuk, hogy nagyon hasonló e leírás a szellemi fejlődés Pico által meghatározott lépcsőfokaihoz (vö. a lentebbi, Pszeudo-Dionüszioszra támaszkodó felosztással).

<sup>4</sup> Plótinosz, *Enneades*, I, 6, 7 (A szépről): „Fel kell tehát újból emelkednünk a jóhoz, amelyre minden lélek törekszik. [...] Mint jó után, ugyanis vágnunk kell utána, s a törekvésünknek rá kell irányulni. El is érijük őt, ha felfelé haladunk, feléje fordulunk s levettjük azt, amit leszálláskor magunkra öltöttünk. [...] Micsoda szerelemre, vágyra fog gyulladni, s vele akarva egyesülni, minő gyönyört és elragadtatást fog érezni, aki őt meglátta!” Plótinosz, *A szépről és a jóról*, ford. Magyar Zoltánné Techert Margit, Budapest, Farkas Lőrinc Imre, 1998<sup>2</sup>, 20. Ld. még *Enneades*, V, 8, 10 (Az értelmi szépségről), ibidem, 39; *Enneades*, V, 1, 3 (A három ősi létformáról), ibidem, 48; *Enneades*, V, 9, 2 (Az észről, az ideákról és a létezőről), ibidem, 64; *Enneades*, V, 5, 4 (Arról, hogy az értelmi dolgok nem az éssen kívül vannak, valamint a jóról), ibidem, 82; *Enneades*, VI, 9, 4 (A jóról vagy az egyről), ibidem, 102; valamint ennek 7–11. caputja, ibidem, 109–117. Felsorolásunk korántsem teljes, csak ízelítőnek szántuk.

<sup>5</sup> Pico della Mirandola, *Beszéd az ember méltóságáról*, 214–215.

<sup>6</sup> [Plótinosz.] *Istenről és a hozzá vezető utakról. Szemelvények Plotinos Enneasiból*, ford. Magyar Zoltánné Techert Margit, Budapest, Officina, 1944, 4.

Az ember efféle átváltozásait megjelenítő szimbólumok felsorolásában ismét számos kultúrából veszi példáit: az athéni Aszklepiosz említette alakváltoztató Próteuszt, a zsidók Énokját, a püthagoreusok reinkarnáció-tanában az állattá újjászülető bűnösöket, Empedoklésznél a növényé születőket, s Mohamed próféciáiban az isteni törvényt elhagyók állattá válását. Idézi még a perzsa Euanthészt, miszerint „nincs az embernek semmilyen sajátos vele született képe, hanem számos külsőleges szerzett képe van.” Mi tehát a célja mindezzel? Az, hogy „megértsük, minthogy úgy születünk, hogy azzá legyünk, ami lenni akarunk”, ne vesztegezzük el ezt a kivételes lehetőséget az állatok szintjére süllyedve, hanem Ászáf próféta mondására legyünk méltóak: „Istenek vagytok, és a magasságos gyermekei valamennyien.”<sup>7</sup>

Pico ezután a legmagasabb célok elérésére biztat bennünket: ne érjük be a földi dolgokkal, de még az égi tudományokkal sem; a világra tartozó tudáson túlemelkedve az istenség közelébe törekedjünk. Ott pedig az angyalok három rendjét utánozzuk. A trónus angyalait az igazságosságban, ha a cselekvő életet választjuk; a kerubokat, ha a szemlélődőt, amikor is a teremtményben a Teremtőt, a Teremtőben pedig a teremtményt szemléljük – ekkor „egész valónk a kerubok fényében fog sugározni”; ha pedig a szeretet hatja át lényünket, akkor a szeráfok tüze ég bennünk, sőt Isten és mi egyek vagyunk. Ez a legmagasabb lépcsőfok, ez a cél, ez a végállomás.

Hogyan viszonyulnak egymáshoz ezek az angyali rendek? Pico szerint a kerub a közvetítő, amely a szemlélődésben megszerzett fényével egyrészt a trónus ítéletéhez világosít meg, másrészt a szeráfi tűzre készít föl. Így ez kihagyhatatlan lépcsőfok lesz fejlődésünkben: „a pallaszi rend a szemlélődő filozófia pártfogója”. Hogy a kerubokat utánozhassuk, a régi atyákhoz kell fordulnunk segítségért: Pál apostolhoz, aki látta őket, amikor a harmadik égbe fölragadtatott,<sup>8</sup> és Pszeudo-Dionüszioszhoz, aki így foglalta össze a spirituális utat: 1. megtisztulás; 2. megvilágosodás; 3. tökéletesedés.<sup>9</sup> Tehát nekünk is az ő példájukat kell követnünk: 1. a megtisztulásban a morális tudományok segítenek megféleznünk érzelmeinket, és az ész dialektikájával oszlatjuk el a tudatlanság homályát; 2. a megvilágosodásban a természetfilozófia fényére támaszkodhatunk; 3. a tökéletességhez az isteni dolgok megismerése által juthatunk el.

<sup>7</sup> Zsolt 82,6.

<sup>8</sup> 2Kor 12,2.

<sup>9</sup> Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész, *De mystica theologia*, VI–VII.

E lépcsőfokokat Jákob lajtorjájaként értelmezi, s amikor a dialektika, azaz a tudós viták segítségével a kerubok szintjére jutottunk, ha már fokonként szert tettünk a valóság (a természet)<sup>10</sup> ismeretére, akkor az analízis és a szintézis módszerével megtanuljuk meglátni, hogy minden egy:

hol alászállunk az egybe, mintegy Oziriszbe – a sokaság darabjaira szaggatva azt titáni erővel, hol pedig a darabok sokaságát, mintegy Ozirisz tagjait Phoibosz erejével egyesítve fölemelkedünk, mígnem elpihenünk az Atya ölén, aki a lajtorja fölött ül, és a teológia adta boldogságban kiteljesedünk.<sup>11</sup>

Íme egy példa arra, hogyan helyezi Pico az ókori kultúrák mitológiai hagyományának elemeit filozófiai kontextusba. S ha nem is készült el *Poetica theologia*ja, e példák alapján (a *Canzona-kommentárban* és a későbbi *Heptaplusban* még többet találunk) elképzelhetjük, hogyan épült volna fel.

A következő szakaszban olvashatjuk azt a prózában elhangzó béke-himnusz, melynek hivatkozási pontjai Jób, Empedoklész, Hérakleitosz és Homérosz. Jóbtól tudhatjuk meg, mit kíván Isten a „tízszáz százezertől”: békét, minden körülmények között. Jób, a „teológus” szavait Empedoklész, a filozófus magyarázza meg nekünk: lelkünkben kétféle természet lakik – vizály és barátság, avagy háború és béke.<sup>12</sup> Pico továbbgondolása szerint a háborgás az alvilágba taszít, a béke az égig emel föl. Az indulatok, a harag, a düh megfékezésében segít a filozófia. A következő sorokat pedig mintha egyenesen a padovai averroistáknak és a Sorbonne skolasztikusainak összes irányzatában harcolva vitázó filozófusoknak szánta volna:

<sup>10</sup> A természet (*natura*) fogalomköre sokkal tágabb a természetfilozófiában, mint a mai szóhasználat szerint: az egész megnyilvánult, sőt, az érzékfeletti világot is magában foglalja – tehát a teremtés egészét.

<sup>11</sup> Pico della Mirandola, *Beszéd az ember méltóságáról*, 219.

<sup>12</sup> Ld. Empedoklész Pico által latin fordításban hozott töredékét (fr. 115): τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἶμι φυγὰς θεοθεν καὶ ἀλήτης Νείκει μαινομένῳ πισυνος („közébük tartozom én is, istentől száműzött és tévelygő vagyok, átadva magam az őrjöngő gyűlöletnek”). Plótinosz, *Enneades*, IV, 8, 1-ben is olvashatta akár, bár Diels gyűjteményében más szerzők (Plutarkhosz és Hippolütosz) idézeteiben hozza, ld. H. Diels – W. Krantz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1956<sup>8</sup>, 158. Valószínűsíti ezt a feltételezésünket az a tény, hogy a plótinoszi szöveggörnyezet nagyon egybevág azzal, ahogy Pico fölveti a témát, bár ott rövidebb a töredék, és a tenger képe nem jelenik meg, amelyet Pico idéz.

Az ész dialektikája fogja a viták közt csatázó, a szillogizmusok csapdái között vívódó, nyugtalan tömegeket lecsillapítani. A természetfilozófia csilapítja le a vélemények viszályait és ellentéteit, amelyek ide-oda rángatják, tépik és szagatják a nyugtalan lelket.<sup>13</sup>

A vélemények egyeztetését és a különböző álláspontok közös nevezőre juttatását remélte tehát Pico a *Tézisekben* szereplő természetfilozófiai tételektől és azok megvitatásától a dispután. Ám nem áll meg itt – Hérakleitoszra és Homéroszra hivatkozva<sup>14</sup> állítja: „a természetfilozófia nem képes nekünk valódi nyugalmat, szilárd békét nyújtani, ez úrnőjének, vagyis a legszentebb teológiának a dolga és előjoga.”<sup>15</sup>

A megszemélyesített teológia szájába Jézus szavait adja: „jőjjetek hozzám, akik megfáradtatok, jőjjetek, és én megenyhítelek benneteket! Jőjjetek hozzám, és békét adok nektek, amit világ és természet nem adhat.”<sup>16</sup>

Hogy mennyire áhította Pico a különböző filozófiai iskolák közötti megbékélést, azt az alább következő bekezdés tanúsítja. Valóban prózában költött himnuszról van szó, amely Schiller *Örömdájának* ösképe is lehetne:

ily jóságosan hivatva szárnyas lábbal – mint megannyi földi Mercurius repülünk boldogító anyai<sup>17</sup> ölelésre, és élvezzük az áhított békét, a legszen-  
tebbet, e föl nem bomló köteléket, ez egybefonódó lelkű barátságot, amely  
által valamennyi lélek [...] eggyé válik. Ez az a barátság, amelyet a pitago-  
reusok minden filozófia végcéljának neveznek, ez az a béke, amelyet Isten  
az ő magasságában létrehoz, amit angyalai a földre szállva meghirdettek a  
jóakarató embereknek, hogy általa az emberek – maguk is fölemelkedve  
az égbe – angyalokká váljanak. Ezt a békét kívánjuk barátainknak, ezt kí-  
vánjuk ennek a kornak, ezt kívánjuk minden háznak, ahová belépünk, ezt  
óhajtjuk lelkünknek.<sup>18</sup>

Itt ismét visszatér a Pseudo-Dionüsziosz nyomán megállapított sorrend-  
hez, amely a tervezett disputa létjogosultságának igazolása is egyben,

<sup>13</sup> Pico della Mirandola, *Beszéd az ember méltóságáról*, 220.

<sup>14</sup> Hérakleitosz, fr. 50 (DK 22 B 53): πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι („A harc mindennek a nemzője”, *Die Vorsokratiker*, I, Stuttgart, Reclam, 1983, 258). Vö. e homéroszi fordulattal: „Az élet küzdelem.”

<sup>15</sup> Pico della Mirandola, *Beszéd az ember méltóságáról*, 220.

<sup>16</sup> Mt 11,28 parafrázisa, *ibidem*, 221.

<sup>17</sup> Az anya itt a megszemélyesített teológia, amely magához szólítja a megfáradtatkat.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

annak metodológiáját vázolja, hiszen az erkölcsstan, a dialektika, a „sokoldalú filozófia” és a teológia mind képviselve vannak a *Tézisekben*:

miután [lelkünk] az erkölcsstan és a dialektika segítségével a szennyet lerázta magáról, a sokoldalú filozófiával [...] magát fölékesítette, kapui szemöldökfáját a teológia füzereivel megkoszorúzta, hogy általa Isten háza legyen.

A filozófia tehát egy eszköz, amellyel az „eljövendő égi dicsőség” felé nyithatunk magunknak utat. Márpedig ez a cél, Mózes intésére<sup>19</sup> és Szókratésznek Plátón *Phaidroszában* leírt elragadtatottságára hivatkozva hívja fel leendő vitapartnereit: „Rajta, Atyák, ragadjon el minket is Szókratész szenvedélye, jussunk általa oly önkívületbe, amely lelkünket, egész valónkat Istenbe helyezze!”<sup>20</sup> Tehát miután átestünk az erkölcsi megtisztuláson, és a természet titkait a filozófia segítségével megfejtettük, a teológia segít eljutni a szeretethez, midőn a „tagolatlan örökkévalóság szépségét” szemléljük.<sup>21</sup> A görög misztériumokban elrendelt avatási fokozatok sem jelölnek egyebet, mint a felkészülés e lépcsőit, hiszen Apollón három delphoi parancsa is erre int bennünket: „hogyan ezt a hármas filozófiát, amely jelen vitánk tárgya, teljes erőnkkel felkaroljuk”.<sup>22</sup> Az erény normáját a „Semmit se vigyél túlzásba!”,<sup>23</sup> vagyis az arany középút szabálya adja meg nekünk; a természet megismerésére az „Ismerd meg önmagad”<sup>24</sup> parancsa buzdít, hiszen az ember a természet minden elemét magában foglalja, mint fentebb láttuk; ezen ismeretek által megvilágosodva pedig Isten közelébe juthatunk, s az *εἶ*, azaz „Vagy!” teológiai köszöntéssel szólíthatjuk meg.<sup>25</sup>

<sup>19</sup> „A tisztátalanok, akiknek szükségük van még erkölcsi tanításra, lakozzanak a nép között a sátoron kívül, a szabad ég alatt, mint Thesszália papjai a bűnbánat idején.” (Pico della Mirandola, *Beszéd az ember méltóságáról*, 222.) Mózes állítólagos szavainak nincsen pontos bibliai forrása, vö. Kiv 25–26.

<sup>20</sup> Pico della Mirandola, *Beszéd az ember méltóságáról*, 223.

<sup>21</sup> Vö. a plótinoszi „szerelmes értelem”. Ld. Perczel István, A „szerelmes értelem” és az „egy létező”. Egy elfelejtett plótinoszi tanítás. *Századvég*, 1994/1, 82–102; valamint doktori értekezésünk 3. fejezete (Plótinosz hatásának elemei Ficino szerelem-felfogásában): Imregh Monika, *Plótinosz hatása a XV. századi reneszánsz filozófusok: Marsilio Ficino és Giovanni Pico della Mirandola műveiben*, Doktori értekezés, kézirat, ELTE Nyelvtudományi Doktori Iskola, 2005, 78–93.

<sup>22</sup> Pico della Mirandola, *Beszéd az ember méltóságáról*, 224.

<sup>23</sup> Görögül: μηδὲν ἄγαν, latinul: *nihil nimis*.

<sup>24</sup> Görögül: γνῶθι σεαυτόν.

<sup>25</sup> Vö. Plutarkhosz, *A delphoi E-ről*, fordította Imregh Monika. *Axis polaris*, III, 1995, 25–42.



Az embernek Istennel való egyesülése, illetve ennek lehetősége többször is hangsúlyt kap Pico műveiben. Már említettük, hogy ez részint Plótinosz-tanulmányaira megy vissza,<sup>26</sup> a másik lehetséges forrása azonban a kabbalisztika, ahol ez a téma szintén kiemelt jelentőséggel bír. Későbbi írásában, a *Heptaplusban* az utolsó fejezet a „kezdetben” azaz a „beresit” kabbalista értelmezése, ahol az egyes betűk kombinációiból magyarázza a világ és az ember felépítése közötti párhuzamot. Ennek zárszavai szintén az embernek Istennel való egyesülésére buzdítanak:

E szövetség azért jó, mert úgy irányul Isten felé, aki maga a jó, és úgy rendeződik el körülötte, hogy amiként az egész világ egységes önmagában, úgy végül alkotójával is egygyé válhassék. Utánozzuk mi is a világ szent szövetségét úgy, hogy kölcsönös szeretet egyesítsen minket egymással, és egyúttal mindannyian Isten igaz szeretete által vele boldogán egygyé váljunk.<sup>27</sup>

Itt a *Beszéd* során jóllehet megjelent már a világ felépítése, illetve annak alkotóelemei és az ember lehetőségei közötti megegyezés, az Istennel való egyesülés egyelőre csak mint az ember megvalósítási útjának végcélja jelenik meg, a világnak az Istentől való függése és ebben a függésben rejlő egy volta egyelőre nem nyer kifejezést nála: „végül mondhatatlan szerelemben, mintegy az ihlet érintésében, égő szeráfokként önkívületbe jutva, az Isten szellemétől eltelve már nem önmagunk többé, hanem az leszünk, aki teremtett bennünket.”<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Vö. a már említett, de még nem idézett helyet: VI, 9, 9 (A jóról vagy az egyről): „amikor hozzá hajolunk, nagyobb mértékben létezőnk, s ott van nála a mi jólétünk, míg a tőle való távollét egyedüllétet és kisebb mértékű létezését jelent. Ott is nyugszik meg önála a lélek, amidőn a bajokon kívül jutva, egy rossztól mentes helyre futott; a lélek ott gondolkodik és ment az érzelmektől, számára az igazi élet ott van. Ugyanis ez a mostani élet, az istentől távol, az életnek csupán nyoma, amely az ottani életet utánozza. Az ottani élet pedig az észnek [a voűς-nak, az értelemnek] tevékenysége, amely tevékenység által, nyugodt érintkezésben övele, nemzi (a lélek) az isteneket, a szépséget, az igazságosságot, és nemzi végül az erényt. Eltelve ugyanis istentől, ezekkel a dolgokkal lesz terhes, és a lélek számára ez a kezdet és a végcél. Kezdet: mivel onnét való, végcél: mivel ott van a jó, és mivel oda eljutva a lélek is újból azzá lesz, ami volt.

Mert ez az itteni, ilyen körülmények között folyó élet, (istenből való) kiesés, elfutás és szárnyaink elvesztése. Nyilvánvaló, hogy a jó ott fõn van és ott van a szerelmi vágy is, amely a lélekkel összenõtt. Azért is festményeken és mítoszokban az Erõsz össze van forrva a lelkekkel. Ti. miután a lélek más, mint az isten, noha belõle való, szükségképp vágyódik utána, mikor pedig ott van nála, mennybéli szerelmet érez.” (Plótinosz, *A széprõl és a jóról*, 112.)

<sup>27</sup> Pico della Mirandola, *Heptaplus*, 98.

Visszatérve a három tudományra, az ezek tanulmányozására való felhívást Püthagorasz mondásaiban is megmutatja, majd a kaldeusok és Zoroaszter erre vonatkozó parabolájának értelmezésével folytatja, miszerint a lélek szárnyait az élet vizével kell öntözniük a tanítványoknak, hogy azok megerősödjenek. A Paradicsom kertjének négy folyója ugyanis, ahonnan e vizet nyerhetik, szintén e felemelkedési processzusra utal nevében: a nyugati, a „tisztulás” (*Dichon*) az etikára, az északi, az „igaz” (*Pischon*) a dialektikára, a keleti, a „fény” (*Chiddekel*) a természet szemlélésére, és végül a déli, a „jámorság” (*Perath*) a teológiára. Utoljára az arkangyalokat sorolja elő, akiktől segítséget remélhetünk utunkon: Rafaeltől, hogy az erkölcs és dialektika segítségével szabadítson meg hibáinktól, ezután Gábiel vezet majd végig bennünket a természet csodáin, megmutatva nekünk Isten hatalmának erejét, s ha nála a filozófia szolgálatát befejeztük, ő Mihály arkangyalnak ad át minket, hogy a teológia papi tisztjét tölthessük be.

Láthattuk tehát, hogy (az angyali karok munkájának bemutatása után) a tudás e hierarchiájában Pszeudo-Dionüsziosz útmutatása alapján értelmezve a spirituális utat, az egymást követő lépcsőfokokat még ötször vázolja, ötféle hagyomány szerint ismételve meg ezt a felosztást: Mózes, a delphoi Apollón-kultusz, Püthagorasz, a kaldeusok, illetve Zoroaszter, s végül az arkangyalok révén. Az angyalok karaitól indul tehát el, s az arkangyalokkal ér célba. Az első ismertetés és az öt példa között helyezkedik el az idézett béke-himnusz – ennek központi helyzetéből következethetünk kiemelt jelentőségére. A szellemi felemelkedés három lépését (megtisztulás, megvilágosodás, tökéletesedés) és e lépések négy fogódzóját pedig (erkölcstan, dialektika, természetfilozófia, teológia) azért sorolja el öt különböző kultúra, illetve vallás (zsidó, kaldeus, antik görög, arab, keresztény) hagyományára támaszkodva, hogy érzékeltesse vagy inkább tudatosítsa bennünk azt, hogy a tudás vallástól és kultúrától függetlenül egyetemes, és az ember célja helytől és időtől függetlenül az Istenhez való felemelkedés a teremtés egészével való egységünk megélésén keresztül. Isten elérése pedig a gondolkodás spekulatív működésének meghaladása után, a minden teremtmény felé áradó feltétel nélküli szeretetünk révén lehetséges, melyet sugározva hasonlóvá válhatunk a Teremtőhöz. Itt zárul a *Beszéd* első szakasza, és eredetileg Pico nem is tervezte hosszabbra a vitaindítót. Csakhogy időközben annyi kritika érte nemcsak irigyei, hanem

---

<sup>28</sup> Pico della Mirandola, *Beszéd az ember méltóságáról*, 224.

jóindulattal érte aggódó filozófus barátai részéről is,<sup>29</sup> hogy szükségesnek látta kiegyesíteni, hogy miért tartja hasznosnak egyáltalán a vitákat, miért ilyen sok tézist bocsát vitára, és milyen témakörökből válogatta össze őket. Az apologetikus és a tételek felépítését ismertető mozzanaton kívül fontos még a filozófiáról vallott *ars poeticáját* kiemelni. De haladjunk végig e második rész<sup>30</sup> témáin szép sorban.

Rögtön az első bekezdésben a filozófia gyakorlásának védelmére kel, és visszautasítja azokat a „bölcseleket”, akik azt hirdetik, hogy azért nem kell a filozófiával foglalkozni, mert a filozófust nem illeti bér vagy jutalom. Az ilyenek, mint mondja, már ezzel is elárulják, hogy nem bölcselek, „mivel egész életük a hasznon, a hivatali előrejutáson alapul, és magáért a pusztá megismerésért az igazságot nem karolják föl”. Ez a kitétel azokra az egyetemi oktatókra vonatkozik, akiknek illeténi magatartásával az általa látogatott univerzitásokon szembesülhetett,<sup>31</sup> leginkább valószínűleg Padovában. Velük szemben fogalmazza meg saját *ars poeticáját* a filozofálással kapcsolatban:

én soha másért a filozofálást nem műveltem, mint csak a filozofálásért magáért, soha nem kerestem tanulmányaimból, virrasztásaimból semmilyen bért, semmilyen hasznot, csak a lélek kiművelését, csak az általam mindig leginkább áhított ismeretét az igazságnak. [...] Maga a filozófia tanított meg engem arra, hogy inkább a tulajdon lelkiismeretemtől függjek, semmint külső véleményektől, hogy soha ne az legyen a törekvésem, miszerint ne kerüljek hírbe, inkább az, hogy én magam ne mondjak vagy ne tegyek semmi rosszat.<sup>32</sup>

Ezután a vállalkozását kárhozzátóknak felel meg: 1. azoknak, akik az egész vita műfajt nem helyeslik; 2. akik fiatal korát kifogásolják;<sup>33</sup> 3. valamint a tételek nagy számát helytelenítőknak.

A vitázás gyakorlatában Platónra, Arisztotelészre és minden korszak elismert filozófusaira tekint, hiszen éppen ez adja meg a bölcsele számára a keresett igazság ismeretét.

<sup>29</sup> Ld. Ficino levelét Picóhoz: Ficini *Opera*, I, Basilea, 1576, 88o. fol.; valamint Ermolao Barbaro 1487. március 3-i levelét: *Epistolae, Orationes et Carmina*, II, edizione critica a cura di Vittore Branca, Firenze, Bibliopolis, 1942, 8–9.

<sup>30</sup> Pico della Mirandola, *Beszéd az ember méltóságáról*, 227 skk.

<sup>31</sup> Ld. cikkünket a KRE BTK folyóirata első számában: Imregh Monika, Giovanni Pico della Mirandola 900 Tézise. *Orpheus Noster*, 2009/1, 84–89.

<sup>32</sup> Pico della Mirandola, *Beszéd az ember méltóságáról*, 228.

<sup>33</sup> Pico ekkor 23 éves.

Azoknak, akik őt éretlennek ítélik, azt válaszolja, hogy tisztában van zsenge korából eredő tapasztalatlanságával. Azonban a leggyengébbnek is törekednie kell az ilyen megmérettetésekre, hiszen itt a legyőzött segítséget remélhet, s így tudásban gazdagabban térhet haza.

A harmadik kifogásolt pontra, a tételek nagy számára adott válasza a leghosszabb,<sup>34</sup> a legrészletesebb és számunkra a *Kilencszáz tézis* felépítésének tanulmányozásához a leghasznosabb, hiszen ebben ismerteti, hogy milyen szempontok alapján, milyen témakörökben és mely szerzőktől válogatta tételeit.

Azzal kezdi, hogy nem szép dolog más igyekezetét lefékezni, és nem érti, miért lenne illendőbb tíz tételben sikert elérni, mint kilencszázban; itt idézi Propertius szállóigévé lett disztichonját.<sup>35</sup> Arra hivatkozik, hogy kortársai közül sokan a szofista Gorgiaszt utánozva minden tudomány összes tételéről ajánlanak fel vitát, és nem is dicstelenül. Ócsárlói szerint a rengeteg tétel megvitatása fölösleges és nagyravágyó dolog, Pico viszont bebizonyítja, hogy nem fölösleges, hanem szükséges. Hiszen ha valaki csak egy filozófus tanítványának vallja magát, akkor valóban elég, ha csak néhány tétel megvédésében mutatja be felkészültségét. Rá azonban nem ez jellemző – itt következik Pico bölcséleti *ars poeticájának* második része:

én azonban úgy tettem, hogy „egyik mester szavára sem esküszöm”, hanem a filozófia valamennyi mesterére vettem magam, minden föliót megvizsgáltam, valamennyi iskolát megismertem, tehát mindenkiről szót kell ejtenem.<sup>36</sup>

Platónra és Arisztotelészre hivatkozik ismét, akik minden fellelhető irodalmat elolvastak, hisz amíg az ember nem ismer mindent, nem is tudja kiválasztani azt, ami neki tetszik. Ugyanis mindegyikben jelen van valami kiválóság, ami a többiből hiányzik. Szerzőnk végigsorolja, hogy melyik filozófusban mi ez – végigveszi a skolasztikusokat, az arab filozófusokat, a görög peripatetikusokat és a platonistákat, még hozzá megközelítőleg abban a sorrendben, ahogy tételeik a *Kilencszáz tézisben* előfordulnak (a

<sup>34</sup> Ibidem, 231–244.

<sup>35</sup> Propertius, II, 10, 5–6: „Quodsi deficient vires, audacia certe / laus erit: in magnis et voluisse sat est.” („Még ha nem is sikerül, vágj csak neki bátran! Megbecsülés övezi hős szándékat is.” – Imregh Monika fordítása)

<sup>36</sup> Pico della Mirandola, *Beszéd az ember méltóságáról*, 232.

csoportok sorrendje teljesen megegyezik ezzel a felsorolással). Ez is bizonyítja, hogy a *Tézisek* már majdnem vagy teljesen elkészültek, amikor Pico a *Beszéd* második részét fogalmazta. A platonista filozófia „isten” vonását még egyszer kiemelve leszögezi, hogy ha van is olyan filozófiai irányzat, amely igaz dogmákat is támad, ezzel nem gyöngíti az igazságot, hanem úgy működik, mint a fűjtató: feléleszti a lángot, és nem eloltja. Ezért állította vitába valamennyi doktrína tanait, s az indoklásban kirajzolódik *ars poeticájának* harmadik tétele:

e sokféle rendszer egybevetésével, a sokarcú filozófiák során az igazságnak az a tündöklése, amelyről Platón *Leveleiben* említést tesz, mint a felkelő nap a magasból világítsa be fényesen lelkünket.<sup>37</sup>

Az igazságot tehát csak akkor ismerhetjük meg, ha sokféle oldalról vizsgáljuk a különböző filozófiák révén. Ez tehát az a döntő momentum, ami Nicolaus Cusanus után először Picónál jelenik meg újra, pontosan az, hogy nem táborozik le egyetlen filozófiai irányzat berkeiben sem, hanem mindegyiket érvényes megközelítésnek tekint, és csak az egyes állításokat teszi vizsgálat tárgyává érvényességük tekintetében. Egyfajta felülemelkedés ez kora vad filozófiai harcain, melyben a résztvevők csak a szóban és írásban folytatott párbajok formájában ütköztették álláspontjaikat, a közelítés legcsekélyebb reménye nélkül. Amire tehát Pico szándékai szerint vállalkozott, az valójában minden filozófia összeegyeztetése, de legalábbis közelítése egymáshoz, megmutatva, hogy lényegében minden filozófia ugyanarról az igazságról beszél. Ezért kiemelt jelentőségű az első rész „magjában” elhelyezett béke-himnusz.

Mit ért volna, írja Pico, csak a skolasztikusokkal foglalkozni és kihagyni az arab és görög filozófusokat, amikor minden bölcsesség a barbárokról szállt a görögökre, onnan pedig ránk? Mit ért volna csak a peripatetikusokkal vizsgálni a természetet, ha az Ágoston által is nagyra tartott platonistákat nem vonjuk be e vizsgálódásba?

Seneca tekintélyére támaszkodva<sup>38</sup> mondja szükségesnek, hogy saját tételeit is szerepeltesse, és ne csak kommentárokból merítse tudományát. Mielőtt e négyszázkilencvenhét saját tétel nagyobb csoportjainak ismertetésébe fogna, még szót ejt az előző négyszázkettes, mások tételei között

<sup>37</sup> Ibidem. A *Levelek* e helyét (*II. levél*, 312e–313a) Plótinosz is idézi: *Enneades*, V, 5, 3 (Arról, hogy az értelmi dolgok nem az észen kívül vannak, valamint a jóról) és *Enneades*, V, 1, 8 (A három ősi létformáról).

<sup>38</sup> Seneca, *Epistulae*, XXXIII, 7.

szerepeltetett szokatlanabbnak számító doktrínákról: a Hermész Triszmegisztosz, a kaldeusok és Püthagorasz tanításaiból összeállított kérdésekről, amelyek Párizsban, Észak-Itáliában és Rómában addig ismeretlenek voltak, Firenzében azonban Ficino fordításai révén már olvasták őket. A szokatlansághoz hozzátartozik, hogy hivatalos, nyilvános vitára Platón is Pico hozza el először évszázadok múltán, és ezt büszkén hangoztatja is. (A görög professzorok, Bészarión, Pléthon és Argüropulosz Platón-felolvasásait és magyarázatait természetesen nem ide soroljuk.) Az a témakör, amely még a firenzei platonisták számára is új és idegen volt, a kabbalisztika, amely igen hangsúlyos módon, negyvenhét tétellel jelenik meg a más filozófusok tételei gyűjteményének záróköveként.

Összegezve elmondhatjuk, hogy a *Kilencszáz tézis* első négyszázkét tételének csoportjai és azok sorrendje hozzávetőlegesen megegyeznek a később ránk maradt szövegben<sup>39</sup> és a *Beszéd* bemutatásában, tehát 1. keresztény skolasztika (115 tétel); 2. arab, főként arisztotelianus filozófia (82 tétel); 3. görög peripatetikusok (29 tétel); 4. platonista filozófusok (99 tétel); 5. püthagoraszi matematika (14 tétel); 6. kaldeus teológia (6 tétel); 7. Hermész Triszmegisztosz (10 tétel); 8. kabbalista bölcsek (47 tétel).

A *Tézisek* másik nagy egységében, a saját tételeinél (497 tétel) már nem ilyen egyértelmű a megfelelés. Az első csoport (címében legalábbis) Picónak egy már évek óta dédelgetett tervét képviseli: Platón és Arisztotelész filozófiájának összeegyeztetését. (A *Kilencszáz tézis*ben: I. *Paradoxonok saját kútfőből*<sup>40</sup> először Platón és Arisztotelész, majd más egymásnak nagymértékben ellentmondani látszó filozófusok összeegyeztetésének szándékával, 17 tétel.) A *Tézisekről* írt cikkünkben<sup>41</sup> is idéztük Pico 1484. december 6-i levelét Ermolao Barbaróhoz, melyben már akkor egy Platónról és Arisztotelészről folytatott nyilvános vita megrendezését tervezi, melyben azt szeretné bizonyítani, hogy kettőjük között csak a szavak szintjén van ellentmondás, a lényegét illetően egybehangzik a tanításuk:

A minap Arisztotelészről az Akadémia felé fordultam, de nem szökevény módjára, mint ő mondja, hanem kutató gyanánt. Két dolgot vélek felfedezni Platónban: az egyik homéroszi szépségű előadásmódja, mely a próza

<sup>39</sup> Giovanni Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae. Le novecento Tesi dell'anno 1486*, a cura di Albano Biondi, Firenze, Olschki, 1995.

<sup>40</sup> „[...] secundum opinionem propriam” – ez a pontosítás minden további tételsor címében szerepel.

<sup>41</sup> Imregh, *Giovanni Pico della Mirandola 900 Tézise*.

fölé emelkedik a beszédben; a másik, ha valaki mélyebben megnézi őket, Arisztotelésszel teljesen megegyező nézetei, oly módon, hogy ha csak a szavakat nézed, semmi ellentmondóbbat nem találsz, ha a lényeket, semmi egybehangzóbbat. Ha lesz rá valamikor lehetőségünk (ez a legfőbb kívánságom), filozofálhatnánk Veled róluk néhány napon át nagyobb nyilvánosság előtt, és megvitathatnánk ezt a nézetemet.<sup>42</sup>

Itt a *Beszédben* Pico felsorolja azokat a filozófusokat, akik ugyanezt vallották (mármint a Platón és Arisztotelész közötti egyezést), de ígéretük ellenére nem bizonyították: Boëthius, Szimplikiosz, Ióánnész Grammatikosz – és Ágoston tanúsága szerint még sokan mások.<sup>43</sup> Ugyanebben a tételcsoportban (a maradék 16 tételben) a skolasztikusok és az arab filozófusok közül Duns Scotus és Aquinói Szent Tamás, valamint Averroës és Avicenna eltérőnek vélt helyeiről kívánja bizonyítani, hogy megegyezők. Ha ugyanis megnézzük a *Téziseket*, kiderül, hogy valójában csak az első tézis állítja Platón és Arisztotelész egyezését, méghozzá mindenféle részletezés nélkül:

Nincsen olyan természeti vagy isteni kérdés, amelyben Arisztotelész és Platón nézeteiben lényegében ne értenének egyet, még ha a szavak szintjén ellentmondani is látszanak.<sup>44</sup>

Az állítás részletekbe menő kifejtése tehát itt elmarad, később azonban egy hatalmas ívű munkában igyekezte Pico beteljesíteni ígéretét: a *Concordia*

<sup>42</sup> Ibidem, 87. „Diverti nuper ab Aristotele in Academiam, sed non transfuga, ut inquit ille, verum explorator. Videor tamen duo in Platone agnoscere, et Homericam illam eloquendi facultatem, supra prosam orationem sese attollentem, et sensum, si quis eos altius introspererit, cum Aristotele omnino communionem, ita ut si verba spectes, nihil pugnantius, si res, nihil concordius. Quod si quando dabitur, id quod votorum meorum summa est, tecum ad dies aliquot philosophari agemus de iis coram latius, et sensus huius mei periculum aliquod faciemus.” (Giovanni Pico della Mirandola, *Opera*, ed. Heinrich Peter, Basilea, 1557, I, fol. 368.)

<sup>43</sup> Boëthius, *De interpretatione*, II, 3: „Aristotelis Platonisque sententias in unam quodammodo revocare concordiam eosque non ut plerique dissentire in omnibus, sed in plerisque et his in philosophia maximis consentire demonstrem”; Szimplikiosz, *Κατηγορίαι*, 28; *Φυσική*, 404, 16; Augustinus, *Contra Academicos*, III, 19 (Patrologia Latina, XXXII, col. 956): „non defuerunt acutissimi et solertissimi viri, qui docerent disputationibus suis Aristotelem et Platonem ita sibi concinere, ut imperitis minusque attentis dissentire viderentur.”

<sup>44</sup> „Nullum est quaesitum naturale aut divinum, in quo Aristoteles et Plato sensu et re non consentiant, quamvis verbis dissentire videantur.” (Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae*, 62.)

*Platonis et Aristotelis* című művében, melynek sajnos egyetlen ránk maradt fejezete<sup>45</sup> a *De ente et uno* címet viselő értekezés. Hogy befejezte-e ezt az írását, nem tudjuk.

A második csoportot illetően a *Beszéd*ben új természeti és metafizikai tételeket ígér, melyekre az arisztotelészi és a platóni filozófia révén jött rá, számuk hetvenkettő. A *Tézisek*ben e helyen nyolcvan tétel áll, és definíciójuk a következő: II. *A jelenkori filozófiától eltérő, de a filozofálás szokásos módjától mégsem idegen saját következtetések*. Ezekben pedig platóni tanok nem nagyon fordulnak elő; Arisztotelészre, a skolasztikusokra s az említett arab filozófusokra való hivatkozás annál több: sok esetben az ő állításait értelmezi vagy cáfolja. Tehát főként az arisztoteléanus filozófiára vonatkoznak.

A *Tézisek* végső formájában ezután következő négy csoportról nem esik szó a *Beszéd*ben; ezek: III. *A filozófiában új nézeteket képviselő paradoxonok* (71 tétel); IV. *A jelenkori teológia megfogalmazásától meglehetősen eltérő saját teológiai következtetések* (29 tétel); V. *Platón tanítására vonatkozó saját következtetések* (62 tétel); VI. *Abucaten Avena, a De causis szerzőjének tanítására vonatkozó saját következtetések* (10 tétel). A III. és a IV. csoportból származik egyébként az a tizenhárom tétel, amelyet a Kúria vizsgálóbizottsága eretnekgyanusnak talált. A platóni tanításra vonatkozó tézisek többnyire konkrét helyeket értelmeznek a dialógus megnevezésével, például a 23.: „Per duplicem Venerem, de quo in Symposio Platonis, nihil aliud intelligere debemus, quam duplicem pulchritudinem, sensibilem et intellectualem.”<sup>46</sup> (A kétféle Venuson, amelyről Platón a *Lakomában* beszél, semmi egyebet ne értsünk, mint a kétféle szépséget: az érzékelhető és az értelmet.) Vagy a hely megnevezése nélkül: 14. „Cum Platonem audimus Palladem et Amorem philosophos deos vocantem, ita intelligemus, ut amor sit philosophus ratione viae, Pallas ratione termini.”<sup>47</sup> (Amikor Platónról azt halljuk, hogy Erósz és Pallasz filozófusnak nevezi, akkor azt úgy értjük, hogy a szerelem útként, Pallasz végcélként filozófus.)

A *Beszéd*ben Pico saját tételei közt harmadik helyen a számok bölcseletével foglalkozó állításait említi; a *Kilencszáz tézis*ben ez a VII. csoport: *Matematikai vonatkozású saját tézisek* (85 tétel = 11+74).<sup>48</sup> Már a

<sup>45</sup> Valószínűleg ez a kilencedik fejezet lehetett, ebből következtethetünk terjedelmére.

<sup>46</sup> Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae*, 98.

<sup>47</sup> *Ibidem*, 96.



*Beszéd*ben is hangsúlyozza azt a különbséget, amely a számok ősi bölcsessége és az aritmetika hétköznapi (például kereskedelmi) felhasználása között húzódik. Ő maga aszerint az ősi filozófiai módszer szerint állította fel hetvennégy tételét, amelyet Püthagorasz, Aglaophamosz, Philolaosz, Platón és a korai platonisták műveltek, s melyet korára elfeledtek. Platón *Törvények*<sup>49</sup> című dialógusára és Abu-Maasart idézve a babiloni Avenzorra hivatkozik, miszerint mindent tud az, aki megtanult számolni. Tehát itteni ígérete szerint hetvennégy pontban a természetre és Istenre vonatkozó legfontosabb kérdésekre a számok módszere szerint fog megfelelni. A *Kilencszáz tézis*ben ez az ígéret az illető csoporton belül a tizenegyedik helyen szerepel, az előtte levő tíz tétel közül több a fenti különbségtételre vonatkozik (1–5.); egy az eukleidészi matematikában való gyakorlatozás káros hatására a teológusok számára (6.), ami az ockhamisták módszérének nyilvánvaló kritikája; két tétel szól a zene szellemekre gyakorolt gyógyító hatásáról (7–8.);<sup>50</sup> a fennmaradó kettő a formális (és nem materiális) matematikának a természetes proféciaiban való felhasználhatóságáról, illetve felhasználásáról (9–10.); végül az utolsó foglalja magában a hetvennégy, számok révén bizonyítandó kérdést. Ez utóbbiakban egyébként nem találunk konkrét számokat, kivéve a 18–20., 40., 67–69. pontokat.<sup>51</sup>

A számok után a *Beszéd*ben még három tételcsoportról hallunk: a mágiával, a kabbalával és az Orpheusz himnuszaival foglalkozó kérdésekről.

<sup>48</sup> A 11. tétel további 74 altételre tagolódik. A 11. tétel a következő: „Per numeros habetur via ad omnis scibilis investigationem et intellectionem, ad cuius conclusionis verificationem polliceor me ad infrascriptas LXXIV quaestiones per viam numerorum responsurum.” („A számokon keresztül eljuthatunk minden tudható vizsgálatához és megértéséhez. Ígérem, hogy e tétel bizonyítása céljából az alább felsorolt 74 kérdésre a számok révén fogok választ adni.”)

<sup>49</sup> Platón, *Törvények*, 677a; de főként vö. Platón, *Állam*, 525d–e.

<sup>50</sup> Vö. Marsilio Ficino, *De vita*, I. könyv.

<sup>51</sup> Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae*, 18. „Quis numerus annorum sit naturaliter debitum vitae boni hominis.” („Hány évig élhet természet szerint egy derék ember?”); 19. „Quis sit numerus annorum naturaliter debitum vitae mali hominis.” („Hány évig élhet természet szerint egy gonosz ember?”); 20. „Quot sint gradus principales naturarum universi.” („Hány fő szintje van a világegyetemben levő természeteknek?”); 40. „Quae opinio verior de trinitate, Arii, Sabelli, Eucliph, aut fidei catholicae.” („Kinek a nézete igazabb a Szentháromságról: Ariusé, Sabelliusé, Wycliffe-é vagy a katolikus hité?”); 67. „Quare sexta numeratio homo dicitur.” („Miért mondják a hatos számról, hogy az az ember?”); 68. „Quare sex diebus dicitur Deus omnia perfecisse.” („Miért mondják, hogy Isten hat nap alatt teremtette a világot?”); 69. „Quid significet, Deum septima die quievisse.” („Mit jelent, hogy Isten a hetedik napon megpihent?”)

A *Kilencszáz tézis* hátramaradt csoportjai viszont sorrendben a következők: VIII. *Zoroaszter mondásainak értelmére és kaldeus magyarázóira vonatkozó saját tézisek* (15); IX. *A mágiára vonatkozó saját tézisek* (26); X. *Az orphikus himnuszok értelmezésére vonatkozó saját tételek* (31); XI. *Kabbalista vonatkozású saját következtetések, melyeket a zsidó bölcsek alapvetéseiből vontam le, s amelyek a keresztény vallás erős támaszáként szolgálhatnak* (71). A *Beszédben* tehát bár nem esik szó külön a továbbiakban Zoroaszter mondásairól, mégis a mágiával kapcsolatosan szóba kerül, mint az igaz mágia elindítója, akire Platón is hivatkozik az *Alkibiadészben*.<sup>52</sup>

Megdöbbenőnek tűnhet az a vakmerőség, hogy Pico a mágia témáját egy a Vatikánban folytatandó vitán egyáltalán fel meri vetni. Ennek oka azonban a Firenze és Róma kulturális atmoszférája közötti szakadéknyi távolságban keresendő. A Kúria szellemét ekkor még távolról sem legyintette meg az antikvitás és a keleti hagyományok szele, bár IV. Sixtus építkezései és a sok firenzei művész jelenléte Rómában erre engedne következtetni, hisz a reneszánsz elindítói: Brunelleschi, Donatello és Massaccio is Rómából vitték Firenzébe az antik művészetről szerzett tudásukat. Csakhogy Rómában nem kezdődtek meg a görög nyelvű stúdiók, nem gyűjtik, és nem másolják az antik szerzők műveit, a keletieket még kevésbé; s jöllehet Pico tanúsága szerint IV. Sixtus három kötetet fordított latinra a kabbala könyvei közül, az ő kikérdezésekor a vizsgálóbizottságban ülő bíborosoknak és püspököknek fogalma sem volt erről a zsidó misztikus hagyományról: kortárs eretnek hitszónoknak (tehát személyeknek) gondolták.

Firenzében, Ficino mellett a mágiáról beszélni egészen természetes volt: hisz az idősebb filozófus barát még Pico meghurcoltatása után is megkockáztatja (1489-ben) a *De vita* harmadik kötetét: *De vita coelitus comparanda* (*Az életről az égi útmutatások nyomán*), melyben asztrológiai és a mágiára támaszkodó tanácsaival ad az életvezetésben útmutatást tudós barátainak. Ez utóbbi könyv, illetve az első két kötetrel együtt a *De vita libri tres* óriási népszerűsége tett szert szerte Európában: például hazánkban kettő, Lengyelországban kilenc incunabulum maradt fenn belőle.

Pico mindenekelőtt tisztázza a kétféle mágia közti különbséget: létezik ugyanis egy alacsonyrendű, a démonok erejét és közreműködését felhasználó

<sup>52</sup> Platón, *Alkibiadész*, 121. Vö. Apuleius, *Apologia*.

náló praxis, amelyet a görögök is megvetettek, és nem is mágiának, hanem *γοητεία*-nak (varázslásnak) mondták. Ez „átkos és szörnyű”. A másik Pico szerint „a természetfilozófia tökéletes megvalósulása”, a görögök számára a tökéletes és legfőbb bölcsesség. Porphürioszt idézi, aki a „mágus” perzsa terminusát „az istenek tolmácsa és követőjeként” fordítja.<sup>53</sup> Az igazi *μαγεία* tanulmányozása végett Püthagorasz, Démokritosz és Platón is hosszú utakat tettek meg, és a megszerzett tudást nagyra becsülve megőrizték titkaik között (vagyis szóban hagyományozták tovább). A mágia „két elindítóját”, Zoroasztert, Oromaszosz fiát és a thrák Zalmoxiszt idézte szerint Platón is nagyra értékelte: „Zoroaszter mágiája nem más, mint isteni dolgokról szóló tudomány” – mondja Platón az *Alkibiadészben*,<sup>54</sup> „Zalmoxisz mágiája a lélek orvossága, általa a lélek önmérsékletre tesz szert” – olvashatjuk Pico szerint a *Kharmidészben*.<sup>55</sup> Homérosz kapcsán újra említi el nem készült munkájának tervét:

Egyszer majd bizonyítani fogom *Poétikai teológiámban*, hogy valamint minden más tudományt, úgy ezt [ti. a mágiát] is belerejtette az Odüsszeusz bolyongásairól szóló művébe.<sup>56</sup>

A későbbiek közül is megsejtették néhányan, írja, hogy e tudomány miről szól: az arab Alkindi, Rogerius Bacon és Párizsi Vilmos; és Plótinosz is csak a másik mágiát ítélte el. Még egy oldalon át jellemzi ezt az igazi mágiát, ebből talán a következő mondatban ragadhatjuk meg a lényegét:

Ez a fajta mágia a mélybe hatolva kifürkészi a világmindenség összhangját, amelyet a görögök igen találóan *συμπάθεια*-nak mondanak,<sup>57</sup> és átlátva a különféle természetek kölcsönös egymáshoz való viszonyát, minden egyes dolog vele született vonzerejét, napfényre hozza mindazt a csodát, ami a világ rejtekeiben, a természet mélyén, Isten titkos kincseskamráiban van, mintha maga a mester volna.<sup>58</sup>

Pico tehát nem kevesebb, mint a természetet, azaz a világegyetemet mozgató erők kifürkészésére vágyik a mágia segítségével, azonban nem a későbbi newtoni fizika módjára, amely egy önműködő mechanikus

<sup>53</sup> Pico della Mirandola, *Beszéd az ember méltóságáról*, 236.

<sup>54</sup> *Ibidem*, 237.

<sup>55</sup> Vö. Platón, *Kharmidész*, 156d–157c.

<sup>56</sup> Pico della Mirandola, *Beszéd az ember méltóságáról*, 237.

<sup>57</sup> Vö. Plinius, *Naturalis historia*, XX, 1.

<sup>58</sup> Pico della Mirandola, *Beszéd az ember méltóságáról*, 238.

gépezetet lát a teremtésben, hanem a szellemi törvények működésében meghagyva az isteni elemet is.

Nézzük röviden, mi szerepel ehhez képest a *Tézisek* mágiával foglalkozó huszonhat tételében.<sup>59</sup> Az első tételben tisztázza, hogy a modernnek, vagyis a korabeli mágusok gyakorlatát joggal ítéli el az Egyház, mert ez hamis. Az összes többi az ún. *magia naturalisszal* foglalkozik, amely megengedett (2. tétel), és a természettudomány gyakorlati s egyben legnemesebb része (3–4. tétel). Minden csodás mű, amelyet a mágia vagy a kabbala létrehoz, Isten kegyéből fakad (6. tétel). Krisztus munkáit nem lehetett volna sem a mágia, sem a kabbala segítségével végrehajtani (7. tétel). Mágiával foglalkozni nem más, mint összeházasítani a világot (13. tétel). Szó esik még például a mágiában használt szavakról és nevekről (19–22. tétel), számokról (23. tétel); több szempontból is árnyalja a különbséget a mágia és a kabbala közt (18; 25–26. tétel). Nem megyünk bele mélyebben a mágiáról szóló tételek ismertetésébe, mert ez külön tanulmányt igényelne; inkább visszatérünk a *Beszédhez*, melyben a kabbalisztika a következő téma.

Először is leszögezi, hogy a katolikus hit erősítésére hozta fel a zsidók titkos tanait,<sup>60</sup> melyeket épp a zsidók vádaskodásaival szemben lehet nagyszerűen felhasználni. Ezek eredetét röviden összefoglalva azt mondja, hogy Ezdrás, Hilarius és Órigenész<sup>61</sup> tanúsága szerint Mózes a törvény mellett annak titkos, igaz megfelelését is megkapta a Hegyen, ezt azonban az isteni parancs szerint csak szóban adhatta tovább. Így a legrejtettebb, nehezen érthető tanítások a tömeg előtt rejtve maradtak, s ezt a szokást más kultúrák filozófusai, vallási vezetői is megtartották: Püthagorasz s az egyiptomi papok is: erre utal a Szfinx alakja. Platón is idézi a tudás szóbeli átadásáról a Dionüszioszhoz írt *II. leveléből*: „Talányokban kell elmondanom, nehogy ha véletlenül más kezébe kerülne ez a levél, idegenek is fölfogják, amit neked írunk.”<sup>62</sup> Arisztotelészre is hivatkozik, aki a

<sup>59</sup> Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae*, 116–120.

<sup>60</sup> Vö. Gershom Scholem, *A kabbala helye az európai szellemtörténetben*, II, Budapest, Atlantisz, 1995, 162.

<sup>61</sup> Órigenész, *In Evangelium Johannis*, XIX, 2.

<sup>62</sup> Pico della Mirandola, *Beszéd az ember méltóságáról*, 24o. Vö. Platón, *II. levél*, 314a–c: „Ezt tartva tehát szem előtt, vigyázz, nehogy egyszer majd megbánd a gondolatok méltatlan szellemzetését. A legjobb megőrzés, ha nem írják le, hanem megtanulják, mert lehetetlen, hogy ami le van írva, az közkézzre ne kerüljön. Ezért én ezekről soha semmit le nem írtam [...] Légy mindamellett óvatos, hogy ki ne jussanak ezek a műveletlen emberek közé. Azt

*Metafizika* öt könyvére mondta: „Kiadtam és nem adtam ki.” Órigenész és Dionüsziosz Areopagitész tanúságát hozza még, akik szerint „hitünk alapítói a mélyebb titkokat lélektől lélekig, betű nélkül, csupán a szó közvetítésével adták tovább.” Ezért mondják a törvény igazi értelmezését kabbalának, ami „átvételt” (*receptio*), azaz szóban átadott hagyományt jelent. Tehát a babiloni fogságból való hazatérésük után Ezdrás döntött úgy, hogy a hetven bölcs emlékezete alapján írják le az általuk őrzött titkokat. Itt szintén nincs módunkban jobban belemélyedni a kabbala írott szövegei keletkezési idejének tisztázásába,<sup>63</sup> ezért ezzel most nem foglalkozunk.

A IV. Sixtus által latinra fordítottatott köteteket<sup>64</sup> Pico is megszerezte, szorgosan áttanulmányozta, és arra jutott, hogy „nem is a mózesi vallás, hanem a keresztény hit található bennük.” Felfedezhetjük itt a Szentháromság titkát, az Ige testté válását, a Messiás isteni voltát, de még az eredendő bűnről, s annak Krisztus általi kiengeszteléséről, az angyalok rendjeiről és egyebekről is ugyanaz olvasható, mint Pálnál, Dionüsziosznál, Jeromosnál és Ágostonnál. Filozófiai tételeik Püthagoraszt és Platónt idézik fel. Tehát szinte alig van ellentét keresztények és zsidók közt, s ezt a kabbalista könyvekkel lehet bizonyítani. Tanúul egy olyan tudós beszélgetés szereplőit hívja, amelyet maga is hallott, ahol egy kabbalista zsidó hittudós a Szentháromság mellett állt ki.

Utoljára beszél vitafejezetei közül az orphikus himnuszokat tárgyaló tételcsoportról – itt ismét megemlíti egy félmondatban, hogy Zoroaszter mondásaival is foglalkozik néhány kérdésben. Orpheuszt is, csakúgy, mint Zoroasztert az ősi bölcsesség atyjaként ismerték; Iamblikhoszt idézi,<sup>65</sup> miszerint Püthagorasz számára is az orphikus teológia volt a példakép; onnan ered a számokról való tanítása. Orpheusz is a költészet fátylaiba rejtette tanainak titkait, mint a régi teológusok, s Pico sok fáradság árán bányászta ki a titkos filozófiának a mítoszokban lappangó értelmét. Ezen

---

hiszem ugyanis, hogy szinte nincsenek is nevelésesebb tanítások a sokaság előtt ezeknél, viszont csodálatosabbak és ihletettebbek sem a rátermettek szemében. Amit pedig sokszor mondunk és hallunk és sok éven át, a sok foglalkozás során fáradságosan, mint az arany, kitisztul. [...] Isten veled, hallgass rám, és ezt a levelet, miután többször elolvastad, égesd el!”

<sup>63</sup> Ld. Roland Goetschel, *A kabala*, Budapest, Akadémiai, 1992, 23.

<sup>64</sup> *Széfer Jecirá*, avagy a *Teremtés könyve*; *Széfer ha-Báhír*, azaz a *Ragyogás könyve*; a harmadik könyv a *Széfer ha-Zóhár*, ezt szintén a *Ragyogás könyveként* szokták fordítani.

<sup>65</sup> Iamblikhosz, *Vita Pythagorae*, 28, 246.

a ponton tér vissza bírálóinak arra a kritikájára, amiből a tételsorozatok ismertetése kiindult: a tézisek nagy számának kifogásolására: „mégis megugattak a kutyáim, hogy apró-cseprő semmiségeket halmozok össze, csakhogy a tételek számával kérkedhessem.” A következő két kijelentésben pedig lényegében benne foglaltatik Pico két fő szándéka az egész disputával: 1. minden, az egyetemi és egyéb tudományos fórumokon vitatott jelentős kérdésben megegyezést keresni; 2. az ősi bölcsességeknek a középkorban elfeledett elemeit visszacsempészni a tudományos köztudatba: (1.) „Mintha bizony nem hoztam volna ide mindazokat a kérdéses és leginkább vitatott problémákat, amelyek miatt a legfőbb akadémiákon a harc folyik.” (2.) „Mintha nem hoztam volna ide sok olyasmit, amit egyáltalán nem ismernek – még csak hírből sem – ócsárlóim, noha önmagukat a filozófusok fejedelmeinek vélik.” A tételek számának felfújása távol áll tőle, hiszen csak a Platónt és Arisztotelészt „kibékítő” tézist akár hatszáz pontba is foglalhatta volna. Irigyei kényszerítik, hogy kimondja: nem azt, hogy sokat tud, hanem olyat, amit sokan nem. Végezetül „harcba szólítja” a vita csatázni kívánó résztvevőit.

Mi az tehát, amit Pico tudni vél, s amit meg akart osztani a meghívottakkal, hogy a disputa után közös tudássá váljék minden résztvevő között? Az egység, minden filozófia és minden vallás lényegi egysége. Hiszen a tudás az isteni forrásból fakad, ezért akárhány megközelítés, akárhány nézőpont, akárhány megfogalmazás létezik, a kezdete és a végcélja azonos: Istenből indul ki, és a magát Isten feltétel nélküli szeretetébe felemelő embernél Istenben ér célt. Ezt bizonyítja az *Oratio* első szakasza, és ennek megértetése volt Pico szándéka is a római disputával.