

## AZ EGYÜTT-NEM-IVÁS ELVISELHETETLEN BÁJA – LÁBJEGYZETEK LAKOMÁKHOZ<sup>1</sup>

---

BOROS GÁBOR

„Üdvözöllek benneteket, férfiak! Elfogadtok-e ivótársul egy embert, aki ennyire részeg, vagy álljunk odébb, s csak Agathónt ékesítsük fel, hiszen ezért jöttünk? Tegnap ugyanis – mondta – nem tudtam jelen lenni, most azonban itt vagyok, szalagokkal a fejemen, hogy a fejemről leszedve a legbölcsebb és legszebb férfiú fejére kössem őket. Talán kinevettek, hogy részeg vagyok, ha ilyeneket mondok? De én jól tudom, ha nevettek is, hogy igazat mondok. Mondjátok meg hát tüstént: bejöhettek-e ilyen feltételek mellett vagy sem, isztok velem vagy nem?”<sup>2</sup>

Ha valaki a szerelem filozófiájával foglalkozik, már a legelső lépés megtételekor beleütközik olyan szövegekbe, amelyek szümpozicion-jellegűek. Szümpozicionon a következőkben olyan irodalmi formát, filozófiai eszközt értek majd, amelynek segítségével adekvát módon lehet hangszerelni a szerelemről szóló beszéd szükségszerű polifóniáját. Hiszen a monofónia, amelyet ebben az esetben olyan kísérletként kell tekintenünk, amelynek célja, hogy a szerelemről szóló beszéd sokféle módzata egyetlenegyre vezetődjék vissza, ebben az esetben legalábbis gyanús, de talán még az az erősebb állítás is jogosult, hogy már eleve kudarcra van ítélve. Mert mindenütt jelen vannak a különböző szerelemkoncepciók igen összetett történelmének, rétegződésének nyomai, minek következtében hiábavalóan fogunk megpróbálkozni azzal, hogy ezt a sokféleséget és összetettséget egyetlen összetevőre vezessük vissza, legyen az bár idegtudományi analízis vagy könnyű irodalmi *love-stories*.

Az európai szerelemfilozófia kimeríthetetlen gazdagságú alapító szövege Platón *Szümpozicion* című elbeszélése, melynek már címe is talányosan mélyértelmű. Voltaképpen együtt ivást jelent, *compotatiót*, ahogyan a Grimm testvérek szótára a német *Mittrinken* szót értelmezi, noha a történet kétharmada épp egy olyan társasági eseményről szól, amelynek részesei kifejezetten lemondanak az együtt ivásról az együtt *nem* ivás és beszédek előadása kedvéért. Ugyanakkor a teljesebb igazsághoz hozzátartozik, hogy előző este valamennyien mértéktelenül berúgtak, s a Szókratész beszédét követően az

---

<sup>1</sup> A tanulmány megírása idején az OTKA K81576 számú, „Affektivitás a filozófiában” című kutatási programja támogatott.

<sup>2</sup> 212 e-213 a; magyarul: Platón: *A lakoma*, Budapest, Atlantisz, 1999. 83. A magyar fordítás lelőhelyére a továbbiakban az egyszerű oldalszámok megadásával utalok.

imént idézett belépővel felléptetett, vagyis már igencsak ittas Alkibiadész első dolga ezt követően az lesz, hogy felhörpint egy jó másfél liter úrtartalmú hűtővödörnyi bort, amit kezdetben rendezett, majd egy újabb együtt-ivott csoport megjelentetésével rendezetlenné váló együtt ivás követ. Az elbeszélés tehát olyan néhány órának a történetét meséli el, amelyben az aktorok kivételképpen kiemelkednek a fejükben kavargó mítikus méreteket öltő borgőzből, s a józan el nem ragadtatottság állapotában próbálnak *számot adni* a minden józan számítást keresztülhúzó, leghatékonyabban elragadó istenségről, Eroszról. Így voltaképp az egész elbeszélés alapvető kérdése a megfelelő együtt-létre (*szünusziára*)<sup>3</sup> vonatkozik: együtt ivás vagy együtt nem ivás, erotikus együtt-lét egymásnak kedvére téve, vagy inkább együttes számadó beszéd ez együtt-lét számításokat keresztülhúzó Eroszának alakváltozatairól. Mindez megadja az alaphangot minden jövődő szümposzion számára, a szerelemfilozófia mindama szövegei számára, amelyek fő tétje jellemző módon az adekvát közösségi lét meghatározása és megélése. Platón szümposzionjában az együttlétnek persze több alternatív módozata is felmerül, mint éppen csak az együtt-ivás vagy együtt-nem-ivás. Phaidrosz (178e-179b) és Pauszaniász (182c-182-d) az egymást szerető kis közösségeiről beszél, amelyek a nagy társadalmon belül alakulnak ki, s vagy különösen bátran harcolnak a csatákban, vagy fellázadnak – lázítanak a zsarnokok ellen. Erüximakhosz (188a-e) ennél is tovább megy s Erosz hatalmát arra a közösségre vonatkoztatja, amelyet az emberek és az istenek együtt alkotnak, s ami így nagyon is értelmezhető utalásként a természetjogi tanításra. Teljesen más jellegű társulás a pénzemberek gazdasági érdekeken alapuló együtt-léte, amely ellenségesen viszonyul a filozófus társaság köré csoportosuló kis intellektuális elitéhez. Ismét más jellegű azoknak a közössége, akik az ideákat szemlélik, miután már megtették a fölfelé vezető utat a szókratészi szépséglétrán. S a bejárt utak egy sajátos tulajdonsága még egy sajátos különbséget alapoz meg: mert hiszen a pénzemberek és a filozófusok kölcsönösen azt gondolják egymásról, hogy cél nélkül, tévelyegve járnak körbe-körbe, vagyis éppenséggel egyszerűen csak mennek, járnak, anélkül, hogy igazán előre, s kivált felfelé haladnának. Ugyanakkor a Szókratész módján filozofálóknak egyszerűen *vélik*, hanem egyenesen *tudni* vélik, hogy fölfelé tartanak. A későbbiekben visszatérünk még erre a különbségre. Mindenesetre rögzíthetjük, hogy az erotikum mibenlétére irányuló filozófiai kérdés eredendően a helyes, tulajdonképeni együttlétre vonatkozik.

---

<sup>3</sup> Ahhoz, hogy a bennem eleinte csupán sejtésként meglévő gondolatmenet etimológiai vonatkozásokkal gazdagított világos alakot öltött, elengedhetetlen volt Ritoók Zsigmond megvilágító erejű írása: „A platóni *Lakoma* bevezetése”, In. Betegh Gábor et al. (szerk.): *Töredékes hagyomány. Steiger Kornélnak*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2007. 121-130. o.

Platón elbeszélésének kimeríthetetlen gazdagságához formai és tartalmi tekintetben egyaránt hozzájárul a fejekben örvénylő borgőzők mellett az a sokszoros áttétel is, amelyen keresztül ismerjük meg egyáltalán a történetet. A fikció szerint egy olyan Szókratész-szerelmesre, a Küdathénaiból való Arisztodémoszra megy vissza a szöveg, akinek együtt-léte a többiekkel semmi módon nem kap hangsúlyt: vagy nem is tartott beszédet, vagy olyan jelentéktelen volt, hogy senki sem említi. Ráadásul még maga is elismeri, hogy nem mindent értett, s nem is emlékszik mindenre. Ehhez még külön hozzájárulnak Apollodórosz bevallott emlékezetkihagyásai is, aki a történetet először a barátjának mondott Glaukónnak mesélte el, vagyis az elbeszélés jelen idejében már másodjára beszél el a történetet, ezúttal gazdag pénzemberek csoportjának, akik közé egykor talán még ő maga is tartozott – végül is ők is barátokként szólítják meg egymást, miközben Apollodórosz azért azt is erőteljesen hangsúlyozza, hogy a pénzemberek igen gyanakvóak a filozófusokkal szemben, s kölcsönösen semmittevőknek, semmit létre nem hozóknak tartják egymást: pénzemberek, filozófusok.

De semmiképp sem szeretnék elveszni ezekben a részletekben, bármekkora gazdagságban kínálják is fel magukat. Két szílat szeretnék kiragadni a *Szümposzion*ból hogy azután egy pillantást vessünk e két szál felbukkanására a másik nagy alapító szerelemtraktátusban, Ficinónak a *Szümposzion*-hoz írott kommentárjában. Az egyik szál Erüximakhosz, s ezzel az orvosi-természettudományos tudás és tehetség kiemelése a *Szümposzion*ban, a másik pedig Szókratész Diotima-beszédének egyik részlete, amelyben kifejezetten az együtt-lét módozatai játsszák a fő szerepet.

Erüximakhosz orvos, feltűnően elismert szaktekintély: a részegség egészségkárosító hatásáról őt beszélteti Platón, jutalomjátékként elmúlaszthatja Arisztophanész csuklását, miközben megfordul a beszédsorrendjük is. Érett, komoly férfiként láthatóan minden tekintetben ceremóniamesterként működik az ifjú költő, Agathón házában. Történetileg tekintve ő az együtt-ivásokon az irányító szerepet játszó „borkirály”. Ugyanakkor a *Szümposzion* nem olyan műként prezentálja magát, mint amely alapvetően történeti tudást kíván nyújtani. A szümposzion szokását illetően ilyen mű a *Törvények*, amelyben az egyik beszélő, az „athéni vendég” hosszú fejtegetésben igyekszik igazolni ezt a szokást a krétai és a spártai beszélgetőtárs ellenvetéseivel szemben. Talán Erüximakhosz az egyetlen, akit senkivel sem hoznak hírbe szerelmesként – még, sőt éppenséggel, Szókratésszal sem. Csak ha a csuklás meggyógyítását, vagyis úgyszólván egy orvosi beavatkozást Platón egy másik dialógusa, a *Lysis* felől olvassuk – s voltaképp a magában Erüximakhosz beszédében felbukkanó egyik téma variációjaként (186b-c) is –, csak akkor lehet úgy tekinteni őt, mint aki körül szintén van valami erotikus. A *Lysis*ben

ugyanis Szókratész megemlíti egy gondolatot, amely a Diotima-beszédben – s nem mellékesen később az egész európai szellemtörténetben is – meglehetősen fontossá vált: „Hallottam egyszer valakitől [...], hogy a hasonló a hasonlóval és a jók a jókkal a legellenségesebb viszonyban vannak. [...] Hiszen a szegény a gazdaghoz, gyönge az erőshöz, *beteg az orvoshoz* kénytelen fordulni a segítség végett. És mindenki, aki híján van a szakértelemnek, *szívesen és szeretettel* fordul a szakértőhöz. Még ki is terjesztette tételének érvényét. Azt állította, hogy a hasonló a hasonlóknak semmiképp nem barátja, hanem éppen ellenkezőleg: a legellentétesebbek barátkoznak egymással a leginkább. Minden egyes dolog a saját ellentétére vágyik, nem pedig a hozzá hasonlóra.”<sup>4</sup>

A fiktív Szókratész szájába adott e fiktív idézet értelmében Arisztophanészt Erüximakhosz szeretőjeként értelmezhetjük, éppen úgy egyébként, ahogyan az összes többi résztvevőt is, akiknek elhatározását, hogy kivételesen semmit sem isznak, éppenséggel Erüximakhosz orvosi tanácsaként állítja be Platón. Még az ittas Alkibiadész is megerősíti ezt az értelmezést és így Platón még az utolsó jelenet előtt is fokozni tudja Erüximakhosz jelentőségét, szerepét pedig félreérthetetlenül a Szókratész melletti másik fő pólusként mutatja be. Alkibiadésszel ugyanis a következőket mondhatja Platón:

„Üdvözöllek, Erüximakhoszom, nagyszerű és mértékletes apa nagyszerű gyermeke!

Én is téged! – mondta Erüximakhosz. De akkor hogyan csináljuk?

Alk.: Ahogy parancsolod, hiszen Neked engedelmeskednünk kell, mert 'aki orvos, az ér ám annyit, mint sokan együtt'. Rendelkezz hát, ahogy akarsz.

Akkor ide hallgass – mondta Erüximakhosz [...]

Nagyon szép, amit mondasz, Erüximakhosz – szólta Alkibiadész [...] Különben mondd csak, kedvesem, elhiszel Te abból valamit, amit Szókratész az imént mondott? Tudod, hogy épp az ellenkezője igaz mindannak, amit beszél?” (214 b-d; 84. sk.)

Ahhoz, hogy Erüximakhosznak ezt a kitüntetett szerepét jobban megértsük, fel kell elevenítenünk, milyen sajátos módon állítja párba őt Platón Phaidrosszal: kicsit úgy, mint ahogyan Apollodórosz és a pénzemberek barátként szólítják meg egymást, miközben talán kibékíthetetlen ellentét van közöttük. Erüximakhosz ugyan Phaidrosz barátjaként tűnik fel, ám bizonyos szempontból végletes ellentét van világfelfogásuk között. Phaidrosz ugyanis a hagyományos, közösséget megalapozó mitológia legegységesebb képviselője, éppen úgy, mint a róla elnevezett *Phaidrosz* című dialógusban, amelyben az általa Szókratésznek feltett „Gretchenfragéra” – hogy ugyanis hisz-e a közösségalapító mitológia történeteiben – Szókratész válasza csak egy csepp-

---

<sup>4</sup> 215 e; magyarul: *Platón összes művei*, Budapest, Európa, 1984. I. kötet, 158. sk. o.

nyit kevésbé ironikus, mint amikor a *Lysis*-ben Platón a következőket mondhatja Ktészipposzal:

„Hát nem nevétes? Az egész város attól zeng, amit ez Démokratészről és a fiú nagyapjáról, Lüsizsziéről meg az összes többi őséről versel és beszél: hogy milyen gazdagok voltak, micsoda ménesük volt, hogyan győztek a püthói, iszthmoszi és nemeai játékokon, négyes fogattal és lóháton. De még ennél is ősibb dolgokat is! A minap Héraklész megvendégelését adta nekünk elő egy költeményben: hogyan látta vendégül Héraklészt, mint rokonát az ósáta, aki Zeusznak és a nemzetségalapító leányának volt sarja. Egy szóval, ilyen és ehhez hasonló dolgokat, Szókratész, amiket az öreg nénék szoktak énekelni.” (205 b-e; id. kiadás 141. sk.)

Ezzel szinte diametrális ellentétben, amit Erüximakhosz tesz, az éppen séggel nem kevesebb, mint a jó és a rossz, az égi s a földi Erosz Pauszaniásztól bevezetett megkülönböztetésének kiterjesztése kozmikus világmagyarázó elvvé – miközben, *nota bene*, ezek az etikai alapkategóriák is naturalizálódnak, legalábbis csíraformában. Egészen pontosan persze inkább úgy kell fogalmaznunk, hogy a világ kozmosz-voltát épp abban látja megalapozódní, hogy *Erosz a harmónia alapelveként* működik mindenben, ami valóban *működik*, azaz *jól* működik, s így a bármely területen tevékeny ember alapvető feladata az együttműködés Erosszal, a jó Erosz, a működő rend támogatása, a rossz Erosz hatalomátvételének megakadályozása. Ha így nézzük, Szókratész Diótíma-beszédje egyáltalán nem a – filozófiai szempontból – teljesen súlytalan Agathón-beszéd ellen irányul, hanem az ellen a természetkutatói optimizmus ellen, amely képes a csupán önmagában tekintett világban jól rendezett *világot*, kozmoszt látni. A majdan végzetesnek bizonyuló kétértékű látásmód elleni érveléssel, a harmadik, azaz köztes létezés, a daimonság bevezetésével voltaképp az ellen fordul, hogy a világ világóságát tőlünk független adott-ságnak tekintsük, amelybe egyszerűen csak belehelyezkednünk adatott.

Ugyanakkor persze a természetkutatói optimizmus elleni érvelés dacára Szókratész talán még ennél is messzebb áll Phaidrosz mitológiai ortodoxiájától, közelebb Arisztophanész magánmitológiájához, még akkor is, ha Arisztophanész szerelemre vonatkozó elgondolásait ettől függetlenül alapvetően tévesnek tartja. Arisztophanész számára ugyanis a szerelem célja nem abban rejlik, hogy megtaláljuk *azt a* párt, amellyel *tökéletes* egészet alkotunk. Az ő számára a szerelem célja kinek-kinek épp *az ő saját* párjának a megtalálása, függetlenül attól, hogy mennyire tökéletes vagy épp tökéletlen lesz ez a szerelemben létrejövő egész. Sőt voltaképp kézenfekvő is feltennünk, hogy az Arisztophanész által fölidézett eredeti egész-lét – az eredeti párral való együttlét – *elvileg* tökéletlen, s ennyiben a természetjogi alapú szerelem-koncepcióval szembeforduló romantikus szerelemfogalmat előlegezi meg:

hisz végtére is lázadást jelent Zeus ellen, aki pedig nem más, mint annak a világrendnek sarokköve és fő képviselője, amely nem naturalisztikus módon adott, hanem az ideák szemléletén nyugszik, ami az istenek számára adott-ság, az ember számára örök feladat, melyet a *Phaidrosz* lélekmitosza szerint épp a szerelem révén igyekezhettünk – valamelyest azért sziszifuszi módon – elvégezni.

Rendkívül tanulságos az ő hármasuk szempontjából is az említett – s Vajda Mihály által tanulságosan elemzett, illetve különböző kontextusokba ágyazott<sup>5</sup> – Ilisszosz-parti beszélgetés a *Phaidrosz*ból: a mitológia-hívő Phaidrosz *Gretchenfragéjára* válaszul Szókratész megengedi ugyan a világ természetkutatói magyarázatának lehetőségét, ám ő maga elhatárolódik tőle – még ha némiképp ironikusan is. Ő a természet átfogó kikutatása helyett magába fordul s önmagát igyekszik megismerni, megismerveni alakítani (229c-230b) – az ő igazsága is aelső emberben lakozik, *habitat in interiore homine*, mondhatnánk Augustinus-t és Husserl-t parafrazeálva.

A természetkutatói alternatíva azonban rendkívül fontos szerepet fog játszani a következő korszakok szerelemértelmezésében. Nagyjából négyszáz évvel a Szümpoziont követően Lucretius bontja ki a korban lehetséges legátfogóbb módon a platóni Szókratésztól – ironikusan – elvetett, Erüximakhosztól viszont a legkomolyabban művelt természetkutatói alternatívát abban a költeményben, amelynek invokációja Venus-hoz szól. S ugyanezt a költeményt fogja majd idézni ezeröttszáz további év múltán Ficino, illetve idéztetni a Kommentár utolsó beszélőjével, Christoforo Marsuppinivel. Ez a mű is ironikus bizonyos értelemben, hiszen hiába kommentár, mégis, maga is az „együtt-nem-ivás” formáját ölti magára. Hogy mennyire ironikus ez a forma, az abból is látszik, hogy Christoforo Marsuppini, akinek ugyan „Alkibiádész szerepe jutott” a mű elején, fikcióként előadott sorshúzáskor, de sokkal inkább összefoglalja az egész Ficino-mű tanítását a szerelemről, semmint hogy a Platónnál igencsak excentrikus Alkibiádészt értelmezné. Ugyanakkor nyugodtan elmondhatjuk, hogy a „maga” értelmezése – vagyis Ficino saját tanítása – filozófiailag tekintve excentrikusabb minden korábbinál: az Erüximakhosz-Lucretius féle alternatívát egyrészt elviszi a maga korában lehetséges végletekig, másrészt ráhelyez egy részletekbe menő asztrológiai-mágikus értelmezést, s az így áthangszerelt változatában azonosítja a földi, tehát kerülendő Erosz működés módjával. Ficino számára azonban természetesen nem Erüximakhosz-Lucretius téziseinek van igazán perdöntő jelentősége. Átvesz s továbbfejleszt egy alapvető teoremat Szókratész Diotima-beszédéből: a látás kitüntettségét az érzékszervek közül. Ezen a korábban már említett helyen (211 d-212 b) Platón az itt persze szellemi módon értett

---

<sup>5</sup> Lásd Vajda Mihály: *Ilisszosz-parti beszélgetések*, Pécs, Jelenkor, 2001. *passim*.

látás kitüntettségét összekapcsolja még az alapkérdéssel, az adekvát együtt-lét kérdésével is. Így jutunk el végül oda, hogy az adekvát együttlétre vonatkozó kérdést, amely Phaidrosznál és Pauszaniásznál az önfeláldozó politikai magatartás dimenziójában mozgott, Erüximakhosznál kozmikus jelleget öltött, Arisztophanésznál pedig a vágyott párral együtt-lét magánmitológiai formájában jelent meg, a platóni Szókratész a belső térbe fordítja át, a belső emberben lakozó igazság terébe, ahol is a legfőbb filozófiai tudományt, *magának* a szépnek szemléletét azonosítja az autentikus együtt-léttel. Autentikus ez az együtt-lét már csak azért is, mert alapja a legautentikusabb létező: az „önmagánál fogva és önmagában egyetlen formájú, örök létező” (*auto kath' auto meth'autou monooidesz aei on*; 211b, 80)

„Ha idáig eljutott az ember az életben, kedves Szókratész – mondotta a mantineai asszony –, csakis ha idáig, magának a szépnek a *szemléletéig* eljutott, csak akkor érdemes élni. Ha ezt *meglátod* egyszer, úgy fogod érezni, hogy nem mérhető hozzá sem az arany, sem a ruhák, sem a szép fiúk és ifjak, akiknek *látása* most mélységesen megrendít, téged is és másokat is, akikért készek lennétek – ha mind **együtt lehetnétek** velük, ha volna rá mód – sem enni, sem inni, csak *nézni őket és velük lenni*. Mit gondoljunk hát arról – mondta –, akinek megadtnék, hogy *lássa* a szépet önmagában, tisztán, ragyogón, semmi idegen elemmel sem keveredve; aki képes volna az emberi testekkel, színekkel és sok más hasonló haszontalansággal szennyezett szép helyett *meggillantani* magát az egyetlen alakú isteni szépséget? Azt gondolod-e vajon – mondta –, hogy hitvány lehet annak az élete, aki erre *fordítja tekintetét*, szüntelenül ezt *szemléli és együtt van vele*? Nem veszed-e észre, hogy csakis itt, csakis ha úgy *nézi* a szépséget, ahogyan *nézni* kell, sikerülhet nem csupán képmásait szülni az erénynek, hanem valódi erényeket, mint-hogy nem csupán képmásokkal érintkezik, hanem a valósággal? Aki pedig valódi erényt hoz világra és nevel fel, nem nyeri-e el az istenek szeretetét és – ha van ember, akinek ez lehetséges – a halhatatlanságot?” (211 d-212 b; 81. sk.; saját kiemeléseim – BG)

Kétségkívül többféle szempontból is lehetne elemezni ezt a szöveget, mint ahogy a könyvtárnyi interpretációs irodalomban elemezték is már. Én most csak arra szeretnék lábjegyzetként utalni, hogyan hatja át Ficino *Kommentárját* a látásnak, mint – elsősorban – a tapintással szemben kitüntetett érzéknek a koncepciója, s hogyan teljesedik ki ez a kitüntetett szerep a Marsuppini szájába adott hetedik, lezáró beszédnek az égi Eroszról szóló részében.

„Tehát egyedül a látás élvezi a test szépségét. Minthogy pedig a szerelem nem más, mint a szépség élvezésének a vágya, a szépséget pedig csak a látás fogja fel, a szerelmest egyedül a test látása elégítheti ki. Az érintés utáni sóvárgás azonban nem a szerelem része és nem a szerelmes érzése, hanem a

könnyűvérűség megnyilvánulása és az alantas ember szenvedélye. Továbbá azt a fényt és a lélek szépségét csupán értelmünkkel foghatjuk fel. Tehát egyedül az értelem e látása révén elégülhet ki az, aki a lélek szépségét kívánja.”<sup>6</sup>

Már-már azt is mondhatnánk, hogy Ficino teszi igazán platóiává a platóni szerelemfogalmat: már a Kommentár második beszéde is arról a spekulatív látásról szól, amely a belső emberbe helyezi át a szerelmes együtt-létet. Ennek az átspiritualizálásnak felel meg az is, ahogyan a hetedik beszéd lezárja a művet: mint említettem, ez a beszéd egyáltalán nem Alkibiádész – s különösen a második, az akkori viszonyok között teljesen „normálisnak” számító, mert teljesen rendezetlenül csak együtt-ivó társaság – szatírájáték-szerű megjelenésével foglalkozik, hanem a szinkretisztikus hagyomány szellemében voltaképp átvált a *Phaidroszra*, s a *Phaidrosz* két fő motívumára építve zárja le a *Szümposzion* kommentárját. Vagyis a zárlat szerkezete alapján véve a következő: Ficino-Marsupini először is leírja Lucretius nyomán a közönséges Erosz működését, ám a legkevésbé sem tisztán testi-mechanikai, de még csak nem is hülémorfikus terminusokban, hanem – az átvezetést szolgálva – az egész kozmoszt átható démonikus spiritualitás hozzárendelésével a tisztán testinek látszó működésekhez. S ha már a test működése is *általunk befolyásolhatóan* spirituális, akkor innen nem nehéz továbblépni, a spiritualitásban megjelenő szerelem felé, amely egyszerre megalapozása és célja a *Phaidrosz* ihletettségről – elragadtatottságról szóló tanításának. Az ihletettség végül fokozatokon keresztül fölemeli a lelket az Egyhez, amelyben – némi bizonytalansággal s meglehetősen eretnyszerű tézisek árán persze – de végül mégiscsak megpillanthatjuk a szerelem s a bölcsesség Egy keresztény Istenét.

A *Phaidrosz* imént említett két fő motívuma, melyeket Ficino felhasznál kommentárjában, az ihletettség és a szerelem haszna. Az ihletettség Ficino számára a fokozatos felemelkedés magyarázatára szolgál. Kiindulópontunk az, hogy miután a testiség egész szférája, s benne a testi szerelem is spiritualizálódott, a közönséges Erosz működése két szinten, kétféle nedvek kilövellésében konstatálható – ha követjük Ficino beszédmódját, amely itt erőteljesen a testiségre orientálódik. Az egyik fajta a közönséges férfiúi magvak kilövellése, a másik fajta – s itt válik igazán jól láthatóvá a spiritualizálódás – a látás, a szem sugarainak áthatolása a szeretőből a szeretettbe tekintetük egymásba fonódása révén. Ebben a kilövellésben és áthatolásban egyszerre kétféle elemet figyelhetünk meg: egy testi elemet – hisz a vér legfinomabb „szellemei” mint testi részecskék szó szerint s ténylegesen áthatolnak a szeretőből a szeretettbe az egybefonódott tekinteteken át – s persze egy

---

<sup>6</sup> Második beszéd, 9. fejezet; magyarul lásd Marsilio Ficino: *A szerelemről. Kommentár Platón A lakoma című művéhez*, Budapest, Arcticus, 2001. 27.



spirituális elemet is a látás érzékfeletti érzék voltából fakadóan. E kettősséget Ficino a közönséges Erosztól való szabadulás két útjának leírása során explikálja, nagyban támaszkodva Lucretiusra, aki már maga is beszél e módozatokról. Ficino voltaképp nem tesz mást ezen az első szinten, mint – a szellemi látás jelentőségének megfelelőjeként a „közönséges” erotikum szférájában – épp csak fölerősíti annak jelentőségét, hogy fel kell hagynunk a csalárd szerető látásával: „Bizonyos szokásokkal fel kell hagynia a betegnek, és főként arra kell vigyáznia, hogy szemének fényei ne találkozzanak megsebzőjének fényeivel (*ne lumina oculorum luminibus coniungantur*).” (id. kiadás, 116)

Ezt követi egy közvetlen Lucretius-idézet is:

*„Jobb kikerülni a látását, étkét utasítsd el  
vágynak, hát másfele fordítsd képzeleted már;  
felgyűlt nedveidet mindegy mily testbe, lövelld ki,  
vissza ne tartsd csak azért, mert egyszer égve szerettél!”*  
(VII/11, id. kiadás, 117)

Ettől kezdve, vagyis miután megalapozódott a látás elsőbbsége minden más érzékkel szemben a – Ficino nézőpontjából – közönséges Erosz hatásainak lucretiusi bemutatásához kapcsolódva, Ficino áttér elsősorban a *Phaidroszra*, kisebb mértékben szem előtt tartva az *Iónt* s azért persze a *Szümpozion*t is: négyféle ihletről beszél, melyek a születésekor az Egyből a testbe s testek közé süllyedt lelket visszaemelik az Egyhez. A költői, a misztikus, a látnoki s a szerelmi ihletettség az isteni ihlet négy fajtája, melyek „közül a leghatalmasabb és legkiválóbb a szerelmi ihlet; [...] nem tehetünk szert sem a költészet, sem a misztériumok, sem a prófétálás ihletére komoly igyekezet, lobogó, tiszteletteljes szeretet és az istenség buzgó tisztelete nélkül. Az igyekezetet, a szeretetet és a tiszteletet pedig mi másnak mondanánk, mint szerelemnek? Tehát ezek mind a szerelem erején alapulnak.” (VII/14; id. kiadás, 118) Ugyanakkor azonban a szerelem egyszersmind célja is a másik háromnak: „Hisz ez az, ami a legszorosabban kapcsol bennünket istenhez.” „Az igazi szerelem ugyanis nem más, mint a testi szépség megpillantása által fellobbanó erőfeszítés az isteni szépséghez való szárnyalásra.” (VII/15; id. kiadás, 120)

A második fő phaidroszi motívum, amelyet Ficino felhasznál a hetedik beszéd zárlatában a hasznosság kérdése a szerelem vonatkozásában. A korábbiakban kijelölt keretek között Ficinónak nehéz dolga van. A hasznosságot ugyanis igyekszik összekötni a közösség javának keresésével, az autentikus együtt-lét társadalmi aspektusának kérdésével. Márpedig az általa alkalmazott spirituális-intellektuális látásmód nem nagyon kedvez a társadalomra és/vagy a közösségre irányuló vizsgálódásoknak. Ficino megoldása

azonban túljut ezen a nehézségen azáltal, hogy kétféle hasznosságot különít el a „szókratészi szerelmen” belül: az alapvető benne Szókratész saját haszna, hisz – mint a *Phaidroszban* – visszakapja szárnyait. Ám a *Szümposzion* beszédeinek gerincét alkotó koncepció arról, hogy a fiúszerelmet alapvetően nevelési eszközként kell felfogni, amelynek fokozatosan át kell alakulnia a *törvények, az intézmények szeretetévé*, s ennyiben végül a *törvények megalkotását szolgáló eszközzé*, Ficinónál teljesen idejétmúlt koncepcióként bukkan fel újra. Számára először is a nevelés a szülők feladata, másfelől pedig „[k]evéseknek adatik meg az a méltóság, hogy törvényeket alkothassanak, és ha a törvényeket meghozták, kevesen engedelmeskednek azoknak.” (VII/16; id. kiadás, 121)

Ez a fordulat összhangban áll azzal, amit Edward P. Mahoney egy nemrég megjelent tanulmánykötetben közölt írásában olvashatunk Ficino politikai nézeteiről. Mahoney szerint ugyanis Ficino egy természeti törvényre alapozza az erény és a vétek megítélését, amiből még az a súlyos következmény is fakad, hogy „nem minden parancs, amelyet egy uralkodó kiad, tekinthető igazi törvénynek”.<sup>7</sup> A törvényhozásnak magában kell tehát foglalnia a morálteológiailag megalapozott politika ismeretét, amely semmiképp sem várható el mindenkitől, s nem érhető el isteni segítség nélkül. „Ficino Platont követve megköveteli, hogy az uralkodó megismerje a jót, ha igazi uralkodó kíván lenni. Platónnal ellentétben azonban Ficino számára a jó valóban Isten. Az uralkodóknak rendelkezniük kell valamilyen általános tudással Istenről, mert a polgárokat Istenhez hasonlóvá kell tenni.”<sup>8</sup>

A Szümposzion-kommentár most elemzett helyén Ficino bizonyos értelemben frivol, a blaszfémia határát súroló módon Szókratész Krisztus alakjára vetíti, a szókratészi szerelmet pedig az Egy Istent a világhoz kapcsoló ingyenes szeretetre vonatkoztatja. Szókratészhez kapcsol olyan attribútumokat, amelyek eredetileg Krisztushoz kapcsolódnak: „Így az ifjúság számára egyetlen útja marad az üdvösségnek: Szókratész társasága. Emiatt vegyül tehát a szeretet által elkötelezve (*caritate devinctus*) a görögök ama legbölcsebbje mindenütt az őt kísérő ifjak nagy csapatába.

Ekként az igazi szerető (*verus amator*) pásztor módjára őrzi báránykainak nyáját a hamis szeretőktől (*falsi amantes*), akár a farkasok torkától és a ragálytól.” (VII/16; id. kiadás, 121)

---

<sup>7</sup> E. P. M.: „Marsilio Ficino und der Platonismus der Renaissance”, In: Th. Kobusch & B. Mojsisch (hg.): *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte*, Darmstadt, WB, 1997., S. 152.

<sup>8</sup> „Ficino [folgt] Platon und verlangt, dass die Herrscher das Gute erkennen, wenn sie wahre Herrscher sein sollen. Im Gegensatz zu Platon ist aber für Ficino das Gute wirklich Gott. Die Herrscher müssen ein allgemeines Wissen von Gott haben, weil die Bürger gottähnlich gemacht werden sollen.” (Ibid.)

A VII. beszéd záró, 17. fejezete pedig ugyanebben a szellemben már a Szent Léleknek ad hálát a megvilágosításért, s noha kétségkívül egy Venus-ra tett utalással indít – „ez az isten” –, a vétkek emlegetése révén a gondolatmenet éppoly kétségkívül átvált a keresztény Isten dicséretébe: „Vannak, akik gyakran átkozni merészelik ez isteni hatalmat, mely lesújt vétkeinkre. Nem kevesen gyűlölik a bölcsességét is, mely valamennyi komisz tettünket kipuhatólja. Mi azonban az isteni szerelmet, minden jó adományozóját csak szeretni tudjuk. Ezt a hozzánk annyira kegyes szerelmet tehát ugyanolyan szándékkal tiszteljük, amilyennel bölcsességét becsüljük és hatalmát csodáljuk, hogy a szerelem vezetésével Istent – hogy úgy mondjam – a maga teljességében kegyessé tegyünk, és teljes valónkban a szerelem tüzében égvén, örök szerelemben Istent élvezhessük a maga teljes egészében.” (id. kiadás, 122)

Visszatekintve az elmondottakra, ideiglenes összefoglalásként megállapíthatjuk, hogy a vizsgáldásunkba bevont mindkét szümpozion polifón felépítésű, ám a platóni elrendezés mégis jobban tekintetbe veszi az egyes filozófiai elbeszélő perspektívák önállóságát, mint a firenzei kommentátoré. Platónnál komolyabban értékelődnek az együtt-lét politikai-társadalmi-közösségi aspektusai, mint Ficinónál, annak ellenére, hogy közös sajátosságuk a rendkívül intellektualisztikusan felfogott látás vezető szerepének elismerése.

Félreismerhetetlenül jelen van mindkét szövegben az intellektuális-etikai irányultság az irányadó végcél felé, amely nem más, mint a szép és a jó ideájának szemlélése Platónnál, illetve a keresztény Isten szemlélése Ficinónál, aki megalapozza a végső soron azonos morális és politikai értékrendet.

Lezárásképpen szeretnék még egy pillantást vetni a szümpoziongondolat két újkori változatára. Az egyik Diderot írása, a *Pótlás Bougainville utazásához* (1775-ben íródott, először 1796-ban jelent meg),<sup>9</sup> a másik pedig egy film lesz, Bunuel *A burzsoázia diszkrét bája* című alkotása.

Számomra egyértelműnek tűnik, hogy Diderot írása beletartozik a szümpozion típusú írások sorába, melyek együtt-nem-ívó szereplők polifón beszélgetései a szerelemről, az erotikum jelenségköréről. Anélkül, hogy belemennénk a részletekbe, meg kell most elégednünk azzal, hogy Platón és Diderot írásának szerkezete nagyon is párhuzamba állítható egymással. Nagyon is elmondhatjuk, hogy Bougainville, egy francia katonatiszt-utazó, aki az első franciaként hajózta körbe a világot, mint Diderot fiktív beszélgetés-elbeszélésének szereplője megfelel Platón *Szümpozionjából* azoknak az alakoknak, akik tévelyegve járnak csak körbe-körbe, akik azt hiszik, hogy

---

<sup>9</sup> Diderot e művével kapcsolatban lásd még „Szabadság, szerelem” című írásomat In. Laczkó Sándor, Gyenge Zoltán (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 8: A szabadság*, Szeged, Pro Philosophia Szegedi Alapítvány - Magyar Filozófiai Társaság, Státus Kiadó, 2010. 245-251.

létrehozni valamit, ám a szókratészi perspektívából nézve nem alkotnak meg semmit. Bougainville *megtapasztalja*, azaz *beutazza* az egész földgolyót, s ennek során találkozik a Tahitibeliakkal, akiknek együtt-létét, melyet teljességgel a „közönséges” Erosz szabályozza, és így teljességgel a „testekben való nemzésre” mint egyedüli célra irányul, adekvátnak, sőt az európai erkölcsöknél magasabbrendűnek tartja. „A” és „B” azonban, akik a *Pótlás* fiktív szövegéről társalognak, gondoskodnak arról, hogy a Tahitiakkal való példálózás végső soron tarthatatlanul naivnak bizonyuljon a Platónnál, illetve Ficinónál fellelhető, idealisztikus illetve keresztény módon megalapozott spiritualizálás tézisével szemben. Hogy csak a legnyilvánvalóbb társadalmi hátrányokat említsük: a tahitibeliak szerveződési módját mindenképp alacsonyrendűnek kell tekinteni mind a „belső”, mind a külső ellenséggel szemben. Hisz azért van szükségük a lehető legnagyobb számú, a „testben való nemzés” eredményeként létrejövő újszülöttre, mert egyrészt leküzdhetetlen járványok tizedelik a népességet, másrészt a szomszéd szigeteket lakó nemzetek, akiknek államisága jobban, hatékonyabban szervezett a tahitibeliékénél, emberadó fizetésére kényszerítik őket. Ha megkockáztatjuk, hogy Diderot általános véleményét röviden összefoglaljuk, akkor talán annyit mondhatunk, hogy egyrészt ugyan tarthatatlannak véli az adekvát együtt-létet megalapozó szerelem idealisztikus-keresztény értelmezését, ám másfelől ez önmagában még nem fosztotta meg attól az érzékétől, mellyel a szerelem magasabb szférája felé kutakodhat. Filozofikusabban fogalmazva azt mondhatjuk, hogy miután eltűnt az ideális létezők, a szubsztancialisztikusan értelmezett gondolkodás szférája, legalábbis ideiglenesen eltűnt az ideális, valamely szubsztancialisztikus adottságként *megpillantott, megfigyelhető* értékek szférája is. Diderot ugyan nagyon is látja, hogy a pusztaság nem méríthető ki – úgy látja: nem szabad, hogy kimerítse – a szerelem értékeit, ám neki magának, a Koselleck által diagnosztizált válság mélyén nincs pozitív filozófiai javaslata.

Lezárásképp néhány megjegyzés még Bunuelhez. A filmesek valószínűleg kevésbé lelkesek, mikor filozófusok kezdik értelmezni filmjeiket. Ám szinte elkerülhetetlen, hogy elgondolásaink teherbírását azon is lemérjük, hogy milyen mértékben alkalmazhatók filozófián kívüli alkotások értelmezésére is. Ennek szellemében gyűjtöttem némi bátorságot magamnak annak állításához, hogy Bunuel említett filmje szümpozicionjellegű alkotás. Szereplői, *látnivalóan*, egyáltalán nem képesek arra, hogy felhagyjanak az ivással, miközben a nagyon is jelenvaló erotikum egyáltalán nem mutat a konceptualizáció irányába, vagyis – mert hát egy film mégsem filozófiai értekezés – egyáltalán nem lép ki a pusztaság szférájából. Ezt a kettősséget nagyon jól mutatják a film valóságában egyidőben zajló jelenetek: a nagykövet

barátja úgyszólván borkirályként celebrálja a meghívó házaspár házában a felkínált száraz Martini előkészítését, miközben a házaspár maga egy tetőablakon keresztül tűnik el a kert bokrai mögött, hogy kielégülést engedjenek láthatóan semmifajta megfontolás által fel nem tartóztatható szexuális vágyuknak. Ami a Ficino szinkretisztikus szemléletmódjából kiemelhető elragadtatottságot illeti, az legfeljebb a filmbeli fiktív állam nagykövetének ez állam megbízásából s irányítói meggazdagodása érdekében végzett kábítószer-kereskedői ténykedését jelentheti.

A pusztá testiség szférájának kezelésmódja viszont a platóni szépséglétra első két fokozatával állítható – negatív – párhuzamba: hiszen az egy test szerelme után következik ugyan a több test „szerelme”, de ez távol attól, hogy a törvények szeretetéhez, tiszteletéhez vezetne – különösen nem az isteni természetjogban megalapozódó törvényekéhez – inkább a barát (?) feleségének jól begyakorolt elcsábításaként értelmeződik. Nem jelenik meg olyan perspektíva, még *ex negativo* sem, mint Diderot *Pótlásában*, amely jó, azaz szerethető intézményekre, törvényekre nyílna: a filmben a kis „közösséget” körülvevő társadalmak – mind a nagykövetet küldő ország, mind az őt befogadó – teljesen korruptként jelennek meg. A letartóztatott nagykövetet hamarosan szabadon engedik egy megfelelő minisztériumi telefonhívás nyomán. Az idealitás szférájában vagy máshol s másképp létező értékekről már végképp nem is érdemes beszélni.

Ugyanakkor persze ez csak féligazság. Mert hiszen teljességgel lehetünk azon az állásponton is, hogy egyfajta *ex negativo* perspektíva mégiscsak kirajzolódik Bunuel filmjében is – s persze hozzávehetnénk még számos más filmet, irodalmi műalkotást is, amelyek a Bunuellel példázott fejleményeket akár még egyértelműbben is láttatják. Éppen úgy egyébként, mint ahogyan voltaképp még az is lehetségesnek tűnik, hogy Lucretius-nak az ókori (politikai) vallás fölött gyakorolt megsemmisítő kritikáját *ex negativo* éppenséggel csupán az ókori (politikai) vallás kritikájaként és – akarva-akaratlan – egy teljesen másfajta (politikai) vallás előkészítéseként értelmezzük. El lehet foglalni azt az álláspontot is, ahonnan nézve a teljes korrumpáltság éppenséggel szükségessé vagy akár még elengedhetetlenné is tesz egyfajta abszolút fordulatot, odafordulást egy abszolútumhoz, valahogy úgy, mintha Bunuel filmjében strukturálisan Augustinus *Vallomásainak* első, a megtérése előtti eseményekről szóló részét látnánk. Végül is épp elég jól tudjuk történelmünkől s jelenünkől, mennyire kedveznek a minden értékek és értékmegalapozások teljességgel viszonylagossá válásának korszakai a politikai vallásalapítók felbuklásának, akiket időről időre imposztoroknak is neveznek.