

BOLONYAI GÁBOR – GÁBOR SÁMUEL

Az „isteni Platón” és a „legszemérmetlenebb Epikuros”

Bessarion-idézetek Bonfini *Symposion*jában*

1.

Amikor Bonfini a *Decades*ben a magyar történelmet modern szemlélettel, humanista nyelven akarta újraírni, mi sem lehetett számára természetesebb, mint hogy korábbi történetírók munkájából induljon ki. Saját történeti művében végül az elődök beszámolóit helyenként parafrázeálta, máshol szó szerint átvette. Hogy pontosan milyen forrásokat használt, és hogyan formálta ezeket át, Kulcsár Péter mutatta be kiváló monográfiájában.¹

És bár a mai olvasó a *Symposion*tól, egy háromnapos fiktív vitát bemutató dialógustól bizonytalansággal nem ezt várná, a szövegalkotói módszer ebben a műben is hasonló. Úttörő tanulmányában már Pajorin Klára rámutatott négy ókori mű meghatározó jelenlétére a dialógusban, melyekből Bonfini hosszú mondatokat, olykor egész bekezdéseket idéz hol szó szerint, hol kisebb átalakításokkal, de szinte mindig forrásmegjelölés nélkül.² Ez a négy mű Macrobius *Saturnaliája* és a *Somnium Scipionis*hoz írt kommentárja, Ptolemaios *Apotelesmatika (Quadripartitum)* című műve, valamint Jeromos *Adversus Jovinianum* című vitairata. Pajorin Klára emellett további hét ókori művel (Platón: *Symposion*, Athénaios: *Convivium sapientium*, Plutarchos: *Alcibiades*, Hermogenész: *Rhetorica*, Methodios: *Convivium*, Ágoston: *De bono coniugali*) és három humanista dialógussal (Ficino: *Commentarium in Convivium Platonis de amore*, Filelfo: *Convivia Mediolanensia*, Valla: *De voluptate*) kapcsolatban is felveti, hogy ha szövegszerűen nem is, de gondolatokkal hathattak Bonfini művére.

Ha közelebbről megvizsgáljuk a szöveget,³ akkor azt látjuk, hogy Bonfini dialógusa legalább olyan mértékben használja fel korábbi szerzők műveit, mint a *Decades*. Leszámitva a dialógus résztvevőire személyesen kapcsolódó részleteket, melyek szükségképp egyediek, a beszélők legfontosabb érvei és az állításaik alátámasztására szolgáló

* A tanulmány a K 112283 számú OTKA-projekt keretében készült. Bolonyai Gábor az ELTE Görög Tanszékének oktatója, Gábor Sámuel a Szépművészeti Múzeum Szilágyi-ösztöndíjas kutatója.

1 KULCSÁR Péter, *Bonfini magyar történetének forrásai és keletkezése* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1973).

2 PAJORIN Klára, „Bonfini *Symposion*ja”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 85 (1981): 511–534. Ptolemaiosra kétszer hivatkozik Mátyás (3.197 és 232), Jeromos művére 3.846-ban.

3 A vizsgálathoz a mű eddigi egyetlen kritikai kiadását vettük alapul: Antonius BONFINI, *Symposion de virginitate et pudicitia coniugali*, ed. Stephanus APRÓ, Bibliotheca Scriptorum Medii Recentisque Aevorum (Budapest: Egyetemi Nyomda, 1943). A kiadás szövegét folyamatosan ellenőriztük az egyetlen ránk maradt kézirat alapján, amely digitális formában elérhető az OSZK honlapján (<http://www.oszk.hu/content/bibliotheca-corviniana-digitalis>).

példaanyag túlnyomó többsége is más szerzőktől származó – többnyire átfogalmazott és a kontextushoz igazított, néha egy az egyben átvett – idézet. A vendégszövegek (jelölt és jelületlen idézetek) összesen a mű szövegének legalább a felét teszik ki.

A *Symposion* mindazonáltal nem „plagizált” mű: nem arról van szó, hogy Bonfini saját neve alatt valaki más szellemi termékét küldte volna el Beatrixnak. A dialógus egészében több száz idézet szerepel, amelyek különböző szereplők szájából, érvmenetek vagy monológok részeként hangzanak el. A dialógus ennyiben a késő antikvitásban született és a reneszánszban újjáéledő⁴ *cento* műfajához is hasonlítható: Bonfini különféle általa olvasott könyvek részleteit helyezte egy Mátyás udvarában zajló háromnapos vita, illetve az egyes szereplők beszédszituációjának kontextusába. Az így létrejött intertextuális háló a források sokrétűsége miatt szinte átláthatatlan, a felhasznált szövegek pedig – még a különféle elektronikus adatbázisok segítségével is – alighanem csak részlegesen kutathatók föl.⁵ Az alábbiakban az átvett szövegek eredeti és új kontextusának viszonyát nem próbáljuk átfogóan tárgyalni, csupán az első könyvben Galeotto Marzio (Galeottus) és Geréb László váradai püspök (Ladislaus) között zajló vitát vizsgáljuk. Először két szövegrész részletesebb elemzésével bemutatjuk a források felhasználásának módját, az eredeti és az új kontextus egymáshoz való viszonyát, majd egy fontos (és eddig azonosítatlan) forrásszöveg, Bessarion *In Calumniatorem Platonis* című művének *Symposion*beli jelenlétét vizsgáljuk. Az utóbbi kérdéskör végül átvezet a dialógusban megjelenő platonizmus tágabb szellemtörténeti helyének problémájához.

2.

Galeotto és László püspök vitája Mátyás, Beatrix és Aragóniai Ferenc lakomaindító beszélgetése, illetve Galeotto tréfás mondásai után kezdődik, és az egész első könyvet kitölti. Ez a beszélgetés képezi az első lépcsőt a mű sajátos dialektikájában, amely a gyönyörök szabad élvezetének tanától (Galeotto) végül a Beatrix által megjelölt két legfőbb erény, a szüzesség (*virginitas*) és a házaselet tisztasága (*pudicitia coniugalis*)⁶ versengéséig, valamint előbbi megdicsőüléséig (Mátyás, Beatrix) vezet.

Galeotto a gyönyörök (*voluptates*) legfőbb szószólójaként azt állítja, hogy a szüzesség a legkevésbé sem erény, hiszen a test működéséből, mindenekelőtt a táplálkozásból

4 A 15–16. századi *centó*król és a műfaj korabeli megítéléséről lásd George Hugo TUCKER, „From rags to riches: the early modern cento form”, *Humanistica Lovaniensia* 62 (2013): 3–67.

5 APRÓ István kritikai kiadása még a név szerinti hivatkozások esetében sem adja meg a hivatkozott szövegrészek pontos helyét, MURAKÖZY Gyula pedig szinte kizárólag a bibliai idézeteket azonosítja be jegyzeteiben, és azoknak is csak egy részét: Antonio BONFINI, *Beszélgetés a szüzességről és a házaselet tisztaságáról*, ford., bev., jegyz. MURAKÖZY Gyula (Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1985).

6 A kifejezést, úgy tűnik, alapvetően „házastársi hűség” értelemben használja Bonfini, feltételezhetően Ágoston nyomán (aki például a vének közeledését elutasító Zsuzsanna viselkedését jellemzi ezzel a jelzős szerkezettel, lásd *Sermones* 40.343), de kontextustól függően és a *pudicitia* szó eredeti értelméből (tisztetet, szemérmesség) adódóan ez a jelentés gyakran módosul. A szüzességgel szembeállítva hangsúly esik a házastársak közötti testi kapcsolatra, másutt (a hűség megőrzésén túl) az egymás iránti tisztetet és megbecsülést egyéb formáira is.

és a szexuális együttlétből fakadó élvezetek az emberi élet szerves részét képezik. Álláspontja részletes kifejtésekor kevés igazán erős érvet vonultat föl (ami nem feltétlenül Galeottót jellemzi, hiszen a többi felszólaló sem mindig merül el a vizsgált kérdések filozófiai mélységeiben), sok példával. Első és talán legerősebb érve (1.111–121) a különböző társadalmak szexuális szokásainak és értékeinek konvencionális voltán alapul. Eszerint, ha a szexualitás korlátozását a természet írta volna elő, akkor ennek minden népnél meg kellene jelennie (1.112). A valóság azonban éppen ennek az ellenkezője: ahány ház, annyi szokás. Galeotto különféle egzotikus népek szokásait eleveníti föl, amelyek nemcsak hogy nem tartják értéknek a szexualitás terén tanúsított önuralmat, hanem olyan normákat tekintenek természetesnek, amelyek rendkívül tág teret engednek a testi szerelem élvezetének. Vannak olyan népek, amelyeknél bevett a többnejűség, vagy épp fordítva, a nőknek lehet egyszerre több férjük, és vannak, akiknél a fiúszerelm is bevett gyakorlat. Vannak, akik nem tekintik vérfertőzésnek a szülők és gyerkeik közti nemi kapcsolatot, és vannak, akiknél a feleség tetszése szerint és büntetlenül választhat magának alkalmi partnert. A cinikus Diogenés szerint köztéren utódot nemzeni is teljesen rendjén való, Platón pedig államában be akarta vezetni a gyerek- és nőközösség intézményét.

A különféle népekkel kapcsolatos példák forrásait Galeotto nem nevezi meg, és láthatólag nem is tartja ezt fontosnak. Az első példánál úgy fogalmaz: „*Azt olvassuk [legimus], hogy a perzsák...*”, vagyis az adatokat evidensnek és könnyen hozzáférhetőnek tekinti (a dialógus többi résztvevőjének pedig eszébe sem jut a példák hitelességét firtatni). A példák javarésze – nem meglepő módon – végső soron Hérodotosz etnográfiai exkurzusaira vezethető vissza. Ha azonban közelebből is megnézzük a szöveget, egyértelműen látjuk, hogy a leírásokat Bonfini csak kis részben Hérodotosztól (illetve annak Lorenzo Valla-féle latin fordításából), nagyobb részben két, jóval későbbi szerzőtől veszi.

Az egyikük caesareai Eusebios (3–4. század), akinek *Praeparatio Evangelicá*ját Georgius Trapezuntius fordította le latinra 1448-ban. A fordítás 1470-ben, vagyis a *Symposion* keletkezése előtt mintegy tizenöt évvel nyomtatásban is megjelent. Eusebios a 6. könyvben, a determinizmussal szembeni érvelésének részeként hosszan idéz Bardesanes művéből (a Bardesanes-műnek ez a részlete máshol nem maradt fenn), aki arról beszél, hogy az állatokkal ellentétben, amelyek viselkedését teljes mértékben a természet szabja meg, az ember nagyrészt saját maga irányítja életét, vagyis szabad akarattal rendelkezik. Ennek igazolására különböző népeket említ, akiknek szokásai és törvényei egészen eltérőek, és itt van szó a házassági szokások sokféleségéről is (6.8).⁷

A másik Basilius Bessarion (1403–1472), Bonfini idősebb kortársa, aki 1469-ben kiadott *In calumniatorem Platonis* című művével (a továbbiakban: *ICP*) Georgius

7 Az általunk használt kiadás: Eusebii Caesariensis *De evangelica praeparatione libri XIII*, diligentius ac emendatius nunc, quam antehac usquam typis excusi, Georgius Trapezuntius vertit, accessit nunc recens et accuratae collectus, index rerum atque sententiarum locupletissimus, Coloniae, excudebat Hero Alopecius, anno a Christo nato MDXXXIX. Flavio Biondo szintén idéz hosszabb részleteket (többnyire hivatkozás nélkül) Eusebiosz etnográfiai fejezeteiből *Roma instaurata* c. művének 1.2 és 1.19 közötti fejezeteiben.

Trapezuntius támadásával szemben védte meg Platón és filozófiáját. Trapezuntius ugyanis *Comparatio Platonis et Aristotelis* című munkájában heves támadást intézett Platón ellen, azt bizonygatva, hogy a platonizmus a kereszténységgel teljes mértékben összeegyeztethetetlen. A mű egyik pontján Trapezuntius azt állítja, hogy az *Államban* leírt nőközösség által Platón valamennyi nőt prostituálta, a férfiakat pedig testi örömeikkel jutalmazta. Bessarion maga sem helyesli a nőközösség intézményét, Platón szándékát viszont, hogy akár ilyen eszközökkel is erősíteni akarta a polgárok összetartását, érthetőnek és indokoltak tartja. Arra is felhívja a figyelmet, hogy a nőközösség nem Platón ötlete, hanem az ókorban már korábban is létező és működőképes intézmény volt. Utóbbi állításának alátámasztására számos olyan népet sorol föl, akiknél az ókori tudósítások szerint a platóni nőközösséghez hasonló volt a társadalmi gyakorlat, és Galeotto példái a *Symposion*ban részben ebből a felsorolásból származnak.

Nézzük meg most közelebbről, hogyan jelennek meg a Hérodotosztól, Eusebiosztól és Bessariontól származó példák Galeotto felsorolásában! Az első öt példa Eusebios művéből származik, amelynek Trapezuntius-féle latin fordítását Bonfini hol jobban, hol kevésbé rövidítve veszi át (1.113). Utána következik hat példa Bessarion művéből (1.114–116). Hogy az utóbbi példák Bessariontól származnak, a nyilvánvaló átfogalmazások ellenére sem kétséges. A közvetlen kapcsolat különösen jól látható a nassamónok esetében (1. táblázat), akiknek leírásába Bonfini az átvétel során beépíti a massagetákra vonatkozó információkat is, mégpedig egy olyan részlettel együtt, amelyet Bessarion nem egy az egyben Hérodotosztól vett át,⁸ hanem kiegészített egy Aristoteléstől (*Politika*, 1262 a20) származó adattal is. Aristotelés szerint a massageták a közös feleségektől született gyerekek apját az alapján állapítják meg és jelölik ki, hogy a gyerek melyik férfira hasonlít leginkább.⁹

8 Bessarion, mivel könnyebbnek érezte, ha előbb anyanyelvén fogalmazza meg gondolatait, eredetileg görögül írta meg vitairatát, csak utána fordította le latinra, majd nézette át Giovanni Andrea Bussival és Niccolò Perottival, akik még a publikálás előtt jelentős mértékben átdolgozták a szöveget, sőt hozzá is toldottak részeket, lásd John MONFASANI, „»Bessarion Latinus«,” *Rinascimento* 21 (1981): 165–209 és legutóbb J. MONFASANI, „Niccolò Perrotti and Bessarion’s *In Calumniatorem Platonis*”, *Renaissanceforum* 7 (2011): 181–216; a végül latinul megjelent művében szereplő Hérodotos-idézetek így nem Valla fordításából valók, de nem is teljesen Bessarion sajátjai.

9 Bonfini Galeotto egyetlen példájában két bessarioni mondatot olvaszt össze, amiből egyértelmű, hogy Bessarion szövegéből dolgozott, még akkor is, ha az eredeti szöveget jelentősen (de azért felismerhetően) lerövidítette. Hogy ebben az esetben Bonfini egyedüli forrása Bessarion volt, még szembetűnőbb, ha mindkettőjük szövegét összevetjük Valla fordításával, aki egyfelől egy másik szerkezettel adja vissza a sajátos házassági kapcsolatot kifejező hérodotosi szavakat (Valla így nem nőközösségről, hanem többnejűségről beszél), másfelől megtartja a szexuális érintkezés nyilvános jellegére vonatkozó mozzanatot, amit Bessarion kihagy, és amely éppen ezért Bonfininél sem jelenik meg.

<p>Bonf. <i>Symp.</i> 1.115.</p> <p><i>in Africa Nassamones connumi coniugio usos procreatosque filios pro paterna similitudine inter sese partiri solitos;</i></p>	<p>Bess. <i>ICP</i> 4.3 (<i>De communi usu mulierum</i>). 12 (511.34–38 Mohler)</p> <p><i>Afros etiam Nasamones apud Herodotum [4.172] legimus communi uxorum usu eodem quo Massagetae more uitam degere; horum Aristoteles quoque secundo politicorum libro mentionem facit, appellatque Afros superiores, et procreatos liberos inter se postea ex similitudine partiri commemorat;</i>¹⁰</p>	<p>Hdt. 4.172 (Valla, 1474)</p> <p>(Nasamones) uxores plures singuli e consuetudine habent et cum eis in propatulo coeunt.</p>
---	--	--

1. táblázat

Ezek után viszont Bonfini négy olyan nép szokásaira utal (*Symp.* 1.117), akik sem Eusebios, sem Bessarion felsorolásában nem szerepelnek, és a megfogalmazásuk alapján egyértelműen Lorenzo Valla Hérodotos-fordításából származnak (1.203, 1.219, 3.99, 4.104). Bonfini tehát Eusebios és Bessarion kivonatolása után feltehetően elővette Hérodotos művét is – Eusebios-Bardesanes egyszer sem hivatkozik Hérodotosra, Bessarion viszont a massageták esetében igen, tehát Bonfini akár tőle is vehette az ötletet –, és innen is gyarapította a példák sorát további népekről szóló adatokkal.¹¹ Bonfini-Galeotto a hérodotosi példákat forrásmegjelölés nélkül idézi, mint ahogy Eusebios és Bessarion nevét sem említette. A figyelmet nyilvánvalóan magukra az adatokra, nem pedig az adatközlő személyére (például annak tekintélyére vagy hitelességére) kívánja irányítani.

Galeotto ezt követően még két, a fenti három szerzőnél nem szereplő esetre hivatkozik: egy Curtius Rufusnál olvasható történetre Sisimitrésről (*HAM* 8.2.20), valamint a cinikus Diogenés egy nevezetes mondására. Hogy a mondást Bonfini pontosan honnan vette át, nem sikerült azonosítanunk.

A sort végül a platóni nőközösségre való hivatkozás zárja (vö. *ICP* 4.3). Galeotto megfogalmazásából jól látszik, hogy a nőközösség itt nem csak egy a példák sorában. Platón a beszélgetőpartnerek számára olyan autoritás, akinek szava sokat nyom a latban:

Platón, akit ti a filozófusok fejedelmének neveztek (*philosophorum principem appellatis*), úgy rendezte be a maga államát, hogy benne a feleségek (*coniuges*) és a gyermekek közö-

10 Kurzív szedéssel a szövegnek azokat a szavait, szókapcsolatait emeltük ki, amelyek megítélésünk szerint egyértelműen mutatják, hogy Bonfini az adott szövegrészről honnan vette át.

11 Bonfini láthatóan egyik legfontosabb szónoki feladatának tekinti, hogy ókori művek minél széles skálájából merítsen példákat egy adott témában. Gazdag példatáráért kap dicséretet Ferenc is (2.291).

sek. Ha úgy látjátok, hogy ez az elgondolása téves, akkor miért vélekedtek úgy, hogy sok mindent isteni ihlettől áthatva (*divinitus*) fogalmazott meg? (1.121)¹²

Galeotto arra a vezető pozícióra hivatkozik, amit vitapartneri megítélése szerint Platón élvez a filozófusok között, ezzel próbálva érvéneket nagyobb súlyt adni. (A későbbiekben kiderül, hogy legalábbis László püspök tényleg Platón tartja a legnagyobb tekintélynek.)

Galeottót Beatrix már ezen a ponton félbeszakítaná, Mátyás azonban azt kéri feleségétől, hogy bármilyen erkölcstelen dolgokat hall is, várja ki a végét; Galeottót pedig még provokálja is, hogy beszéljen csak minél hosszabban (1.123–124). Galeotto tehát folytatja, s csak úgy ontja magából a különböző érveket és idézeteket, amelyekkel saját pozícióját próbálja alátámasztani. Érveit és azok eredetét itt most nem követjük végig, hanem választott példánknál maradván rögtön László beszédének a fent bemutatott Galeotto-szakaszra válaszoló részére ugrunk.

A váradai püspök hosszú szónoklata, melyet Beatrix biztatására ad elő, aki az istentelen Galeottóval (*profanus iste Galeoctus*) szemben végre egy igaz keresztényt akar hallani (1.323–326), Galeotto beszédével éppen ellentétes: a keresztény értékrendből kiindulva különféle görög és latin, pogány és keresztény példákkal támasztja alá tézisét, hogy a gyönyörök élvezetében mindenkinek mértékletességet kell tanúsítania. Beszéde vége felé azonban sort kerít arra is, hogy Galeotto egyes érveire közvetlenül válaszoljon, és ekkor Galeotto első érvére is reflektál (1.513–530).¹³

László először vázolja a számára mérvadó arisztotelianus-skolasztikus alapképletet, mely szerint az ember, az *animal rationale* legfőbb értéke az értelem, az emberhez igazán méltó viselkedés pedig gondolkodó lélekrészének működtetése és az irracionális lélekrész, az ösztönök feletti kontroll megszerzése (1.503–512). Majd azt állítja, hogy a barbár népek különleges szokásai nem az ő extrém normáik létjogosultságát, hanem éppen ellenkezőleg, barbárságukat bizonyítják. Ha velük szembeállítanánk mindazokat a népeket, akik egészen másképp vélekednek, akkor látnánk, hogy épp ezek az utóbbiak az *igazi* emberek, a Galeotto-féle barbárok pedig a pusztai állati lét szintjén mozognak.

Galeotto és László tehát egyaránt a természet (*natura*) fogalmával operál, de míg Galeotto a természetre mint a világ jelenségeinek okára hivatkozik, s ezért számára a szokások különbözősége a különbségek szükségszerű és természetes voltára enged következtetni, addig László az ember kettős természetéről (*duplex natura*), vagyis az emberben meglévő két különböző részről (test vs. lélek, állati vs. emberi, irracionális vs. racionális) és azok hierarchiájáról beszél, és ennek alapján a „barbárokat” az állati, a „civilizált” népeket viszont az igazán emberi természet reprezentánsaiként értelmezi.

László példái az „erényes”, tehát a házasságot érinthetetlennek tekintő népekre részben közismertek és kézenfekvők. A zsidóknál törvény mondja ki, hogy a házasság-

12 Itt és a továbbiakban a *Symposiont* magyarul Muraközy Gyula fordításában idézzük (BONFINI, *Beszélgetés...*), melyet azonban a latin szöveg alapján időnként módosítottunk.

13 „Itt az ideje, hogy a mi Epikuroszunk valamennyi elénk terjesztett érvét [*omnia Epicuri nostri argumenta*] a lehető legrövidebben megcáfoljuk, s ha ezt megtettük, egy végső mozzanattal valóban le is zárjuk a vitát” (1.500).

törő asszonyt halálra kell kövezni, a görögök a trójai háborút Helené, egy házasságtörő asszony miatt indították meg stb. (1.513–517). Részben azonban (1.517–518) éppen abból az Eusebios-fejezetből valók (*Praep. Ev.* 6.8), amelyből korábban Galeotto példái is származtak: a széreknél tilos ölni, házasságtörést elkövetni, képmásokat (*simulacra*) tisztelni, lopni, az indiaiaknál és a baktraiaknál a brahminok szintén nem tisztelnek képmásokat, nem ölnek stb. A szöveg ráadásul a példák után magának Bardesanesnek (a példáktól nem függetlenül megfogalmazott) általános gondolataival folytatódik: az emberek részben ösztöneik szerint és egyformán élnek, akár az állatok, és ennyiben a természet részét képezik, részben azonban különbözőképp, vagyis *szabadon*: nem a természettől vezetve, hanem saját akaratuk szerint (*Symp.* 1.519–523, ill. *Eus. Praep. Ev.* 6.8 első mondatai).

A szöveg eredeti, eusebiosi kontextusában valóban ez következik a példákból, Bardesanes a népek életének radikális különbözőségére hivatkozva a szabad akarat mellett és a sorsszerűség ellen érvel. Galeotto konklúziója pedig, bár más irányú, de ezzel összeegyeztethető volt: szerinte a barbár példák azt mutatják, hogy a szokások és az értékek konvencionálisak, nem a természet írja elő, hanem az egyes társadalmak alakítják ki őket. László viszont, bár okfejtésébe szó szerint beemeli Bardesanes konklúzióját, egészen máshová akar kilyukadni. Már Galeotto érvét is átértelmezi, mikor azt sugallja, hogy ellenfele a barbár szokásokat követendő példává akarta tenni, vagyis a nöközőség, a többnejűség és a paráznság pártját fogta. De Bardesanes érvét is módosítva veszi át. Eusebiosnál ugyanis azt olvassuk, hogy az emberek szabadon választják meg életüket (*propria voluntate vitam sibi eligunt*), szabadságukat semmi nem korlátozza (*libertas hominis servituti subiecta non est*). László ezzel szemben a szöveget finoman módosítva azt mondja, hogy az emberek saját akaratuk révén (*pro voluntate sua*) olyan életet választanak maguknak, amely semmiféle szolgaságnak nincs kötelezve (*nulli obnoxiam servituti vitam sibi eligunt*) – és ezen immár (a korábbi példáktól és az általa idézett bardesanesi mondatoktól egyaránt elrugaskodva, a gondolatmenetet platonikus síkra terelve) a testi kötöttségektől való megszabadulást, az élvezetek legyőzését és a legfőbb jó szemlélését érti (1.524). Számára a népek különféle szokásai nem kiindulópontot jelentenek, amelyből majd következtetni tud valamire, hanem demonstrációs terepet, amelyen meg tudja mutatni, hogy – szerinte – mi helyes és emberhez méltó, és mi barbár és állatias. (Gondolatmenetét egy további csavarral végül két zsoldárídezzettel zárja le, melyek segítségével a testi vágyaktól való megszabadulást egyúttal Isten követéseként, Istenhez való fölemelkedésként is értelmezi.)

Bonfini tehát Bardesanes Eusebiosnál fennmaradt példáit és érvelését sem egy az egyben emeli be a *Symposionba*. A példákat szétosztja a két vitázó fél között, mindkettő szájába a saját érvrendszerébe illeszkedő, álláspontja alátámasztására felhasználható érveket és példákat adva. László így Galeotto Bardesanes-től származó példáival Bardesanes (további) példáit állítja szembe, majd Bardesanes konklúzióját is elmondja – melyet azonban rögtön felül is ír *saját* következtetésével. Lászlónak ez a következtetése viszont már nem az Eusebiostól vett példáknak, illetve az emberi szokások diverzitásának az értelmezéséből fakad, hanem sokkal inkább saját nézeteit tükrözi, melyeket e példákkal kapcsolatban anélkül fejt ki, hogy Galeotto mondandójának lényegi részére reagálna.

László azonban ezzel még nem zárja le Galeotto érvének cáfolatát, hanem röviden kitér a sorozat utolsó példájára, Galeotto Platónnal kapcsolatos megjegyzésére is (527–530). Az itt elhangzó mondatok, noha nem idézetek, teljesen egybevágóak azokkal, amit Bessarion az *ICP*-ben fejt ki, mikor a platóni nőközösség-elképzelést akarja kontextualizálni és értelmezni, hogy ezzel elvegye Trapezuntius vádjának életét. Így László megjegyzése, miszerint Platón nemcsak a nőket, hanem mindent, az egész államot közössé akarta tenni, illetve hogy mindezt nem a férfiak vágyainak kielégítése, hanem a gyermeknemzés és a gyermeknevelés szabályozására vezette be, s végül az is, hogy Platón minderről egy másik művében (ti. a *Törvényekben*) egészen mást mond, nem Galeotto relativizmus-érvére válaszol, hanem sokkal inkább Trapezuntius Platónellenes vádjaira.

Bessarion műve tehát ezen a ponton nem ugyanúgy épül be a Galeotto–László szópárbajba, mint Eusebiosé. A „barbár” példák, amelyek az *ICP*-ben azt igazolják, hogy Platón nőközösség-elképzelése nem specifikusan platóni gondolat, most magával a platóni elképzeléssel egy szintre kerülnek, és Galeotto érvének részeként azt hivatottak bemutatni, hogy a testi szerelem tilalma nem univerzális erejű törvény (mint azt Beatrix állítja). Másfelől Galeotto megjegyzése, hogy ha vitapartneri szemében Platón a „filozófusok királya” (*princeps philosophorum*), akkor a nőközösség-elméletéről sem szabadna megfeledkezniük, a Bessarion által opponált Trapezuntius érvelésére emlékeztet, aki Platón műveiből a korabeli közvélekedés számára legkevésbé elfogadhatókat kimazsolázva és felnagyítva Platón a kereszténység ádáz ellenségeként igyekezett feltüntetni. Végül Lászlónak Galeotto e megjegyzésére adott reakciója nem más, mint Bessarion Trapezuntiusnak szóló válaszának tömör összefoglalása. A névleg Galeottónak válaszoló László tehát Bessarion gondolatait visszhangozva annak a Platónra tartó (Bessarion és Ficino nevével fémjelezhető) irányzatnak a védelmezőjeként tűnik föl, amely Platón véletlenül sem akarta a kereszténységgel szembeállítani, hanem – részben a megfelelő dialógusok és dialógusrészletek előtérbe helyezésével, részben a késő ókori neoplatonikus értelmezői hagyomány felelevenítésével – a korabeli keresztény gondolkodás részévé próbálta tenni.¹⁴

Az *ICP* azonban nemcsak Galeotto érve és László erre válaszoló mondatai mögött sejlik fel, hanem az első könyv vitájának további számtalan pontján fölbukkan, hol példák forrásaként, hol szó szerinti vagy kissé módosított idézetként. A következőkben ezeket tekintjük át, annak érdekében, hogy a *Symposion* és a Bessarion-mű viszonya pontosabban meghatározható legyen.

14 Vö. James HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, 2 köt. (Leiden–New York–København–Köln: E. J. Brill, 1990), 1:245–263.

A Bessariontól átvett szövegrészek értelmezése és ezek *Symposion*-beli szerepének megítélése érdekében érdemes még egyszer visszatérnünk Trapezuntius Platon elleni vádjaihoz és ezek bessarioni cáfolatához.¹⁵ Trapezuntius egyik súlyos vádja az, hogy a platóni filozófiában központi szerepet játszó szerelem, ahogy ezt a *Phaidrosban* meghatározza, valójában nem más, mint a testi egyesülés iránti vágy és a testi szerelem gyönyöre, ráadásul elsősorban két férfi kapcsolatában (*Comp.* 4.2).¹⁶ Ezzel párhuzamos jelenségként értelmezi Trapezuntius a nőközösség bevezetésének ötletét is az *Államban*: Platon igazi célja szerinte ezzel is elsősorban a testi élvezetek növelése volt (*Comp.* 4.3).¹⁷ Trapezuntius olyan határozottan állítja Platónról, hogy filozófiájának középpontjában a gyönyör áll, hogy egy helyütt egyenesen Epikurosnak nevezi (ahogy Galeottót is Epikurosnak nevezik vitapartnerei, illetve az előszóban maga Bonfini is).

- 15 Arra, hogy Bonfini olvasta volna Trapezuntius művét, semmi nem utal, ami nem is meglepő, minthogy ez egészen 1523-ig csak kéziratos formában volt hozzáférhető, Monfasani szerint összesen négy példányban, vö. John MONFASANI, „Tale of Two Books: Bessarion’s *In Calumniatorem Platonis* and George of Trebizond’s *Comparatio Philosophorum Platonis et Aristotelis*”, *Renaissance Studies*, 22 (2008): 3–4, lásd még Basilio BESSARIONE, *Contro il calunniatore di Platone*, intr., trad., a cura di Eva DEL SOLDATO, Temi e Testi 111 (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2014), xiii. A négy közül az egyik (Vat. Lat. 3382) eredetileg Vitéz Jánosé volt, halála után nagy valószínűséggel Mátyás könyvtárába került, de Bonfininak erről aligha volt tudomása, hozzáférése még kevésbé. MONFASANI feltételezését a vatikáni kódex utóéletéről elfogadja FÖLDESI Ferenc és ZSUPÁN Edina is a Vitéz-könyvtárat bemutató 2008-as kiállítás katalógusleírásában, vö. FÖLDESI Ferenc, szerk., *Csillag a holló árnyékában: Vitéz János és a humanizmus kezdetei Magyarországon* (Budapest: OSZK, 2008), 162.
- 16 „Olvassátok csak a szerelmi vágyról szóló könyvét! Micsoda szörnyűség, kimondhatatlan! Szerinte abban áll a boldog élet, ha egy isten összetapasztja a szerelmezt az általa szeretett személlyel, azok egymásba olvadnak, a két ember eggyé válik, közben pedig mindketten szüntelen gyönyört éreznek, mert azt állítja, hogy az ő élvezetük heve sohasem hogy alább, gyönyörük sohasem csökken, szerelmük sohasem változik, hanem kitart folyamatosan változatlanul stb. ... Most mit mondjak erre? ... Ezt az embert nevezik a legnagyobb filozófusnak? A természet ellenségét, a jó erkölcsök felforgatóját, aki fiúk fenekére tapad? Őt csodálják, tisztelik, emelik az égbe dicsőreteikkel?” *Legite librum qui de cupidine inscribitur, proh nephas, proh inquam nephas, eorum tandem beatam fore vitam ausus est scribere, quos deus aliquis, amatum atque amantem, contusos liquefactosque, in unum ex duobus hominem redegit, ita tamen, ut utriusque voluptas permaneat, sic enim futurum inquit, ut numquam ardor ille libidinis extingatur, numquam voluptas minuatur, numquam amor immutetur, sed una eademque perduret semper atque permaneat, si in unum confusi, eisdem semper amoribus voluptate, libidineque perfuantur. Quid dicam? ... inimicum naturae, bonorum morum eversorem, in puerorum clunibus haerentem, philosophorum principem appellant, admirantur, colunt, ad astra laudibus efferunt.* (*Comp.* 2.23 [De sceleribus Platonis ab his quae scripta sunt in *Phaedro* et *cupidine*]). A „pederaszta Platon” képe nem Trapezuntius találmánya volt, ennek hagyománya az ókorig nyúlik vissza, és folyamatosan élt tovább Bizáncban is, lásd Christian KAISER, „Leben und Lieben des 'göttlichen Platon' zwischen Byzanz und Italien”, in „*Inter Graecos Latinissimus, inter Latinos graecissimus*”: Bessarion zwischen den Kulturen, hrsg. Claudia MÁRTL, Christian KAISER, Thomas RICKLIN (Berlin–Boston: De Gruyter, 2014), 410–413.
- 17 „... úgy gondolta, hogy a legjobb államban nem egy férfit kell összeházasítani egy nővel, nem is több nőt egy férfival, hanem az összes nőt föl kell kínálni (*prostitueudas*) az összes férfinak, ... és úgy rendelkezett, hogy a város vezetőinek szabad lehessen – micsoda szemérmelenség! – rávetniük magukat az összes nőre!” (2.24 [*Quod aperte ostenditur Platonis animus ex publicatione mulierum*]).

Vagyis Trapezuntius értelmezésében Platón a szerelemnek egy olyan felfogását hirdeti és értékeli pozitívan, amelynek fontos részét képezi a partnerek közötti testi kapcsolat, és ezzel együtt a homoszexualitás is. Tanításának veszélyességét szerinte tovább súlyosbítja, hogy mindezt nemcsak elméletben vallotta és terjesztette, hanem életét is ennek a természetellenes vonzalomnak a jegyében élte le.

Bessarion művének majdnem teljes negyedik könyvét épp ezeknek a – szerinte képtelen – vádaknak szenteli, és sorban cáfolja Trapezuntius állításait. Ellenérveiből pedig – amint látni fogjuk – László püspök többet is idéz, hol szó szerint, hol kisebb módosításokkal.

A László püspök által átvett érvek négy, egymással szorosan összefüggő témához kapcsolódnak, és ez alapján négy csoportba oszthatók:

(i) A gyönyörökkel (*voluptates*) szembeni gyengeség, illetve mértéktartás (*temperantia, moderatio, continentia*)

1.354–360 = Bess. *ICP* 4.1.7 (429.31 Mohler) – 8 (431.39)

1.361–362 = Bess. *ICP* 4.1.10 (433.38–435.4)

1.363 = Bess. *ICP* 4.1.10 (435.6–11)

1.365 = Bess. *ICP* 4.1.10 (435.16–17)

1.366–367 = Bess. *ICP* 4.1.9 (433.29–37)

1.368–369 = Bess. *ICP* 4.1.10 (435.18–22) és 11 (433.30–36)

1.385 = Bess. *ICP* 4.1.11 (435.42–437.1)

1.443 első fele = Bess. *ICP* 4.1.12 (437.21–23)

(ii) A szexualitás nélküli élet (*virginitas, castitas*) platóni mintája

1.443 második fele = Bess. *ICP* 4.1.12 (441.22–26)

(iii) Az átlagpolgár szexuális életét szabályozó platóni törvények

1.617–618 = Bess. *ICP* 4.1.11 (437.1–7)

1.619–620 első fele = Bess. *ICP* 4.1.9 (433.9–13)

1.620 második fele = Bess. *ICP* 4.1.9 (433.16–19).

(iv) A kétféle szerelem platóni megkülönböztetése

1.622–623 = Bess. *ICP* 4.2.1. (445.11–19)

1.624 = Bess. *ICP* 4.2.10 (461.9–13)

(i) Az idézetek első csoportja Bessarionnál Platón filozófiájának gyönyörcentrikusságát hivatott cáfolni. Az érvelés alapját a gyönyör három fajtájának platóni megkülönböztetése (*Resp.* IX 580 d–581c) adja (*ICP* 4.1.8). A háromféle gyönyör a három lélek rész (vágycsozó, indulatos, gondolkodó) eltérő tevékenységéhez kötődik, és Bessarion szerint – mint ezt különböző Platón-helyekkel próbálja igazolni – Platón nem a testi örömeire törekedett, hanem a lelki tökéletesedéssel, vagy másképp fogalmazva: a négy kardinális erény gyakorlásával megvalósuló boldogságra, a két irracionális lé-

lekrésznek a maga sajátos élvezeteire irányuló (és a racionálissal ellenkező) törekvését viszont a lehető legmerevebben elutasította. A Bonfini által is egy az egyben átvett Platón-hivatkozások jelentős többsége arról a két végletes életformáról szól, amikor 1) valaki önuralom és mértéktartás nélkül átadja magát az alacsonyabb rendű élvezeteknek, illetve 2) az előbbi erényeket gyakorolva teljesen vagy részlegesen lemond róluk. Az idevágó nyolc idézet mindegyike a Bessarion-mű 4. könyve első fejezetének 7. és 12. caputja közötti szakaszból származik, Bonfini dialógusában pedig az 1.354-től 1.369-ig tartó részt foglalja el. Ezek a Bessarion-műből kivágott részek – annak ellenére, hogy sorrendjük helyenként fölcserélődött – zökkenőmentes, összefüggő szöveget alkotnak.

(ii) Bessarion Platón-apológiájának fontos vonása, hogy vehemensen védelmezi Platón a személyes életét illető vádakkal szemben. A filozófus személyéről és életéről, mint ismeretes, már az ókorban több szélsőséges, egymással teljesen ellentétes kép is kialakult, s Bessarion is egy végletesen pozitív álláspontot (melynek legfontosabb eleme a testi önmegtartóztatás) szegez szembe Trapezuntius szélsőségesen negatív ítéletével (mely szerint Platón szexuálisan kicsapongó életet élt). Bonfini egyszer idéz az ezzel kapcsolatos vitából (1.443b = Bess. *ICP* 4.1.12 [441.22–26]), amikor László arról beszél, hogy Platón mennyire szűzi életet élt.

Bessarion Platón életével kapcsolatban a latin nyelvű életrajzi hagyomány egy fontos ágára hivatkozik (amelyet latin nyelvű olvasói is jól ismerhetnek, ellentétben a Trapezuntius által szándékosan torzítva idézett görög szövegekkel), mégpedig két nagy tekintélyű keresztény szerzőre, Jeromosra és Ágostonra, valamint a platóni filozófia középkori továbbélésében kulcsszerepet játszó filozófusra, Macrobiusra (*ICP* 4.1.14–15).

Platón személyes, s főként szerelmi életének megítélése a 15. század derekára kifejezetten kényes kérdéssé vált. Ehhez nagyban hozzájárult a Diogenés Laertios révén megőrzött hagyomány, miszerint Platón több ifjúval is szerelmi viszonyt ápolt. Platón Astérhoz írt epigrammáját Traversari és Guarino is lefordította,¹⁸ és erre a Diogenés által említett szerelmi viszonyra hivatkozik beszédében Galeotto is (*Symp.* 1.210). Az elv-

18 Bessarion a Diogenés által is jelzett hitelességi kételyekhez kapcsolódva azt feltételezi, hogy nem Platónról származik a kérdéses Astér-epigramma, hanem egy komédiaszerző vagy egy bizonyos Aristippos írta (*ICP* IV. 2. *Epigramma Platonis*). (A vers hitelességével kapcsolatban ma sincs tudományos konszenzus, lásd KAISER, „Leben und Lieben...”, 400–401.) Az Astér-vers latinul Gellius erősen bővített átköltésében is hozzáférhető volt, de Guarino is lefordította és közzétette a Plutarchos-életrajzok függelékékeként megjelentetett Platón-életrajzában – viszont az első kiadásban Astért Stella néven nővé változtatta. A Platón-szövegek homoszexualitással kapcsolatos részleteinek kiiktatásáról Leonardo Bruni fordításaiban lásd HANKINS, *Plato...*, 396–400; Jill KRAYE, *The Transformation of Platonic Love in the Italian Renaissance = Platonism and the English Imagination*, ed. Anna BALDWIN and Sarah HUTTON (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 76–77; Thomas RICKLIN, „Vorsokratiker im lateinischen Mittelalter II: Thales von Milet im lateinischen Diogenes Laertios von Henricus Aristippus bis zur lateinischen editio princeps (1472/1475)”, in *The Presocratics from the Latin Middle Ages to Hermann Diels*, Akten der 9. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 5.–7. Oktober 2006 in München, hgg. Oliver PRIMAVESI und Katharina LUCHNER (Stuttgart: Franz Steiner, 2011), 129–142; CSEHY Zoltán, *A szöveg hermaphrodituszi teste: Tanulmányok a humanizmus, az antikvitás és az erotográfia köréből* (Pozsony: Kalligram, 2002), 235–268; BÉKÉS Enikő, *Galeotto Marzio „De doctrina promiscua” című művének eszmetörténeti vizsgálata* (Szeged, PhD-értekezés, 2011), 100–108; Todd W. REESER, *Setting Plato Straight* (Chicago: Chicago University Press, 2015), 62–86. Traversari az Agathónhoz írt „csókverset” hagyta ki, lásd KAISER, „Leben und Lieben...”, 414.

ben az eszményi szerelmet hirdető, de a gyakorlatban annak természetellenes formáját űző Platón képe elevenen élt a korabeli köztudatban,¹⁹ és bár Trapezuntius kirohanásai Platón magánélete és nőikkel kapcsolatos nézetei ellen valóban szélsőségesnek tekinthetők, Platón homoszexualitását sokan kezelték tényként. Egyrészt Diogenés Laertios miatt, aki megnevezi annak a három fiatalembernek a nevét (Alexis, Agathón, Astér), akibe Platón állítólag szerelmes volt, és közli a nekik írt epigrammákat is,²⁰ másrészt mert a Platón-dialógusok résztvevőinek nézeteit gyakran azonosították a dialógusíró nézeteivel, olykor a legképtelenebb módon (Bessarion hosszasan magyarázza ennek az eljárásnak az abszurditását, például a *Phaidros* Lysias-beszéde kapcsán). Ezért is tarthatta Bessarion különösen fontosnak, hogy ezzel a képpel a testi szerelem minden formájától tartózkodó, teljes önmegtartóztatást gyakorló, tiszta és szűzi életet élő Platón alakját állítsa szembe.

Ennek érdekében elsőként Jeromost idézi, éspedig éppen annak a Jovinianus ellen írott vitairatnak az egyik helyét (*Adv. Jov. 2.9*), amelyre később Mátyás is hivatkozik a *Symposion*-ban, amikor állást foglal házasság és szüzesség dilemmájában (*Symp. 3.846*). Jeromos ugyanis azt írja, hogy Platón azért választotta a város falain kívül fekvő Akadémós hérós ligetét iskolája számára, hogy ő és tanítványai csak a gondolkodásnak szentelhessék magukat, csak ebben gyönyörködjenek, és más élvezetek ne terelhessék el figyelmüket (*ICP 4.1.14*).²¹

Az Ágostontól származó idézetben (*De vera religione 3.3–5*, ebből idéz László is Bonfininél) azt olvassuk, hogy a filozófusnak teljesen le kell mondania a testi szerelemről, mert a testi kívánságok akadályozzák a szellemi tevékenységet. Majd Ágoston tényként állítja, hogy Platón maga olyannyira önmegtartózkodó életet élt, hogy tanácsosnak látta engesztelő áldozatot bemutatni a „Természetnek, mintha bűnt követett el volna vele szemben”, nehogy a szokatlan életformáját rossz szemmel néző kortársai megnehezteszék rá gyermektelensége miatt (*ICP 4.1.15*).²²

Érdeemes hozzátenni, hogy Bessarion érvelése alapvetően nem a történeti tények rekonstruálhatóságába vetett hiten alapul. A Jeromos–Ágoston–Macrobius-féle életrajzi hagyománynak azért ad hitelt, mert ezeknek a szerzőknek az élete és a tudása garantálja számára, hogy állításaik Platón írásainak mély átélésén és megértésén alapulnak (*ICP 4.1.15–16*).

19 „Among the things they [Italian humanists – szerk.] found particularly offending was the homosexual and pederastic orientation of Platonic love” (KRAYE, *The Transformation...*, 76).

20 Noha például az Astér-epigrammát sem Diogenés nem tartja egyértelműen hitelesnek, sem Gellius (aki az *Attikai éjszakákban* azért lefordítja latinra), sokan másképp gondolták, így az ókori szövegek reneszánsz olvasói lépten-nyomon beleütközhettek (pl. Lukianos olvasása közben) abba a hol viccesen, hol komolyan megfogalmazott vádbba, hogy Platón homoszexuális volt.

21 ... *elegit Academiam villam ab urbe procul non solum desertam, sed etiam pestilentem, ut frequentia morborum simulque solitudine libidinis impetus frangeretur discipulique sui nullam aliam sentirent voluptatem nisi earum rerum quas discerent, ita fiebat ut Academiam colentes ceteris omnibus curis omissis dumtaxat philosophiae vacarent.*

22 *Platonem vitam coelibem ac castam semper vixisse, propter quod usque adeo timuisse perversam temporum suorum opinionem, ut sacrificasse naturae perhibeatur, quasi peccatum expiare vellet, quod liberos non procreasset.*

(iii) A 4. könyv első fejezetének néhány caputja, valamint teljes harmadik fejezete azokat a törvényeket veszi védelmébe, melyek az ideális állam leendő polgárainak házasságát és szexualitását szabályozzák az *Államban*. Elsősorban az elsőre botrányszerű hangzó nőközösség intézményét, majd a házassággal kapcsolatos egyéb szabályokat, amelyek a polgárok egyes csoportjait – adottságaikkal arányosan – különféle engedményekkel igyekeznek a testi vágyak terén is önuralomra és önmegtartóztatásra nevelni és készíteni.

(iv) Bessarion érvelésében szorosan kapcsolódik mindehhez az a különbségtétel is, amelyet a szerelem két típusa között tesz. Az egyik szerelem fékezhetetlen, a testi élvezetek (*libido, luxuria*) kiszolgálója, bűnbe visz és romlásba taszít, a másik viszont fegyelmezett és képes az önuralomra (*modestum*), erényre ösztönöz (*observator virtutis*) és megóv a tisztátalanságtól (*castitatis continentiaequae custos*).

4.

A Bessarion-idézetek eredeti kontextusának ismeretében elsősorban a Galeotto–László vita két pontját, a Platón és Astér viszonyáról, illetve a szerelem két fajtájáról mondotakat érdemes közelebbről megvizsgálni.

Astér neve kétszer fordul elő a *Symposion*-ban: először Galeotto (1.210), másodszer László (1.615) említi. Galeotto részéről ezen a szerelmen nincs különösebb hangsúly. Az adott helyen azokat a kiemelkedő embereket (Orpheus, Alkaios, Sapphó stb.) sorolja föl, akikről közismert, hogy mennyire szerelmesek voltak, és köztük említi az „isteni” Platont is, aki „heves szerelemmel lángolt (*ardenter amavit*) az Astér nevű ifjúért”. Az ő szemében Platón Astér iránt érzett szerelme, ahogy a többieké is, teljesen természetes, s ezzel kapcsolatos állítása is csupán annyi, hogy ha mindezek az emberek nem élték volna ki vágyaikat, akkor az önmegtartóztatás olyannyira káros hatással lett volna elméjükre és testükre, hogy nem tudtak volna halhatatlan műveket létrehozni.²³ A szerelmi viszony e futólagos említéséből jól látszik Galeottonak a homoszexualitáshoz, és ezzel együtt Platón Astér iránti szerelméhez való viszonya: ő ebben semmi kivétnivalót nem talál.

László azonban úgy gondolja, hogy meg kell védenie Platont, az „isteni” és „erkölcseleg tiszta” (*omni castitate praeditum*) filozófust. Szerinte Platón, még ha néha gyönyörködött is a körülötte lévő ifjakban, ezt kizárólag szellemi értelemben tette, és semmilyen „bűnös dolgot” nem követetett el.²⁴ Ennek apropóján hangzik el László szájából az ICP-nek az a részlete, amelyben Bessarion a *Törvények* egyes helyeiből – ahol a szexuális érintkezéssel kapcsolatban jóval konzervatívabb szabályozást találunk, mint az *Államban* – arra következtet, hogy Platón felettébb szent és tiszta életű férfiú (*vir sanctissimus et castissimus*) lehetett. László tehát ezúttal is a Platont Trapezuntiusszal

23 Békés, *Galeotto Marzio...*, 107 mutat rá, hogy ez a gondolat előfordul Galeotto *De doctrinájában* is.

24 *Nam si elegantissimo adolescentis ingenio quandoque delectatus est, nullo sibi vitio detur praeclaram indolem sine nephario scelere coluisse.* (1.616)

szemben megvédő Bessarion szerepébe kerül, és bár szavai formálisan Galeotto szava-ira reagálnak, állításai sokkal inkább „Platón rágalalmazójának” pozíciójával szemben értelmezhetők.

5.

Végül a dialógus egésze szempontjából is fontos következtetésekre ad módot az a részlet, amelyben László Bessarion nyomán a szerelem két fajtájáról beszél. A kétfajta szerelem megkülönböztetésének ugyanis Bonfini korában volt már egy másik, a későbbiekben összehasonlíthatatlanul nagyobb karriert befutó értelmezése is, melyet Ficino fogalmazott meg *Lakoma*-kommentárjában (ennek első változata 1469-ben készült el). Az tehát, hogy Lászlónál a bessarioni *Phaidros*- és *Lakoma*-értelmezés hangsúlyosan jelen van, Ficinóénak viszont az egész dialógusban nyomát sem találjuk²⁵ (még a szerelemnek a szépség ideájával való összekapcsolása sem jelenik meg, amit pedig joggal várhatnánk a dialógus első könyvében),²⁶ mindenképp figyelemre méltó.²⁷

Ficino és Bessarion a platóni szerelem értelmezésekre a platóni filozófia különböző pontjaira helyezi a hangsúlyt. A különbség többek közt abban ragadható meg, hogy melyikük milyen viszonyt állapít meg a szerelem különböző fajtái vagy szintjei között.

Ficino magát a szerelmi vágyat a szépségre való törekvésnéként definiálja, és az érzékektől az értelemig valamennyi lélekrész számára megadja a lehetőséget, hogy valamilyen módon részesüljön a szépségből (*Comm. in Conv.* 1.4). Így lehetséges nála fokozatos

25 Ficino Bonfini művére gyakorolt hatását talán Kulcsár Péter állítja a leghatározottabban: „Argumentumainak zöme kétségkívül Ficinónak abból a munkájából való, melyet idézett összes műveinek II. kötete »In divinum Platonem epitomae, seu argumenta, commentaria, collectanea et annotationes« címen jegyez, pontosabban ennek azon részeiből, melyek 1485-ben már készen voltak (Argumenta in Platonem; Compendium in Timaeum, in Phaedrum, in Philebum és főleg Commentarium in Platonis Convivium de amore.)” Megállapításai alátámasztására azonban egyetlen szöveghelyet sem hoz föl, a magunk részéről pedig a hivatkozott művek szövegei között semmilyen kapcsolatot sem találtunk. KULCSÁR Péter, „Az újplatonizmus Magyarországon”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 87 (1983): 41–47, 45.

26 Mindössze Galeotto hivatkozik arra a gondolatra, hogy a szerelmi vágyat a szép testek látványa ébreszti (1.139–144). A vágyat magát azonban egészen másképp magyarázza: szerinte a szerelem végső forrása a rokon lelkű vagy egymáshoz illő természettel rendelkezők közti kölcsönös vonzalom (1.164–169).

27 Annak, hogy Bonfini magát a platóni *Lakomát* közelebről ismerte volna, ugyancsak nincs semmilyen kézzelfogható jele a dialógus szövegében: a névvel jelölt 28 Platón-idézet közül egy sem köthető a *Lakomá*-hoz. Azt természetesen nem zárjuk ki, hogy Bonfini elsősorban Platón nyomán nevezte el *Symposion*nak a maga művét (erre utalhat a görögös forma is), továbbá a dialógus témája is felfogható a platóni *erós*-téma (*amor, cupido*) variációjának és ellenpontjának, sőt bizonyos motívumok is végső soron a platóni műre vezethetők vissza (pl. a szerelem mint kozmikus erő), a téma részletes kidolgozásakor azonban – megítélésünk szerint – sem a platóni *Lakomára*, sem annak ficinói kommentárjára nem támaszkodik szövegszerűen. Mindez nincs ellentétben azzal, hogy Bonfini később, a *Decades* bevezetőjében – ahogy erre Valery REES rámutatott – egy olyan hapax kifejezést használ (καλοδαίμων), amely szinte bizonyosan Ficino *Lakoma*-kommentárjából származik, vö. Valery REES, „Marsilio Ficino and the Rise of Philosophic Interest in Buda”, in *Italy and Hungary: Humanism and Art in the Early Renaissance*, eds. Péter FARBAKY and Louis A. WALDMAN, 127–148 (Florence: Villa I Tatti, 2011), 148; lásd még ZSUPÁN Edina, „Philosophia picta: A firenzei újplatonizmus budai recepciójához”, *Új Forrás* 10 (2015): 88–89.

átmenet a szerelem egyik fajtájától a másikig, és így vezethet a szép testben való gyönyörködés Isten szépségének csodálatához (6.18–19).²⁸

A kétféle Venus természetéről a *Lakoma*-kommentárnak a Pausanias-beszédet értelmező részében a következőt olvassuk (2.7, az értelmező itt a dialógusbéli Antonio Agli):

Először, amikor az emberi test képe a szemünk elé tárul, az értelmünk, amely bennünk az első Venus, azt mint az isteni szépség mását tiszteli és szereti, és ennek vonzása révén gyakran nála időz. A teremtőerő pedig, a második Venus, erősen vágyik arra, hogy hozzá hasonló formát nemzzen. Mindkettőben megvan tehát a szerelem. Az egyikben a szép szemlélésének (*contemplandae*), a másikban a szép létrehozásának (*generandae*) a vágya. Mindkét szerelem tiszteletre méltó és helyeslendő (*honestus atque probandus*), ugyanis mindkettő az isteni képmás nyomán fakad.²⁹

Ficino (illetve Agli) szerint tehát a kétféle szerelem egymást kiegészítő ellentétpárt alkot, és különbözőségük ellenére mindkettő „tiszteletre méltó és helyeslendő”. Ezt megerősíti és árnyalja, ami később a Diotima-beszéd értelmezésekor hangzik el (6.8, itt már Tommaso Benci beszél):

Ez a két szerelem (ti. az égi és a földi) két örök daimón bennünk, amelyekről Platón azt tanítja, hogy szüntelenül jelen vannak lelkünkben, s hogy közülük az egyik a magasságokba emel, a másik a mélységekbe taszít; az egyik kalodaimón, azaz jó démon, a másik kakodaimón, vagyis rossz démon. Igazából mind a kettő jó (*utrique sunt boni*), mivel mind az utódok nemzése, mind az igazság keresése szükséges és tiszteletre méltó (*necessaria et honesta*) dolognak számít. Csakhogy az előbbi azért mondható rossznak, mert ha túlzásba esvén visszaélünk vele, gyakran összezavarhat bennünket, s lelkünket attól a legfőbb jótól, ami az igazság szemléléséből áll, nagymértékben elfordíthatja, és a hitványabb dolgok szolgálata felé irányíthatja.³⁰

28 KAISER, „Leben und Lieben...”, 406 a *Symp.* 211b–c kapcsán állapítja meg: „Platonische Liebesphilosophie integriert also die Leidenschaften, und die Beschäftigung mit den Körpern von Jünglingen gehört untrennbar zum Erkenntnisweg des Philosophen. Die asketisch orientierten Kirchenväter widersprechen dieser Ansicht von einem gelingenden Philosophenleben deutlich, und es ist auch kein Wunder, dass die Apologeten des frühen Christentums Platon regelmäßig für seine angebliche Ausschweifung tadeln (Greg. Nyss. *De virginitate*).”

29 *Cum primum humani corporis species oculis nostris offertur, mens nostra quae prima in nobis Venus est, eam tamquam divini decoris imaginem, veneratur et diligit, perque hanc ad illum saepenumero incitatur. Vis autem generandi, secunda Venus, formam generare huic similem concupiscit. Utrobique igitur amor est. Ibi contemplandae, hic generandae pulchritudinis desiderium. Amor uterque honestus atque probandus.* Magyarul Imregh Monika fordítását idézzük: Marsilio FICINO, *A szerelemlről: Kommentár Platón a Lakoma című művéhez*, ford. és ut. IMREGH MONIKA (Budapest: Arcticus Kiadó, 2001), 23.

30 *Hi duo amores in nobis perpetui duo sunt demones, quos Plato nostris animis semper adesse vaticinatur, quorum alter ad superna erigat, alter deprimat ad inferna, alter Calodemon, id est, bonus demon sit, alter Cacodemon, id est, malus sit demon. Revera utrique sunt boni, quoniam tam sobolis procreatio quam indagatio veritatis necessaria et honesta censetur. Verum secundus ideo dictus est malus, quia propter abusum nostrum sepe nos turbat et animam a precipuo eius bono quod in veritatis speculatione consistit, avertit maxime et ad ministeria viliora detorquet.* (Magyarul lásd FICINO, „A szerelemlről...”, 76.)

A kétféle szerelem ilyen formán – annak ellenére, hogy a testi szerelmet szokták „rossznak” nevezni amiatt, hogy egyesek hajlamosak túlzásba esni gyakorlásában – ebben az elemzésben is egyaránt jó.

Ficino tehát, amikor a platóni *Lakoma* beszédeit értelmezve a kétféle *erős* platóni megkülönböztetéséről beszél, *passzív (szemlélődő)* és *aktív (teremtő)* szerelem között tesz különbséget (nem testi és lelki szerelem közt), és a szerelem *mindkét formáját természetesnek, jónak*, az ember és a világ lényegéhez tartozónak ismeri el.³¹

Bessarion ezzel szemben a kétféle szerelemről nem elsősorban a *Lakoma* kapcsán, hanem a *Phaidros*ból kiindulva beszél, és egészen más értelemben. A két szerelmet ő mereven szembeállítja egymással (*ICP* 4.2.1–11): a közönséges, földi (*vulgaris, terrestris*) szerelem alá van vetve a testi vágyak (*libidinis atque luxuriae comites*), szégyentelen (*impudens*), bűnös (*selestus*); az égi (*coelestis singularis et plane divinus*) szerelem viszont, épp ellenkezőleg, elszakad ezektől a vágyaktól, becsületes (*honestus*), fegyelmezett (*modestus*), visszafogott (*verecundus*), állhatatos (*constans*), szent (*sanctus*), jótékony (*beatus*), a tisztesség és a mértéktartás őre (*castitatis continentiaeque custos*) stb.³² Az első fajta a *testi szerelem*, az az emberek közti vonzalom, amelyről a *Phaidros*ban Lysias beszéde és Sókratés első beszéde is szól. A másik viszont a *valódi szépség felé törekvő vágy*, amelyről Sókratésnek a *Phaidros*ban elmondott palinódiájában és *Lakoma*-beli beszédében is szó van.

László felfogása szorosan kapcsolódik Bessarion *Phaidros*-elemzéséhez, amelyből két részletet is szinte szó szerint átvesz és egyetlen gondolatmenetben egyesít (1.622–625, l. 2. táblázat). Beszéde utolsó részének legfőbb intellektuális fegyvere így lesz épp a kétféle *erős* megkülönböztetése. László tehát Bessarion szellemében és szavaival állítja egymással élesen szembe a szerelem két fajtáját: a zabolátlan, értelem nélküli, szexuális vággyal társuló, szégyentelen szerelmet a tisztességes, boldog és tiszta vággyal.

31 A „két Venus” ficinói felfogásáról lásd még ZSUPÁN, „Philosophia Picta...”, 89–92 és FICINO, „A szerelemről...”, 128–130.

32 HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance...*, 259–260. Hasonló értelmezésbeli különbségek figyelhetők meg abban is, ahogy Bessarion, illetve Ficino a Platón életére vonatkozó életrajzi hagyományt kezeli és feldolgozza. Ficino 1477-ben írta meg – eredetileg egy levél keretein belül – Platón életrajzát (amelyet levélgyűjteményének egyik darabjaként mellesleg Mátyásnak is megküldött). Ebben az életrajzban Ficino Bessarionhoz részben hasonlóan, részben tőle eltérően képzi el Platón életét. A Platón tiszta és józan életére vonatkozó Ágoston-helyre ő is mint hiteles forrásra hivatkozik, de a szerelemhez való viszonyát jóval összetettebbnek látja. Ficino nem tagadja Platón fiatalemberek iránti erős vonzalmát, de különbséget tesz érzéki vonzódás és megfontolt viselkedés között: *Ad amandos adulescentes, quemadmodum et Socrates suos videbatur paulo prouior, verum uterque tam ratione continens quam sensu proclivis. Quam divine isti amaverint, et quo pacto, quae de amore locuti sunt, exponantur, satis in libro de Amore tractavimus*. A testi vágy késztetéseit Sókratéshez hasonlóan Platón is képes volt önuralommal kezelni, s mindketten isteni szerelemmel szerettek. Ficino, kommentárjával összhangban, ezúttal sem egymást kizáró ellentétként, hanem egymás kiegészítéseként írja le a szerelem két típusát – Bessarionnal ellentétben, aki mindig két külön állapothoz és életformához köti őket.

<p>Symp. 1. 622–625</p> <p>Veteres <i>duplicem amorem</i> posuisse, <i>alterum</i>, quem vehementer approbas, <i>nimis pueriliter sentientem nullaque ratione sese regentem et insipientium tantum pectoribus insidentem, libidinis luxuriaeque comitem</i>, praeterea <i>impudentem</i>, obscenum, turpem et <i>sceleratum</i> ac demum morte ipsa detestabiliozem; <i>alterum</i> vero <i>honestum, verecundum, modestum, constantem et beatum</i>. Item castitatis continentiaeque custodem, observatorem virtutis ac <i>benigne animis aspirantem</i> et hunc sanctissimum, laudabilem expetibilemque esse assero. Quod si his addidero, quae de amore <i>in Fedro</i> divus <i>Plato</i> definit, habunde tibi satisfactum putarim. <i>Duos ibi amores introducit: alterum terrestrem atque vulgarem, caelestem vero alterum ac prope divinum. Hunc igitur appetendum censet, illum vero tanquam perniciosum summo studio evitandum.</i></p>	<p>ICP 4.2.1</p> <p>Gentiles enim <i>amorem</i> sive cupidinem ... <i>duplicem esse</i> voluerunt nec eadem via eodemve afflatu animos hominum incendere, sed <i>alterum</i> ut <i>nimis pueriliter sentientem nulla ratione regi ac insipientium solummodo animis insidere, libidinis atque luxuriae comitem, impudentem, scelestum</i>, ad id, quod male appetit, temere ruentem, <i>alterum honestum, modestum, verecundum, constantem, sanctum, beatum, castitatis continentiaeque custodem, benigne animis afflantem et amantem observantemque virtutis.</i></p> <p>ICP 4.2.11</p> <p>(Plato in <i>Phaedro</i>) <i>duplicem esse amorem</i> dicit, <i>alterum terrestrem atque vulgarem, alterum caelestem</i> singularem et plane <i>divinum</i>. <i>Hunc</i> quidem laudabile esse et omni studio, opera ac diligentia <i>expetendum, illum</i> vero reprehendum <i>vitandumque tamquam humano generi perniciosum.</i></p>
---	---

2. táblázat

László szövege egyértelműen Bessarion állításait és szavait visszhangozza, a szerelem két fajtájáról nem ficinói, hanem bessarioni értelemben beszél. Így semmisítheti meg ellenfelét utolsó és a vitát végleg eldöntő ítéletével: mindaz, amit Galeotto hirdet és pártfogol, nem más, mint a földi, tisztátalan, az életünkben örökre kiiktatandó szerelem (1.625).

6.

A fentiek alapján elmondhatjuk, hogy a Bonfini által életre hívott „epikureus” Galeotto bizonyos fokig annak az eltorzított Platónnak a vonásait is magán viseli, amelyet Trapezuntius teremtett meg és állított pellengérré. Azt az elvetemült alakot, akinek számára a legfőbb jót az élvezetek, mindenekelőtt a testi szerelem, és nem utolsó sorban a fiúszerelmek jelenti. (A *Symposion*-beli Galeottóról nem derül ki, hogy vonzódná saját neméhez, viszont a homoszexualitást Platón és mások esetében is természetes jelenségnek tekinti, a mindenki-ben élő szerelmi ösztön egy sajátos esetének tartja.³³)

33 Ezzel kapcsolatban tanulságos Arión esete, amelyre Galeotto úgy hivatkozik, hogy azáltal a történet

Galeotto tehát nyíltan vállalja a „vulgár” epikureus szerepét. (Az „epikureus” Galeotto nézetei, mint erre a dialógusban maga Beatrix hívja föl a figyelmet,³⁴ természetesen nem sokban hasonlítanak az írásai alapján rekonstruálható „valóságos” Epikuroséra, akinek nevét, ahogy Trapezuntius is, a korban inkább csak szitokszóként használták.) Ez az Epikuros-Galeotto a vitában a skolasztikus filozófia nyelvét és fogalmait használva hirdeti,³⁵ hogy az érzelmi szerelem nem üldözendő (1.139–149), hanem gyakorlandó.³⁶ Másoktól idézett példáit és érveit mintha Lászlónál és a többi szereplőnél is szabadabban kezelné, mintha határozottabban eltérne az idézetek eredeti kontextusától, és tanulságukat is erősebben átértelmezve használná álláspontja alátámasztására; szónoki módszerei ebből a szempontból talán szembeállíthatók a többi szereplő érvelésmódjával.³⁷

Galeotto ellenfele, László püspök az erények magasabbrendűsége, emberhez méltóbb volta mellett érvel, kiemelt hangsúlyt fektetve a gyönyörökkel szemben tanúsi-

homoszexuális színezetet kap. Arión kivételes zenei tehetségének kibontakozását ugyanis – ahogy Orpheus esetében – mindenekelőtt a szerelemre vezeti vissza. A hérodotosi történet felől nézve ez természetesen meglepő fordulat, hiszen ott szó sincs olyasmiről, hogy Arión bárkivel is szerelmi kapcsolatban állna. Galeotto azonban egyértelműen szerelemről beszél – bár hogy kit tekint Arión partnerének, nem árulja el. „S vajon mit gondoltok, a méthünnai Ariónt, saját kora legkiválóbb lantosát ... mi készíthette arra, hogy megtanulja a lantpengetést, s a magasztos dalok [tkp. az éles dallam] írásának művészetét, melynek segítségével megmenekült a haláltól (*ad musicam artem et descendum carmen orchium, quo mortem evasit, concitasse existimatis?*) ... Nemde el kell hinnünk, hogy mindkettőt a szerelem (*amorem*) készítette az ilyenféle tudás elsajátítására” (*Symp.* 1.160). Nos, a kontextus és főként Bonfini forrásai alapján nagyon úgy tűnik, hogy Galeotto Arión korinthusi vendéglátójára, Periandrosra gondolhatott, vagyis arra, hogy a Periandros iránt érzett szerelme indította el a művészi pályán. Galeotto ugyanis nagy valószínűséggel Gellius (*Noctes Atticae* 16.19) elbeszélését vette alapul, aki Arión korinthusi tartózkodását azzal magyarázta, hogy a város uralkodója Ariónt művészete miatt megszerette és barátjává fogadta (*Arionem rex Corinthi Periander amicum amatumque habuit artis gratia*). Galeotto ezt a magyarázatot értelmezhetette úgy, hogy a két férfi között olyan érzelmi kötődés alakult ki, mint amilyen Orpheus és Eurydiké szerelme is volt (Arión mellett Orpheus alvilágjárását idézi Galeotto az *amor* zenére ösztönző erejének érzékeltetésére). Az ő verziójában ráadásul a barátság-szerelme Arión művészi produkciójának nem a következménye, hanem az ösztönzője.

34 Lásd Beatrix megjegyzését (*Symp.* 1.279).

35 Pl. szerelemfelfogásának alaptézise („mindenki ahhoz vonzódik, ami saját magával rokon és hasonló hozzá” *unumquodque id appetat, quod est sibi cognatum et perquam simile*, *Symp.* 160) megegyezik Aquinói Tamásnak egy – lélekképzési magyarázataiban többször visszatérő – gondolatával (az aristotelési tápláló lélekképz alaptérekveséről), aminek szövegszerűen legközelebbi megfogalmazása a *Contra gentiles* 7.5-ben olvasható: *unumquodque enim appetit quod est sibi simile et conveniens*. Elképzelhető, hogy Bonfini itt közvetítő révén kapcsolódik ehhez a szöveghelyhez, de ezt a közvetítő szöveget egyelőre nem sikerült beazonosítanunk.

36 Bonfini – eddigi vizsgálataink alapján úgy tűnik – nem idézett Galeotto korábban megjelent műveiből. Ugyanakkor a dialógusban szereplő Galeotto hangot ad néhány olyan gondolatnak, amely a valóságos Galeotto írásaiban is megjelenik, lásd BÉKÉS Enikő, „Galeotto Marzio alakja Bonfini *Symposion* című művében”, in *Szolgáltatomat ajánlom a 60 éves Jankovics Józsefnek*, szerk. CSÁSZTVAY Tünde és NYERGES Judit, 42–47 (Budapest: Balassi Kiadó–MTA ITI, 2009), 45–47. Így akár az is elképzelhető, hogy a különféle barbár népek szexuális szokásairól szóló Bessarion-idézetek felhasználását az is befolyásolta, hogy Bonfini ismerte Galeotto álláspontját a keresztény és nem keresztény népek egyenrangúságáról.

37 A dialógus fiktív Galeottója ebből a szempontból nagyon hasonló a *De homine* valóságos szerzőjére, akinek meglehetősen önkényes szövegkezeléséről lásd SZÖRÉNYI László, „Galeotto filozófiai értekezéseinek antik forrásai”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 86 (1982): 46–51.

tott önuralom erényére. Ő az, akinek beszédében Bessarion Trapezuntiuszal szemben használt érveit nagy mennyiségben és lényegében változatlan formában találjuk. Álláspontja kifejtésekor tizenkétszer név szerint hivatkozik Platónra, és valamennyi alkalommal a Bessariontól származó Platón-magyarázatokot idézi – vagyis az általa hivatkozott Platón nagyon közel áll ahhoz a Platónhoz, akit Bessarion Trapezuntiusz Epikuros-Platónjával szemben megalkotott.

7.

A *Symposion* második könyvének fő témája (értékesebb-e a szexualitást legyőző tisztaság³⁸ a többi erénynél) nem kapcsolódik a Bessarion–Trapezuntius vitához, a harmadik könyv fő kérdése viszont igen. A harmadik könyvben Beatrix és Mátyás között folyó vita téje ugyanis az, hogy vajon a szüzesség (tisztaság) vagy a házastársi hűség előbbre való – a vita során a felek folyamatosan szűkítik, illetve tágítják a két fogalom tartalmát, és Beatrix csak a vita lezárásakor tesz világos különbséget a szavak egyes jelentései között. Márpedig Platónnal kapcsolatban Bessarion is beszél ugyanerről a kérdéstről. Szerinte kétféle választ is adott Platón a problémára: személyes életében a szexualitástól való teljes önmegtartóztatást és tiszta életet választotta (és ezt várta el tanítványaitól is, l. 4.1.14–15 = 439.32–441.37 Mohler), az eszményinek tervezett polisz polgáraival szemben viszont nem volt ilyen szigorú, s bár nevelésük a lehető legnagyobb mértéktartás és önfegyelem elérését célozta, a gyermeknemzés érdekében engedélyt kaptak vágyaik kiélésére (4.1.9 és 4.1.10 = 433.9–10 és 435.19–20 Mohler).

Beatrix és Mátyás álláspontja ehhez hasonló kettősséget alkot: a királyné eredetileg az Istennek szentelt szüzi élet iránt vonzódott, s bár a Mátyással való találkozás és a vele kötött házasság más irányba terelte életét, a gyerekáldás sok éven át tartó elmaradása miatt a testi kapcsolat megszüntetését, a szexualitás nélküli házastársi kapcsolatot javasolja Mátyásnak.³⁹ Ezzel szemben a király mindvégig a házastársi hűség eszményének elsőbbsége mellett érvel, s ezen nem változtat az sem, hogy vitájuk végén elvi síkon elismeri a szüzesség egy magasabb rendű fajtájának elsőbbségét (a javaslat gyakorlati részére nem reagál), amely nem pusztán a test érintetlenségét őrzi meg, hanem a lélek tisztaságát is elősegíti (3.972).

38 A két rokon erény: a *virginitas* (szüzesség) és a *pudicitia coniugalis* (házastársi hűség, tisztaság, tiszteltet) a 2. könyvben egyfajta hendiadyoinként folyamatosan együtt szerepel és egyetlen fogalomként kezelik, ezt igyekeznek visszaadni a magyar körülírás. Ennek az egyesített kategóriának az értelme a tisztaság szűkebb és tágabb jelentése között ingadozik.

39 „Mi pedig, atyám, miután házasságunk feladatát nem teljesítettük, mert Isten talán inkább azt óhajtja, hogy tiszták maradjunk, és jobban gyönyörködik mindkettőnk korábbi szüzességében, nem engedve a hitvesi ágy hívogatásának (*intermisso thori coniugalis officio*) és a nász csábító istenségének, szüzi szívvel gondoljunk megint áhitattal a mi szűz Megváltónkra, s akárcsak ő, feszítsük keresztre ezt az eddig egyformán bőségesen gyarapított, annyi gyönyörrel táplált testet (*carnem hanc crucifigamus*).” (*Symp.* 3.952)

A Mátyás–Beatrix vita felől nézve tehát az igazság kutatásának szentelt filozófusi élet, amelyet László tudósítása szerint Platón ír elő tanítványainak (ez szó szerint egyik Bessarion szövegével, lásd 3. táblázat), a Beatrix által kultivált keresztény és szüzi életforma ókori előfutáraként értelmezhető.

<p><i>Symp.</i> 1.443</p> <p>quippe qui <i>discipulos</i> est saepe monuisse solitus, ut se a <i>venereis</i> quam maxime <i>voluptatibus</i> abstinerent, <i>veritatem</i> dicens non <i>corporeis oculis</i> aut <i>sensu aliquo</i>, sed <i>sola mentis puritate</i> videri, ad quam <i>percipiendam</i>, quam <i>vitam libidinibus</i> deditam et <i>falsas rerum sensibilibus</i> imagines, quae per <i>corpus</i> nobis <i>imprimuntur</i>, nihil maiori <i>impedimento</i> esse posse arbitrat.</p>	<p><i>ICP</i> 4.1.15</p> <p>(Augustinus) <i>Platonem</i> scribit <i>discipulos suos docere solitum</i>, ut a <i>venereis voluptatibus</i> abstinerent <i>persuasumque sibi haberent</i>, <i>veritatem non corporeis oculis</i> aut <i>sensu aliquo</i>, sed <i>sola menti puritate</i> videri, ad quam <i>percipiendam</i> nihil magis <i>impedimento</i> esse quam <i>vitam libidinibus</i> deditam et <i>falsas imagines rerum sensibilibus</i> quae nobis per <i>corpus</i> <i>imprimuntur</i>.</p>
--	--

3. táblázat

A platóni példa említésével tehát László már az első könyvben a harmadik könyv fő témáját is megelőlegzi, amikor Beatrix kérdését (a teljes önmegtartóztatást jelentő szüzi élet vagy a testi kapcsolattal is járó házasság az előbbre való) a maga álláspontjának megfelelően válaszolja meg. Ebben a válaszban pedig, mint fentebb láttuk, központi helyet kap a Bessarion által is az előtérbe állított Platón-kép.

Természetesen Bonfini *Symposion*jában rendkívül összetett módon és különféle összefüggésekbe helyezve tárgyalják a szüzesség kérdését, a Platón megítéléséről Trapezuntius és Bessarion között zajlott vita említett része ennek csak egyetlen oldalát jelenti. Érdemes ugyanakkor felfigyelnünk a téma értelmezési hagyományának két másik vonulatára, amelyet Bessarion szintén bevon a vitába, és könnyen elképzelhető, hogy Bonfini is innen vesz át a maga dialógusába. Az egyik ágat Jeromosnak Jovinianus ellen írott műve (4.1.14–15) képviseli, amely a házasság vagy szüzesség elsőbbségét taglaló kérdést úgy vizsgálja meg, hogy a lehetséges választ nemcsak a Biblia vonatkozó helyei alapján alakítja ki, hanem a dilemma platóni előzményeit is figyelembe veszi. Valószínűleg sohasem fogjuk megtudni, hogy Bonfini, amikor úgy döntött, hogy ebben a királyi pár számára nagyon érzékeny témában ír fiktív dialógust és ajánlja majd a királynénak, eleve ismer-e már Jeromos munkáját, vagy épp fordítva, Bessarion művének olvasása közben vagy után jutott eszébe, hogy Jeromos művét is felhasználja (éspedig úgy, hogy Jovinianus gondolatait Mátyás szájába adja, Beatrixot pedig Jeromos álláspontjára helyezi). Akárhogy is képzeljük, Bonfini egy olyan kortárs világnézeti vitát von be a keresztény élet egyik örök alapdilemmájának (milyen mértékben szabad az evilági élethez kötődni) tárgyalásába, és úgy tárgyalja a királyi pár gyermektelen házasságának sajátos esetét is, hogy ezáltal Beatrix és Mátyás álláspontját egy lehetséges platóni mintával is összevethetővé teszi.

Egészen pontosan: amikor Beatrix – Mátyást is meggyőzve – a szüzi életformát viszi győzelemre, akkor azzal a Bessarion-féle platonizmussal összhangban arat győzelmet, melynek egyik fontos eleme a tiszta, szüzi életet élő Platón kultusza.

A másik fontos írás Aquinói Szent Tamásnak a szüzességről szóló quaestiója (4.2.29),⁴⁰ mely a házasság Jeromos-féle egyértelmű leértékelésével és merev elutasításával szemben inkább Ágoston mérsékeltebb álláspontját támogatja és sokkal nagyobb érzékenységét mutat a házasság értékei iránt.⁴¹

Végül említést érdemel még egy harmadik szerző, aki szintén szerephez jut a Platón–Aristotelés vitában és Bonfini dialógusában is. Ez a szerző Hermogenés,⁴² akinek stílusleírását azért méltatja részletes indoklással Bessarion, mert a retorok közül ő értékelte a legnagyobbra Platón írásművészetét. Trapezuntius ugyanis Platón költői képeket alkalmazó, tudományossághoz nem illő stílusát is támadta, és negatívan értékelte Aristotelés fogalmi pontosságra törő, „száraz” objektivitásával szemben. Bessarion ennek az értékelésnek a visszautasításakor hivatkozott a bizánci retorikaoktatásban főszerepet játszó (és Trapezuntius által is tisztelt) Hermogenés tekintélyére. Hermogenés a bemutatató beszéd típus legkiemelkedőbb képviselőjének tartotta Platont,⁴³ akinek szövegeiben nyolc idea, azaz stílusminőség mintaszerű megvalósulása figyelhető meg. Platón retorikai megítélése változott az évszázadok során, a gyakorlatiasabb szemléletű szónoklattanárok többnyire nem értékelték nagyra a Platón-dialógusokban olvasható beszédeket, mert gyakorló szónokok és beszédírók számára mintaként kevésbé voltak felhasználhatók. Hermogenés értékét növelhette Bessarion szemében az általa alkalmazott elemzési módszer is. Hermogenés ugyanis nem véletlenül nevezte ideáknak az egyes stílusminőségeket; az egyes szövegekben való megtestesülésüket a platóni ideákból való részesedés mintájára modellezte.⁴⁴

Bessarionnak az *ICP*-beli részletes Hermogenés-méltatása felveti annak a lehetőségét is, hogy Bonfininek talán épp Bessarion adta az ötletet vagy ösztönzést (ha már korábban érlelődött benne a gondolat) ahhoz, hogy lefordítsa latinra a teljes Hermogenés-corpust. A Hermogenés-fordítás, akárcsak a *Symposion*, annak az „ajándékcsoomagnak” a része volt, melyet Bonfini még Budára érkezése előtt küldött a magyar királyi családnak.⁴⁵

40 *Quippe ne legitimis quidem nuptiis immiscere voluit, sed integerrime semper et castissime vixit, quod etiam ex dictis sanctissimi atque sapientissimi viri Thomae Aquinatis, ubi in secunda de virginitate loquitur, colligi potest. „Legimus, inquit, Platonem unum apud veteres abstinuisse ab omni venerea voluptate, studio contemplandae veritatis et optimarum artium cupiditate.”* (*ICP* 4.2.30)

41 A Jeromos-Jovinianus vitáról és a vita tanulságait feldolgozó egyházatyák árnyaltabb álláspontjáról lásd David G. HUNTER, *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity* (Oxford: Oxford University Press), 2007.

42 A *Symposion*ra gyakorolt hatásáról lásd PAJORIN, „Bonfini *Symposion*ja”, 515–516.

43 *Platonicam orationem quasi optimum affert exemplum iis, qui in demonstrativo genere versantur, nec in demonstrativo genere dumtaxat, sed etiam in civiliiori illo et theatralli Platonem Demostheni praefert.* (*ICP* 1.3.24. *In genere demonstrativo orationem Platonicam excellentissimam esse.*)

44 Ehhez lásd Annabel M. PATTERSON, *Hermogenes and the Renaissance: Seven Ideas of Style* (Princeton: Princeton University Press, 1970).

45 Bonfini láthatóan büszke volt a fordítására, mert amikor Ferenc Hermogenésre hivatkozik a dialógusban (2.600), külön kiemeli a fordító, vagyis Bonfini nevét. Ez a sajátos önhivatkozás azért is figyelemre méltó, mert a kortárs szerzők közül senki más nem idéz név szerint.

A 15. század végi platonizmus vezető alakjának általában Ficinót szokás tartani, de utólag nem olyan könnyű pontosan megállapítani, írásai mikortól kezdtek hatni és kire. Nem szabad elfelejteni, hogy legnagyobb hatású műve, a *Symposion*-kommentár hiába készült el már 1469-ben (illetve átdolgozott verziója 1475-ben), nyomtatásban csak 1484 végén jelent meg, és Firenzén kívül addig korlátozott volt a hatása.⁴⁶ Amikor Bonfini saját *Symposion*ját írta, már megjelent ugyan a *Theologia Platonica* (1482-ben), a platonizmus legismertebb összefoglalása ebben az időben – ahogy ezt Hankins és Monfasani is hangsúlyozzák – mégis Bessarion vitairata volt. A bíboros tudatosan törekedett munkája minél szélesebb körű terjesztésére,⁴⁷ álláspontjának pedig különleges súlyt adott addigi tevékenységéből eredő tekintélye. Teljes joggal feltételezhető, hogy a vatikáni körökkel – elsősorban Caffarelli ascoli püspök révén – szoros kapcsolatokat ápoló Bonfini szemében⁴⁸ mértékadó volt Bessarion véleménye. Platón-értékeléseit a lehető legalkalmasabbnak találhatta arra, hogy a váradi püspök szájába adja.⁴⁹ Ugyanakkor Ficino kapcsolata Budával, a magyar és a Magyarországhoz köthető humanistákkal már 1469-ban elkezdődik, és Bandini 1477-es budai útjának köszönhetően valószínűleg új lendületet kap. A kérdést Huszti József már száz évvel ezelőtt részletekbe menően vizsgálta, és ennek alapján Ficino intenzív magyarországi recepciójának ténye igazoltnak tekinthető.⁵⁰ Ezzel szemben Bessarion magyar recepciójáról Huszti is óvatosan nyilatkozik. A művek elterjedtsége miatt ugyan valószínűnek tartja, hogy Bessarion alapvető munkái megvoltak Mátyás könyvtárában, de azt is világossá teszi, hogy erre vonatkozólag semmilyen adat nem áll rendelkezésre.⁵¹

Ha tehát föntebb azt állapítottuk meg, hogy a *Symposion*ban a ficinói platonizmus jelenléte nem érzékelhető, Bessarion jelenléte viszont jelöletlen vendégszövegek formájában (elsősorban az első könyvben, László szövegében) számottevő és föltűnő, akkor ezt megkísérelhetjük a korabeli magyar humanizmus, illetve az ekkor már több évtizedre visszanyúló Platón–Aristotelés vita magyarországi története szempontjából is értékelni.

Huszti könyve után két fontosabb körülményre derült fény. Egyrészt 1936-ban az Országos Széchényi Könyvtár megvásárolt egy corvinát Bessarionnak az egyházuniót

46 HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance...*, 261–263.

47 MONFASANI, „Bessarion Latinus“..., 182 ff.

48 PAJORIN Klára, „Bonfini egyik informátora, Prospero Caffarelli szentszéki követ Magyarországon”, in *„Nem súlyed az emberiség!”...: Album Amicorum Szörényi László LX. születésnapjára*, főszerk. JANKOVICS József, 267–273 (Budapest: MTA ITI, 2007).

49 A Geréb Lászlótól egyedül ránk maradt szöveg épp egy platóni gondolatot is tartalmaz. Az 1492. december 8-án VI. Sándor pápának küldött gratuláló levelében arra a híres közhelyre utal, miszerint egy állam akkor válik boldoggá, ha filozófusok irányítják: *Plato tunc demum beatas esse res publicas iudicabat, cum a sapientibus regerentur*. Idézi ÁBEL Jenő, *Magyarországi humanisták és a dunai tudós társaság* (Budapest: MTA, 1880), 13.

50 Lásd HUSZTI József, *Platonista törekvések Mátyás király udvarában*, Minerva Könyvtár 1 (Pécs: 1925), 20–89.

51 HUSZTI, *Platonista törekvések...*, 17–18.

támogató írásaival (mai jelzete Cod. Lat. 438). A kódex frissen elkészített leírásában Bartoniek Emma mutatott rá arra, hogy Mátyás a bíboros címerére festette rá a sajátját. Az átfestés lehetséges okaival nem foglalkozott, a beszerzés tényét pedig Mátyás teológiai érdeklődése bizonyítékaként értelmezte.⁵² A másik felfedezés Trapezuntius *Comparatio philosophorum Platonis et Aristotelis* című művének egyik kéziratához kötődik. A vatikáni Palat. Lat. 3382 jelzetű kódexre Albinia de la Mare hívta föl a Vitéz-kéziratok után kutató Csapodi-Gárdonyi Klára figyelmét,⁵³ aki 1984-es monográfiájában tette közzé Vitéz Jánosnak 1470. szeptember 20-án a kódex végére beírt megjegyzését:⁵⁴ *Contra hunc scripsit dominus Bissarion, cardinalis Nicenus, vir eruditissimus, pro Platone, non tamen contra Aristotilem (sic) // Io(annes).*⁵⁵

E két adatra is hivatkozva nemrég Monfasani érvelt meggyőzően amellett, hogy az 1450–70-es években néhány valóban dokumentáltan létező személyes kapcsolat ellenére a Mátyás környezetébe tartozó humanisták, még a személyesen vele jó kapcsolatokat ápoló Vitéz János sem álltak Bessarionhoz szellemileg közel.⁵⁶ Azt túlzás lenne állítani, hogy Trapezuntius pártját fogták volna a vitában, de az Aristotelés iránti érdeklődésnek több jele és bizonyítéka van, ami a beszerzett könyvek, az új fordítások ajánlásai és – fentebb idézett – értékítéletet kifejező megjegyzése alapján kikövetkeztethető. Annak viszont, hogy Bessarion platonizmusa bármilyen formában hatott volna a budai

52 BARTONIEK Emma, „A Magyar Nemzeti Múzeum Orsz. Széchényi Könyvtárának Bessarion-corvinájáról”, *Magyar Könyvszemle* 61 (1937): 118–125. A kódex és a róla készült 1513-as nyomtatott kiadás közti kapcsolatról lásd Péter EKLER, „Findings on the Text of the Bessarion Corvina Codex. (Budapest, National Széchényi Library, Cod. Lat. 438)”, in *Byzanz und das Abendland IV. Studia Byzantino-Occidentalia*, hrsg. Erika JUHÁSZ, 143–148 (Budapest: Eötvös József Collegium, 2016); Edina ZSUPÁN, „Bessarion immer noch in Buda? Zur Geburt der Bibliotheca Corvina”, in *Augustinus Moravus Olomucensis: Proceedings of the International Symposium to Mark the 500th Anniversary of the Death of Augustinus Moravus Olomucensis (1467–1513)*, ed. Péter EKLER, Farkas Gábor KISS, 97–122 (Budapest: MTA BTK ITI–OSZK, 2015).

53 CSAPODINÉ GÁRDONYI Klára, *Humanista kódexek nyomában* (Budapest: Magvető Kiadó, 1978).

54 CSAPODI-GÁRDONYI Klára, *Die Bibliothek des Johannes Vitéz* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1984), 41 és 141–143.

55 „Erre a műre felelt Bessarion, a nagy tudású niceai bíboros, inkább Platón védelmében, mint Aristotelés ellen.” A Bessarion és a magyarországi humanisták közötti személyes kapcsolatok részletes áttekintését lásd PAJORIN Klára, „A bázeli zsinat hatása Magyarországon”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 115 (2011): 19–22, valamint Dan Ioan MUREȘAN, „Bessarion et l'Église de rite Byzantin du royaume de Hongrie (1463–1472)”, in *Matthias Corvinus und seine Zeit*, hrsg. Christian GASTGEBER, Ekaterini MITSIOU, Ioan-Aurel POP, Mihailo POPOVIĆ, Johannes PREISER-KAPPELLER und Alexandru SIMON (Wien: ÖAW, 2011), 77–92, aki Makarios, Halics ortodox érsekének egy kérelme kapcsán tekinti át azokat az egyházdiplomáciai eseményeket, amelyek alapján Vitéz és Bessarion jó kapcsolatára lehet következtetni.

56 JOHN MONFASANI, *The Renaissance Plato-Aristotle Controversy and the Court of Matthias Rex*, 2013, <http://renaissance.elte.hu/wp-content/uploads/2013/09/John-Monfasani-The-Renaissance-Plato-Aristotle-Controversy-and-the-Court-of-Matthias-Rex.pdf>. MONFASANI érvelése azonban egy fontos ponton sebezhetőnek tűnik. A Bessariont és Vitéz Jánost összekötő személyek esetében arra való hivatkozással igyekszik cáfolni, hogy magyarországi meghívásuk bármiféle platonikus érdeklődés jelének is a tekinthető, hogy alkalmazásukra kizárólag szűkebb szakmájuk alapján került sor. Regiomontanus mint asztronómus és asztrológus kapott megbízást, Giovanni Gatti mint skolasztikus teológus, Ransanus pedig mint történész. Ezeket a területeket azonban, különösen az asztrológiát és a teológiát, aligha lehet ilyen élesen elválasztani a platonizmustól.

vagy Budával kapcsolatban álló humanisták közül bárkire is, filológiai bizonyítéka nem került elő. Monfasani Vitéz megjegyzésével kapcsolatban elsősorban azt hangsúlyozza, hogy az érseket leginkább az érdekelte, hogy Bessarion műve nem Aristotelés ellen irányul,⁵⁷ ugyanakkor ő is elképzelhetőnek tartja Csapodinak azt a feltevését,⁵⁸ hogy az *ICP* meglehetősen Vitéz, illetve később Mátyás könyvtárában.

A kódex kutatástörténete végül tavaly vett egy újabb fordulatot: egy másik átfestett címer, a kódex 3v fólióján kivehető ún. koronás-liliomos címer alapján Pócs Dániel a *Vespasiano da Bisticci* által is említett, de később teljesen elfeledett Handó György-könyvtár egyik köteteként azonosította.⁵⁹ Minthogy azonban Handótól nem maradtak ránk írások, arról sincsenek közvetlen ismereteink, milyen hatást gyakoroltak gondolkodására Bessarion művei.⁶⁰ A kodikológiai kutatások új eredményeit filológiai vizsgálatok így egyelőre még nem tudták kiegészíteni.

Tanulmányunkban épp egy ilyen szövegszerűen megragadható kapcsolatra kíváncsiak vagyunk rámutatni. Bonfini műve természetesen már nem ehhez az időszakhoz tartozik, és Budától távol születik, ráadásul az Ascoli Picenóban élő szerző sajátos módon is sajátos szempontok szerint eleveníti föl Bessarion másfél-két évtizeddel korábban, Trapezuntiusszal szemben megfogalmazott álláspontját. Bessarion érveit és Platón-értelmezését az a László püspök hangoztatja, aki a dialógus egészét tekintve Beatrix álláspontját készíti elő – elsősorban azzal, hogy cáfolja Galeotto eretnek nézeteit, de részben azzal is, hogy Platont mint a szexualitásról lemondó tiszta élet, azaz a beatrix-i eszmény megvalósítóját mutatja be. Bonfininél Mátyás egyszer sem idéz Bessariontól, így nem derül ki, ő hogyan viszonyul a Bessarion-féle platonizmushoz. Ugyanakkor nem fedezhető fel a dialógusban – a fokozatos felemelkedés plótinosi elvére erősen támaszkodó – Ficino-féle platonizmus sem.⁶¹ Annál inkább helyet és teret kap a Macrobius- és Apuleius-féle szám- és asztrálmisztikára épülő platonista hagyomány,⁶² és pedig kifejezetten Mátyás személyén keresztül, aki (a király közismert asztrológiai érdeklődésével tökéletes összhangban) egyfajta szellemi vezetőként fejt ki az idevágó

57 MONFASANI, *The Renaissance...*, 6–7. Pócs Dániel, *A Didymus-corvina: Hatalmi reprezentáció Mátyás király udvarában* (Budapest: MTA BTK Művészettörténeti Intézet, 2012), 288–295 elsősorban Vitéz János közvetítő szerepének tulajdonítja, hogy az unió fő teológiai vitája, a *flioque*-vita a szentháromság lehetséges neoplatonikus értelmezéseivel összefonódva jelenik meg az 1480-as évek végén készült corvinák, mindelelőtt a *Didymus-corvina* képi ábrázolásain. Állítását elsősorban arra alapozza, hogy Vitéz – Mátyáshoz hasonlóan – szoros kapcsolatban állt Trapezuntiusszal és Bessarionnal is, akiknek vitájában fontos helyet kapott a platóni filozófia szentháromsággal való összeegyeztethetőségének a kérdése.

58 Csaba CSAPODI, *The Corvinian Library: History and Stock* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1973), 160.

59 Pócs Dániel, „Handó György könyvtára”, *Ars Hungarica* 42 (2016): 309–338.

60 Az valószínű, hogy a bíboros az 1460-es évek végén ajándékozhatta neki a kódexet (lásd Pócs, „Handó György...”, 316), amikor Handó pécsi nagyrépost volt. Talán csak véletlen és nincs jelentősége Bonfini dialógusa szempontjából, hogy 1469-ben épp Handó György tárgyalta Nápolyban Aragóniai Ferdinándal Mátyás és Beatrix házassága ügyében.

61 Ismerte viszont Ficino Hermés-himnusz fordításait, melyeket az ő fordításában idéz, lásd Valery REES, „Ad vitam felicitatemque: *Marsilio Ficino to His Friends in Hungary*”, *Budapest Review of Books* 8 (1998): 72.

62 Ehhez lásd PAJORIN Klára, „Asztrológia, mágia és Apuleius-kultusz Corvin Mátyás műveltségében”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 118 (2014): 215–225 és MOLNÁR Dávid, *Furor est cum cantat: Marsilio Ficino és a Mátyás-kori Magyarország „szellemes” platonikusai* (Budapest, PhD-értekezés, 2014), 243–250.

tanokat és ismereteket – a dialógus fikciója szerint ezen a téren teljesen tudatlan – Beatrixnak.

Hogy az 1480-as évek közepén, amikor az alapvetően arisztoteliánus, de Platónnal szemben sem ellenséges Galeotto Marzio⁶³ épp távozófélben volt Magyarországról, Ficínóval pedig már régóta szoros kapcsolatot áptak az országban és a királyi udvarban is, Bessarion műveit mennyire ismerték, és az egykor nagy hatású, Itáliában azonban ekkor már biztosan nem újszerű nézetei mekkora tiszteletnek örvendtek, nem tudjuk. Az azonban kétségtelen, hogy legkésőbb Bonfini *Symposion*jával Bessarion isteni, önmegtartóztató Platónja, sőt „álsruhában” maga Bessarion is megérkezett Mátyás udvarába.

FÜGGELÉK 1.

Terjedelmi okokból nincs rá lehetőség, hogy a *Symposion* valamennyi olyan, Platónhoz kötődő szöveghelyét bemutassuk, amely Bessarion vitairatából vagy más szerző művéből került át Bonfini dialógusába. Módszereinek érzékeltetésére két idézetcsoport tűnik a legalkalmasabbnak.

Az első függelék három Homéros-idézetet tartalmaz, melyek mindegyike Bessarion művéből származik. Bonfini Galeotto beszédébe szövi bele őket, aki a három említett Homéros-hellyel is a testi élvezetek létjogosultságát támasztja alá.

Az első (*Il.* 8.266–366) Zeusnak Héra iránt érzett szerelmi vágyát írja le, melyen olyannyira nem tudott uralkodni, hogy ott azonnal a földre dőlt és szerelemre hívta feleségét (*Symp.* 1.242). A másik (*Od.* 9.8–10) idézet arról szól, hogy az a legkellemesebb lakoma, ahol bőven szolgálnak föl bort (a fordításban metonímiával: Bacchust) és ételt (Cerest) is (*Symp.* 1.269), a harmadik (*Od.* 12.342) pedig az éhség rettenetes (értsd: az emberi méltóság lerombolására is képes) erejére világít rá. Galeotto mindhárom szöveghelyet egyetértéssel és dicsérőleg idézi, annak bizonyítására, hogy egyrészt a szerelmi vágy Homéros szerint még a legfőbb istent is hatalmában tartja, másrészt az étel és ital élvezetét a homérosi hősök is a legnagyobb élvezetek közé sorolták, harmadrészt pedig az éhség valóban rettenetes (értsd: rettenetesen nagy) erő.

Mint sejthető, a három Homéros-idézet kontextusa és körítése Bessarion művében egészen más. Ő ugyanis (*ICP* 4.1.4) mindhárom helyet azért idézi fel, hogy bemutassa velük, hogy Platónnak még Homérost is volt bátorsága kritizálni, ha helytelennek tartotta istenábrázolását vagy egyes szereplői által hirdetett ételszemléletet (*Resp.* 3.386 a). Galeotto viszont a Bessariontól vett Homéros-idézetekkel épp egy olyan, az élvezeteket elfogadó álláspontot akar alátámasztani, amelyet Platón Homéros cenzúrázásával éppen hogy el akart rejteni az államában nevelkedő fiatalok szeme elől – éppen ezért tudta Bessarion az adott Platón-helyeket Trapezuntiusszal szemben felhozni. Galeotto természetesen nem utal sem a platóni kritikára, sem Bessarionra, ugyanakkor szinte szó szerint a Homéros-hely Bessarionnál olvasható parafrázisát, illetve fordítását mondja el (lásd a 4. és 5. táblázatot).

63 Galeotto arisztotelianizmusáról lásd BÉKÉS, *Galeotto Marzio...* (18. j.), pl. 13–29, 39 és 141.

<p>Bonf. <i>Symp.</i> 1.242</p> <p>Neque Homerum in medium afferam, qui Iovem usque adeo libidine incensum narrat, ut omnium rerum, quas optime consilio agendas statuerat, oblitus visa Iunone ita exarserit, ut ne tantisper quidem differre potuerit, quo ad cubiculum ingrederentur, sed humi, ubi forte erant, uxorem amplexus ibi rem patravit, fassus nunquam se amore ardentius concitatum.</p>	<p>Bess. <i>ICP</i> 4.1. (<i>Platonem ab omni voluptate mundum fuisse</i>) 4 (427.5–10 Mohler)</p> <p>Improbanda etiam illa eiusdem poetae censet, in quibus Iovem usque adeo libidine incensum narrat, ut omnium rerum, quas optimo consilio agendas statuerat, oblitus, cum primum Iunonem vidit, ita arserit, ut ne tantisper quidem potuerit differre, quoad domicilium ingrederentur, sed humi ubi forte erant, uxorem tempore quo primum mutuo amplexus desiderium explere voluerit, fassus nunquam se amore ardentius concitatum.</p>
---	--

4. táblázat

<p>Bonf. <i>Symp.</i> 1.269</p> <p>Item et hanc ipsam Homeri, quae ita Latine interpretari potest:</p> <p><i>Nulla, crede mihi, res mensa suavior illa est,</i></p> <p><i>quae Cererem Bacchumque simul carnesque ministret.</i> Et alibi apud eundem: <i>Quam parit atra fames, dirum est, heu, morte perire.</i></p>	<p>Bess. <i>ICP</i> 4.1.4 (425.42–427.3)</p> <p>Illa quoque tamquam contra officium continentiae dicta reprehendit.</p> <p><i>Nulla, crede mihi, res mensa suavior illa est,</i></p> <p><i>Quae Cererem Bacchumque simul carnesque ministret.</i> Item illud,</p> <p><i>Quam parit atra fames: dirum est heu morte perire.</i></p>
--	--

5. táblázat

FÜGGELÉK 2.

A második függelékben abból a kevés esetből mutatunk be kettőt, ahol Bonfini nem Bessarion vitairatából idézi Platón-t.

Az első elsősorban azért tanulságos, mert ugyanarra a platóni gondolatra Ficino is hivatkozik *Lakoma*-kommentárjában, Bonfini azonban jól láthatóan *nem innen* veszi át az idézetet. A gondolat úgy szól: „a szerelmesek egymás testében élnek, a maguk testében halottak”.

Bonfini megfogalmazásában (*Symp.* 2. 1.150):

Animique potestatem non in amante, sed in re amata requires. Nam amantes, ut Cato dicebat, in alieno corpore vivunt et a se longius mentem ablegant.

Ficinónál (*Comm. in Convivium* 2.8):

Neque vos illud deterreat, quod de amante quodam Platonem dixisse ferunt. Ille, inquit, amator animus est proprio in corpore mortuus, in alieno corpore vivens.

Mint látható, Ficino és Bonfini nem ugyanazt a szerzót jelöli meg forrásként. Utóbbi Catónak tulajdonítja a gondolatot, és ez az attribúció egyértelműen Plutarchos életrajzára vezethető vissza, éspedig annak Guarino-féle fordítására (6. táblázat):

<i>amantes, ut Cato dicebat, in alieno corpore vivunt et a se longius mentem ablegant.</i>	<i>Amantis animum in alieno vivere corpore aiebat.</i>
Bonf. <i>Symp.</i> 2. 1.150	Plut. <i>Cato</i> 9.9

6. táblázat

Ficino viszont Platónat nevezi meg a gondolat végső forrásának, a hivatkozás pontos beazonosítása azonban az ő esetében már nem ilyen egyértelmű. Villa Ardura a *Phdr.* 248c helyet jelöli meg kommentárjában,⁶⁴ míg Perella szerint a 252 és 253 közötti szakaszra lehetne leginkább gondolni, ahol arról van szó, hogy a szerelmes szinte képtelen létezni az általa szeretett személy nélkül.⁶⁵ Perella azonban megállapítja, hogy ez a leírás nem mondja ki szó szerint a Ficino által idézett gondolatot, legfeljebb a kiindulópontot adhatta hozzá, ezért felveti, hogy Ficino mégsem erre a helyre hivatkozhatott. Meggyőző érvelése szerint sokkal inkább Platónnak az Agathón nevű ifjúhoz írt verse állhat a hivatkozás hátterében, és annak is a Gellius-féle erősen kibővített latin verziója, nem pedig a Diogenés Laertios által megőrzött kétsoros eredetije. Gelliusnál ugyanis „Platón”, azaz a vers az egyes szám első személyben beszélő hangja nemcsak annak vágyát fogalmazza meg, hogy egymásba forró szájukon át lelke átjusson a fiú testébe (mint az eredeti görög epigrammában), hanem tovább viszi a képzetet és azzal a gondolattal játszik el, mi lenne, ha csókjuk tovább tartana: a beszélő – lelke távoztával – előbb meghalna, majd a fiú testében új életre kelne:

et mira prorsum res foret,
ut fierem ad me mortuus,
ad puerum ut intus viverem.

[És az a csoda történné meg, hogy magam meghalok, de a fiúban új életre kelek.]

64 Számunkra érthetetlen módon, mert ezen a szöveghelyen a szárnyas lélek születése előtti sorsáról van szó, vö. Marsilio FICINO, *De amore: Comentario a „El Banquete” de Platón*, ed., not. Rocío de la VILLA ARDURA, Collection Metropolis (Madrid: Tecnos, 1994³), 40.

65 Nicolas James PERELLA, *The Kiss Sacred and Profane* (Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 1969), 159–160.

A másik idézet ismét Galeottohoz kötődik. Galeotto egy definíciót idéz Platóntól (amit egyenesen aranymondásként aposztrofál a felvezetésekor), miszerint „a boldogság – részeg állapot”. A meghatározás eredeti forrása egyértelműen beazonosítható: Plutarchos egyik életrajzából, a Kimón és Lucullus személyiségét összehasonlító részből származik, ahol valóban Platón szájából hangzik el (7. táblázat).

<p>Bonf. <i>Symp.</i> 1.269</p> <p>Auream igitur illam divi <i>Platonis</i> sententiam memoria semper habebitis, qui <i>beatitudinem crapulam</i> esse asseruit.</p>	<p>Plut. <i>Cim. et Luc. Comp.</i> 1</p> <p>(Cimon) ... neque ab armis honoribus atque tropheis velut in portum quendam sese in potus commessionesque contulerat, ceu mordaciter in Orpheum ait <i>Plato</i> arbitratum eos, qui bene honesteque vixissent, apud inferos <i>praemium</i> manere sempiternam <i>crapulam</i>.</p>
--	--

7. táblázat

Csakhoggy Galeotto nagyvonalúan eltekint attól a körülménytől, hogy Platón nem a saját véleményét fogalmazza meg, hanem Orpheuson, az orphikus misztériumok mitikus alapítóján gúnyolódva tesz ironikus megjegyzést. Az élcelődés valószínűleg arra irányul, hogy az orphikus vallásban lakomaként (Totenmahl) képzeltek el a beavatottakra váró örök boldogságot; a „boldogság – mámor” definíció ennek az elképzelésnek lehet a paródiája. Később a dialógusban László püspök is jelzi, hogy valami nincs rendjén ezzel a platóni gondolattal, de nem bocsátkozik a kérdés megvitatásába (1.441).