

Szakács Péter

Giordano Bruno exaltatitana

Giordano Bruno, munkássága és vértanúhalála révén az elmúlt évszázadok során az európai kulturális emlékezetben a modern szekuláris gondolkodás, sőt az újkori tudományosság nagy ikonjává nőtte ki magát. Ez az értelmezés azonban Frances Yatesnek köszönhetően megkérdőjeleződött, ő ugyanis rámutatott arra, hogy a campaniai filozófus írásait az okkult és mágikus elemek erőteljes jelenléte jellemzi, és azt állította, hogy gondolkodásának nem sok köze volt a korábban kialakulóban lévő újkori tudományhoz, valamint a racionális filozófiai beállítódáshoz. A tanulmányban Brunónak az ezoterizmushoz fűződő viszonyát vizsgálom egy meghatározott okkult, illetve platonista témának a Bruno általi megjelenítésén keresztül, s ennek során az újabb kutatásokkal összhangban amellet érvelek, hogy filozófiájának az okkult elemek tagadhatatlan jelenléte ellenére racionális, valamint előremutató – az újkori gondolkodás és tudomány központi jellegzetességeit anticipáló – jellege van. A szóban forgó téma az exaltatioról, vagyis a léleknek az intelligibilis világba való felemelkedéséről szóló tanítás.

Okkultizmus a reneszánszban

Egy korszak kultúrája, illetve annak valamely sajátossága rendszerint több lehetséges narratíván keresztül megközelíthető.

Koyré¹ a reneszánsz gondolkodás egyik fő jellegzetességét, az okkult és irracionális elemek fokozott jelenlétét a középkori műveltség középpontjában álló, főként Arisztotelész tanítására épülő tudományos/filozófiai paradigma és az ennek révén körvonalazódó ontológia lerombolásával magyarázza. Az ontológia határozza meg azon dolgok, események körét, melyek léte tételezhető, egyszerűbben szólva megmondja, hogy mi lehetséges, és mi nem, és mint ilyen megelőzi az empirikus tapasztalatot. Az arisztotelészi paradigma összeomlásával pedig „a reneszánsz egy mágikus ontológiába hullott vagy tért vissza”,² melynek gyökerei egyébként is már eleve jelen voltak, nemcsak a népi hiedelmekben, de az úgynevezett tanult – vagyis könyveken keresztül terjedő – mágia formájában a középkori műveltebb rétegek gondolkodásában is, s ennek az lett a következménye, hogy a boszorkányok létezése vagy a démonok segítségül hívása a korabeli ember számára realitássá vált.

Egy másik lehetséges megközelítés a *prisca teológia* – vagyis ősi teológia – elvéből indul ki. A reneszánszban elterjedt a körkörös történelemfelfogáshoz és az aranykorhöz kapcsolódóan az ősi, mára elveszített bölcsesség visszaszerzésének vágya, egy olyan filozófiáé, mely Mózesrel körülbelül egy időben jelent meg, az egyiptomi Hermész Triszmegisztosz és

Szakács Péter (1988) – doktorandus, BBTE, Kolozsvár, peterszakacs@ymail.com

¹ Vö. Alexandre Koyré: *Tanulmányok a tudományos gondolkodás történetéről*. Bp. 2010.

² Uo. 50.

a perzsa Zarathusztra tanaival, majd Orpheuszon, Aglaophémoszon és Püthagorászon keresztül jutott el Platón filozófiájába, és amely a kereszténységet profétikusan előre jelzi, illetve annak legfontosabb teoretikus elemeit magában hordozza.

Főleg az úgynevezett hermetikus szövegek örvendtek különösen nagy tekintélynek, melyekben Krisztus eljövételére és a kereszténységnek a pogányság felett aratott győzelmére vonatkozó utalásokat véltek felfedezni, mivel ezeket a platonizmusból merítő, a Krisztus utáni első évszázadokban keletkezett szövegeket tévesen az állítólagos Mózes korabeli egyiptomi főpapnak, Hermész Trismegisztosznak tulajdonították. Az ezekben körvonalazódó tanítások szerint Isten az embert a keresztény kultúrkör angyalaihoz hasonló nagy hatalmú, intelligibilis – vagyis testetlen – lénynek teremtette, akinek kiválóságát az mutatja a legjobban, hogy a mágia gyakorlása révén maga is isteneket teremthet. Ezzel kapcsolatban a keresztény tanítások „előrejelzését” is tartalmazó egyik hermetikus szöveg, az Aszklépiosz ír az egyiptomi istenszobrok megelevenítésének rítusáról. Emiatt Frances Yates³ – a reneszánszkutatás talán legvitatottabb személyisége – a reneszánsz központi jellemzőit, az ember méltóságának kihangsúlyozását és a mágianak a keresztény ember számára való legitimálását már-már kizárólagos jelleggel a hermetizmus Ficino általi újrafelfedezéséből vezeti le, és a legfontosabb reneszánsz filozófusokat ezen ókori hagyomány folytatóinak, hermetikus gondolkodóknak, illetve mágusoknak könyveli el. Ez az értelmezés, ahogy arra a későbbiekben kitérünk, részben egyoldalú, és több következtetlenséget tartalmaz. Mindazonáltal – Koyré felfogásával együtt – rámutat arra, hogy a reneszánsz gondolkodást a benne igen fontos szerepet játszó okkult elemek figyelembevételével, tanulmányozása nélkül nem lehetne megfelelően értelmezni.

Az ember kiemelt státusa, exaltatio, erősz

Az ember kiválóságával, illetve kiemelt státuszával kapcsolatos az a tanítás, mely szerint a földi létből „felemelkedhet” az istenséghez, avagy az intelligibilis világhoz. Ezt *exaltation*nak nevezzük, a Szőnyi György Endrétől⁴ átvett kifejezéssel, mely Szenci Molnár Albert latin szótára szerint egyaránt jelent fölmenést, az alázatosság ellentétét, sőt kevélységet, továbbá elragadtatottságot, s ezáltal megfelelően körvonalazza azokat a vonatkozásokat, melyek a felemelkedésről szóló filozófiai vagy okkult tanításokat kísérik. A felemelkedés az ember saját erejéből, illetve értelme fejlesztése révén nyerhető el.⁵ De vannak irracionális jellegű *exaltatio*-tanok is. Például a tizenötödik-tizenhatodik században élt Henricus Cornelius Agrippa mágus *De incertitudine et vanitate* című művében az istenséghez való eljutás titkos módszereként egyfajta szent együgyűséget ajánl, a biblia tanításainak jámbor, gondolkodás nélküli elfogadását, máskor pedig a felemelkedéshez a mágia is segítségül hívható.

Tehát – mint említettük – az ember kiemelt státusa az intelligibilis világba való eljutás előfeltétele. Platónnál az ember a lelkével egyenlő – nem pedig a testével –, a lélek pedig, természeténél fogva beágyazódik az ideák világába, de ugyanakkor „halandó” is, vagyis a

³ Vö. Frances Yates: *Giordano Bruno and the hermetic tradition*. London 1964.

⁴ Szőnyi György Endre: *Exaltatio és hatalom. Keresztény mágia és okkult szimbolizmus egy angol mágus műveiben*. Szeged 1998.

⁵ A hivatalos keresztény üdvösségkoncepcióval, mely jócselekedetek révén és/vagy Isten kegyelméből érhető el, ebben a tanulmányban nem foglalkozunk, csak az okkult, illetve platonista elképzelésekkel.

halhatatlan istennel ellentétben arra ítéltetett, hogy időről időre belezuhanjon a változó-kony árnyékvilágba, ahonnan azonban visszatérhet az ideákhoz, saját maga intellektuális és morális fejlesztése révén. Ezen az úton a lelket a testi szépség megpillantása indítja el – mely emlékezteti az embert az intellektuális szép elfeledett emlékére –, valamint az ennek nyomán születő erotikus megszállottság.⁶ A szépség keltette erősz a belőlünk hiányzó tökéletesség kereséseként, valamint a „szépség általi nemzés” révén megvalósuló nem individuális, hanem kollektív halhatatlanságként definiálódik. A hiányzó tökéletesség, illetve az egyesülés keresése és az ezáltal való nemzés leképezi a két, csak Platón íratlan tanításaiban szereplő legfőbb metafizikai princípium, az Egy és a Diádosz viszonyát. Előbbi az általános értelemben vett különbözőségként, kettősségként értett Diádoszon tevékenykedve hozza létre az ideákat,⁷ a princípiumok és ideák örökkévalóságát pedig az anyagi világnak, az erősz és a nemzés révén megvalósuló halhatatlansága jeleníti meg, s ez az, ami lehetővé teszi az intelligibilis világba történő szellemi felemelkedésünket.⁸ Így szerelem és exaltatio már Platónnál összefonódnak.

A hermetizmusban Isten fia, az intelligibilis ember szerelemre lobban az anyagi világ iránt, melyet testvére, a Demiurgosz teremtett. E vágy miatt lép be abba, s vétetik alá a kilenc égi szféra hatalmának, vagyis az asztrológiai determinizmusnak, és kap anyagi testet. A hermetikus szövegek, ellentmondásosnak tűnnek, mert egy művön belül egyaránt előfordulnak a kozmosz isteni voltát hangoztató optimista, illetve panteista részek, valamint az anyagot elítélő, az érzéki világtól való elfordulásra buzdító fragmentumok azért – Ilaria Parri értelmezése szerint⁹ –, hogy a kozmosz isteni voltának képzetén keresztül vezessék olvasójukat a lélek halhatatlanságáról és az istenségről való kontemplációhoz, hogy aztán az végül, erre való tekintettel, mégis megvesse az anyagi világot, és elforduljon tőle. A lélek halhatatlanságáról elmélkedő ájtatos ember aztán megszabadulhat az asztrológiai determinizmus hatalma alól, és lelke – porhüvelyét hátrahagyva – visszatérhet az istenséghez.

A középkorra – Platón és Arisztotelész tanításai nyomán – egy metafizikai hierarchia bontakozik ki, melynek csúcán az istenség, legalján pedig az anyag áll, s közöttük folyamatos

⁶ Az, hogy Platón a szépség által az anamnézishez és ezen keresztül az értelem fejlesztéséhez küld, jelentős fordulat a homéroszi ember világához képest, akinél a szerelem az önfeledéshez, önvészteshez kapcsolódik.

⁷ Vö. Giovanni Reale: *Platone e L'Accademia Antica*. Milano 2006. 89–106. A tübingeni iskola rámutatott arra, hogy Platón saját tanítását teljes egészében írásban sosem adta közre, mivel úgy gondolta, hogy az adott személyt csak azokba az igazságokba szabad beavatni, amelyek befogadására intellektuálisan és morálisan felkészült, az átadandó információk ilyen jellegű megszürésére azonban nem képes az írott szöveg – az ugyanis bárkihez, bármikor eljuthat – hanem csak az élőbeszéd. Így dialógusai csupán tanításának egy-egy töredékét jelenítik meg, céljuk elsősorban a laikusok filozófia iránti érdeklődésének felkeltése és a tanítványok emlékeztetése az ott expliciten nem szereplő tanításokra célzások, utalások révén. (A rejtett tanításokról magyarul, bővebben itt: Thomas Alexander Szlezák: *Hogyan olvassunk Platón*. Bp. 1993, 2000). Platón tanításában a létezők hierarchiájának csúcán, írja Reale, a két legfőbb princípium áll – az athéni filozófus ezekről sosem ír, de a rájuk vonatkozó szóbeli tanításaira tanítványai tanúságtétele nyomán, valamint a műveiben található implicit utalások alapján egyértelműen következtethetünk – az Egy és a Diádosz. Az Egy, a legfőbb jó, önmagában nem elégséges az árnyékvilágunk előfeltételeként elkönyvelt ideák létrehozásához, szüksége van egy másik, valamilyen általános értelemben vett differenciáltságot képviselő princípiumra, melyet a görög „diász”, „diádosz” kifejezéseknek megfelelően Reale olaszul „diade”-nak hív – innen kölcsönöztem a kifejezést – ami kettősséget, ellentétességet, ellentétpárt jelel, de nem azonos a kettes számmal, mert a számok a princípiumok szintjén még nincsenek jelen, hanem csak a létezés hierarchiájának alacsonyabb fokozatain.

⁸ Vö. Giovanni Reale: *Eros demone mediatore e il gioco delle maschere nel simposio di Platone*. Milano 2013. 77–115, 166–178.

⁹ Vö. Ilaria Parri: *La via filosofica di Ermete. Studio sull'Asclepius*. Firenze 2005.

átmenet valósul meg, melynek során a tisztán intelligibilis elv folyamatosan adja át helyét az anyagnak, s ez a metafizika szervezi a kozmosz térbeli felépítését is: az istenség és a kilenc anyagi kar található a mindenség legszélén, átfogván a kilenc, már anyagi jellegű, de örökkévaló égi szférát, az ezeket mozgató intelligenciákkal, és végül középen – egyben az ember, az állatok és a növények után a hierarchia legalján – a négy elemből felépülő lélek nélküli dolgok helyezkednek el. Ez – Lovejoy kifejezésével élve – a létezés nagy láncolata. Ami ezeket a létezőket összeköti, és biztosítja a mindenség organikus egységét, az az erősz: a fentebb sorolt entitások mindegyike vágyakozik a metafizikai rangsorban felettük álló lények után és gondoskodni alkarnak az alattuk állókról.

A reneszánsz filozófia megőrzi ezt a világgépet, de hangsúlyozza, hogy benne az embernek kiemelt helye van, ami képessé teszi, hogy a létezés láncolatán át feljusson az istenséghez, ugyanis önmagában leképezi a hierarchia minden szintjét. Ezt az elképzelést most, főként Pico della Mirandola *Benivieni neoplatonista versének kommentárja*¹⁰ című műve alapján fogjuk röviden illusztrálni

A lélek útja az intelligibilis világba a firenzei neoplatonizmus szerint

A tökéletességet az istenség egyszerű, vagyis nem összetett jellege jelenti, benne az ideák még nem különülnek el. Teremt egy formátlan szubsztrátumot, és megformálja azt, létrehozva benne az ideákat: ez lesz az anyagi értelem; ebben az ideák, mivel távol kerültek forrásuktól, az istenségtől, csak részlegesen tökéletesek, és a teremtőjükben rejlő teljes tökéletességre vágnak. Itt jelenik meg tehát a szerelem első, archetipikus formája. A szépség – mint egy adott dolog különböző elemeinek harmonikus elrendeződése – definíciója szerint összetettséget feltételez, így bizonyos fokú tökéletlenséget foglal magába, noha a benne rejlő harmónia a tökéletesség irányába mutat. Nem lehet jellemző az istenségre, hanem elsőként szintén az anyagi értelemben jelenik meg.

Az anyagi értelem a tökéletességnek egy a sajátjánál is alacsonyabb fokán hozza létre a világot, tehát a négy elemből álló anyagot és a világlelket, valamint a kettőjüket összekapcsoló köztes létezőket, a csillagokat, melyeken keresztül a világlélek élteti és kormányozza a matériát. A világlélek szintén vágyik hiányzó tökéletességére, vagyis az anyagi értelemhez való eljutásra.

Az ember kiemelt státusa abban áll, hogy a lét hierarchiájának minden szintjét átfogja: van 1) egy a növényekkel közös, vegetatív és 2) egy az állatokkal közös mozgó és érzékelő része, 3) a világlélekhez tartozó gondolkodó része, 4) az elemi világhoz tartozó halandó anyagi teste, 5) egy örökkévaló teste, az úgynevezett lélekkocsi, ugyanabból a – Culianu¹¹ által az ókori orvosi iskolák pneumájával azonosított s a mindenséget átszövő kozmikus elvként a premodern tudomány központi fogalmaként elkönyvelt – anyagból, mint a csillagok,¹²

¹⁰ Giovanni Picco della Mirandola: *Benivieni neoplatonista versének kommentárja*. Bp. 2012.

¹¹ Vö. Ioan Petru Culianu: *Eros și magie în renaștere*. 1984. Buc. 1994.

¹² Ahogy a világlélek a kozmikus pneumán keresztül mozgatja az anyagot, ugyanúgy a gondolkodó lélekrész is a lélekkocsi révén mozgatja a testet.

6) és végül egy olyan része, ami az anyali értelemhez tartozik. Ez utóbbi az exaltatio lehetőségfeltétele.

Az ember, ha pusztán érzékei révén ítéli meg a földi szépséget, tévesen úgy ítéli meg, hogy annak forrása a szép testben van, ha viszont értelmével tekint rá, akkor felismeri, hogy tökéletlen szépsége csak egy tökéletesebb szépségből mint okból eredhet, vagyis az anyali értelemből és az istenségből, ez pedig emlékezteti saját elfeledett részére, ami az anyali értelemmel közös, s ezáltal képes még életében felfele, az intelligibilis világra figyelni, majd halála után testét hátrahagyva oda felemelkedni, anyallá, elemi testtel nem rendelkező lényvé válni.

Az intelligibilis lények képesek egyszerre figyelni felfelé, az istenségre és lefelé, a hierarchiában alattuk levő szintekről – főként az anyagi világról – való gondoskodásra, olyan Janus-szerű lények, melyeknek mindkét oldalukon van szemük. Picco della Mirandola ezzel kapcsolatban nyilván a *Lakó*ban Arisztophanész által elbeszélte androgün mítoszt gondolja tovább metaforikusan, és azt írja, hogy az intelligibilis világból az emberi lélek időnként szükségszerűen alászáll a földre, ilyenkor pedig elveszíti kétarcúságát, és mindig csak egyfelé tud figyelni: vagy csak lefele néz, vagyis saját testéről gondoskodva elmerül az anyagi világ érzéki forgatagában, elfelejtve anyali részét, vagy felfelé, testét és érzékszerveit teljesen elhanyagolva.

Véges és végtelen elkülönítésének

ontológiai és ismerettani következményei Bruno metafizikájában

Bruno metafizikájának középpontjában végtelen és véges cusanusi eredetű megkülönböztetése áll: az istenség abszolút tökéletességét a létezők mindegyike egymástól különböző, partikuláris módon tükrözi vissza; ezek száma végtelen és állandóan változnak, egymásba alakulnak, így a kiterjedt mindenség képes megjeleníteni általuk az abszolútumot. Ez a felfogás egy sor ontológiai és ismeretelméleti következményt von maga után.

Ebben a végesség-végtelenség dichotómiára épülő kétszintes struktúrában, melyben az istenség tökéletessége leképezésének tekintetében minden partikuláris létező egyformán szükségesnek ítéltetik, az organikus világkép fentebb körvonalazott abszolút hierarchiája érvénytelenítődik, s csak egy relatív, nézőpontfüggő viszonyrendszer marad a helyén. Vagyis, ahogy *A pegazusló kabalájában* valamelyest ironikusan kifejti, a disznó nem lehet szép ló, de lehet szép disznó, és nem is vágyik a ló szépségére, tehát ezek összemérhetetlenek, és mindegyik létező csak a neki rendelt, relatív szempontból tekintett tökéletességet képes megvalósítani. A kozmológiában Bruno munkásságának közismertebb területén mindez úgy képeződik le, hogy egyfelől, mivel a tér végtelen, másfelől benne minden kiterjedt dolog ontológiailag egyenrangú, nem lehet abszolút értelemben vett középpont, így minden olyan világmodell, mely ennek feltételezésére épül – a Föld-központút és a kopernikuszi Nap-központút – el kell vetni, s csak relatív, vagyis mindig a szemlélő nézőpontjától – hiposztazáljuk őt akár a Földre, akár a Marsra stb. – függő középpontról lehet beszélni, s a határtalan univerzumban nem egy, hanem végtelen számú, kopernikuszi struktúrájú naprendszerként értett világot

kell tételezni, melyekben az adott nap körül a bennük rejlő életelvnél fogva keringenek a bolygók. Továbbá ugyanebben az összefüggésben az ember is elveszíti központi státusát, szigorúan véve csak annyiban tekinthető isteninek, mint az abszolútum visszatükrözésének tekintett összes többi dolog.

Véges és végtelen elkülönítése azt is maga után vonja, hogy az Isten elérhetetlenné válik, ez pedig problematikussá teszi az exaltatiót és az istenség megismerésének lehetőségét, ezt a távolságot ugyanis nem lehet valamilyen közvetítő segítségével áthidalni. Ezt viszont Bruno pont Cusanusszal szemben hangsúlyozza – akinél ezt a közvetítő szerepet a keresztény teológiának megfelelően Krisztus játssza – tagadva egy ilyen Isten-ember, vagyis „véges-végtelen” létezésének lehetőségét, és ezzel együtt a Szentháromság-tant. Az abszolútum csakis az ő árnyékként elgondolt kiterjedt világon mint közvetítón keresztül szemlélhető, ám erről az árnyékvilágról is, végtelen változatossága és állandó változékonysága folytán csak megközelítő jellegű ismereteket szerezhethünk.

A megismerés viszonylagossága – Bruno és a 20. századi tudományfilozófia

E mozzanat kapcsán érdemes kitérnünk a campaniai filozófus tudományhoz fűződő viszonyának egy fontos vonatkozására. Az ő jelentőségét mindig legfőképp a heliocentrikus kozmológia továbbgondolásában, megreformálásában látták és látják. Premodern tudósként is emlegették, de mint azt Yates kifejtette, miközben az ő idejében már léteztek empirikus és módszeres kutatásokat végző gondolkodók, akiket emiatt természettudósoknak nevezhetünk, Bruno nem sorolható közéjük, mivel, nem folytatott semmiféle ilyen jellegű tevékenységet. Az újabb értelmezők közül viszont Hilary Gatti,¹³ az utolsó mű, a frankfurti trilógia¹⁴ bevezetője alapján – melyben a reneszánsz gondolkodó, a trilógiában szereplő saját kozmológiai nézeteit biztos igazságként állítja be szemben a metafizikával és anyagelmélettel kapcsolatos álláspontjaival, melyeket valószerű hipotézisekkel könyvel el – rámutat arra, hogy Bruno munkássága minden más területénél és forrásánál kiemeltebb szerepet tulajdonított a kopernikuszi eredetű kozmológiának, s ez őt mégiscsak az újkori tudományhoz kapcsolja. De, miközben az újkori paradigma szerint a természet kutatása, egy lineáris utat járva be, folyamatosan gyarapítva a tudást egyre közelebb kerül végső céljához, a természet végérvényes – vagyis cáfolhatatlan igazságokat felmutató – és teljes megismeréséhez, aztán végül akár el is éri azt, addig ő, a mai tudományfilozófiával összhangban, a dolgok végtelen változatosságára és szakadatlan változására való tekintettel hangsúlyozza, hogy a megismerés csakis viszonylagos lehet. S ez munkásságának egy olyan központi mozzanata, mely azt a mai kor számára is aktuálissá, tanulmányozásra érdemessé teszi.

¹³ Hilary Gatti: *Giordano Bruno and Renaissance Science*. New York 1999.

¹⁴ *De immenso, innumerabilibus seu de universo et mundis*. Frankfurt 1591.

Aktaión vadászata – Bruno exaltatitotánának bemutatása a *Hősi megszállottságokról* című mű néhány metaforájának elemzésén keresztül

Az olasz nyelvű dialógusok néven emlegetett, összefüggő ciklusnak is tekinthető, egy komplex intellektuális és morális reform vízióját kifejtő hat művet, melyeket főként az angol Erzsébet királynő udvarának igen felvilágosult nemesei és értelmisége számára írt, Bruno legfontosabb műveiként tartják számon, főként azért, mert a többi írásához képest fokozott mértékben közel állnak az újkori tudományhoz és filozófiához. A dialógusciklusban a kopernikanizmusnak a brunói metafizika alapján történő forradalmi továbbgondolása után (*A hamvazószerdai Lakoma, Az okról, az elvről és az egyről, A végtelenről, a világegyetemről és a világokról*) Bruno egy kollektív morális-politikai reformot körvonalaz (*A diadalmas fenevad elűzése, A pegazusló kabalája*), végül egy individuális reformot, saját filozófiai fogalma-ihoz adaptálva az exaltatitotant, valamint a reneszánsz embereszmény intellektuális oldalát, a lelket megnemesítő tudás hősi megszállottsággal való keresését (*A hősi megszállottságokról*).

Véges és végtelen közötti átjárhatatlanság tételezése, a partikuláris létezők világán belüli abszolút hierarchia kiiktatása gyökeresen átalakítja az exaltatitotant is. Ezt a – Dante *De vita nuovájához* valamelyest hasonló módon egy versfüzér köré épülő – *Hősi megszállottságokról*¹⁵ című mű néhány metaforájának elemzése révén próbálom körvonalazni.

A mű egyik központi alakja az Ovidiustól vett, de más írónál, valamint festőknél is megjelenő Aktaión, az ifjú vadász, aki itt az igazság szenvedélyes keresésének szimbóluma. Hálólval a kezében, kutyái kíséretében barangol keresztül a vadonon.

Miként azt Salvatore Carannante¹⁶ kifejti, a háló azon kötelékek, korrespondenciák rendszerét jelképezi, amely az individuumok sokaságát egymáshoz és az istenséghez kapcsolja, s amely Brunónál annak révén áll fent, hogy – mint említettük – a mindenség az istenséget mint egységet az ő tökéletességét partikuláris módon visszatükröző egyedi létezők sokaságában képezi le. Ez a metafizikai viszony teszi a dolgokat egyaránt isteni jellegűvé, ami viszont nem egyenlő a megistenültség automatikus fennállásával, hanem – ahogy majd látni fogjuk – a súlyos erőfeszítéseket igénylő exaltatiónak és az ember saját maga kiteljesítésének pusztán lehetőségfeltétele.

Az Aktaiónt kísérő vadászkutya kétfélék, közülük Brunónak a műben szereplő értelmezése szerint az agarak Aktaión gondolatait, a szelindekek emócióit, illetve akaratát jelképezik. Vagyis hősünk saját magára van utalva, a háló, és kutyák által szimbolizált saját lényén kívül nincs más eszköze az igazság kereséséhez.¹⁷

A kutya közül az agarak a gyorsabbak, a szelindekek az erősebbek, előbbieket tehát a zsákmány nyomában szimatolva megelőzik az utóbbiakat, mégis azok segítségére szorulnak. Tehát a hősi megszállott fő feladata az akaratnak az értelem alá való rendelése, saját lényé összhangjának megteremtése, mely cél azonban – az értelemnek az akarattal szembeni gyengesége miatt

¹⁵ Giordano Bruno: *A hősi megszállottságokról*. Ford. Szendrő Csaba. Kézirat.

¹⁶ Salvatore Carannante: *Giordano Bruno e la caccia divina*. Pisa 2013.

¹⁷ Uo. 33–51.

– csak rövid ideig tartható fent, mindez pedig egy disszonáns lelkiállapotot eredményez. A mű egy másik részében ugyanezt a disszonanciát fejezi ki a hajóskapitány metaforája, aki fékevesztett viharban elszántan áll a kormánynál, s a hajót irányítani próbálva parancsokat osztogat a matrózoknak, akik közül az engedetleneket megöli vagy megalázza. A kapitány itt nyilván az értelmet jelképezi, az engedetlen hajósinasok pedig a lélek alantasabb emócióit.

A hősi megszállottság másik fontos, Aktaión történetéből kitűnő jellemzője annak racionális jellege. Platón, a *Phaidrosz*ban elkülöníti egymástól a betegség jellegű, vagyis a test fogyatékoságából adódó örületet az isteni eredetű örületektől, utóbbiaknak pedig négy formáját különbözteti meg: az avatópapi, a jósi, a költői, valamint az erotikus lelkesültséget; ezek mindegyike hatalmas jótétemény az emberek számára, de amíg az első három pusztán arra szolgál, hogy az istenek akaratát közvetítse az embereknek, a negyedik kiemelt jelentőséggel bír, hiszen a földi szép iránti szerelem – ha megfelelő önmegtartóztatással párosul – rálátást nyújt az ideák világára és az oda való felemelkedésre, illetve az intellektus használatára indít. Brunónál egy ehhez hasonló, illetve erre visszavezethető tipológia jelenik meg. A megszállottságok – fejti ki – kétfélek. Olykor istenek vagy démonok beleköltöznek tudatlan és tudatlanságuk miatt könnyen irányítható emberekbe, hogy őket eszközként használva rajtuk keresztül munkálkodjanak. Ezek az emberek – gúnyolódik Bruno – szentek és tiszteletre méltóak, akár az a szamar, amely szent ereklyét cipel. Itt Bruno azokra a vallási vagy ezoterikus tanítókra utal, akik szerint a megistenüléshez az embernek szent együgyűséget kell magára öltenie, gondolkodás nélküli engedelmességet fogadva az istenségnek, illetve a keresztény hitnek, ahhoz a jámbor számárhoz kell hasonlóvá válnia, aki Krisztust a hátán Jeruzsálembe vitte. (Bruno idején az efféle szent tudatlanságra sarkalló, főként protestáns eredetű tanítások igen elterjedtek voltak.) Van azonban egy másik típusú megszállottság is, ami a lelküket kiművelt embereknek válhat osztályrészévé, akik nem egy bennük munkálkodó istenség révén, hanem saját akaratukból visznek véghez heroikus cselekedeteket; ők nem eszközök, hanem inkább cselekvő mesteremberek. Az istenség iránti szerelem tüze hatja át lelküket, mely szerelem pusztán abban különbözik a testi szerelemtől, hogy alanya is, tárgya is magasztos, és folyamatos értelmi tevékenység kíséri. Ez a hősi megszállottság, ami az imént ismertetett platóni tipológiából az intelligibilis világra rálátást nyújtó szerelmi örületnek felel meg – Bruno egyébként a szerelmet és a megszállottságot ebben a tekintetben szinonimaként használja –, miközben a másik, a „szamári” megszállottság Platón másik három isteni lelkesültségének a megfelelője, melyekről azonban Bruno, az athéni filozófussal ellentétben elítélően nyilatkozik. A platóni és a brunói szerelmi megszállottság között az a különbség, hogy míg az előbbi racionális vonatkozása pusztán abban áll, hogy a gondolkodáshoz küld, addig az utóbbi elejétől végéig értelmi jellegű, s míg Platónnál az aszketikus jelleg áll a középpontban, addig Brunónál – a reneszánsz korszakkal összhangban – inkább a megszállottság autonóm volta emelődik ki.¹⁸

Ennél a témánál maradván most térjünk vissza Aktaión történetének folytatásához, aki a vadonban barangolva meglátja a meztelen Dianát, és emiatt halállal kell lakolnia. Ugyancsak Carannante összehasonlítja a történetet annak ovidiusi eredetijével és iginói (Kr. u. 2.–3. századi mitográfus) változatával. Ovidiusnál a vadász a vak véletlennek köszönhetően találkozik Dianával, és ezért kell meghalnia, vagyis bűnösnek semmiképp sem mondható. Iginónál már

¹⁸ Salvatore Carannante: „*Questi furori... non son oblio*”. *Entusiasmo, memoria e razionalità negli Eroici furori. = Bruno nel XXI secolo. Interpretazione e ricerche*. Red. Simonetta Bassi. Pisa 2009. 77–101.

megjelenik a bűnös szándék motívuma: erőszakot akar tenni az istennőn. Brunónál, akinél a másik két szerzővel szemben a történetben a vadászat nem, illetve nem csak a szerelem metaforája, hanem az exaltatióé és az igazság kereséséé is, sem erőszaktevésről nincs szó, sem arról, hogy a találkozás véletlen volna: Aktaión keresi Diana tekintetét, kapcsolatba akar lépni vele, ezzel pedig a bűnösnek ítélt túlzott tudásvágy bibliai koncepciójával helyezkedik szembe a filozófusunk.¹⁹

Diana szemébe nézve, annak tekintetétől szarvassá változik, akiben vadászkutyái nem ismerik fel gazdájukat, ezért felfalják őt. Halála azonban nem tragédiaként jelenik meg, mert porhüvelyéből kiszabadulva, már nem pusztán egy közvetítő közege – vagyis szemén át – láthatja Dianát, hanem közvetlenül, színről színre. Érdekes módon azonban, a történet színtere a továbbiakban is a természetet jelképező vadon marad, azaz Aktaión nem emelkedik fel a transzcendens világba.²⁰ Bruno kifejti, hogy nem az istenséget magát, azaz Apollónt látja, hanem annak visszatükröződését, Dianát, azaz a természetet. Mindez egyfelől a természet, az anyagi világ Bruno általi felmagasztalásával kapcsolatos, másfelől a felemelkedés és egyben a megismerés viszonylagos voltával – melyről az előző fejezetben már volt szó – vagyis azzal, hogy azok sosem válhatnak teljessé.

A saját lélekben megtalált végtelen – heroizmus és kozmológia

A metaforikus történetben központi jelentősége van annak, hogy Aktaión vadászból zsákmánnyá válik, és saját kutyái – gondolatainak, érzéseinek szimbólumai – falják fel. Vagyis a vadként üzött istenséget végül saját magában találja meg, már meglévő isteni voltát teljesítve ki. Nem egyszerűen arról van szó, hogy felismeri magát az istenséget leképező végtelen kötelekrendszer részeként.

A végtelent ugyanis, ahogy arra Ernst Cassirer rámutatott, a brunói hérosz saját magában, „vadász”, vagyis aktív beállítódásában, a végtelenre való irányulás szabadságát konstatálva fedezi fel, és csakis a lépés megtétele után lehet a mindenség végtelenségére való következtetéshez eljutni, mert ehhez nem elegendő a tapasztalat, a matematika, illetve a természet pusztán passzív szemlélése.²¹ A végtelenhez való felemelkedéshez – írja Cassirer – „egy szabadon megtett aktusra és a lélek szabad mozgására van szükség. Ebből az aktusból, melynek során az én meggyőződik saját belső szabadságáról, születik meg [...] a végtelen univerzummal kapcsolatos intuíció. [...] Aki nem találja meg önmagában saját lényé megragadásának és végtelen kibontakoztatásának heroikus érzését, az nem képes megpillantani sem a kozmoszt, sem a saját végtelenségét.”²² Bruno, amikor önmagáról ír, tanúbizonyságot téve a reneszánsz korszellemre jellemző individualizmust is jócskán meghaladó büszkeségéről és küldetéstudatáról, saját személyében egyúttal a végtelent saját szabadságának gyakorlásában megragadni próbáló hérosz

¹⁹ Vö. Salvatore Carannante: *Giordano Bruno e la caccia divina*. 2013. 59–72.

²⁰ Vö. uo. 77–96.

²¹ Vö. Pasquale Sabbatino: *Giordano Bruno e la „mutazione” del Rinascimento*. Firenze 1993. 208–212.

²² „Ci occorre [...] un atto libero ed un libero moto dello spirito. In questo atto, in cui l'io si assicura della sua intima libertà, nasce [...] l'intuizione dell'universo infinito. Chi non trova in sé l'affetto eroico dell'autoaffermazione e dell'esplicazione infinità di sé, non ha occhi neppure per il cosmo, no per la sua infinità.” – Ernst Cassirer: *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*. Firenze 1927. Idézi Sabbatino. (Saját fordításom – Sz.P.)

archetípusát rajzolja meg. Mindezt jól illusztrálja az univerzumot bejáró szellemi űrutazásáról szóló szövegrész: „Íme megjelent, aki átkelt a levegőtengeren, bejárta a csillagvilágot, túljutott a világ peremén, lerombolva az első, nyolcadik, kilencedik és még több ég fantasztikus falait, melyeket az előbbiekhöz még hozzá lehet toldani, azokét a szférákét, melyekről csak hiú matematikusok és alacsony filozófusok vak éleslátása tett tanúbizonyságot [...] felnyitotta az igazság ama zárait, melyeket felnyitnunk megadatott.”²³

Összegzés; Aktaióntól a kötelékek vadászáig

Platón, a hermetizmus és Picco della Mirandola exaltatiokoncepciójával szemben a *Hősi megszállottságok*ban körvonalazódó elképzelésekben erőteljesebben kihangsúlyozódik a racionális jelleg, az istenség vadászána szabadsága, autonóm volta, ehhez kapcsolódóan a természetfeletti kiiktatása. Bruno a felsőbbrendű lények által mozgatott megszállottságot negatív színben tünteti fel. Míg a firenzei neoplatonizmusban szó esik a felemelkedőt segítő kozmikus energiákról és mágikus amulettekről, itt a mágia segítségül hívása is kizáródik, hiszen Aktaión útja során csakis hálójára és kutyáira, vagyis saját lényére számíthat, továbbá történetének színtere végig, még testének pusztulása, illetve lelkének megdicsőülése után is egy a műben kidolgozott, a kereszténységétől radikálisan különböző üdvösségfelfogás perspektívájában a természetet jelképező vadon marad, ami egyben a természet felmagasztalását is jelenti. Az evilágiság, a testiség, az anyag felmagasztalása, az ember aktív magatartásának és becsvágának pozitív színben való feltüntetése, az igazság keresésének ünneplése, mindennek pedig a szerelemmel való összekapcsolása a műben kifejtett gondolatokat a reneszánsz embereszményhez kapcsolja. A brunói exaltatio jellemzőit ily módon lajstromba véve ki kell emelnünk még azt a hangsúlyozottan disszonáns lelkiállapotot, ami a hősi megszállott legfőbb céljával, lelke részeinek összehangolásával és egyetlen pontra való koncentráálásával, az erősebb akarattal a gyengébb értelem alá való rendelésével jár együtt, valamint ezen óhajtott állapot fennállásának viszonylagos és ideiglenes voltát. Ez utóbbi az istenség felé tekintő felmagasztosult léleknek az alantasabb létszférákba való szükségszerű visszazuhanásának, reinkarnálódásának motívumában is megjelenik a műben.

A reneszánsz embereszménynek a *Hősi megszállottságok*ban testet öltő intellektuális oldala után Bruno annak gyakorlati, politikai oldala felé fordult, és mágikus műveket írt, melyekben Aktaiónnak, az istenség vadászána helyét a kötelékek vadásza, az emberek közötti erotikus vagy retorikai/politikai kötelékeket teremtő mágus foglalja el. Az exaltatiohoz hasonlóan a mágiából is kiiktatódik a felsőbbrendű lények és a kozmikus szintű korrespondenciák segítségül hívása, és a kötelékek vadásza csakis saját magára, azaz hús-vér lényére, szóközi, manipuláló képességére, valamint a célszemély(ek)re és általában véve a kötelékteremtésre vonatkozó ismereteire van utalva. Bruno héraikleitoszi világegyetemében a dolgok végtelenül változatosak, és folyamatos változásban vannak, ami megnehezíti a mágus munkáját, ugyanis nemcsak hogy minden személy megkötésére más és más lélektani szabályok vonatkoznak, de ugyanarra a személyre is, különböző időpontokban. Vagyis ami ezekben a művekben körvonalazódik, nem egy univerzálisan érvényes módszer a kozmosz manipulálására, ahogyan a mágiát a történelem

²³ Giordano Bruno: *A hamvazószerdai lakoma.* = *Giordano Bruno válogatott dialógusai.* Bp. 1950.

során általában véve értelmezték, de nem is valamiféle olcsó szemfényvesztés, hanem egy, a körülöttünk történő események befolyásolásához partikulárisan érvényes segítséget nyújtó komoly tudomány.²⁴

A tanulmány elején arról a kérdésről volt szó, hogy vajon Bruno gondolkodását okkultnak kell-e tekintenünk, vagy pedig a természettudomány és az újkori filozófia szemléletmódjával közeli rokonságban lévőnek. Az utóbbi álláspont mellett érvelve, a fent leírtak fényében főként az immanens természetszemléletet, a cselekvő beállítódást és a tudás megtalálásának mindig viszonylagos voltát kell elsősorban kiemelni Bruno munkássága és az újkori, illetve jelenkori gondolkodás közös nevezőjeként.

The Theory of Exaltation in Giordano Bruno's Philosophy

Keywords: platonism, hermetism, Renaissance, occultism, exaltation, cosmology, science, philosophy of since, secular thinking, magic

This paper presents Bruno's doctrine about the exaltation, in the basis of *Heroic Frenzies*, and compare it, with the similers teachings of Plato, hermetism, and Pico della Mirandola, in doing that, in contrary with Yates's interpretation, and according to contemporary standpoint, argues that although the occult motives are found in Bruno's writings, his philosophy in general is relative with the attitude of modern and contemporary philosophy and science.

²⁴ Vö. Maurizio Cambi: *Giordano Bruno e la solitudine del Mago*. Előszó. = Giordano Bruno: *La magia dei vincoli*. Nápoly 2008.