

MOLNÁR DÁVID

Janus Pannonius *De monade et dyade, numeris* című verséről

Vadász Géza 1990-es tanulmánya óta a *De monade et dyade, numeris*<sup>1</sup> című Janus-versre általában püthagoreusként tekint a szakirodalom.<sup>2</sup> Vadász szerint a vers torzó maradt, és „a monász és dyász fogalmának kifejtése után kifulladt, mivel a késői, platonizáló püthagoreizmus bonyolult és mesterkéltszámmissztikáját vagy nem tudta, vagy nem akarta a továbbiakban nyomon követni”.<sup>3</sup> A vers püthagoreizmusa vitathatatlan, azonban ez a püthagoreizmus – ahogy Vadász is utal rá – inkább már a későbbi platonikus olvasatot tükrözi, s ez alapján a költeményt a platonikus kozmogónia befejezett és tömör összefoglalásának is tekinthetjük. Ez az értelmezés egyébként egyáltalán nem új keletű, hiszen általánosságban a platonikus hatásokra már Huszti József rámutatott Janus-monográfiájában, amikor a költő egyik fontos forrásaként Macrobiust emelte ki.<sup>4</sup> János István egy 1980-as tanulmányában azt írja, hogy a vers „végső soron a plótinoszi neoplatonista filozófiába olvasztott püthagoreus tanok tömör parafrázisa”.<sup>5</sup> Jankovits László 2002-es könyve nagyon részletesen elemzi a Janus-életműben fellelhető macrobiusi részeket, habár a monászos epigrammára nem tér ki. Végül meg kell említenem Török Lászlót, aki a Janus-epigrammák 2006-os kritikai kiadásában feltüntette a versnél Macrobius és Martianus Capella párhuzamos szöveghelyeit is, amelyek csak tovább erősítették bennem a platonikus olvasat lehetőségét.

Jelen tanulmány tehát egy hagyományos platonikus olvasat felé tolná el a vers értelmezését, miközben mindezt újabb lehetséges filozófiai szöveghelyekkel szeretné kiegészíteni. A kiindulópont mindenképp Macrobius *Somnium Scipionisa* és Martianus Capella terjedelmes műve, a *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, azonban a vers megértéséhez fontos forrás lehet Platón *Timaiosza*, valamint Arisztotelész, Plutarkhosz és akár

\* A szerző az MTA ELTE *Humanizmus Kelet-Közép-Európában* – Lendület Kutatócsoport tudományos segédmunkatársa. A tanulmány elkészítése során nyújtott segítségéért köszönettel tartozom Jankovits Lászlónak.

1 IANI PANNONII *opera quae manserunt omnia: Epigrammata*, ed. Iulius MAYER, Ladislaus TÖRÖK, Bp., Balassi, I, 2006, 181 (no. 294).

2 Vadász így foglalja össze a „püthagoreus szellemű” verset: „A nehezen érthető verset a következőképp értelmezhetjük annak a forrásnak alapján, amelyet Janus – művének írása közben – fölhasznált: »A Monas (= unitas, egység) a legfelsőbb istenség hasonmása; hímnemű, amely nem osztható részekre; nem szám, hanem a hatalmas szám eredete. Ez megkettőződve teremt a Dyas-t (kettősség), amelyet, mint első, képes fölosztani, és amelyben, mint nőnemű, saját hasonlatosságára létrehozta, reprodukálja a nőnemet.«” VADÁSZ Géza, *Janus Pannonius két püthagoreus szellemű verse*, MFSz, 1990/3–4, 199.

3 *Uo.*, 199, 200.

4 HUSZTI József, *Janus Pannonius*, Pécs, Janus Pannonius Társaság, 1931.

5 JÁNOS István, *Neoplatonista motívumok Janus Pannonius itáliai költeményeiben*, ItK, 84(1980), 9.

Plótinosz is. Mindemellett igyekszem elkerülni azt, hogy a verset valamilyen szigorú – jelen esetben platonikus – filozófiai tankölteményként olvassam újra, így Janusra sem szeretném mindenáron rákényszeríteni mindazokat a filozófiai szövegeket, amelyekre verse kapcsán rábukkantam. Azonban „ki tudja, hol áll meg, s kit hogyan talál meg” a hagyomány, amely sebes folyóként görgeti magával hordalékát... Janus epigrammája talán csak költői játék, pusztá ujjgyakorlat, azonban én mégis filozófiai következetességet feltételeztem a szövegben, amelynek sorról sorra a nyomába is eredtem.

Az első ránézésre homályosnak tűnő epigramma így hangzik:

Quod sit prima Monas summae Deitatis imago  
mascula dividuas admittere nescia partes,  
non numerus, verum numeri pollentis origo,  
haec dyadem geminata creet, quae prima secari  
possit, et imbellem referat, ceu femina, sexum.

Mínt hogy a monas a legfőbb istenség első képmása, / mint hímnemű, képtelen arra, hogy felosztott részeket fogadjon be, / nem szám, hanem a hatalommal [erővel] bíró szám eredete. / Azzal, hogy megduplázódik, megteremti a dyast, amely elsőként képes osztódásra, / és mint nő a harciatlan nemre utal.<sup>6</sup>

A fogalompárral – és egyáltalán az egész epigrammával – kapcsolatban a legfontosabb kiindulópont a *Somnium Scipionis* 1. 6. 7–9, amelyet biztos, hogy ismert és fel is használt Janus:

Az egy pedig, amelyet *monas*nak, vagyis egységnek mondanak, és egyszerre férfi és nő, páros és páratlan, maga nem szám, hanem a számok forrása és eredete. Ez a *monas* mindenek kezdete és vége, azonban ő maga nem ismer se kezdetet, se véget, a legfőbb istenre vonatkozik és elválasztja az ő megértését a számban [rangsorban] utána következő dolgoktól és erőktől; s nem hiába van az, hogy az isten után következő szinten csak kívánczol felé. Ez [*monas*] a legfőbb istenségtől születő szellem is, amely, mivel nem ismeri az idő változását, mindig megmarad abban az egy időben, amely jelenvaló, s mivel egy, számmal nem rendelkezik, mégis ömagából is teremt és önmagába is foglal számtalanféle lényt. Ha kissé jobban összpontosítasz a gondolkodásban, ezután arra is rájössz, hogy ez a *monas* a lélekre is utal. A zűrzavaros anyag mocskától idegen lélek ugyanis, amely csak alkotójához és önmagához tartozik, amely egyszerű természetet kapott, bár kicsordul, hogy átlelkesítse a mérhetetlen nagy mindenséget, saját egységétől mégsem válik el semmiben sem. Látod, hogy ez a *monas*, amely a dolgok első okától ered, egészen a lélekgig mindenütt egységes és mindig megőrzi az erő oszthatatlan folytonosságát [...].<sup>7</sup>

6 A fordítás javításáért is hálás köszönettel tartozom Jankovits Lászlónak.

7 „Unum autem quod monas id est unitas dicitur et mas idem et femina est, par idem atque impar, ipse non numerus sed fons et origo numerorum. Haec monas initium finisque omnium neque ipsa principii aut finis sciens ad summum refertur deum eiusque intellectum a sequentium numero rerum et potestatum sequestrat, nec in inferiore post deum gradu frustra eam desideraveris. Haec illa est mens ex summo

*Quod sit prima Monas summae Deitatis imago*  
(*minthogy a Monas a legfőbb istenség első képmása*)

A vers platonikus értelmezésének legfontosabb fogalmai a *monas–dyas*, valamint az ehhez kapcsolódó férfi–nő ellentétpár. Ha egy feltételezett püthagoreus olvasattal egyszerűsítjük le a sort, akkor Janus versének *Monasa* az egyes számnak felelne meg, vagy esetleg a tűz elemének.<sup>8</sup> Az biztos, hogy a platonikus ontológia szintje mellett a számok keletkezése is benne van a versben, azonban ha költőnk a hagyományos püthagoreus számmisztikát akarta volna kifejtetni, akkor – ahogy Vadász Géza is megjegyezte – tényleg egy befejezetlen verssel lenne dolgunk, hiszen a püthagorasz-i *tetraktüs* megjelenítéséhez hiányzik a versből a hármas és négyes szám (és így a négy elemmel való párhuzam is). A platonikus olvasathoz viszont elég a *Timaios* „Azonos” és „Más” fogalompárjának analógiájára kidolgozott *monas* és *dyas* ellentét, amely Macrobiusnál és Martianus Capellánál egyértelmű fogalmi fogódzót jelent (és jelenthetett Janusnak is). Mivel a szakirodalom számára is nagyon bonyolult és bizonytalan a platonikus és püthagoreus elemek szétválasztása, ezért én ezt meg sem próbálom. A püthagoreizmust – amelynek a legfőbb forrásai is platonikusok – már korán bekebelezte és megemésztette a platonizmus, ezért ezt egységes tömbként érdemes kezelni.

Értelmezésem szerint tehát az epigramma legvalószínűbb olvasatának ősforrása Platón *Timaios*a, amelyre ráakódtak a későbbi, Janus számára is elérhető platonikus szövegek és szövegértelmezések. Ezek közül a fenti Macrobius-idézet a legfontosabb, amely az Egy, a szellem (*mens*) és a lélek (*anima*) „monászságáról” szól, arról, hogy a háromféle létszint mennyiben tekinthető egynek, egységnek. A Janus-vers azonban egy nagyon fontos ponton eltér a macrobiusi szövegtől. Költőnk egyértelműen fogalmaz: az ő *Monasa* nem az Egy (mint istenség), hanem „a legfőbb istenség első képmása”. Ráadásul maga a *prima imago* kifejezés is a közhelyszerűen platonikus idea- és rész-sülés-elméletre vonatkozik.

A macrobiusi szövegrész is figyelembe vevő egyetlen adekvát olvasat az, hogy itt Janus nem az Egy utáni ontológiai szintről ír, hanem az „egységről”, az Egy fogalmi tükörképéről, vagyis a püthagoreus–platonikus hagyomány aktív princípiumáról, a *monas*ról mint Egység ideájáról. Ezt támasztja alá a fenti macrobiusi szöveg hely 1. 6. 9. része is: „Látod, hogy ez a *monas* [mint egység és nem mint Egy], amely a dolgok első

---

enata deo, quae vices temporum nesciens in uno semper quod adest consistit aevo, cumque utpote una non sit ipsa numerabilis, innumeras tamen generum species et de se creat et intra se continet. Inde quoque aciem paululum cogitationis inclinans hanc monadem repperies ad animam referri. anima enim aliena a silvestris contagione materiae, tantum se auctori suo ac sibi debens, simplicem sortita naturam, cum se animandae immensitati universitatis infundat, nullum init tamen cum sua unitate divortium. vides ut haec monas orta a prima rerum causa usque ad animam ubique integra et semper individua continuationem potestatis obtineat [...]” MACROBIO, *Commento al sogno di Scipione*, tr., ed. Moreno NERI, Milano, Bompiani, 2007, 270. A magyar fordítás Jankovits László munkája.

8 A kritikai kiadás alapján úgy tűnik, hogy nem ismert olyan kézirat, amelyben a *Monas*t kisbetűvel írják, ezért Janus *Monas*át én is végig nagybetűvel fogom írni.

okától ered, egészen a lélekig mindenütt egységes és mindig megőrzi az erő oszthatatlan folytonosságát.”

*mascula dividuas admittere nescia partes*  
(mint hímnemű, képtelen arra, hogy felosztott részeket fogadjon be)

Az első két sor alapján Janus *Monas*át az egység ideájaként kell értenünk. Janus költői játéka úgy utal a macrobiusi *monas* képmásának is a „hermafroditaságára” (amely így tükrözi az Egy kétneműségét is), hogy a férfi jelentésű *masculust* nőneműként kezeli: *mascula*. Ugyanezt fordítva is megismétli a vers végén, ahol a nőnemű *dyast* mint nőt (*ceu femina*) „harciatlan nemnek” nevezi, amely viszont hímnemű: *imbellis sexus*. (Habár az eredeti görög *μονάς* főnév maga is nőnemű, mégis Janus tudatos költői játékát kell itt feltételeznünk, hiszen az utolsó sorban a nőnemű *dyasban* is meglévő férfi karakterre próbál utalni az „imbellem *sexum*” hímnemű kifejezéssel. Ha Janus nem akarta volna felhívni erre a figyelmet, akkor ezt a költői – már-már erőltetett – körülírást semmiképp sem igényelte volna a szöveg.)

A *Monas* oszthatatlanságának egy körmönfontabb megfogalmazásával találkozunk, amikor azt írja, hogy „nem képes felosztott részeket magába fogadni”. Emögött talán csupán verseléstechnikai megoldást kell látnunk, azonban feltűnő, hogy a hangsúly a *Monas* hímneműségén van, amely így nem az egység oszthatatlanságának görög matematikai axiómájára utal, hanem sokkal inkább a formaelv aktív princípiumára, amely – a női elv mindent befogadni képes passzivitásával szemben – nem képes részesülni semmiben sem.

*non numerus, verum numeri pollentis origo*  
(nem szám, hanem a hatalommal [erővel] bíró szám eredete)

Janus egyértelműen Macrobiustól vette át azt is, hogy a *Monas* „nem szám, hanem a számok eredete”.<sup>9</sup> Macrobiusszal ellentétben viszont – mint korábban láttuk – ez nem vonatkozhat az Egyre mint legfőbb istenségre, hanem csak az egység platonikus ideájára. Inkább általános elvről van szó, mint számról.

Ezzel az olvasattal találkozhatunk akár Arisztotelésznél is, aki a püthagoreus–platonikus tanokat kritikusan felidézve úgy fogalmaz, hogy a számok „az egyből és a meghatározatlan kettősségből (ἄορίστος δυάς) állnak”, amely szerint a *monas–dyas* elv generál minden természetes számot.<sup>10</sup> Azonban hozzá kell tenni, hogy ez pusztán mate-

9 Ezzel kapcsolatban – az idézetten kívül – lásd még: MACROBIO, *i. m.*, 444 (2. 2. 8), 446 (2. 2. 12); valamint MARTIANUS CAPELLA, ed. FRANZ EYSENHARDT, Lipsiae, Teubner, 1866, 258 (7. 731): *seminarium omnium numerorum*; 265 (7. 745): *monas numerus non est*.

10 ARISTOTELÉS, *Metaphysica*, ford., komm. FERGE Gábor, Bp., Logos, 1992, (1081a14–15), (–1086a). Az aktív *monas* a passzív *dyasszal* „behatárolja” a természetes számokat osztással, szorzással, összeadással stb. Ezzel kapcsolatban olvasható még az 1085b4–7-ben: „Továbbá azt sem kísérlük meg megmagyarázni, hogy hogyan állhat a szám az egyből és a többségből; de akárhogy is fejezik ki magukat, ugyanazok a nehézségek adódnának, mint azoknál, akik a számot az egyből és a meghatározatlan kettősségből szár-

matikai elvként sehol sem fordul elő. Mindig keveredik egy absztraktabb, általánosabb érvényű metafizikai vagy ontológiai elvvel, amely analóg módon visszavezethető a matematikai számszerűség elvére.

Például Martianus Capella egyik forrása,<sup>11</sup> a neopüthagoreusként számon tartott matematikus, Nikomakhosz alapvetően matematikai karaktert tulajdonít a *monas*nak, amelynek megvan az a képessége, hogy anélkül hozzon létre számokat, hogy ő maga megváltozna. Mindemellett viszont azt az arisztotelianus nézetet is osztja, hogy a *monas* potencialitásában magában hordozza az összes aktualitásában megjelenni képes számot, és emiatt a *monast* – rendező és létrehozó elvként – istennel, az értelemmel, a démiurgosszal is azonosította.<sup>12</sup>

A *pollens* kifejezést az *abundans* értelemben olvashatjuk 'bővelkedő'-nek is, amely a számosságra, a többi számra utalhat, azonban alapjelentésében ez mégis inkább valami hatalommal, erővel bírót jelent. (Ezért elsődleges jelentésében így fordítottam, miközben valószínű, hogy Janus a számok keletkezésére is utalt.) Török László hívta fel a figyelmet egy fontos Diogenész Laertiosz-szöveghelyre is, amely Aphrodisziaszi Alexandrosz egyik művéből Püthagoraszra hivatkozik. A görög szerző is a *monast* jelöli meg minden dolog eredetének (ἀρχή πάντων). Ebből jött létre a meghatározatlan kettősség, amely a *monas*nak az anyaga (ὕλη). A *monas*ból és a meghatározatlan kettősségből származnak a számok, a számokból pontok, a pontokból vonalak, a vonalakból sík formák (ἐπίπεδα σχήματα), a sík formákból térbeli formák (στερεὰ σχήματα) és így tovább az elemekig, míg végül fel nem épül az egész lelkes kozmosz.<sup>13</sup> Ez a szöveghely sem áll meg a számoknál, hanem egy sokkal tágabb, kozmogonikus értelmezését nyújtja a *monas*nak és a *dyas*nak.

*haec dyadem geminata creet, quae prima secari / possit*

(azzal, hogy megduplázódik, megteremt a *dyast*, amely elsőként képes osztódásra)

A vers negyedik sorával érkezünk el a *monas*–*dyas* tengely meghúzásáig. Itt jelenik meg a *monasszal* szembeállított *dyas*, amely nemcsak a platonikus olvasat széles tárházát kínálja fel, hanem nagyszerűen illeszkedik Janus *Ad animam suamjához* is.<sup>14</sup>

---

maztatják." Ezzel kapcsolatban lásd John DILLON, *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347–274 BC)*, Oxford, Clarendon Press, 2005, 19–21.

11 William Harris STAHL, Richard JOHNSON, *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*, New York–London, Columbia University Press, I, 1971, 58.

12 NICOMACHUS, *Theologoumena arithmeticae*, ed. V. de FALCO = [Iamblich] *theologoumena arithmeticae*, Leipzig, Teubner, 1922, 17–30.

13 DIOGENIS LAERTII *vitae philosophorum*, ed. H. S. LONG, Oxford, Clarendon Press, 1964, (8.25–29). A számokkal foglalkozó klasszikus értekezések nem állnak meg a kettes számnál, hanem tovább sorolják azokat tízig. A legfontosabb azonban az egységet jelképező egyes; az első páros szám: a kettes, valamint az első páratlan szám: a hármas. Ezek lesznek aztán minden későbbi szám kiindulópontjai. Lásd MARTIANUS CAPELLA, *i. m.*, 265 (7.745). CASSIODORUS, *De arithmetica*, cap. 4 = C., *Opera omnia*, Rotomagi, Antonii Dezallier, 1679, II, 584–586.

14 Lásd JANKOVITS László, *Accessus ad Janum: A műértelmezés hagyományai Janus Pannonius költészetében*, Bp., Balassi, 2002, 141–221.

A *monas-dyas* fogalompár értelmezéstörténete azt mutatja, hogy – miközben eltolódnak a hangsúlyok – egyszerre van szó valamiképp számokról, princípiumokról és létszintekről, azonban mindhárom esetben inkább a fogalompárban megjelenő elvről van szó, amely a legkidolgozottabban és legegységesebben abban a püthagoreus-platonikus princípiumelméletben jelenik meg, amelyet Platón halála után az Akadémia vezetőjeként tevékenykedő Szpeuszipposz dolgoz ki az „Egy” és a „meghatározatlan kettősség” két ellentétes metafizikai princípiumáról.<sup>15</sup> Ugyanakkor Arisztotelész alapvetően a püthagoreusoknak tulajdonítja az ellentétek tíz princípiumát, amely minden létező alapja. Szerinte az egyik ilyen ellentétpár az „egy” és a „sokaság” volt.<sup>16</sup> A „kettősség” vagy „sokaság” princípiuma lenne felelős a létezés végtelen megosztottságáért és a létezők végtelen sokaságáért, míg ezzel ellentétben az Egy szabja meg a határokat, és így megteremt a különbözőségben is azonos egységet (egységeket).<sup>17</sup> Az egyhez és a kettősséghez kapcsolható egyik princípiumpár pedig a férfi (hím) és nő (nőstény), amely Janus versében is a *monas-dyason* kívüli leghangsúlyosabb fogalompár.<sup>18</sup>

A *Timaios* 50c–d alapján az „Apát” az Egyhez és az ideák világához, míg az „Anyát” a sokasághoz (kettősség) és az anyagi világhoz kapcsolta a későbbi hagyomány. A platonikusok számára a formákkal megtermékenyítő világlélek mint *Monas* aktivitása miatt hímnemű, míg a passzív, befogadó anyag hagyományosan (még etimológiailag is) az 'anya' szóhoz kapcsolódva nőnemű.<sup>19</sup> Ennyiben Janus a platonikusokat követi, amikor a *Monast* hímneműnek és a *dyast* nőneműnek nevezi.

15 Habár Szpeuszipposz a 'kettősség' helyett a *pléthosz*, 'sokaság' fogalmát használja.

16 ARISTOTELÉS, *i. m.*, (986a22–986b8). Kirk, Raven és Schofield szerint ez a tíz princípium nem eredeti püthagoreus gondolat. G. S. KIRK, J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *A preszókratikus filozófusok*, ford. CZISZTER Kálmán, STEIGER Kornél, Bp., Atlantisz, 1998, 483–485.

17 A princípiumelmélettel kapcsolatban lásd DILLON, *i. m.*, 40–64; Giovanni REALE, *Storia della filosofia antica*, II, *Platone e Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 1988, 102–122.

18 Arisztotelész már felhívta a figyelmet (Platón kapcsán) a következő apóriára: ha megkettőződik az oszthatatlan egység, akkor a kettő oszthatatlan egységnek is egységnek – vagyis egynek – kéne maradnia, miközben már kettő. Vajon ilyenkor a *monas* vagy a *dyas* ideájából részesül az „összeg”? Vö. *Metafizika*, *i. m.*, (1039a, 1081a–1084b). Ezzel kapcsolatban lásd Platón *Phaidónját* (101c–d). Később Plótinosz is találunk erre valami megoldást. Az 5. 5. 4-ben a *monas* kifejezést szinonimaként használja a *henasz*sal és megkülönbözteti az egytől (ἓν), amely nem úgy alakul át kettővé, hogy közben maga az egység eltűnne, és nem is úgy, hogy feldarabolódik (κεματιζω). Plótinosz „megoldása” azt sugallja, hogy míg a *monas*ból mint egységből részesülhet a *dyas* mint megosztottság, addig a *dyas*ból nem részesülhet a *monas*. Plótinosz azért azt is hozzáteszi, hogy a két egység „nem ugyanolyan módon” egység, mint az eredeti egység, amelyből valamiképp létrejött. Arisztotelész szerint a platonikusok egységként képzelik el a számokat. De épp emiatt nem vethető a szemükre, hogy ezt a számokkal a végtelenségig tovább lehet játszani („ $2 \times 2 = 4$ ”, ahol a 2 lenne az egység és a 4 a kettősség, ami valamiképp mégis csak egység lesz, hogy aztán a „ $4 \times 4 = 16$ ”-tal folytatódjon). Ez tulajdonképpen a világ modellje, vagy képlete, amelyben a *monas* és *dyas* nem szám, hanem az egység–megosztottság dinamikus, aktív–passzív princípiuma.

19 Meg kell jegyezni, hogy ebben az értelemben Platónnál csak a *Phaidónban* (101c) szerepel a *monas* vagy a *dyas* szó, s inkább a későbbi platonikus hagyományban jelenik majd meg ez az értelmezés. Lásd pl. SYRIANUS, *Syriani in metaphysica commentaria*, ed. Wilhelm KROLL = *Commentaria in Aristotelem Graeca*, VI/1, Berlin, Reimer, 1902, (11. 28–31); PLATÓN, *Timaios* (50c–d). Proklosz a *monast* a platóni értelemben vett atyával (πατήρ), a *dyast* az anyával (μήτηρ) hozza összefüggésbe. PROCLO, *Teologia platonica*, tr., ed. Michele ABBATE, Milano, Bompiani, 2005, 178–179 (1.122).

(Épp ezért feltételezem, hogy nemcsak a Macrobius-szöveg dolgozott Janusban, amikor leírta ezt, hiszen a *Scipio álmában* egyszerre hím- és nőnemű *monas*ról olvashatunk.) A Janus-vers *dyasa* – miközben ’kettes’ jelentése is van – a platonikus anyagi princípiumra mint számosságra utal.<sup>20</sup> Janus ennek tömör megfogalmazásával találkozhatott még Calcidius *Timaiosz-kommentárjában* is,<sup>21</sup> aki a platonikus Numénioszra mint püthagoreusra hivatkozik. Igaz, a Calcidius-szöveg szerint Püthagorasz istent nem *monas*nak, hanem *singularitas*nak nevezi, s az anyagra is a *duitas* kifejezést használja a *dyas* helyett.<sup>22</sup>

Habár nem állíthatom biztosan, hogy Janus olvasta a *Metafizikát*, azonban nagy eséllyel megtehetette, így aztán ezt is érdemes felütni.<sup>23</sup> A könyv egyik fejezetében gúnyosan kritizálja Arisztotelész az általa püthagoreusnak hívott princípiumelméletet, amelyet így foglal össze (986a22–26):<sup>24</sup>

Ugyanezen iskola más tagjai azt mondták, hogy tíz princípium van, amelyeket egy oszloppárba rendeztek: határ és határtalan, páratlan és páros, egy és sok, jobb és bal, hím és nőstény, nyugvó és mozgó, egyenes és görbe, fény és sötét, jó és rossz, négyzet és téglalap.

Az idézetből kiderül, hogy az egy (ἕν) a hímmel (ἄρρεν), míg a sok (πληθος) a nősténnyel (θηλυ) van egy oszlopban. Egy kicsit később Arisztotelész azt állítja (987b19–988a13), hogy Platón az eggyel szembeni elvként a kettősséget (δύας) tette meg, ami az „alapul szolgáló anyagra” utal. Így hát a sokaság helyett a kettősség egy oszlopba kerül a nősténnyel.<sup>25</sup>

Az idézetben a legfontosabb eltérés Janus verséhez képest az, hogy Arisztotelész a *monas* helyett a *hen* szót használja. Ez azonban nem lehet döntő különbség, hiszen a fenti idézetben maga Macrobius is szinonimaként használja a *monas* és az *una* szót.

20 Lásd ARISTOTELÉS, *i. m.*, (987b18–988a7) és 987b26 lábjegyzet: 575.

21 Lásd pl. a corvinaként számon tartott CHALCIDIUS, *Altividi de immortalitate animae liber*, Bp., OSZK Kt. Cod. Lat. 418.

22 CALCIDIO, *Commentario al «Timeo» di Platone*, tr., ed. Claudio MORESCHINI, Milano, Bompiani, 2003, 594–597 (195). Ehhez lásd: NUMÉNIOSZ, *Töredékek*, ford. BENE László, SZEGEDI Nóra = *Középső platonizmus*, Bp., Osiris, 2005, 177–255.

23 Habár Janus nagyszerűen tudott görögül, és így eredetiben is olvashatta Arisztotelészt, azonban a *Metafizikának* több latin fordítása is létezett már a 15. században. Ezzel kapcsolatban lásd Marta BORGO, *Latin Medieval Translations of Aristotle's Metaphysics = A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, eds. Fabrizio AMERINI, Gabriele GALLUZZO, Leiden, Brill, 2013, 19–57.

24 KIRK–RAVEN–SCHOFIELD, *i. m.*, 483–485.

25 Ugyanakkor Arisztotelész szerint Platónnak nincs igaza, mert épp fordítva kellett volna a fogalmakat használnia, vagyis nő az Egy és férfi a sokaság (*uo.*, 988a1–7): „Különben is, történetesen éppen ellenkezőleg áll a dolog: így ugyanis nem ésszerű. Ők ugyanis sok dolgot állítanak elő <ugyanabból> az anyagból, míg a forma csak egyszer hoz létre valamit, holott nyilvánvaló, hogy egy anyagból egy asztal lesz, míg az, aki a formát ráviszi, bár csak egy, sok asztalt készít. Éppígy viszonyul a hím is a nőstényhez; mert az utóbbi egy közösüléssel megtermékenyülhet, míg a hím sokat megtermékenyíthet; márpedig ezek az esetek azon <első> elvek utánzatai.” A „nagy és kicsi”, „egy és kettő” fogalmáról, és az ezzel kapcsolatos princípiumelméletéről lásd: DILLON, *i. m.*, 16–64 (különösen 18–20); REALE, *i. m.*, 102–122.

Arisztotelész kritikus értelmezése a platonikus olvasat felé tolja el a princípiumelméletet, s ez alapján az egy(ség)–kettősség, hím–nőstény fogalompárok is igazodnak a Janus-vers értelméhez. Habár Arisztotelész itt félremagyarázza Platón elméletét, egyértelmű a mögötte meghúzódó platonikus nézőpont, amely a materiális okot az anyához, vagyis a kettősséghez, az aktív okot pedig az apához, vagyis az egyhez hasonlítja.

Plutarkhosz *Moraliájában* is találkozhatott Janus a kettősséggel mint anyával és az eggyel mint apával. A *De animae procreatione in Timaeo* egyik helyén (1012D–1012E) a következőt olvashatjuk:

Az előbbieket szerint ugyanis [Xenokratész követői]<sup>26</sup> az oszthatatlan és az osztható lét vegyülése nem jelent mást, mint a szám létrejöttét: hiszen az egy az, ami oszthatatlan, a sok ellenben osztható, márpedig éppen ezekből keletkezik a szám oly módon, hogy az határt szab a sokaságnak, illetve határt visz a határtalanba, amelyet ők meghatározatlan kettősségnek is neveznek. (Zaratas, Pythagoras mestere is ez utóbbit nevezte a szám anyjának, az egyet [hen] pedig az apjának; ezért van az is, hogy szerinte a számok közül azok a kiválóbbak, amelyek az egységre [monas] hasonlítanak.)<sup>27</sup>

A Janus-vers negyedik sorát a *Monas* megduplázódásaként és nem párossá válásaként értettem (*geminata*), mert ha a kettést párosnak is gondoljuk, a versből – mint korábban említettem – hiányzik a hármas szám, amely viszont az első páratlan szám lenne.<sup>28</sup>

26 Habár nem valószínű, hogy Janus találkozott volna Xenokratész megmaradt szövegeivel, azonban a 213. töredékben ismét a Janus-vers platonikus olvasatát megerősítő részbe botlunk, amely a *monas* és a *dias* istenségéről ír. A *monas* az elsődleges isten: hímnemű, apa, az ég királya, Zeusz, páratlan [szám] és a *nus*. A *dias*: nőnemű, az istenek anyja, az ég alatti világ ura, a mindenség lelke. XENOCRATES, *Testimonia, doctrina et fragmenta* = SENOCRATE-ERMODORO, *Frammenti*, ed. M. I. PARENTE, Napoli, Bibliopolis, 1982, (213).

27 PLUTARCHOS, *A lélek keletkezése a Timaios szerint*, ford. BETEGH Gábor, BÖRÖCZKI Tamás = *Középső platonizmus, i. m.*, 93–137. Ugyanitt érdemes megemlíteni Plutarkhosz *De defectu oraculorum*át is. A 428E8–429D3-ban az olvasható, hogy minden dolog két első és legfőbb princípiuma az egy (*hen*) és a meghatározatlan kettősség (*aoristos dias*). Ez utóbbit végtelenségnek (*apeiria*) is nevezik és minden formátlanságnak (*amorphia*), valamint rendtelenségnek (*ataxia*) a forrása. Ezzel ellentétben az egy határt szab (*horizó*) a végtelenség ürességének (*kenos*) és formát (*emmorphos*) hoz létre benne. Az egy vágja ki, határolja körül (*apotemnó*) a meghatározatlan végtelenségből mint sokaságból az anyagi formát. A számokat az egy a sokaság határainak (a sokaságon belüli határok?) kijelölésével (*horizó*) hozza létre. PLUTARCHI *moralia*, ed. W. SIEVEKING, Leipzig, Teubner, 1929, III, 59–122. Egy másik művében, a *De garrulitatéban* Plutarkhosz a fecsegésről ír, ahol a fecsegő ember kimondott szavaival kapcsolatban említi a *monas* és *dias* metaforákat (507A). Habár tréfának tűnik, mégis a metafizikai *monas* és *dias* analógiájára ír. Ha továbbadja valaki a saját történetét, akkor az megsokszorozódik és mendemondává (*φήμις*) alakul. Így lesz a titokból közszájon forgó fecsegés. Az önmagába zárt történetet a *monas*hoz hasonlítja, míg az elmondott és megsokszorozódva átalakult történetet, a pletykát a *dyas*hoz. PLUTARCHI *moralia*, ed. M. POHLENZ, Leipzig, Teubner, 1929, III, 279–311.

28 Iamblikhosz tanára, Anatolius Laodicensis, a püthagoraszi számokról szóló művének két külön fejezetében is foglalkozik a *monasszal* és a *dyasszal*. A *monas dyasszá* változását ő is az első megduplázódásaként (*διπλασιασμός*) írja le. Érdekes, hogy a számok *arché*jaként a *dyas*t határozza meg és nem a *monast*, ami talán azzal magyarázható, hogy ő is a kettést gondolja a számsor első tagjának. Miköz-



Az igaz, hogy Macrobius a *Timaios*szal kapcsolatban (főleg 35b–36b) arról is ír, hogy a páratlan szám hímnemű és a páros szám nőnemű: „A páratlan számot hímneműnek, a párosat nőneműnek mondjuk, sőt a matematikusok a páratlant az atya, a párosat az anya névvel tisztelik meg.”<sup>29</sup> Ez alapján a páratlan szám mint hímnemű, oszthatatlan, és a páros szám mint nőnemű, osztható. Később azonban azt is hozzáteszi, hogy az első két szám a kettes és a hármas.<sup>30</sup> Az egyes még nem szám, hanem maga az egység, amely egyesít minden mást. Így pedig nem vonatkozhat az egyre sem az, hogy páratlan, sem az, hogy hímnemű. A Janus-vers férfi *Monas*ára ez nem adhat magyarázatot, hiszen a *Monas* nemhogy nem páratlan, de még csak nem is szám, így aztán ezek alapján hímnemet sem rendelhetnénk hozzá.<sup>31</sup>

Az alábbi idézetben Macrobius – Platón *Timaios*szára hivatkozva – azt a gondolatot foglalja össze, amely szerint az oszthatatlan lélek mint *monas* a testet öltés után egységként tartja össze az osztható testi formát mint *dyast*, és a lélek testet öltésének folyamatát a *monas* pontjából létrejövő *dyas* vonalához hasonlítja. (Ezzel a képpel találkozhatunk a fent említett Diogenész Laertiosz-szövegben is, habár ő nem az inkarnációval kapcsolatban említi.)<sup>32</sup> A lélek testetöltésének antik platonikus elméletét talán nem csak az *Ad animam suam*ban kereshetjük Janusnál, hanem – kevésbé lírai változatában – a *De monade et dyade, numeris*ben is. A *Scipio álmában* olvashatjuk a következőket is:

Innen tehát, vagyis az állatöv és a Tejút találkozásának határpontjáról ereszkedik le a lélek, s lecsordultában a gömbből, az egyedüli isteni formából kúppá nyúlik, úgy, ahogy a pontból vonal születik, és ezzel az oszthatatlanságból kiterjedés keletkezik; és itt saját pontjából, amely a *monas*, a *dyasba* megy át; ez az első kiterjedés. Lényegében ez az, amit Platón a *Timaios*sban „egyszerre oszthatatlannak és oszthatónak” nevez, amikor a világlélek megalkotását adja elő.<sup>33</sup>

---

ben alapvetően számokról beszél, a *monast* mégis a platonikus Egyhez, a felfogható istenhez (νοητός θεός), a magábanvaló jóhoz (αὐτοαγαθός), a magábanvaló széphez (αὐτοκαλός), a nem-keletkezőhöz (ἀγέννητος) hasonlítja (εἰκόζω). ANATOLIUS *sur les dix premiers nombres*, éd. Johan L. HEIBERG, Macon, Protat, 1901, (5. 19–22), (6. 18–19).

29 MACROBIO, *i. m.*, (1. 6. 1–2): „Nam impar numerus mas et par femina vocatur, item arithmetici imparem patris et parem matris appellatione venerantur.”

30 *Uo.*, (1. 6. 18): „Ex his dyas quia post monada prima est, primus est numerus.” (Ezek közül a *monas* után a *dyas* az első, [és így ez] az első szám.)

31 Lásd még *uo.*, 444 (2. 2. 9), 448 (2. 2. 17); MARTIANUS CAPELLA, *i. m.*, 265 (7. 743–745).

32 Ezzel a Janus-kortárs Ficino *Philéosz-kommentárjában* (397<sup>v</sup>) is találkozhatunk. A „mi az, hogy tíz?” kérdésre azt válaszolja, hogy „a *monas* megismétlése tizszer”. (Martianus Capella ebben az értelemben a számot „monászkupacnak” is nevezi: *numerus est congregatio monadum*, 7. 743). Tehát minden szám a *monas* valahányszor való megismétlése. Így a *monas* a számoknak olyan, mint a pillanat az időnek vagy a pont a vonalnak. Ficino úgy fogalmaz, hogy a *monas* az örökkévaló jelen pillanatnyi pontja, ahonnan mindentudó kilátás nyílik a tovasiető pillanatokból felépülő idő vonalára, ahogy a mozgó vonal pontjaira is egy mozdulatlan centrumból. Isten és a különböző létszinteken tükröződő árnyképek metaforájaként használja a *monast* és a belőle táplálkozó számokat. Így aztán az oszthatatlan és így mérhetetlen egyes szám a matematika, míg a pont a geometria univerzumában lesz magának Istennek a képmása.

33 MACROBIO, *i. m.*, (1. 12. 5–6): „Illinc ergo id est a confinio quo se zodiacus lacteusque contingunt, anima

Egy korábbi szakaszban is találkozhatunk ezzel. Habár itt Macrobius a *dyas* intelligibilis testként határozza meg, ami a szellemet befogadni képes intelligibilis anyagként értendő:

Közülük [a számok közül] a *dyas* az első szám, mivel a *monas* után az első. Ez elsőként csordul le ama mindenható egyedülvalóból az értelmi test vonalába.<sup>34</sup>

Egy későbbi helyen Macrobius a platóni világlélek megalkotásánál vett első részt *monas*nak, a második részt – mint ennek megduplázódását – a kettes számnak nevezi.<sup>35</sup> Platón a *Timaiosz* 35b–36c-ben egy számsor alapján „hangolja fel” a lelket, miközben meghatározott arányszámok alapján létrehozza a harmóniát. Ez az erő, a harmóniában tükröződő számok ereje tartja fenn a világot, választ el formát a formától, rendezi minőségekké és mennyiségekké az elemeket. Janus *numeri pollentes* kifejezése is jól illeszkedik a platonikus gondolathoz. Így a vers *dyasa* a testet öltés feltételeként értelmezett anyagi elv, amely nélkül nem oszlana részekre és nem szerveződne testekké az anyag, és amely nélkül a lélek inkarnációja sem lenne lehetséges.

Ez az olvasat azért sem légből kapott, mert Janus versével kapcsolatban már Török László felhívta a figyelmet Martianus Capellára, akinél több helyen is találkozhatunk a fenti platonikus értelmezéssel. A 7.732-ben azt olvashatjuk, hogy a *dyas* a vélekedéseken alapuló testi természet (*opinabilis corporatio*), a legelső mozgás bizonyítéka (*primi motus probamentum*)<sup>36</sup> és az elemek anyja (*mater elementorum*). A 9.922-ben pedig még egyértelműbb az áthallás. Itt Martianus arról ír, hogy a fény első megjelenési formájaként az intellektuális *monas* vezeti a kiáramló lelkeket földi lakhelyükre.<sup>37</sup>

---

descendens a tereti, quae sola forma divina est, in conum defluendo producitur, sicut a puncto nascitur linea et in longum ex individuo procedit; ibique a puncto suo, quod est monas, venit in dyadem, quae est prima protractio. Et haec est essentia quam individuum eandemque dividuum Plati Timaeo cum mundanae animae fabrica loqueretur expressit.” A magyar fordítás Jankovits László munkája. – Érdeemes felfigyelnünk a *Timaiosz*-utalásra (35a). Az ellentétes princípiumokra utaló *ameristos–meristos* kifejezéseket *individuum–dividuus*szal fordítja Macrobius.

34 MACROBIO, *i. m.*, (1. 6. 18): „Ex his dyas, quia post monada prima est, primus est numerus. Haec ab illa omnipotentia solitaria in corporis intelligibilis lineam prima defluxit [...]” Jankovits László fordítása.

35 *Uo.*, (2. 2. 16): „Haec Platonis verba ita a non nullis excepta sunt ut primam partem monada crederent; secundam, quam dixi duplam prioris, dualem numerum esse confiderent [...]”

36 Lásd még: (7. 737), (7. 740).

37 „[...] sed quum illa monas intellectualisque lucis prima formatio animas fontibus emanantes in terrarum habitacula rigaret [...]” Ezzel a képpel kapcsolatban nemcsak nekem jutott eszembe a *Timaiosz* lélekhangolása, hanem az általam használt egyik Martianus Capella-kiadás szerkesztőjének is. MARTIANI Minei Felicis CAPELLAE, *Afri Carthaginiensis, de nuptiis Philologiae et Mercurii et de septem artibus liberalibus libri novem*, ed. Ulrich Friedrich KOPP et al., Francofurti ad Moenum, Franciscus Varrentrapp, 1836, 148: láb. ὁμαλῶν, 715: láb. *animas*.

*et imbellem referat, ceu femina, sexum*  
(és mint nő a harciatlan nemre utal)

Az utolsó sor megerősíti azt az olvasatot, amely a nőként meghatározott *dyas*ban magát az anyagi elvet feltételezi, és nem pusztán a kettes számot. Az *imbellis* (mint harcra alkalmatlan) jelző használata is a passzivitás értelmet erősíti, amely hagyományosan – az aktív formával szembeállítva – az anyag sajátja. Az anyag kénytelen megadni magát az őt folyamatosan ostromló léleknek, formának, vagyis a *monas*nak, amely oszthatatlansága és egysége miatt nem fogadhat magába semmit, viszont képes megteremteni az oszthatóságot, a kettősséget, vagyis a sokaságot. Macrobius az Istennel azonosítható *monast* egyszerre hím- és nőneműnek mondja, Janus viszont ennek az Istennek a „legelső képmásáról” ír, amelyet szintén *monas*nak nevez és férfinak. Ez a „legelső képmás” mint az Egy hímnemű aspektusának a képmása hozza létre a *dyast*, amely viszont az Egy nőnemű aspektusának lesz a képmása. Ebben a két képmásban tükröződik az egyszerre férfi és nő Egy, és talán erre a hímnősségre utal Janus tudatos játéka is a *monas*, *dyas* szavak grammatikai nemével, mert miközben kihangsúlyozza a *monas* férfi- és a *dyas* női elvét, mindkettőnél szembe is állítja azt valamiképp a grammatikai hím- és nőnemmel, amelyekre így fel is hívja a figyelmet. Tehát Macrobius alapján Janus versében a „hímnős” Egynek (mint *monas*nak) a legelső képmása az a *monas*, amely alapvetően aktív és férfi, miközben grammatikai nőneme visszautal a minta női aspektusára is, míg a második képmása az a *dyas*, vagyis kettősség, amely alapvetően passzív és női, miközben a „harciatlan nem” kifejezés grammatikailag hímnemű és az Egy mint minta férfi aspektusára utal vissza.

Elemzésemet egyrészt a pusztán püthagoreusnak nevezett olvasattal szembeni aggályaim, másrészt pedig a Janus-vers *Monas*ával kapcsolatban felmerülő macrobiusi szöveg helytől való feltűnő eltérés sarkallta. A püthagoreus olvasatot nem elvetni szerettem volna, hanem – épp a püthagoreus–platonikus hagyomány kibogozhatatlan összefonódása miatt – inkább egy ezzel szorosan összefüggő, de a *Timaios*ra épülő platonikus értelmezést szerettem volna felvázolni. Kételyeim pedig azért merültek fel Macrobiusszal kapcsolatban, mert Janus egyértelműen a legfőbb istenség legelső képmásáról ír mint *Monas*ról. Ez a *Monas* – Macrobius hímnős *monas*ával ellentétben – nemcsak hímnemű, hanem egy „ontológiai szinttel” lejjebb is csúszott. Janus *Monas*át viszont mégsem nevezhetjük a hagyományos neoplatonikus ontológiai rendszer *mens*ének vagy *anim*ájának. Ugyanakkor ellentmondásosnak tűnik az is, hogy Janus a „számok eredetének” nevezi *Monas*át, miközben Macrobius az egy „ontológiai szinttel” feljebb lévő Egyet nevezi így. A *dyas* hangsúlyos és árulkodó jelenléte miatt – a forma és az anyag elvén – keresztül egy olyan tágabb értelmezés lehetőségét vettem fel, amelybe a kozmosz keletkezésének, az anyagi világ létrejöttének és a lélek testet öltésének hagyományos olvasata is belefér. Azt persze nem merem kijelenteni, hogy Janus biztosan olvasta a megidézett szövegeket, azonban tudomásom szerint mindegyikkel találkozhatott akár még tanulmányi éve alatt is. Ha pedig mindezek ellenére többet láttam epigrammájában, mint amit költőnk valaha is remélt, hadd reménykedjek most utólagos megbocsátásában: „Quod si quid istic non satis comptum leges, veniam juventae gratia vati dabis.”