

Bene László (1968) filozófiatörténész, az ELTE BTK Ókori és Középkori Filozófia Tanszékének docense. Kutatási területe az antik filozófia és recepciótörténete.

Legutóbbi írása az *Ókorban*: *Okság és kozmogónia a Törvények X. könyvében* (2007/4).

Plótinus

Az örökkévalóság és az idő

(*Enn. III. 7 [45]*)

Bene László fordításában, bevezetésével és jegyzeteivel

Bevezetés

Plótinost (205–270) a kései antikvitás filozófusai a legjelentősebb platonikusok egyikének tekintették, a modern filozófiatörténet-írás pedig az újplatonizmus alapítójaként tartja számon.¹ Az örökkévalóságról és az időről írott munka, mely pályájának vége felé, 268-ban keletkezett, írásainak legjavához tartozik. Elméletét azon platóni elgondolás magyarázataként fejtí ki, mely szerint az idő az örökkévalóság képmása (*Timaios* 37c–39e) – értelmezése azonban messze nem triviális. Plótinus az első filozófus, aki az időt nem a fizikai mozgásból próbálja megérteni, hanem pszichikus működésekhez kapcsolja. Emellett elsőként dolgozza ki részletesen az atemporális örökkévalóság fogalmát. Elemzésében az örökkévalóság nem pusztán végtelen időtartam: az Értelmelel temporális kiterjedés nélküli élete. Nem csupán az értekezés doktrinális tartalma tarthat számot érdeklődésünkre, hanem a kifejtés módja is. Plótinus módszertani megjegyzéseket sző gondolatmenetébe, és az örökkévalóság és az idő elemzésén keresztül azt is megkísérel bemutatni, miként folytathatjuk le megfelelő módon egy kérdés filozófiai vizsgálatát.

Hadd ejtsek néhány szót először az utóbb említett aspektusról.² Plótinus osztja azon meggyőződést, hogy már a filozófiai kutatás kezdetén szükséges valamilyen ismerettel bírunk a vizsgálandó tárgyról.³ Filozófiai módszertana szerint e tudást a közös fogalmak (*koinai ennoiai*) biztosítják, melyekre értekezésünkben többször utal.⁴ Valószínűleg nem fogadja el a közös fogalmak empirikus eredetének sztoikus tételét, de homályban hagyja, miért számítanak e fogalmak helyesnek saját elméletében; bizonyára az intelligibilis formáknak az emberi lélekben hagyott „nyomai” gyanánt fogja fel őket.⁵ A közös fogalmak eredeténél világosabban látjuk státusukat és funkcióikat. Plótinus platóni és aristotelési előzmények nyomán élesen szembeállítja a diszkurzív gondolkodást és a noétikus megértést. Az előbbi temporálisan elkülöníthető szakaszokra tagolódik, következtető jellegű, részenként ragadja meg tárgyát, nem magukat a dolgokat, hanem csak reprezentációikat bírja, és ki van téve a tévedésnek, míg a noétikus megértésre ezek ellenkezője igaz.⁶ A hétköznapi ember tudatos működései az érzékelés és a diszkurzív gondolkodás szintjén helyezkednek el. Az emberben ezenfelül mindig jelen van a noétikus megértés időtlen működése is, jóllehet ez csak ritkán válik tudatos tapasztalattá. A közös fogalmak a diszkurzív észhez tartoznak, ami eleve korlátozottságot jelent. Ráadásul e fogalmak kibontatlanok, és – mint

Plótinus az értekezés elején hangsúlyozza – önmagukban nem biztosítják a kérdéses tárgy (jelen esetben az örökkévalóság, illetve az idő) kellő ismeretét. A közös fogalmak tagolását, tartalmuk kibontását a filozófiai elemzés diszkurzív eljárásának kell elvégeznie, mely lehetővé teszi maguknak az értelemmel felfogható formáknak nem diszkurzív megragadását. Plótinusnál a közös fogalmak nem csupán a vizsgálódás kiindulópontjai, hanem megtartják kritérium-szerepüket is, mellyel a hellénisztikus iskolák felruházták őket: a vizsgálat eredményének összhangban kell lennie előzetes fogalmainkkal.

Plótinus filozófiai módszerének gerince az aporetikus módszer, mely Platónról és Aristoteléstől ered. Platón *Menónjának* értelmezése szerint Sókratés azért juttatja beszélgetőpartnereit kérdéseivel a zavar, kiúttalanság (*aporia*) állapotába, hogy belássák: nem tudással, hanem pusztán hamis véleményekkel bírnak, s ezzel megszabaduljanak az igazság kutatásának legfőbb pszichológiai akadályától (80a skk.). Aristotelés szerint minden esetben szükséges először átfogóan áttekintenünk a tárggyal kapcsolatos akadályokat, nehézségeket (*aporia*), hogy esélyünk legyen kiutat (*euporia*) találni (*Metafizika* 995a24–b4). A tárggyal kapcsolatos dilemmákat nem pusztán absztrakt módon szokás felvázolni: Platón és Aristotelés gyakran az elődök által képviselt elméleteket rendeli az elvi lehetőségekhez. A dilemmák feloldását új nézőpont megtalálása teszi lehetővé, mely gyakran fogalmi megkülönböztetésekben konkretizálódik. Ezentúl a konstruktív elméletnek nincs szüksége további, pozitív igazolásra: „a nehézség feloldása ugyanis az igazság megtalálása” (*Nikomachosi etika* 1146b8 sk.). Plótinus e módszertani elvek szerint tagolja mind az örökkévalóság, mind az idő vizsgálatát. Az utóbbi esetben rendszeresebben jár el: előbb leszögezi, hogy az időt egyesek a mozgással, mások egy mozgó dologgal (a mindenség gömbjével), megint mások pedig a mozgás valamilyen aspektusával azonosították, majd megmutatja e nézetek tarthatatlanságát, részletesen kritizálva többek között a sztoikus és a peripatetikus időteóriákat (7–10. fejezet). A vizsgálódás első, aporetikus szakaszától világosan elkülönül Plótinus saját elméletének konstruktív kifejtése (11–13. fejezet). E résznek azt kell megmutatnia, hogy a javasolt tézis megfelel az időre vonatkozó előzetes fogalmunknak, és feloldja az elődök nézetei kapcsán felmerülő apóriákat.

Érdemes felfigyelnünk arra, hogy Plótinus nem az aporetikus részben, a többi „régfi filozófus” nézetei között, hanem a

konstruktív tárgyalás vége felé foglalkozik Platón álláspontjával (6, 1 skk.; 12, 25 skk.). E szövegrészekben megkísérelti igazolni, hogy saját megoldása összhangban van Platón idevágó kijelentéseivel, és részletes exegézisét adja a „problematikus” szöveghelyeknek. A tekintélyre hivatkozás gyakorlata erre az időre általánossá vált.⁷ Plótinus is eleve feltételezi, hogy Platón szövegei minden lényeges filozófiai kérdésben tartalmazzák az igazságot (lásd kül. V. 1. 8). Ugyanakkor nem mondhatjuk, hogy rabságában tartaná a tradíció. A mester szerinte rejtvényekben beszél, szavai értelmezésre szorulnak – ebben pedig nem csekély kreativitásról tesz tanúbizonyságot. Fellép továbbá a filozófiai tevékenység pusztá szövegexegézisként való felfogásával szemben: nem elégedhetünk meg azzal, ha értelmezni tudjuk a régiek véleményét, hanem nekünk magunknak is el kell jutnunk a kutatás tárgyának megértéséhez, ezután vehetjük össze az eredményt a régiek nézeteivel (1, 7–16; 7, 10–17).

Plótinus az idő és az örökkévalóság, illetve az érzékelhető és az értelemmel felfogható valóság közötti megkülönböztetést nem tekinti a platóni hagyomány kizárólagos sajátjának. Az örökkévalóság értelmezésében Platón mellett Parmenidésre és az isteni Értelem aristotelési tanára is támaszkodik, továbbá többször utal az örökkévalóság (közös) fogalmára.⁸ Az értekezésben előbb az örökkévalóságot, majd az időt teszi vizsgálat tárgyává, mert – mint mondja – a mintakép természete alapján a képmás természete is világossá válhat. A plótinusi világmodellben a valóság alacsonyabb, levezetett fokainak sajátjává a magasabb fokok jellemzőiben lelik meg magyarázatukat.⁹

Az örökkévalóság (*aión*) Plótinus felfogásában nem pusztán végtelen időtartam, kezdet és vég nélküli, de időbeli fennállás, amilyen a kozmosz létezése (6, 50–54; II. 1. 1–5). Az örökkévalóság szigorú értelemben kizárja a változást és a tartamot is: nem oszlik temporális részekre, nem tagolható, egyáltalán nincs időbeli kiterjedése.¹⁰ A nonduracionalis örökkévalóság fogalma egyes értelmezések szerint már Parmenidésnél megjelenik a „létező” következő leírásában: „nem volt valamikor és nem is lesz, hanem most van, együtt az egész” (B 8, 5 sk.). Platón *Timaios*a már az „örökkévalóság” terminusát is bevezeti, és szintén kizárja az értelemmel felfogható mintakép esetében a múlt és a jövő modusait (37e–38b). Ugyanakkor Platón az örökkévalósággal kapcsolatban használja a „mindig” szót is, ezért vitatott, hogy csupán végtelen és változás nélküli tartamra gondol-e, vagy pedig kiterjedés nélküli örökkévalóságot tulajdonít a kozmosz mintaképének. A platonikus hagyományban Plótinus előtt hasonlóképpen kétértelmű megfogalmazásokat találunk.¹¹ Plótinus ezzel szemben egyértelműen megfogalmazza a nonduracionalis örökkévalóság koncepcióját: hangsúlyt fektet a valódi létező temporális kiterjedés nélküli voltára, a „mindig” (*aei*) szónak pedig atemporális értelmet tulajdonít az örökkévaló létezők leírásában.

Plótinus az örökkévalóság létmódját modelljének második hiposztázisához rendeli, a platóni ideákat tartalmazó valódi Létezőhöz, mely közvetlenül az első princípiumtól, a lét és megismerés feletti Egytől/Jótól ered. Az értekezés megfogalmazásai olyannyira a második hiposztázis „létező” aspektusát hangsúlyozzák, hogy külön ki kell emelnünk: Plótinus a (platóni) valódi Létezőt azonosítja az (aristotelési) isteni Értelemmel, mondandóját csak ennek figyelembevételével érthetjük meg. A plótinusi tanítás szerint az önmagát – vagyis saját

tartalmait, a formákat – megismerő isteni Értelem¹² alapvető strukturális mozzanatai a lét, a mozgás (élet, gondolkodás), a nyugalom (változatlanóság), az azonosság és a különbözőség.¹³ Jelen értekezésben emellett érvel, hogy az örökkévalóságot a Létező (vagyis az Értelem) *élete* (*zói*) gyanánt kell meghatározni, azon egységként, melynek aspektusait az imént említett nemekkel elemezhetjük (3, 3 skk.). Az örökkévalóság élete a transzcendens Egyből ered és felé irányul, belső egységét ennek köszönheti (6, 1–9). Az isteni Értelem nem lépésről-lépésre halad végig megismerése tárgyain, hanem egyetlen gondolatí aktussal átfogja önnön tartalmainak teljes gazdagságát. Ezért van, hogy élete nem tagolódik temporális részekre, hanem egyszerre, együtt birtokolja életének teljességét. Az örökkévalóságra használt szó, az *aión* a homérosi nyelvben „élet”-et, „életerő”-t jelent,¹⁴ így Plótinus az élet fogalmának előtérbe helyezésével archaikus jelentésrétegeit eleveníti fel. Aristotelés teológiai elgondolásának kifejtésében említi az isteni Értelem „örök életét” (*Metafizika* 1072b26–30), Platón pedig a *Timaios*ban az ideákat magában foglaló mintaképet „élőlény” gyanánt írja le (37d1). Plótinus értelmezése a mintakép létmódjáról, az örökkévalóságról nem minősíthető alaptalannak, de messze túlmegy a platóni *Timaios* fejtegetéseiben.

Az idő aporetikus tárgyalásában Plótinus az összes kritizált elméletben – ezek közül az aristotelési és a sztoikus teóriának szenteli a legtöbb figyelmet – ugyanazt a közös hibát fedezi fel: az idő jelenségét elődei a fizikai mozgással magyarázzák, jöllehet a fizikai mozgás időbeli, vagyis *előfeltételezi* az időt. Saját tézise az, hogy *az idő a lélek élete* (11, 43–45). A kontextusból kiragadva e meghatározás félreérthető, ezért két pontot mindenképp tisztáznunk kell. Először is, Plótinus felfogásában a lélek nem teljes egészében temporális, hanem csak a diszkurzív gondolkodás és annál alacsonyabb működései azok, melyeknek következményeképp az érzékelhető világ rendje létrejön (11, 38 sk.; 12, 4–15). Az értelmes lelkeknek örökké sajátja a noétikus megértés időtlen működése, még ha ez nem is mindig tudatos (IV. 8. 8). Másodszor, az értekezésben Plótinus a *Timaios* nyomán elsősorban a *világlélekről* beszél, ennek diszkurzív tevékenységébe helyezi az időt. Persze minden racionális lélek részese az időnek (13, 66 sk.), mely részt vesz az érzékelhető világ megelevenítésében és irányításában, de az idő elsődlegesen a világlélek szintjén jelenik meg – a teória ennyiben megőrzi kozmológiai jellegét.¹⁵ Plótinus nem az időmérés, az időpercepció, az idő fenomenológiája felől közelíti meg a kérdést, és nem azért helyezi a lélekbe az időt, mert a lélek az időtapasztalat alanya. Fő elemzési eszköze az ontológiai és kauzális elsőbbségi viszonyok megállapítása (ez világosan látszik a 12, 1–25 gondolatkísérletéből). A lélek a plótinusi időelméletben elsősorban mint *a mozgás princípiuma* szerepel. De milyen értelemben mondhatjuk, hogy a lélek mozgása, szemben a fizikai mozgással, nincs időben? Hiszen a gondolkodás mozgásáról is mondhatjuk, hogy időt vesz igénybe, például töprenghetünk *órákat* egy problémán. A testi mozgás esetében azonban rá tudunk mutatni egy másik, pszichikus működésre, mely maga is temporálisan kiterjedt, és mely közvetlenül vagy közvetve oka a kérdéses fizikai mozgásnak. Ebből Plótinus arra következtet, hogy az idő voltaképpen nem a fizikai, hanem a pszichikus mozgáshoz tartozik, és pedig elsődlegesen a kozmoszt mozgató és rendező princípium, a világlélek tevékenységéhez (13, 30–47; 53–66).

Plótinus pszichológiai időelemzésének vannak bizonyos előzményei. Aphrodisiaszi Alexandros *Az időről* írott értekezésében (§5) kritizál egy elméletet, mely szerint az idő egyetlen, a mozgásoktól független dolog, amit abból láthatunk be, hogy ha a mindenség mozgása megszűnne, nyugvása időben lenne. Egy 10. századi arab szerző, Ibn abī Saʿīd szerint Alexandros Galénossal, a 2. századi orvossal és platonikus filozófussal vitatkozott; utóbbi úgy vélte, hogy az idő kezdet nélküli, és nem függ a mozgástól.¹⁶ Egy másik középlatonikus, Plutarchos említi egy nézetet, mely nem csupán leválasztja az időt a fizikai mozgásról, hanem a lélekhez is rendeli. Eszerint az idő a kozmosz rendezett folyamatainak princípiuma, ezért is azonosítja Pythagoras az időt a mindenség lelkeivel (*Platóni problémák* 1007A–B). Plutarchos azonban végül az idő és a rendezett kozmikus mozgás azonosítása mellett foglal állást (1007D). Aristotelésnél és kommentátorainál is felmerült, hogy az idő – a mozgás száma vagy mértéke – oly módon is függ a lélektől, hogy lélek nélkül nem létezhetne mozgás a mindenségben.¹⁷ Aristotelés azonban csupán egy futó megjegyzés erejéig említi e megfontolást, melyet nem épít be elméletébe, és követői sem erre a gondolatra alapozzák időelemzésüket. Úgy vélem, Plótinus időteóriáját végső soron nem e hagyomány inspirálhatta, hanem Platón érvei amellel, hogy a mindenségben a lélek a mozgás princípiuma (*Phaidros* 245c–246a; *Törvények* 891e skk.).¹⁸ Platón az időt a *Timaios*-ban Plutarchos és más antik értelmezők szerint az égitestek rendezett mozgásával azonosítja. Plótinus a mozgás princípiumára vonatkozó platóni elmélet fényében olvassa a *Timaiost*, és az időt az égi mozgások helyett azok kauzális forrásába, a (világ)lélek mozgásaiba helyezi; értelmezése szerint az égi mozgások nem létrehozzák az időt, hanem pusztán tagolják, mérik és nyilvánvalóvá teszik az ember számára (12, 25 skk.).

Plótinus időelméletének konstruktív kifejtésében a filozófiai és exegetikai érvek mellett a mítosz eszközével is él. Elbeszélése szerint az idő a Léleknek az Értelemből való kilépésével jött létre, melynek során a Lélek egyrészt temporálissá tette önmagát (legalábbis egyik működését), másrészt megalkotta az érzékelhető világot (11, 1–43). Az elszakadás motívuma egy „okvetetlen természet”, illetve „nyughatatlan erő”, mely önállósulni akar (11, 15: *archein autés bulomenés*),¹⁹ vagyis (1) el akar szakadni attól, ami jelen van számára: az Értelem időtlen teljességétől, (2) többet és mást akar, mint amit jelenlévőként bírt (ezért tagolódik élete részekre és nyer kiterjedést, azaz temporalizálódik), (3) végül pedig hatni akar a valóság utána következő fokára (ez vezet világrendező tevékenységhez). Az Értelemből kiszakadó Lélek tévedés, illúzió áldozatává válik, hiszen önállósulási törekvéssel lejjebb kerül a létezők rendjében (11, 23–27). Ez az elbeszélés emlékeztet a gnosztikus bukásmítoszokra, melyekben az érzékelhető világ keletkezése egy tudatlan alsóbbrendű istenség lázadásának következménye. A Markost követő gnosztikusok mítosza kifejezetten az idő keletkezését indokolja hasonló motívumokkal.²⁰ Úgy gondolom azonban, Plótinus pusztán játszik a gnosztikus bukásmítossszal, hiszen hangsúlyozza, hogy a temporális működést kifejtő lélek isteni princípium, a kozmikus rend alap-

ja (12, 1–8).²¹ Az idő születéséről szóló mítosznak több köze van a platóni *Timaios* elbeszéléséhez a világ keletkezéséről, és ezen keresztül a filozófiai kozmogónia Sókratés előtti hagyományához. A *Timaios* szerint az idő az égbolttal együtt keletkezett (38b6); e tételt Aristotelés is nyomatékosan mesterének tulajdonítja (*Fizika* 251b18). Egy másik tanítvány, Xenokratés szerint azonban Platón csupán didaktikai célból, strukturális viszonyok megvilágítására alkalmaz keletkezéstörténetet, ahogyan a geometria művelői is lépésről-lépésre végzik bizonyításait, valójában temporális kezdet nélkülinek tartja a világot.²² Plótinus ez utóbbi értelmezési hagyományhoz csatlakozik (6, 50–54; II.1.1–5). Jelen történet persze csupán másodlagosan tekinthető kozmogóniának, hiszen az érzékelhető világ princípiumának, a világléleknek és az időnek a keletkezését állítja középpontba. Ez az „esemény” az idő feletti szférában megy végbe. Plótinus más összefüggésben is gyakran keletkezéstörténet formájában világítja meg a valóság magasabb fokainak függését princípiumaiktól.²³ Ezzel megint csak ókadémiai tradíciót követ.²⁴ Az idő alapvető jegyei Plótinus elemzésében a kiterjedés, a korábbi és későbbi különbsége, valamint a jövő felé irányuló törekvés. Az idő keletkezéstörténetében ugyan ezen strukturális mozzanatok találjuk az idő születéséhez vezető „vertikális” mozgásban. A mítosz azt sugallja, hogy az idő szerkezete az emanáció általános törvénye alapján jön létre, a metafizikai kibontakozás szerkezetét jeleníti meg egy sajátos dimenzióban.

Plótinus értekezése maradandó hatást gyakorolt a következő évszázadok filozófiai és teológiai gondolkodására. A temporális kiterjedés nélküli örökkévalóság koncepcióját lényegében átvették mind a későbbi pogány platonikusok, mind pedig a keresztény egyházatyák – nem csupán a görögül író szerzők, hanem Ágoston (*Vallomások* XI. 7. 9; 11. 13; 13. 16) és Boethius (*A Filozófia vizsgálása* V. 6) is. Ami az idő problémáját illeti, a pogány platonikusok vitáiban Plótinus tételei fontos vonatkoztatási pontot jelentettek (Simplikios, *Kommentár a Fizikához* 790, 30–792, 19), bár az utódok többnyire Iamblichos álláspontját vették alapul, aki az időt külön, a lélek felett álló valóságként fogja fel. Ágoston azonban megint csak Plótinus nyomán alakította ki saját időfelfogását, noha a világlelket kiküszöbölte elméletéből: nála az idő az *egyéni* lélekben lévő kiterjedés (*Vallomások* XI. 26. 33). Az atemporális örökkévalóság fogalma egészen az újkorrig alapvető szerepet játszott a filozófiai és teológiai vitákban, a pszichikus idő ágostoni elmélete pedig – mely Plótinusra megy vissza – fontos inspirációt jelentett a 20. századi fenomenológiai időteóriák számára.

Az alábbi fordítás alapjául Paul Henry és Hans-Rudolf Schwyzer mértékadó kiadása szolgál (Henry–Schwyzer 1964). A fordításnál figyelembe vettem az Henry–Schwyzer-féle kiadás III. kötetében közölt további javításokat a szöveghez és az apparátushoz (1982). Amennyiben ettől a szövegalkítástól eltérő jelzésekkel jelzem. Felhívom továbbá a figyelmet a fontosabb törlésekre és konjektúrákra. A fordítás szövegében a [] értelmező kiegészítéseket jelöl. A jegyzetek összeállításához felhasználtam az irodalomjegyzékben megadott kommentárokat.

Jegyzetek

A fordítás és a kommentár első változata a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült. A szöveget berlini kutatói ösztöndíjam ideje alatt véglegesítettem (Topoi Excellence Cluster, Humboldt-Universität). Perczel István hosszú évekkel ezelőtt rendelkezésemre bocsátotta kéziratos fordítását, melyből egyes megoldásokat átvettem. Haszonnal forgattam továbbá Pavlos Kalligas kommentárjának kéziratát, mely a Princeton University Pressnél jelenik meg. Mindkettejüket köszönet illeti.

- 1 Plótinus filozófiájának rövid áttekintését adja Bene 2007, 211–228. Részletesebb bevezetést nyújt Wallis 2002, 61–132; O’Meara 1993. Plótinus válogatott művei magyar fordításban: Horváth–Perczel 1986. – Plótinus írásait tanítványa, Porphyrios rendezte kilenc-kilenc értekezést tartalmazó csoportokba, *enneasokba*; e megjelölést címként is használják („Plótinus *Enneasai*”). A szokásos idézési mód szerint római szám jelöli az *Enneas*, arab szám az értekezés számát, []-ben megadható az adott mű kronológiai rend szerinti sorszáma, végül ehhez csatlakozhat a fejezet- és a sorszám. *Az örökkévalóságról és az időről* írott értekezés (III. 7 [45]) szöveghelyeire az alábbiakban pusztán a fejezet- és a sorszám megadásával utalok.
- 2 Plótinus filozófiai módszeréhez a legjobb bevezetés Strange 1994; lásd még Chiaradonna 2003 megjegyzéseit.
- 3 Az előzetes tudás kívánalmát először Platón *Menón*jának azon gondolatmenetében találjuk meg, mely a kutatás paradoxonát a visszaemlékezés elméletével próbálja megoldani (80d skk.). Aristotelés tézisként is megfogalmazza a gondolatot (*Második analitika* 71a1 skk.).
- 4 Lásd különösen az 1. és a 7. fejezetet; a közös fogalmakra vonatkozó egyéb fontosabb helyek: II. 4. 1; VI. 5. 1; VI. 8. 1. – Az „előzetes fogalmak” (*prolēpseis*) vagy „közös/természetes fogalmak” (*koinai/physikai ennoiai*) tanát az epikureusok illetve a sztoikusok dolgozták ki a hellénisztikus korban. Eszerint alapvető, minden ember számára közös fogalmaink igazságát természetes (empirikus) eredetük garantálja; e fogalmak szolgálnak hétköznapi nyelvhasználatunk alapjául, belőlük indul ki a filozófiai kutatás, végül pedig e fogalmak a filozófiai elmélet igazságának kritériumaként is használhatók (LS 17E; 40T1; 40A3). A császárkorra e módszertani elgondolás közkinccsé lett, különböző változatokban arisztotelianus és platonikus szerzők is magukénak vallják (lásd például aphrodísiási Alexandros, *Metafizika-kommentár* 9, 19; Alkinoos, *Platón tanítása* V. 5).
- 5 Van den Berg 2009 ezzel szemben amellet érvel, hogy az érzékelhető világra vonatkozó közös fogalmak Plótinus szerint empirikus eredetűek.
- 6 A gondolkodás két fajtájának megkülönböztetéséhez lásd Emilsson 2003. Emilsson kitér arra a vitatott kérdésre is, hogy vajon a nem diszkurzív gondolkodás propozicionális-e vagy sem.
- 7 A filozófia intézményi kereteinek és a szellemi beállítottságnak azon változásaihoz, melyek a poszthellénisztikus korban és a császárkorban a filozofálás szövegcentrikus, tekintélyek értelmezésére épülő formájának kialakulásához vezettek, lásd Bene 2007, 189–193.
- 8 2, 28 és 34; 5, 19; 6, 46. Plótinus nem gondolhatja, hogy e distinkciók általánosan elfogadottak, ezért a „közös fogalmakra” csupán megszorításokkal hivatkozhat. Nézőpontjából tekintve a dolgok természetében rejlik, hogy az elme fejlődése magával hozza az értelemmel felfogható valóságot, illetve az örökkévalóság fogalmának bizonyos fokú tudatosulását (vö. VI. 5. 1), jóllehet nem minden ember jut el ideig.
- 9 Plótinus szerint e sorrendet akár fel is cserélhetnénk, visszaemlékezés (*anamnēsis*) útján haladva az időtől az örökkévalóság felé;

e heurisztikus rendet a mintakép és a képmás hasonlósága teszi lehetővé (1, 20–24). A mintakép, az örökkévalóság megragadása önmagában is bizonyára feltételez „visszaemlékezést”, hiszen az örökkévalóság nem közvetlenül adott számunkra: a lelkünkben lévő örökkévaló elemet (7, 1–5) közös fogalmainknak és az elődök filozófiai tanainak kritikai elemzése útján tudatosíthatjuk. Chiaradonna 2003 eltérő értelmezést ad.

- 10 Az atemporális örökkévalóság fogalmának történetéhez lásd Sorabji 1983, 98–130 áttekintését.
- 11 Philón, *Quod Deus sit immutabilis* 6.32 és Plutarchos, *De E apud Delphos* 393A–B közel kerül a plótinusi örökkévalóság-értelmezéshez, de nem viszik végig következetesen e koncepciót, lásd Sorabji 1983, 121–123.
- 12 Vö. Aristotelés, *Metafizika* XII 7 és 9.
- 13 Platón az öt „legnagyobb nemet” *A szofista*ban a lét fogalma vizsgálatának összefüggésében vezeti be (254b skk.). E szöveg plótinusi átértelmezéséhez lásd különösen V. 1. 4 és VI. 2. 7–8.
- 14 *Ilias* V. 685; XVI. 453; XIX. 27; *Odysszeia* V.160. Az *aion* „élet-idő” jelentéséből (pl. Hérodotos I. 32) alakulhatott ki a „korszak”, majd az „örökkévalóság” jelentés.
- 15 Plótinus különbséget tesz a világlelék és a Lélek mint olyan – a világlelék és az egyéni lelkek közös forrása – között (IV. 3. 1–8). Értelmezésem szerint a 11. fejezet mítosza és a következő elemzés az előbbire vonatkozik.
- 16 Alexandros és Galénos vitájához lásd Sharples 1982; Chiaradonna 2003. A Galénosnak tulajdonított álláspont bizonyos hasonlóságot mutat Plótinuséval, de jelentős különbségeket is találunk. Nem tudunk arról, hogy Galénos a világlelék működésébe helyezte volna az időt, továbbá egész *Timaios*-magyarázata más vonalon mozog, mint Plótinusé, amennyiben a világnak temporális kezdetet tulajdonít (véltetően a prekozmikus állapot temporális státusával kapcsolatban felmerülő nehézségek feloldására függetleníti a kozmikus mozgástól az időt).
- 17 Aristotelés, *Fizika* 223a27 sk.; Alexandros, *Az időről* §16; Simplikios, *Kommentár a Fizikához* 760, 11 skk.
- 18 Platón gondolatkísérlete szerint a lélek mozgása nélkül nem indulhatna meg a mindenség mozgása; Plótinus változatában a lélek mozgása nélkül nem volna fizikai mozgás, sőt fizikai világ sem, fizikai mozgás nélkül azonban elgondolható pszichikus mozgás és idő (12, 1–25).
- 19 A szövegrészben sűrűn előfordul az „akaras” terminológiája (*bulesthai, ethelein, haireisthai*). A IV. 7. 13 leírásában a lélek kibontakozásának és világrendező tevékenységének princípiuma a törekvés (*orexis*, kül. 4–8). Az egyéni lélek alászállását Plótinus szintén az önállósulás akarására vezeti vissza, V. 1. 1, 3–9.
- 20 Irenaeus, *Adversus haereses* I. 17. 2, 270.1. Vö. Kalligas kommentárját ad 11, 15–20.
- 21 Plótinus abban az értekezésében, melynek Porphyrios *A gnósztikusok ellen* címet adta (II. 9 [33]), szenvedélyesen vitába száll azokkal, akik az érzéki világot és annak alkotóját megvetik.
- 22 Aristotelés, *Az égbolt* 280a1; Plutarchos, *A lélek keletkezése a Timaios szerint* 1013A–B; Simplikios, *Kommentár Az égbolthoz* 303, 33 sk.
- 23 Lásd az V. 1. 6–7 leírását az Értelemnek az Egytől való születéséről; vö. III. 5. 9, 24–29.
- 24 Aristotelés kritizálja azokat az akadémiai elméleteket, melyek a számokat az egy és a sok (avagy: meghatározatlan kettősség) princípiumából származtatták (*Metafizika* 1085b4 skk.). Részleteiben eltérő, de szempontunkból releváns aritmogóniát Platónnál is találunk, vö. *Parmenidés* 143c1–144a4.

Irodalom

Szövegkiadások, kommentárok a III. 7-hez

Mérvadó szövegkiadás:

HS²: Plotinus, *Opera* I. Oxford Classical Texts, ed. P. Henry – H. R. Schwyzer (editio minor), Oxford, 1964, 337–361.

HS³: „Addenda ad tomum primum et alterum”: Plotinus, *Opera* III. Oxford Classical Texts, ed. P. Henry – H. R. Schwyzer (editio minor), Oxford, 1982, 299–300 és 317–319.

Beierwaltes, W. (Übersetzung, Einleitung, Kommentar), Plotin, *Über Ewigkeit und Zeit* (Enneade III. 7), Klostermann, Frankfurt am Main, 1967.

Ferrari, F. – Vegetti, M. (trad., comm.), Plotino, *L'eternità e il tempo*, Egea, Milano, 1991.

Guyot, M. (presentation, traduction, notes), *Traité 45 (III, 7). L'éternité et le temps*: Brisson, L. – Pradeau, J. F. (eds.), *Plotin: Traités 45–50*, Éditions Flammarion, Paris, 2009, 13–126.

Kalligas, P. (commentary), III.7 [45] *On Eternity and Time*: Kalligas, P., *A Commentary on Plotinus' Enneads*, Princeton University Press, előkészületben.

McGuire, J. E. – Strange, S. K., „An Annotated Translation of Plotinus Ennead iii 7: *On Eternity and Time*”: *Ancient Philosophy* 8 (1988) 251–271.

A III. 7 fordításait és kommentárjait lásd még Plótinos összes műveinek fordításaiban (A. H. Armstrong; R. Harder – W. Theiler – R. Beutler; É. Bréhier; J. Igal).

Plótinos-szótár: Sleeman, J. H. – Pollet, G., *Lexicon Plotinianum*, Leiden–Leuven, 1980.

Plótinos művei és egyéb releváns források fordításban

Plótinosz, *Az Egyről, a szellemről és a lélekről. Válogatott írások*. Szerk., ford. Horváth Judit – Perczel István, Európa Kiadó, Budapest, 1986.

Platón, *Timaios*, ford. Kövendi Dénes: *Platón összes művei*, Európa Kiadó, Budapest, 2. kötet, 307–409.

Arisztotelész, *Fizika* IV. 10–14, ford., bevezetés, jegyzetek Bene László: *Vulgo* 1 (1999) 83–98.

Alexander of Aphrodisias, *On Time*, tr. R. W. Sharples, *Phronesis* 27 (1982) 58–81.

Bevezetések Plótinos filozófiájához

Bene László, „Görög-római filozófia”: Boros Gábor (szerk.), *Filozófia*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2007, 23–253, kül. 211–228.

O'Meara, D. J., *Plotinus. An Introduction to the Enneads*, Oxford University Press, 1993.

Wallis, T. R., *Az újplatonizmus*, ford. Buzási Gábor, Osiris, Budapest, 2002.

Tanulmányok, monográfiák

Armstrong 1971: Armstrong, A. H., „Eternity, Life and Movement in Plotinus' Accounts of $\text{No}\ddot{\upsilon}\zeta$ ”: Hadot, P. – Schuhl, P. M. (szerk.), *Le Néoplatonisme*, Paris, 1971, 67–74.

Chiaradonna 2003: Chiaradonna, R., „Il tempo misura del movimento? Plotino e Aristotele (Enn. III 7 [45])”: Bonazzi, M. – Trabattoni, F. (szerk.), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, Cisalpino, Milano, 2003, 221–250.

Emilsson 2003: Emilsson, E. K., „Diszkurzív és nem-diszkurzív gondolkodás”: *Passim* 2003/1, 57–77 (ford. Bene László).

Jonas 1962: Jonas, H., „Plotin über Ewigkeit und Zeit”: Dempf, A. – Arendt, H. – Engel-Janosi, F. (szerk.), *Politische Ordnung und menschliche Existenz*. Festschrift für E. Voegelin, München, 1962, 295–319.

Manchester 1978: Manchester, P., „Time and Soul in Plotinus”: *Dionysius* 2 (1978) 101–136.

Smith 1996: Smith, A., „Eternity and Time”: Gerson, L. P. (szerk.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, 1996, 196–216.

Sorabji 1983: Sorabji, R., *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Duckworth, London, 1983.

Strange 1994: Strange, S. K., „Plotinus on the Nature of Eternity and Time”: Schrenk, L. (szerk.), *Aristotle in Late Antiquity*, Catholic University of America Press, 1994, 22–53.

Van den Berg 2009: van den Berg, R. M., „'As we are always speaking of them and using their names on every occasion.' Plotinus, Enn. III.7 [45]: Language, Experience, and the Philosophy of Time in Neoplatonism”: Chiaradonna, R. – Trabattoni, F. (szerk.), *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*, Brill, 2009, 101–120.

Wagner 2008: Wagner, F. M., *The Enigmatic Reality of Time. Aristotle, Plotinus, and Today*, Brill, Leiden, 2008.

Plótinus: Az örökkévalóság és az idő (Enn. III. 7)

SZERKEZETI VÁZLAT

I. Módszertani bevezetés (1, 1–24)

1. Sem az örökkévalóságról, illetve az időről bírt közös fogalmunk, sem a régi filozófusok értelmezése nem elégséges e tárgyak megértéséhez: önálló kutatásra van szükség (1, 1–16).
2. Előbb az örökkévalóságot fogjuk kutatni, ennek nyomán képmása, az idő is megérthető; fordított eljárás is lehetséges volna (1, 16–24).

II. A Az örökkévalóság aporetikus vizsgálata (2, 1–36)

1. Az örökkévalóság nem az értelemmel felfogható szubsztancia (2, 1–19).
2. Az örökkévalóság nem a nyugalom önmagában, és nem is a szubsztancia nyugalma (2, 20–36).

II. B Az örökkévalóság konstruktív vizsgálata (3, 1–7, 5)

1. A lét, azonosság, különbség, mozgás és nyugalom egyetlen változatlan, teljes, kiterjedés nélküli, időtlen életet alkot: az örökkévalóságot. Első meghatározás (3, 1–38).
2. Az örökkévalóság nem járuléka az értelemmel felfogható természetnek, hanem lényegéhez tartozik. A valódi létező teljes és egész, semmi nem hiányzik belőle, és semmilyen nemlétező nem járulhat hozzá, így – szemben a keletkező dolgokkal – jövője sincsen. Második meghatározás (4, 1–43).
3. Az örökkévalóságot azzal szemlélhetjük, ami bennünk örökkévaló. Az örökség a létező diszpozíciója, az örökkévalóság e diszpozíció az alapul szolgáló hordozóval együtt. Az örökkévalóság fenséges: önmagát változatlan létében megnyilvánító isten. Már most végtelen, semmit nem emészt fel önmagából, számára nincs múlt és nincs jövő. Harmadik meghatározás (5, 1–30).
4. Az örökkévalóság élete az Egytől függ és rá irányul. A *Tim.* 37d6 értelmezése. Negyedik meghatározás (6, 1–9).
5. A valódi lét időtlensége. Ötödik meghatározás (6, 9–21).
6. Záró megjegyzések (6, 21–7, 5).
 - a) „Örökké létező” (*aei on*) alatt „igazán létezőt” értünk (6, 21–36).
 - b) A létező teljes, ezért nincs szüksége a jövőre, léte nem kvantitatív, nem oszlik részekre (6, 37–50).
 - c) Az, hogy a démiurgos „jó volt” (*Timaios* 29e1), az értelemmel felfogható világ ontológiai és oksági prioritását jelzi az érzékelhető világhoz képest (6, 50–57).
 - d) Az örökkévalóság megértését az tette lehetővé, hogy nekünk is részünk van az örökkévalóságban (7, 1–5).

III. A Az idő aporetikus vizsgálata (7, 5–10, 17)

1. Módszertani bevezetés az idő tárgyalásához; az elődök időteóriáinak tipizálása (7, 5–27).
2. Az idő nem mozgás (8, 1–19).
3. Az idő nem mozgó dolog (nem a mindenség gömbje) (8, 20–22).
4. Az idő nem a mozgásnak valamije (8, 23–10, 17).
 - a) Nem a mozgás kiterjedése: a sztoikus elmélet cáfolata (8, 23–69).
 - b) Nem a mozgás száma vagy mértéke: az aristotelési tétel cáfolata (9, 1–84).
 - c) Nem a mozgás kísérője: az epikureus nézet cáfolata (10, 1–8).
5. A doxográfiai áttekintés lezárása (10, 8–17).

III. B Az idő konstruktív vizsgálata (11, 1–13, 69)

1. Mítosz az idő születéséről (11, 1–43).
2. Az idő meghatározása és összevetése az örökkévalósággal (11, 43–62).
3. Argumentum amellett, hogy a lélek külső, kreatív tevékenysége és az idő kölcsönösen függenek egymástól, míg a kozmosz és mozgásai egyoldalúan függenek tőlük; a *Timaios* 38b6 értelmezése a kidolgozott elmélet fényében (12, 1–25).
4. Az idő mint mérték és az idő mérhetősége (12, 25–13, 30).
 - a) A mozgás mérése és az időmérés a *Timaios* szöveghelyei alapján (12, 25–37).
 - b) Az aristotelési idődefiníció („a mozgás mértéke”) újabb kritikája és összevetése a platóni *Timaios* koncepciójával (12, 37–13, 30).
5. Záró megjegyzések (13, 30–69).
 - a) A temporális egymásra következés elsődlegesen a lélek mozgásában van meg, nem a fizikai mozgásban (13, 30–40).
 - b) A mindenség mozgása időben van, a lélek mozgása viszont nincsen időben, hanem tevékenységében bírja az időt (13, 40–47).
 - c) Érv azok ellen, akik kétségbe vonják az idő létét (13, 47–53).
 - d) A fizikai mozgás függ a pszichikus mozgástól és annak idejétől (13, 53–66).
 - e) Az emberi lelkek is részesei az időnek, mégis egyetlen idő van. (13, 66–69).

Plótinus

Az örökkévalóság és az idő

- 1 Mind az idő és örökkévalóság, mind pedig „az örök természet” (a valódi létező) és a keletkezésben lévő dolgok megkülönböztetése Platóntól ered, vö. *Timaios* 37d1–7 és 27e6–28a1. Platón az érzékelhető mindenséget a keletkezők típusába sorolja (*Timaios* 28b2–c2).
- 2 *Tais és ennoias athroóterais epibolais*. A megfogalmazás célzást tartalmaz a közös fogalmak (*koinai ennoiai*) tanára, melyhez lásd a *Bevezetést*. Az *ennoia* szó itt nem annyira fogalmat, mint inkább a (diszkurzív) gondolkodás tevékenységét jelenti (vö. II.4.10, 2 sk.: *tés dia-noias... epibolé*).
- 3 *Aporuntes*. Az aporiák szerepéhez Plótinus módszertanában lásd a *Bevezetést*. – Ágostonnál is azt olvassuk, hogy az idő látszólag magától értetődő fogalom, valójában rendkívül nehéz megragadni, *Vallomások* XI. 14. 17.
- 4 Az időt Platón a *Timaios*ban az örökkévalóság képmásának nevezi (37d5–7), ahogyan az érzékelhető világ egészében véve is képmása az értelemmel felfoghatónak (28c5 skk.).
- 5 A platóni *anamésis*-elméletéhez lásd *Menón* 81c skk.; *Phaidón* 72c skk.; *Phaidros* 249c skk.
- 6 Lásd a 8, 22 jegyzetét.
- 7 A fenség (*semmon*) istenattribútumához lásd az 5, 18–22 jegyzetét.
- 8 A plótinusi modell első princípiuma, az Egy vagy Jó teljességgel transzcendens: semmilyen állítást nem tehetünk róla, megnevezhetetlen és értelmileg sem ragadható meg.
- 9 *Periektika*. Az értelemmel felfogható tárgyak az örökkévalóságban vannak (VI. 2. 21, 54; VI. 6. 18, 36; V. 1. 4, 17; IV. 1. 1, 5–7), és persze az értelemmel felfogható világban is. Az *aión* mint életidő Aristotelés szerint körülfogja, tartalmazza (*periekhei*) a benne foglaltatott időt (*Az égbolt* 279a23).
- 10 *Timaios* 37d3.
- 11 Az érv azon a megfontoláson alapul, hogy a predikáció feltételezi az alany és az állítmány különbözőségét; a 2, 24–26 és 34–36 ugyancsak kizárja a formák önmagukról állíthatóságát.
- 12 Ti. az értelemmel felfogható szubsztancia.

1. Azt mondjuk, hogy az örökkévalóság és az idő más-más dolog, és hogy az előbbi az örök természethez tartozik, az idő viszont a keletkező dolgokhoz és ehhez a mindenséghez.¹ Eközben úgy hisszük, hogy rögtön, mintegy gondolkodásunk tagolatlanabb fogalmai révén² [5] világos benyomással bírunk róluk lelkünkben, mikor lépten-nyomon emlegetjük és minden dologgal kapcsolatban megnevezzük őket. Ámde amikor megpróbáljuk alaposabban szemügyre venni őket s mintegy közel férközni hozzájuk, elménken tanácstalanság lesz úrrá;³ így a régiek rájuk vonatkozó kijelentéseihez folyamodunk, ki-ki másokhoz, vagy akár [10] ugyanazokhoz, más-más módon magyarázva őket, és megnyugszunk ezekben, elegendőnek ítélve, ha a kérdezőnek meg tudjuk mondani, mi volt az ő véleményük, majd örömet felhagyunk e tárgyak további kutatásával. Mármost úgy kell tartanunk, hogy a régi, boldog filozófusok közül némelyek ráleltek az igazságra; de hogy kik azok, akik [15] legjobban eltalálták, és hogy miként juthatnánk el magunk is a szóban forgó dolgok megértésére, bizony vizsgálatot igényel. Előbb az örökkévalóságot kell kutatnunk, hogy voltaképpen minek tartják azok, akik felteszik, hogy különbözik az időtől; hiszen miután tisztába jövünk azzal, ami mintakép gyanánt nyugszik, képmásának – amit [20] időnek neveznek – természete is könnyen világossá válhat.⁴ De ha valakinek az az elképzelése, hogy mielőtt az örökkévalóságot szemlélte volna, azt veszi szemügyre, hogy mi az idő, a visszaemlékezés⁵ útján innen oda haladva ő is eljuthat annak szemléletéhez, aminek hasonlóságára az idő meg van alkotva – ha egyszer az idő hasonló az örökkévalósághoz.

2. Mit mondjunk tehát, voltaképpen mi is az örökkévalóság? Vajon maga az értelemmel felfogható szubsztancia – mintha valaki azt mondaná, hogy az idő az egész égbolt és rendezett világ? Hiszen az utóbbi véleményt is vallották némelyek, mint mondják, az időről.⁶ [5] Továbbá az örökkévalóságot fenséges⁷ dolognak képzeljük és ilyenként gondoljuk el, s fenséges az értelemmel felfogható természet is, és nem lehet azt mondani, hogy bármelyikük is fenségesebb volna – arról, ami ezen túl van, még ezt sem szabad állítanunk⁸ –, ezért valaki egybefoglalhatja őket. Mert hiszen mind az értelemmel felfogható világ, mind az örökkévalóság körülfog [10] és tartalmaz⁹ bizonyos dolgokat, méghozzá ugyanazokat. De amikor azt mondjuk, hogy az egyik a másikban nyugszik – ti. az értelemmel felfogható dolgok az örökkévalóságban –, továbbá amikor *állítjuk* róluk az örökkévalóságot – [Platón] ugyanis azt mondja, hogy a mintakép természete örökkévaló volt¹⁰ –, megint csak egy másik dolognak mondjuk az örökkévalóságot, ugyanakkor azt állítjuk, hogy ama természethez tartozik, benne van, jelen van [15] számára.¹¹ Az pedig, hogy mindkettő fenséges, nem mutatja azonosságukat; hiszen könnyen lehet, hogy egyik a másiktól nyeri fenségét. Végül ami a tartalmazást illeti, az egyik¹² mint részeit tartalmazza az értelemmel felfogható dolgokat, a másik – az örökkévalóság – viszont együtt az egészet, nem mint részeket, hanem mert minden, ami örökkévaló, az örökkévalóság alapján ilyen.

[20] Akkor vajon azt kell-e mondanunk, hogy az örökkévalóság az ottani nyugalomban¹³ keresendő, ahogyan az idő itt – mint mondják – a mozgásban?¹⁴ De joggal kérdezhetné valaki, hogy vajon a nyugalommal mondjuk-e azonosnak, vagy pedig nem egyszerűen a nyugalommal, hanem a szubsztanciához tartozó nyugalommal.¹⁵ Mert ha a nyugalommal azonos, először is nem [25] mondhatjuk örökkévalónak a nyugalmat, ahogyan az örökkévalóságot sem mondjuk örökkévalónak; az örökkévaló ugyanis az, ami részesedik az örökkévalóságban. Aztán meg hogyan lesz örökkévaló a mozgás? Hiszen ily módon egyszerűs mind nyugvónak is kellene lennie.¹⁶ Továbbá hogyan van meg a „mindig” (*aei*) a nyugalom fogalmában? Nem az időbeli „mindig”-ről beszélek, hanem arról, amilyenre olyankor gondolunk, amikor örök dologról (*to aidion*) beszélünk.¹⁷ Ha [30] viszont az örökkévalóságot a szubsztanciához tartozó nyugalommal azonosítjuk, megint csak zárjuk az örökkévalóságból a többi nemet. Aztán meg az örökkévalóságot nem csupán nyugalomban, hanem egyben lévőnek is kell gondolnunk; továbbá kiterjedés nélkülinek,¹⁸ hogy ne essen egybe az idővel. A nyugalom mint olyan azonban nem tartalmazza magában sem az egység, sem a kiterjedés nélküliség fogalmát. Továbbá az [35] örökkévalóságról állítjuk, hogy „egyben marad”;¹⁹ tehát részesedik a nyugalomban, de nem maga a nyugalom.

3. Mi is lehet tehát ez, aminek alapján az egész ottani világot örökkévalónak (*aiónios*) és öröknek (*aidios*) mondjuk, és mi az öröklét (*aidiotés*), akár azonos az örökkévalósággal, akár őrajta alapul az örökkévalóság (*aión*)?²⁰ Nemde egy valami alapján kell ilyenek mondanunk, de ez az egy valami *sok* elemből egybeüjtött [5] gondolat, vagy inkább természet, akár követi az ottani dolgokat, akár együtt van velük, akár bennük pillantjuk meg, s mindezek nem mások, mint ama természet, mely egy, de ereje sokra képes, és ily módon sok? S aki e sokszerű erőbe és képességbe belátást nyert, az egyik szempontból – mintegy alapul szolgáló hordozóját tekintve – *szubsztanciának* mondja, aztán meg *mozgásnak*, amennyiben [10] életet lát benne, továbbá *nyugalomnak*, amennyiben minden tekintetben ugyanúgy van, és végül *azonosnak és különbözőnek*, amennyiben mindez együtt egy.²¹ Így aztán mikor ezeket ismét visszaillesztette együttes egységükbe oly módon, hogy²² egyetlen élet van jelen bennük, egybevonva a különbözőséget, tevékenységük szüntelenségét és azonosságát, és a megértést avagy [15] életet, mely soha nem más, és nem egyik [szakasz]ból a másikba megy át, hanem ugyanúgy és örökké kiterjedés nélkül zajlik – nos, ha mindezt látja, az örökkévalóságot látja, látván az azonosságban maradó életet, melynek a teljesség örökké jelenvaló birtoka, s nem hol egyik, hol meg egy másik [szakasz] van jelen számára, hanem egyszerre az összes, s nem hol ezek, hol meg azok a dolgok, hanem részekre nem oszló teljesség, s mint egy pontban, minden együtt [20] [van benne], és még nem indultak folyásnak,²³ hanem ugyanabban – önmagában – marad, és nem változik, hanem örökké a jelenben van, mert semmi nem múlt el belőle és nem is jön létre ezután, hanem *van* éppen akként, ami. Tehát az örökkévalóság nem az alapul [25] szolgáló hordozó,²⁴ hanem az, ami abból mintegy kiragyo, azonosságát ígérvé nem annak, ami lesz, hanem ami már van: így és nem másképp.

Mert ugyan mi olyan juthatna neki (*genoito autói*) később, amije most nincsen? Nem is lesz (*esomeni*) később olyasmije, amije ne lenne már most. Mert a „most”-ba érkeznie sincsen miből, hiszen az [az állapot] nem volt [30] más, hanem éppen ez; és a jövőben sem készülődik (*mellontos esesthai*) semmi olyasmi, amit ne birtokolna most. Szükségképpen a „volt” (*én*) sem illeti meg: hiszen ugyan mi az, ami volt, de elmúlt számára? Ugyanígy a „lesz” (*estai*) sem: hiszen mi az, ami lesz számára? Marad tehát, hogy a létben van, és éppen az, ami.²⁵ Ily módon ami nem is volt, nem is lesz, hanem csak van, az – [35] nyugalomban bírva létét, minthogy nem változik a „lesz” irányában, és nem is ment keresztül ilyen változáson – éppen az örökkévalóság.

Így a létezőnek a létben [nyugvó] élete, melynek egésze együtt van, teljes és minden tekintetben kiterjedés nélküli, lesz az, amit keresünk: az örökkévalóság.

- 13 A nyugalom (*stasis*) Platón *A szofista* című dialógusában szereplő „legnagyobb nemek” egyike (254b skk.); a platóni érvelés plótonosi átértelmezéséhez lásd a *Bevezetést*.
- 14 Az időt a korábbi filozófusok a mozgáshoz kapcsolják, mert a nyugalom idegen az idő fogalmától (7, 17–27).
- 15 Az alternatíva: az örökkévalóság a nyugalom ideája önmagában, vagy a nyugalom mint az értelemmel felfogható valóság egészét átfogó tulajdonság.
- 16 Az érv feltételezi, hogy ellentétes formák – így a mozgás és a nyugalom – nem részesedhetnek egymásban, vö. Platón, *A szofista* 252d6–11; 255a4–b1; 256b6–8 (ez az elv egyébként nem problémátlan).
- 17 Platón az örökkévaló létező leírásában használja a mindig/örökké (*aei*) szót, *Timaios* 38a3. – A „mindig” atemporális értelméhez Plótonosnál lásd 6, 21–36.
- 18 *Adiastaton*. Eszerint a temporális kiterjedés hiánya – mely a későbbi elméletben jelentős szerepet kap – eleve benne foglaltatik az örökkévalóság (közös) fogalmában.
- 19 *Timaios* 37d6. A szöveg helyi plótonosi értelmezéséhez lásd 6, 1–9. Az érvehz vö. a 2, 25 jegyzetét.
- 20 A kérdést Plótonos az 5, 12–18-ban válaszolja meg.
- 21 Az örökkévalóság (*aión*) nem *A szofista* öt „legnagyobb nemének” egyikével, hanem a mind-egyiküket aspektusként magában foglaló örök étellel azonosítandó. Az első genus neve itt nem „létező” (*on*), hanem „szubsztancia” (*usia*); az utóbbi szót Plótonos fentebb (2, 2 skk.) tágabb értelemben használta.
- 22 Az „oly módon, hogy” (*hóste*) HS³ kiegészítése.
- 23 Az örökkévalóság élete kiterjedés nélküli, időtlen formában sűrűsödik össze, míg az élet belőle eredő alacsonyabb formái temporálisan bomlanak ki. A kép a pythagoreus–platonikus hagyományban elterjedt matematikai-metafizikai elgondolásra épül, mely szerint a pont „folyásával” jön létre a hosszúság, a szélesség és a mélység, illetve az egyenes (szakasz), a sík (ídom), végül pedig a test (Sextus Empiricus, *A tanítók ellen* VII. 99; vö. Iamblichos, *Kommentár Nikomachos Aritmetikai bevezetéséhez*, 57. o. Pistelli; Proklos, *Eukleidés-kommentár*, 97. o. Festa).
- 24 Az örökkévalóság (*aión*) nem a második hiposztázis szubsztrátumál szolgáló első genus, a létező/ szubsztancia (vö. 3, 8 sk.) önmagában, hanem az ebből kibontakozó komplex élet. Ez összefér az 5, 12–18 elemzésével, mely szerint az *aión* nem az öröklét absztrakt tulajdonsága, hanem a szubsztrátum és a tulajdonság együtt. A két szöveghelyen csupán a „szubsztrátum” jelölete tér el.
- 25 A múlt és a jövő modulusainak tagadásában Plótonos Parmenidést (fr. B 8, 5 sk.) és Platont (*Timaios* 37e3–38b5) követi. A megfogalmazáshoz vö. Parmenidés fr. B 8, 2 sk.: „egyetlen út-szó marad: hogy *van*” (ford. Steiger K.).

- 26 Vagyis az értelemmel felfogható szubsztancia. Perna a kéziratok *ekeiné* olvasatát *en ekeinére* („benne van”) javítja, vö. McGuire–Strange *ad locum*. A javítás azonban nem szükséges: noha az örökkévalóság nem az intelligibilis természet mint olyan (2, 10–19), bizonyos értelemben mégis egybeesik vele (vö. 5, 17 sk.).
- 27 Az Értelem/Létező konstitutív mozzanatai benső, szükségszerű kapcsolatban vannak egymással, és ilyenként tárulnak fel az emberi szemlélő számára: „benne láthatók” (*enorasthai*) az értelemmel felfogható természetben, vö. V. 8. 4, 21–7.
- 28 A részek előtti egész és a részekből álló egész megkülönböztetése Platón dialógusaiban felvetett nehézségekre próbált megoldást adni (*Theaitétos* 204a–205c; *Parmenidés* 157c–e). A distinkciót formalizálja Proklos, *A teológia elemei* 67–69. tétel.
- 29 Vö. V. 5. 2, 18 sk.; V. 3. 5, 23–25.
- 30 Vö. *Parmenidés*, fr. B 8, 32 sk.
- 31 A megfogalmazáshoz vö. Platón, *Philébos* 24d1 sk.
- 32 *Az égbolt mozgásáról* írott értekezés szerint a kozmikus körmozgást a világlelek kelti, melynek tevékenysége az Értelemnek a Jó iránti vágyakozásából fakadó és feléje irányuló tevékenységét utánozza (II. 2. 3). A kozmikus mozgás jelen magyarázata különbözik ettől: a vágyakozást keltő tárgy – a jövő – nem a mindenség feletti hiposztázis, hanem ugyanazon az ontológiai síkon foglal helyet. Plótinus itt azon platóni gondolatra is épít, hogy az élőlények a nemzés által töreksenek a halhatatlanságra, vagyis arra, hogy örökké legyenek (*A lakoma* 206e skk.; *Törvények* 721b–c; vö. *Aristotelés, A lélek* 415a26–b7).
- 33 Ti. a jövő idő.
- 34 Vö. *Aristotelés, Az égbolt* 279a25–28.
- 35 Plótinus gyakran használja a „futni” igét a felé irányuló, egy adott létszintet transzcendáló mozgás leírására (V. 1. 1, 7; V. 8. 11, 10; VI. 9. 4, 7 és 11, 38).
- 36 Az örökkévaló dolgok és az örökkévalóság megismeréséhez a bennünk lévő örökkévaló elemet kell aktiválnunk, azzal kell azonosulnunk, vö. 7, 4 sk.; IV. 7. 10, 34. A „hasonlót hasonlóval” elve, melyen az örökkévalóságra vonatkozó ismeretelméleti probléma megoldása alapul, Empedokléstől származik (fr. B 109 DK). Az elv egyéb alkalmazásai: I. 6. 9, 31 skk.; V. 1. 11, 13 sk.; VI. 9. 4, 24–28; 8, 28 sk. és 11, 31 sk.
- 37 Itt kapunk választ a 3, 1–3 kérdésre. Plótinus nem tesz különbséget „örökkévaló” (*aiónios*) és „örök” (*aidios*) között, az utóbbinak is – noha pusztán nyelvilag előhívhatná a tartam képzetét („örökké tartó”) – atemporális értelmet ad. (Későbbi platonikusok az előbbi atemporális örökkévalósággal, az utóbbi a végtelen időtartammal kapcsolatban használják, *Olympiodoros, Kommentár a Meteorológiához* 146, 15–23, vö. *Boethius distinkcióját aeternitas és sempiternitas* között, *A Szentháromságról* 4, 64–77.) A főnévi formákat Plótinus szintén egyaránt az atemporális örökkévalóságra vonatkoztatja, de míg az *aión* az örökkévalóságot szubsztrátumával, az értelemmel felfogható szubsztanciával együtt jelöli meg, az *aidiotés* („öröklét”) önmagában, szubsztrátumától elvonatkoztatva. E megkülönböztetést azonban nem vehetjük túl szigorúan: az értekezés ingadozást mutat az *aión* szubsztanciaként és diszpozícióként való leírása között (3, 23–25; 4, 42;

4. Nem szabad azt hinnünk, hogy az örökkévalóság kívülről járult ama természet-hez, hanem ama természet,²⁶ tőle való, és vele együtt van. Mert olyanként pillant-hatjuk meg benne, mint ami tőle magától ered és így van meg benne – hiszen az összes többi dolgot is, amiről azt mondjuk, hogy az értelemmel felfoghatók körébe tartozik, azért mondjuk ilyenek, mert látjuk, hogy benne van a szubsztanciában, tőle [5] származik, és vele együtt van.²⁷ Mert az elsődlegesen létezőknek együtt kell lenniük az elsődlegesekkel, és benne kell lenniük az elsődlegesekben – hiszen a szép is bennük van és tőlük való, és az igazság is bennük van. Egyes dolgok a létező egészének mintegy egyik részében vannak, mások viszont az egészben, amint ez az igazán egész is nem [10] a részekből lett összegyűjtve, hanem ő az, ami a részeket nemzette,²⁸ hogy ennyiben is igazán egész legyen. És az igazság ott nem valami másnak való megfélemlés, hanem magukhoz az egyes dolgokhoz tartozik, amelyeknek az igazsága.²⁹

Szükséges tehát, hogy ez az igazi mindenség, ha valóban mindennek kell lennie, ne csak annyiban legyen minden, amennyiben a dolgok összessége, hanem oly módon is [15] bírnia kell ezzel a jelleggel, hogy semmilyen tekintetben nem szenved hiányt.³⁰ Ha ez így van, olyasmi sincsen, ami *lesz* számára; mert ha lesz, akkor korábban híján volt az illető dolognak; tehát nem volt egész. Természete el-lenére pedig ugyan mi járulhatna hozzá? Hiszen semmilyen hatást nem szenved. Ha tehát semmi nem járulhat hozzá, akkor a jövőben sem járul hozzá, nem is lesz neki, és ezelőtt sem járult hozzá semmi.

Mármost a keletkezett dolgok, ha elveszed tőlük a „lesz”-t, minthogy [20] lét-tükhöz mindig újabbat kell szerezniük, tüstént megszűnnek lenni. Azon dolgok viszont, amelyek nem ilyenek, ha hozzájuk teszed a „lesz”-t, lebuknak a lét trónusáról.³¹ Világos tehát, hogy az előbbieknél a lét nem tartozott a természetéhez, ha azáltal vannak, hogy készülnek lenni, létrejöttek és később lesznek. Ugyanis a keletkezett dolgok számára a [25] létezés (*usia*) alighanem abban áll, hogy keletkezésük kezdetétől addig vannak, míg idejük végére nem érnek, amikor már nincsenek többé; ez tehát számukra a „van”, és ha valaki ettől megfosztja őket, meg-rövidül életük, és ezzel létük is. A mindenség számára is lennie kell annak, amire irányulva ezen a módon *lesz*. Ezért is siet buzgón a jövő felé, [30] és nem akar megállni, oly módon ragadva magához a létet, hogy mindig mást és mást csinál, és körben forog, mintegy a létezés iránti vágyakozásában. Ezzel megtaláltuk a körmozgás okát is, mely ezen a módon törekszik arra, hogy örökké legyen a jövő révén.³² Az elsődleges, boldog lények nem is vágyakoznak a jövő iránt; hiszen ők már [35] most az egész, és birtokában vannak mindannak, ami nekik mintegy kijár az életből; úgyhogy nem keresnek semmit, ezért számukra a jövő semmi, és ily módon az is, amiben eljöhethet.³³

Eszerint a létező minden tekintetben teljes és egész létezése (*usia*) – nem csupán az a teljes létezés, ami részeiben rejlik, hanem az is, ami abban áll, hogy soha nem szenvedhet hiányt, és semmi [40] nemlétező nem járulhat hozzá (mert ami egész és teljes, abban nemcsak hogy meg kell lennie valamennyi létezőnek, hanem egyetlen olyan dolog sem lehet benne, ami bármikor is nemlétező) – nos tehát, a létezőnek ez az állapota és természete az örökkévalóság; az „örökkévalóság” (*aión*) szó ugyanis abból származik, hogy „örökké van” (*aei on*).³⁴

5. Ez akkor [állapítható meg], amikor valamiről, amire ráirányítom elmémet, azt tudom mondani, jobban mondva olyannak látom, hogy egyáltalán semmi sem keletkezett benne – hiszen ha nem így volna, nem volna örökké, vagy nem volna örökké valami egész. Akkor hát máris örök, még ha nincs is [5] benne olyasféle természet, ami bizonyosságot nyújt felőle: így és nem másképp, úgyhogy ha ismét ráirányítanád figyelmedet, ugyanolyannak találd? És mi volna, ha az ember fel sem hagyna szemléletével, hanem együtt volna vele természetét csodálva, és képes volna így tenni fáradhatatlan természetének köszönhetően? Vagy inkább maga is [10] az örökkévalóságba fut,³⁵ és nem hajlik sem erre, sem arra, hogy ily módon hozzá hasonló és örökkévaló legyen, s az örökkévalóságot és ami örökkévaló, azzal szemlélje, ami benne magában is örökkévaló.³⁶

Ha tehát az van örökké és az örökkévaló (*aiónion*), ami ilyen – ami nem hajlik másféle természet felé semmilyen tekintetben, ami élő és életét már most egészé-

ben bírja, ami nem kapott, nem is kap és [15] később sem fog kapni semmi újat –, nos, akkor örök (*aidion*) az, ami ilyen, az öröklét (*aidiotés*) az alapul szolgáló hordozónak ilyesfajta állapota, mely tőle származik és benne van, az örökkévalóság (*aión*) pedig az alapul szolgáló hordozó az ilyen, benne megnyilvánuló állapottal együtt.³⁷

Ezért is fenséges az örökkévalóság, és ezért mondja róla bírt fogalmunk (*ennoia*) azonosnak istennel – mármint ezzel az istennel. És [20] helyesen mondhatjuk az örökkévalóságot istennek, aki kinyilvánítja és megmutatja magát, hogy milyen, vagyis a létet, mely rezzenetlen, azonos, így van, és hogy szilárdan nyugszik az életben.³⁸

Ha pedig azt mondjuk róla, hogy sok dologból áll, nem kell csodálkozni: hiszen az értelemmel felfoghatók mindegyike sok, végtelen erejénél fogva.³⁹ Hiszen a végtelenség kifogyhatatlanságot jelent – ez pedig róla kiváltképpen elmondható, hiszen [25] semmit nem emészt föl önmagából.

S ha valaki azt mondaná, hogy az örökkévalóság már most végtelen élet, amennyiben egész, semmit nem emészt föl önmagából, mivel nem múlt el és nem is készül lenni – máskülönben már nem is volna egész –, közel járna ahhoz, hogy meghatározza.⁴⁰

6. Miután az ilyesfajta, minden tekintetben oly szép és örök természet az Egy körül van, tőle való és rá irányul, s kicsit sem távolodik el tőle, hanem örökké körülötte és benne marad, és neki megfelelően él, úgy vélem, [5] Platón is helyesen és mély belátással, nem másként beszélt „egyben maradó örökkévalóság”-ról,⁴¹ megmutatva, hogy az örökkévalóság nem csupán önmaga egységébe gyűjti önmagát, hanem ő a létezőnek az Egyet körülvevő, ugyanúgy folyó élete – vagyis éppen az, amit kutatunk; és ami ezen a módon [egyben] marad, az örökkévalóság.⁴² Mert azt, ami éppen ez és ilyen állapotban marad, és [10] magát a megmaradást, ami nem egyéb, mint a maradandó élet tevékenysége, mely önmagától öfelé irányul, benne van, és sem a létet, sem pedig az életet nem hazudtolja meg, bizonyára megilleti, hogy az örökkévalósággal azonosítsuk.⁴³

Hiszen az igazi létezés abban áll, hogy az illető dolognak soha nem jut osztályrészül a nemlét, sem pedig másként nincsen; vagyis ugyanúgy van; más szóval, különbség nélkül van. [15] Nincsen meg tehát benne semmilyen tekintetben a „más és más”, így hát sem ki nem terjesztheted, sem ki nem bonthatod, sem meg nem növelheted, sem meg nem nyújthatod, ezért aztán nem is ragadhatz meg benne semmit, ami korábbi vagy későbbi volna. Ha tehát sem korábbi, sem későbbi nincsen benne, és a „van” a legigazabb mindabból, amit vele kapcsolatban mondunk, és a „van” ő maga, mégpedig oly módon, hogy [20] mintegy lényegénél és életénél fogva van, akkor megint csak eljutunk ahhoz, amiről beszélünk: az örökkévalósághoz.

Amikor pedig azt mondjuk róla, hogy örökké⁴⁴ van, és hogy nem illik rá az „egyszer létező, másszor nem létező” kifejezés, úgy kell tartanunk, hogy e szavak a mi kedvünkért hangzanak el.⁴⁵ Mert hiszen könnyen megesik, hogy az „örökké” (*aei*) szót nem tulajdonképpen értelmében használják, hanem a romolhatatlan természet (*to aphtharton*) megvilágítására folyamodnak hozzá, és így megtévesztheti [25] elménket, az egyre több és soha ki nem fogyó irányába való kilépést⁴⁶ idézve fel benne. Talán jobb is lett volna csupán a „létező” szót használni. Ámde, noha a „létező” kielégítő megnevezése a valódi létezésnek, mivel a keletkezést is létezésnek vélték, a világos megértés végett az „örökké” szó hozzátételére is szükségük volt.⁴⁷ Hiszen nem más a létező [30] és az örökké létező, amint a filozófus és az igazi filozófus sem különbözik; az „igazi” jelzőt csak azért tették hozzá, mert előfordult, hogy némelyek a filozófia álarcját öltötték magukra.⁴⁸ Hasonlóképpen járult a létezőhöz és a „létező” (*ón*) szóhoz is az „örökké” (*aei*) kiegészítés, úgyhogy „örökké létező”-ről (*aei ón*) beszélünk;⁴⁹ ezért az „örökké” szót az „igazán létező” értelmében kell vennünk, és az „örökké”-t [35] kiterjedés nélküli erővé kell sűrítünk, melynek semmi szüksége semmire azon túl, amit már birtokol; márpedig a birtokában van minden.

Az ilyen természet tehát minden, létező, és minden tekintetben hiánytalan, nem pedig bizonyos tekintetben teljes, más tekintetben viszont hiányos.⁵⁰ Az ugyanis,

5, 15–18). Plótinus bizonyára azért fogalmaz lazán, mert a második hiposztázisban amúgy sincs meg szubsztancia és járulék distinkciója – ott ugyanis minden szubsztancia (II. 6. 1, 7 sk; V. 9. 10, 13 sk.).

38 A „fenség” (*semnon*) hagyományosan az istenek jelzője. Aristotelés az isteni Értelemmel kapcsolatban használja (*Metafizika* 1074b18). Az örökkévalóságot egy Eleusisban talált császárkori felirat versben magasztalja; a gnózisban, a hermetikus iratokban és a *Káld kinyilatkoztatásokban* szintén isteni státussal bír; Plótinus után a filozófusoknál is istenként szerepel, lásd Beierwaltes utalásait *ad loc.* Plótinus az Egyet, az Értelmet és annak aspektusait is kész istennek nevezni, lásd Sleeman–Pollet 1980 s. v. *theos* b) és c). Szövegünkben az utóbbi létszintről van szó, hiszen az Egy az örökkévalóságon is túl van (VI. 8. 20, 25). A fenség isteni attribútumát Plótinus az értelemmel felfogható szubsztancia, a második hiposztázis életének *megnyilvánuló* jellegéhez (*emphainesthai, heauton emphainein/prophainein*) köti; az örökkévalóság (*aión*) ugyanezzel a jelleggel bír (3, 25: *eklampon*). Ebből arra következtethetünk, hogy inkább az intelligibilis szubsztancia nyeri fenségét az örökkévalóságtól, mint fordítva (a probléma felvetése: 2, 5–9; 2, 15–17).

39 Vö. 3, 4–11.

40 A kéziratokban még a következő, nyilván lapszéli jegyzetből a szövegbe került mondat szerepel: „A következő kifejezés, a »minthogy egész, semmit nem emészt föl önmagából« [30] a »már most végtelen« magyarázata.”

41 *Timaios* 37d6.

42 A 7. sorban HS² olvasata szolgál a fordítás alapjául (*all' hē peri to hen tu ontos zōē hōsautós*); HS³ a másik kézirati olvasatot fogadja el (*all' é...*). Az utolsó félmondatot Theiler és HS³ mint glosszát törli.

43 Míg Plótinus az előzőekben az örökkévalóságot saját létszintjén, a második hiposztázisához való viszonyában vizsgálta, itt megvilágítja függését transzcendens forrásától, az Egytől.

44 *Timaios* 38a3.

45 A kéziratokban még szerepel a *tēs saphēneias* („a világoosság kedvéért”) kifejezés, amit HS²⁻³ Dodds nyomán mint glosszát kirekeszt.

46 A kéziratokban az *ekbasin* („kilépés”) szerepel, fent ezt fordítottam. Javítások: *ektasin*, „kiterjedést”, Bury, HS²; *embasin*, „birtokbavételét” (szó szerint: „belépést”), HS³.

47 Plótinus itt háromféle létmódot különböztet meg: (1) a keletkezést; (2) a romolhatatlan dolgok (pl. a kozmosz vagy az égitestek) végtelen és változás nélküli tartamát; (3) a valódi létező kiterjedés nélküli életét. Az *aei* („mindig”, „örökké”) szóval az (1)-től próbáljuk elhatárolni (3)-at. De mivel e szó (2)-re is használatos, eljárásunk potenciálisan félrevezető. Az *aei* kettős jelentésére Plótinus már fentebb is utal (2, 28 sk.); itt kiderül, hogy tulajdonképpen értelemnek (*kyriōs legesthai*) az atemporális jelentést tekint (6, 23).

48 A szofistákra kell gondolnunk, vö. Aristotelés, *Metafizika* 1004b18.

49 Ehhez az etimológiához lásd a 4, 42 jegyzetét.

50 Vö. Parmenidés, fr. B 8, 32 sk. 42.

- 51 *Timaios* 29e1.
- 52 A *Timaios* „jó volt” kifejezése – mely a Démiurgos világrendező tevékenységének motívumát jelöli meg – azért szorul magyarázatra, mert Plótinus szerint az időtlen, örökkévaló dolgokra – amilyen a Démiurgos, az intelligibilis világ egészét tartalmazó Értelem – voltaképpen csak a jelen idejű létige alkalmazható (3, 27–36; vö. *Timaios* 37e6–38a1). Exegézise szerint Plótón a „jó volt” múlt idejével az érzékelhető mindenséghez viszonyítja a Démiurgost (vagyis a transzcendens mindenséget), ontológiai és kauzális prioritását érzékelteti; emellett az érzékelhető világ okára, a transzcendens mindenségre mint „korábbira” való utalás jelzi, hogy az érzékelhető világnak sem volt időbeli kezdete (azt, hogy az örökkévaló létező sem valamely meghatározott időtől létezik, már a 6, 46 hangsúlyozta). – HS³ Hans Jonas magyarázata alapján a *pan* szót (Bréhier és HS² interpretációjától eltérően) az *értelemmel felfogható* mindenségre vonatkoztatja, továbbá felteszi, hogy Plótinus először (6, 51 sk.) az időbeli kezdetet is az értelemmel felfogható mindenségről tagadja.
- 53 A világlejzést *Timaios*-beli leírását Xenokratés hasonlóan értette (Aristotelés, *Az égbolt* 280a1; Plutarchos, *A lélek keletkezése a Timaios szerint* 1013a–b; Simplikios, *Kommentár Az égbolthoz* 303, 33 sk.).
- 54 Ti. temporális kifejezések, köztük a létige múlt idejének alkalmazását az örökkévaló létre, *Timaios* 37e4 skk.
- 55 Vö. 5, 1–12.
- 56 Az idő „alászállását” az örökkévalóságából a 11. fejezet mitikus történetében követhetjük végig.
- 57 A megfogalmazás (*kinésis hé legomené*) azt jelzi, hogy a korábbi elméletek csak a mozgás egyik fajtáját, a *fizikai* mozgást veszik számításba. Plótinus emellett ismer pszichikus és intellektuális mozgásokat is (11, 44; 11, 50 sk.; 13, 61).
- 58 A korábbi időelméletek tipizálása Aristotelés doxográfiáját fejleszti tovább (*Fizika* 218a30–b20). Az idő és mozgás azonosításának tételét Aristotelés említi, egyes peripatetikusok Plótót értik így, később a tételt bizonyos sztoikusok képviselték. Az időt a mindenség gömbjével a pythagoreusok azonosították. Az időt a mozgás valamilyen aspektusának tartották sztoikusok (a mozgás kiterjedése), a peripatetikusok és Xenokratés (a mozgás száma vagy mértéke), valamint az epikureusok és a sztoikus Chrysiszpos (a mozgás kísérője). A kritizált nézetekre vonatkozó egyéb forrásokhoz lásd a következő jegyzeteket.
- 59 Az idő és a mozgás azonosításának tételét Aristotelés is ismeri (*Fizika* 218a34), és sztoikus változata is van (Ps.-Plutarchos, *Placita* 884b; Stobaios I. 102. 19). Lásd még a 12, 29 jegyzetét.
- 60 Az, hogy egy mozgás „időben” (*en chronói*) van, jelenthet pusztán annyit, hogy *egy bizonyos mennyiségű időt vesz igénybe*, de megadhatjuk vele egy dolog létmódját, metafizikai jellemzőit is; az utóbbihoz vö. Aristotelés, *Fizika* 220b32 skk. Plótinus fejtegetésében az „időben lét” mindkét aspektusa szerepet kap.
- 61 Gondolhatunk az Értelem időtlen mozgásaira (lásd pl. IV. 4. 1, 12), vagy arra, hogy Plótinus elemzésében a fizikai mozgásnak pusztán járuléka az időbeli kiterjedés, így elképzelhető pillanatszerű változás is, vö. VI. 1. 16.
- 62 A peripatetikus Eudémós és Theophrastos Plótónnak tulajdonították a mindenség mozgása

ami időben van, még ha teljesnek és tökéletesnek (*teleion*) tűnik is – ahogyan egy test, mely elégséges [40] a lélek számára, teljes és tökéletes –, minthogy rászorul arra, ami ezután következik, hiányt szenved idő tekintetében, amire rászorul, mert azzal együtt létezik, tudniillik akkor, ha az jelen van számára és együtt fut vele, és ennyiben tökéletlen; mivel ezen a módon van, csupán névazonosság alapján mondható tökéletesnek. Ami viszont olyan, hogy nem is szorul arra, ami ezután következik, sem valamely más, kimért ideig, sem pedig a végtelen és a jövőben is végtelenül folytatódó [45] idő során, hanem birtokában van mindannak, aminek meg kell lennie, nos, ez az, amire gondolatunk (*ennoia*) törekszik, aminek léte nem egy meghatározott időtől fogva tart, hanem megelőzi a meghatározott mennyiséget. Hiszen úgy illett, hogy annak, ami maga minden tekintetben felette áll a meghatározott mennyiségnek, ne is legyen köze semmihez, ami meghatározott mennyiséggel bír, nehogy élete részekre tagolódva elveszítse tisztán részek nélküli természetét, hanem [50] mind élete, mind léte tekintetében részek nélküli legyen.

A „jó volt”⁵¹ kifejezést pedig [Plótón] a mindenség fogalmára vonatkoztatja, az ezen túli mindenséggel jelezve, hogy az előbbi nem valamely meghatározott időtől van; úgyhogy a rendezett világ sem vette soha időbeli kezdetét, hiszen számára létének oka nyújtja a „korábbant”.⁵² S bár a magyarázat világossága kedvéért így beszél,⁵³ később [55] kifogásolja többek közt ezt a szót is⁵⁴ azon az alapon, hogy ezt sem használjuk teljesen jogosan azon dolgokra, melyeknek osztályrészül jutott az, amiről beszélünk és amit értelmileg is megragadunk: az örökkévalóság.

7. Mikor ezt elmondjuk, vajon más dolgok mellett teszünk tanúbizonyságot, és mint tőlünk idegen dolgokról szólunk róluk? Hogyan is tehetnénk? Mert miképp érthetnénk meg őket, ha nincs közünk hozzájuk? És hogyan is lehetne közünk tőlünk idegen dolgokhoz? Szükséges tehát, hogy nekünk is részünk legyen [5] az örökkévalóságban.⁵⁵

Am hogyan lehetséges ez, ha egyszer időben vagyunk? De azt, hogy miként lehet időben és miként az örökkévalóságban lenni, akkor érthetjük meg, ha előbb felkutattuk az időt. Nos tehát, alá kell szállnunk az örökkévalóságtól az idő kutatásához és az időhöz; az imént ugyanis utunk felfelé vezetett, most viszont úgy kell szólnunk róla, hogy mi is alászállunk – nem [10] teljesen, hanem úgy, ahogyan az idő alászállt.⁵⁶ Ha az időről nem mondtak volna semmit a régi, boldog férfiak, akkor az elején kellene kezdenünk a dolgot, és hozzászöve az örökkévalósághoz azt, ami utána következik, elmondanunk, hogy mit gondolunk az időről, megpróbálva hozzáigazítani a rá vonatkozó fogalmunkhoz (*ennoia*) [15] a véleményyt, melyet képviselni szeretnénk. Így viszont szükséges először a leginkább említésre méltó nézeteket szemügyre vennünk, és megvizsgálnunk, hogy valamelyikükkel összhangban lesz-e a mi számadásunk.

Először talán háromfelé kell osztanunk az időről megfogalmazott számadásokat. Az idő ugyanis vagy az, amit mozgásnak neveznek,⁵⁷ vagy a mozgó dolgot mondhatná valaki időnek, vagy pedig [20] a mozgásnak valamijét. Hiszen azt mondani, hogy nyugvás, vagy a nyugvó, vagy a nyugvásnak valamije, végképp távol esik a fogalmától, hiszen az idő semmiképpen nem marad ugyanaz. Azok közül, akik a mozgást mondják időnek, egyesek az összes mozgásra, mások a mindenség mozgására gondolnak; akik a mozgót, a mindenség [25] gömbjéről beszélnek; azok közül, akik szerint a mozgásnak valamije, egyesek a mozgás terjedelmét, mások a mozgás mértékét, megint mások a mozgás kísérőjét mondják időnek; és vagy minden mozgását, vagy csak a rendezett mozgását.⁵⁸

8. A mozgást nem lehet időnek mondani,⁵⁹ sem úgy, hogy az összes mozgást vesszük, és mintegy egyetlen mozgást csinálunk belőlük, sem pedig úgy, hogy a rendezett mozgást; ugyanis időben van⁶⁰ mindkét nevezett mozgás. Ha pedig van olyan mozgás, ami nem időben van,⁶¹ még sokkal távolabb áll attól, hogy ő [5] legyen az idő, mivel más dolog az, amiben a mozgás van, és más dolog maga a mozgás. S bár más ellenérveket is felhozhat és a múltban is felhoztak, ez elegendő, továbbá hogy a mozgás abbamaradhat és szünetelhet, az idő viszont nem. Ha pedig valaki azt mondaná, hogy a mindenség mozgása nem tart szünetet,⁶² azt fe-

lelhetjük, hogy ez is – már ha az [10] ég körforgására gondol – egy bizonyos idő alatt tér vissza ugyanabba a pontba,⁶³ ami nem egyezik meg azzal az idővel, amely alatt a körforgás fele végbemegy,⁶⁴ s az egyik ideje fele a másikénak, a másiké pedig kétszerese annak, noha mindegyikük a mindenség mozgása, az is, amelyik ugyanabból a pontból ugyanabba a pontba érkezik, és az is, amelyik félútig jut el. S mikor a külső [15] szféra körforgását legsebesebbnek és leggyorsabbnak mondjuk, megfogalmazásunkkal tanúsítjuk, hogy a külső szféra mozgása és az idő különbözőnek. Hiszen világos, hogy e mozgás azért mind közül a leggyorsabb, mert kevesebb idő alatt nagyobb, sőt a legnagyobb távot teszi meg; a többi égitestek pedig azért lassúbbak, mert több idő alatt, és annak csak egy részét teszik meg.⁶⁵

[20] Ha tehát az idő nem is az éggömb mozgása, aligha lehet maga az éggömb, melyről mozgása alapján gyanították, hogy ez volna az idő.⁶⁶

Akkor talán a mozgásnak valamije?⁶⁷ Ha a mozgás kiterjedése (*diastéma*),⁶⁸ először is nem minden mozgás kiterjedése azonos, még az azonos fajtájúaké sem az: hiszen lehet gyorsabb [25] és lehet lassúbb a hely szerinti mozgás is. És a két kiterjedést egyetlen, tőlük különböző dolog méri, amit helyesebben nevezhetnénk időnek. Melyik mozgás kiterjedése tehát az idő kettejük közül, jobban mondva melyiké a sok közül – hiszen mozgásból végtelen sok van? Ha azt mondják, a rendezett mozgásé, nem lehet valamennyi ilyenfajta mozgásé; hiszen sok [30] ilyen van, tehát így egyszerre sokféle idő is lesz.⁶⁹ Ha erre azt mondják, hogy a mindenség mozgásának a kiterjedése az idő,⁷⁰ ha magában a mozgásban lévő kiterjedésről van szó, akkor ez mi egyéb lenne, mint mozgás?

Am a mozgás valamekkora, van valamilyen mennyisége (*toséde*).⁷¹ De ezt a mennyiséget vagy térbeli hellyel mérjük, ti. hogy ekkora az a térbeli hely, mely fölötte a mozgás elhaladt, és a kiterjedés épp ez lesz; ez azonban nem [35] idő, hanem térbeli hely (*topos*); vagy maga a mozgás bír ezzel a kiterjedéssel folytonossága révén, azáltal, hogy nem marad abba rögtön, hanem mindig messzebb jut. Am ez a mozgás sokasága (*to poly tés kinéseós*) lenne; s ha valaki a mozgásra pillantva kijelenti róla, hogy sok, úgy, mintha soknak mondanánk a meleget, itt sem [40] idő jelenik meg, és nem az ötlük szemünkbe, hanem egyre csak egyre mozgás, miként a víz, mely egyre csak egyre folyik, és a rajta szemlélt kiterjedés. És az „egyre csak egyre” (*palin kai palin*) szám lesz, például kettő vagy három, a kiterjedés pedig a víz tömegéhez tartozik.⁷² Így tehát az idő a mozgás sokasága lesz, vagy olyan módon, mint a tíz, vagy pedig mint [45] a mozgásnak mintegy a tömegén megjelenő kiterjedés; erre azonban nem illik rá az idő fogalma, hanem ez a mennyiség *időben* jön létre,⁷³ máskülönben az idő nem lesz jelen mindenütt, hanem csak a mozgásban mint alanyban,⁷⁴ továbbá megint oda jutunk, hogy az időt mozgásnak mondjuk;⁷⁵ a kiterjedés ugyanis nem a mozgáson kívül van, hanem [50] mozgás, amely nem egyszerre megy végbe.⁷⁶ És mi másban különbözik a nem egyszerre végbemenő attól, ami egyszerre megy végbe, mint hogy időben van? Tehát a kiterjedt mozgás és a mozgás kiterjedése nem maga az idő, hanem időben van.

Ha pedig valaki a mozgás kiterjedését mondaná időnek – nem magáét a mozgását, [55] hanem azt, aminek mentén maga a mozgás kifeszül, mintegy együtt futva vele – ezzel még nem mondta meg, hogy mi is az. Hiszen annyi világos, hogy az idő az, amiben a mozgás lejátszódik. És ez volt az, amivel kapcsolatban fejtegetésünk kezdettől kutatta, hogy mi a természete, amire tekintettel az idővel azonosíthatjuk. Hiszen [a most vizsgált tétel] semmiben sem különbözik attól, mintha [60] valaki arra a kérdésre, hogy mi az idő, azzal válaszolna, hogy a mozgás kiterjedése az időben. Micsoda tehát ez a kiterjedés, amit időnek nevezel, és kívül helyezel a mozgás saját kiterjedésén? Másfelől még ha magába a mozgásba helyezi is e kiterjedést valaki, abban a kérdésben, hogy mibe helyezze a nyugalom kiterjedését, tanácstalan lesz. [65] Mert amennyit egy dolog mozog, ugyanannyit nyugodhat egy másik, s azt mondanád, hogy a kettő ideje ugyanaz, feltételezve, hogy az idő nyilvánvalóan más, mint e kettő. Micsoda tehát e kiterjedés, és mi a természete? Hiszen térbeli kiterjedés nem lehet; ugyanis ez is kívül van rajta.

és az idő azonosításának tételét (Simplikios, *Kommentár a Fizikához* 700, 17–9; vö. Pseudo-Plutarchos, *Placita* 884b). Plótinus teljesen másként – saját pszichikus időléletének kevésbé explicit megfogalmazása gyanánt – olvassa Platón *Timaiosát* (lásd 12, 25 skk.).

63 A 8, 9–11 fordításához HS³ Igtalt követő szövegalkitását vettem alapul: *kai hautē <peripheroito an eis to auto>, eiper tēn peripheroran legoi, en chronoi tini [kai hautē peripheroito an eis to auto], uk...*

64 Vö. Aristotelés, *Fizika* 218b1–3.

65 A mozgás és az idő azonosítása ellen Aristotelés is felhozta, hogy a változás lehet gyors vagy lassú, az idő viszont nem (*Fizika* 218b13–18).

66 Aristotelés szerint a mindenség gömbjét azért azonosították az idővel, mert mindkettő magában foglal minden dolgot (*Fizika* 218b1–9); későbbi szerzők e meghatározást Pythagorasnak, illetve követőinek tulajdonították (Simplikios, *Kommentár a Fizikához* 700, 19 sk.; Stobaios I. 207. 17; Pseudo-Plutarchos, *Placita* 884b).

67 E megfogalmazás (*kinéseós ti*) Aristoteléstől származik: mivel az idő nem mozgás, de mozgás nélkül sincsen, az marad, hogy a mozgásnak valamije (*Fizika* 219a1–10).

68 Ez sztoikus nézet, lásd *SVF* i, n. 93 és ii, n. 510. A „mozgás kiterjedése” alatt a sztoikusok nem egyszerűen a mozgó tárgy által megtett térbeli távolságát értették, hanem a mozgásban lévő speciális dimenziót.

69 Aristotelés az idő és az égi körforgás azonosítása ellen használ hasonló érvet, *Fizika* 218b3–5.

70 A sztoikus Chryszippos megfogalmazása (Stobaios I. 106. 5–7), melyet a középlatónikus Alkinoos is átvesz (*Platón tanítása* XIV. 6).

71 Plótinus a kritizált álláspont védőinek nevében a definíció kiegészítésével védte ki a mozgások sokféleségéből vett érvet: az időt a mindenség mozgásának kiterjedésével azonosíthatjuk. A továbbiakban viszont a cáfolat nem kozmológiai, hanem általános mozgáselméleti érvekre épül.

72 „A mozgás kiterjedése”, mellyel a sztoikusok az időt azonosítják, kétfelé bontható: absztraktt, matematikai számról és a mozgás tömegére. Az előbbi evidensen nem azonosítható az idővel, ezért Plótinus a következőkben az utóbbira összpontosítja ellenérveit.

73 Vö. 8, 3–6.

74 A nyugalom idejének problémájához és az idő omniprezenziájához vö. Aristotelés, *Fizika* 221b7–34; 223a16–21; 223a29–b12.

75 A mozgás és az idő azonosítását pedig már a 8, 1–19 érvei cáfolták.

76 A kéziratokban itt szerepel még néhány szó, melyet Beierwaltes nyomán HS³ glosszaként töröl: *to de mé athroa eis to athroon en chronoi* („a »nem egyszerre végbemenő« pedig az egyszerre végbemenőhöz képest időben [van]”). – Az egyszerre végbemenő változás (*athroa metabolé*) fogalma, mellyel Plótinus „a mozgás kiterjedését” kontrasztba állítja, előfordul Aristotelésnél, *Fizika* 186a15 sk.

- 77 Aristotelés meghatározása szerint az idő „a mozgás száma a korábbi és későbbi szerint” (*arithmos kinéseós kata to proteron kai hysteron*, *Fizika* 219b2); később azonban az időt a mozgás mértékeként jellemzi (*metron kinéseós*, 220b32 sk.). Simplicios, *Kommentár a Fizikához* 789, 2–4 híradása szerint a peripatetikus lampsakosi Stratón az utóbbi formulát részesítette előnyben, mivel az idő nem diszkrét, hanem folytonos mennyiség.
- 78 Vö. 8, 22 skk.
- 79 Vö. Aristotelés, *Fizika* 223a29 skk.
- 80 A *monadikos* jelző a matematikai számot különbözteti meg a számossággal bíró konkrét csoportoktól, vagy az ideális számtól (Platón, *Philebos* 56d–e; Aristotelés, *Metafizika* 1052b20 skk.; Eukleidés a számot egységek sokasága gyanánt határozza meg, *Elemek* VII. 2. definíció). Az idő mint szám vizsgálatát lásd alább, 9, 43 skk.
- 81 A kéziratokban itt is szerepel a „nagyág” (*megethos*) szó, amit HS³ Kirchhoff nyomán mint dittográfát töröl. – A nagyág, mellyel az időt a vizsgált hipotézis azonosítja, nem egyszerűen térbeli nagyág, hanem speciális dinamikus mennyiség – a térbeli nagyág jelen bekezdésben pusztán analógiaként kerül elő.
- 82 Vö. Aristotelés, *Fizika* 220b14–18.
- 83 A mérés alanya a lélek, vö. 9, 82 sk.
- 84 9, 2–5.
- 85 Plótinus másutt maga is használja ezt az időfogalmat, lásd VI. 3. 22, 43 sk.
- 86 Fentebb Plótinus abból a hipotézisből indult ki, hogy az idő a mozgás *belső* mértéke (9, 24 skk.). Ennek vizsgálata visszavezetett az aristotelési idődefiníció első megfogalmazásához, mely szerint az idő a mozgás száma (9, 43), továbbá be kellett látnunk, hogy a mértéknek másnak kell lennie, mint a megmért mozgás. Plótinus ezért itt az időt mint a mozgáshoz képest *külső* számot kezdi vizsgálni (vö. 9, 12–17).
- 87 Vö. Aristotelés, *Fizika* 224a2–15.
- 88 Aristotelés idődefiníciója, *Fizika* 219b2.

9. Meg kell vizsgálnunk, miként értsük azt a tételt, mely szerint az idő a mozgás száma vagy mértéke – az utóbbi megfogalmazás helyénvalóbb, hiszen a mozgás folytonos.⁷⁷ Nos tehát, először itt is – ahogyan „a mozgás kiterjedése” meghatározás esetében⁷⁸ – annak nehézségeit kell megvizsgálnunk, hogy „egyformán minden mozgásé”, már ha az volt az állítás, hogy van valamely szám, mely az összes mozgáshoz tartozik. [5] De hogyan is számolhatnánk meg a rendezetlen és egyenetlen mozgást? Vagy milyen száma vagy mértéke volna ennek, és milyen tekintetben volna alkalmazható rá a mérték? Ha ugyanazzal mérjük mind a rendezett, mind a rendezetlen mozgást, és egyáltalában véve az összeset, gyorsat és lassút, akkor olyan lesz ez a szám és mérték, mintha a tízes szám mérné a lovakat is meg az ökröket is, vagy mintha ugyanaz a mértéke lenne [10] a száraz és a nedves dolgoknak.⁷⁹ Ha tehát efféle mértékről van szó, akkor azt megadtuk ugyan, hogy milyen dolgoknak a mértéke az idő, ti. mozgásoké, azt azonban még nem mondtuk meg, hogy voltaképpen micsoda az idő maga. Ám ha a tízest vehetjük a lovak nélkül is, és így is felfoghatjuk a számot, továbbá a mérték oly módon mérték, hogy megvan a maga természete, akkor is, ha még semmit nem mér, ez kell legyen a helyzet [15] az idővel is, ha egyszer mérték; ha önmagában olyan, mint a szám, akkor ugyan miben különbözne ettől a számtól, mely a tízes csoportban van, vagy bármelyik más egységekből álló számtól?⁸⁰

Ha pedig folytonos mérték, akkor meghatározott mennyiségként szolgál majd mértékül, ahogyan a könyök.⁸¹ Eszerint nagyág lesz, mintegy a mozgással együtt [20] futó vonal. Azonban ez a vonal, mely együtt fut vele, miképp fogja mérni azt a dolgot, amivel együtt fut? Hiszen miért is volna inkább az egyik a másiknak a mértéke, mint fordítva?⁸² És helyesebb és meggyőzőbb azt feltételeznünk, hogy nem minden mozgás vonatkozásában mérték, hanem csak annak a mozgásnak a mértéke, amellyel együtt fut. Ennek folytonosnak kell lennie, máskülönben meg fog szakadni a vele futó vonal. De talán azt, ami a mérést végzi, nem kívülről kell vennünk, és nem is a mozgástól külön, [25] hanem együtt a megmért mozgást (*kinésis memetréméné*). De mi lesz az, ami a mérést végzi? Talán az, ami meg van mérve, a mozgás lesz, az pedig, ami megmérte, nagyág. És melyik ezek közül az idő? A megmért mozgás, vagy a nagyág, amely a mérést elvégezte? Mert vagy a nagyág által megmért mozgás lesz az idő, [30] vagy a nagyág, amely a mérést elvégezte, vagy pedig az, ami a nagyágot felhasználta⁸³ annak megméréséhez, hogy mekkora a mozgás, ahogyan a könyöknyi hosszúsággal teszi. De mindezek esetében azt kell feltételeznünk, amiről azt mondtuk, hogy meggyőzőbb, ti. az egyenetlen mozgást:⁸⁴ mert azon feltevés nélkül, hogy a mozgás egyenetlen, ráadásul egyetlen mozgás, a mindenség mozgása, még több nehézségbe ütközik állásponytjának kifejtése során az, [35] aki az időt bármilyen módon is mértéknek teletezi. Tegyük fel tehát, hogy az idő megmért mozgás,⁸⁵ méghozzá mennyiségileg megmért. Ez esetben a mozgás mértékét – ha valamilyen határozott mértékkel kell bírnia – nem maga a mozgás, hanem valami más biztosítja. Nos, ha a mozgásnak valami más, tőle különböző mértéke lesz, és ezért volt szükségünk [40] folytonos mértékre megméréséhez, akkor ugyanezen a módon magának a nagyágnak is mértékre lesz szüksége, hogy a mozgást – miután az, amivel megmérjük mennyiségét, ennyi és ennyi lett – megmérhesse. Így a szám lesz az idő, amely a mozgást kísérő nagysághoz tartozik, nem pedig [45] a mozgással együtt futó nagyág. Ez pedig mi egyéb volna, mint az egységekből álló szám? S e számmal kapcsolatban szükségképpen bajban leszünk, hogy miképp végzi a mérést. De még ha megtaláljuk is ennek módját, nem az időt leljük meg, mely mértékként szolgál, hanem *egy bizonyos mennyiségű időt* (*tososde chronos*); ez azonban nem azonos az idővel. Ugyanis más az időről beszélni, és megint más egy bizonyos mennyiségű időről. Mert mielőtt megmondanánk, [50] hogy mennyi, meg kell mondanunk, hogy voltaképpen mi is az a dolog, ami ennyi és ennyi.

De talán az a szám az idő, amely a mozgást hozzá képest külsőként⁸⁶ méri meg, ahogyan a tízes számot a lovak esetében nem a lovakkal együtt vesszük.⁸⁷ Ezzel nem mondtuk meg, hogy micsoda ez a szám, amely a mérést megelőzően is az, ami, ahogyan [55] a tízes szám is. De talán arról a számról van szó, amelyről azt mondták, hogy „a korábbi és későbbi szerint”⁸⁸ méri a mozgást oly módon, hogy vele együtt fut. Egyszerre azonban nem világos, hogy micsoda ez a korábbi és ké-

sőbbi szerinti szám. Ám ha a korábbi és későbbi szerint méri a mozgást – akár egy ponttal, akár bármi mással –, mindenképpen *idejének* tekintetében fogja mérni. Eszerint [60] ez az idő, mely a mozgást a korábbi és a későbbi révén méri, az időhöz kapcsolódik és köze lesz hozzá, hogy a mérést végezhesse. Ugyanis vagy az veszi fel a korábbi és későbbi [sajátságát], ami térbeli helyen van, például a futópálya kezdete, vagy pedig annak kell ezt tennie, ami időbeli. Mert röviden szólva a korábbi és későbbi nem egyéb, mint [65] a mostban végződő idő, illetve az az idő, ami a mosttól kezdődik.⁸⁹ Az idő tehát más lesz, mint az a szám, mely a korábbi és későbbi szerint méri a mozgást – nem csupán a tetszőleges mozgást, hanem a rendezett mozgást is.

Aztán meg miért van az, hogy ha a szám hozzájárul, akár a megmért, akár a [70] mérő értelmében – lehetséges persze, hogy ugyanaz a szám mérjen is, meg megmért is legyen –, tehát miért van az, hogy ha a szám jelen van, időt kapunk, ha viszont nem, akkor nem kapunk időt, bár ott van a mozgás, és kétségtelenül megvan benne a korábbi és a későbbi? Olyan ez, mintha valaki tagadná, hogy a nagyság akkora, amekkora, ha [75] nincsen valaki, aki felfogja, hogy mekkora is e nagyság. Továbbá, ha az idő határtalan, és ilyennek is mondjuk, miképpen lehet benne szám? Hacsak valaki nem valamilyen részt vesz ki belőle, és azt méri meg – de ebben persze ott van⁹⁰ már azelőtt is, mielőtt megméri. Miért is ne volna hát, mielőtt a mérést végző lélek van?⁹¹ Hacsak valaki azt nem mondja, hogy keletkezését [80] a lélektől nyeri.⁹² Hiszen annyi biztos, hogy a mérés miatt semmiképpen nem kell léteznie; hiszen annyi, amennyi, akkor is, ha senki nem méri. A lélekről azt mondhatná valaki, hogy ez az, ami a nagyságot felhasználja a méréséhez⁹³ – de ennek meg mi köze van az idő fogalmához?

10. Ha valaki azt állítja, hogy az idő a mozgás kísérője (*parakoluthéma kinésés*),⁹⁴ ezzel nem világosít fel arról, hogy mi az idő, és nem is mondott róla semmit,⁹⁵ míg meg nem mondja, mi is az, ami a mozgást kíséri – mert talán az lehetne az idő. Továbbá meg kell vizsgálnunk ezt a kísérőt, hogy vajon [5] későbbi-e a mozgásnál, vagy egyszerre van vele, vagy korábbi nála, ha ugyan létezik ilyen kísérő. De bármelyik legyen is válasza, időben fogja érteni.⁹⁶ Ha ez így van, akkor az idő a mozgás *időbeli* kísérője lesz.

De mivel nem azt kutatjuk, hogy mi *nem* az idő, hanem azt, hogy voltaképpen mi is az, [10] továbbá az előttünk járók sok mindent mondtak valamennyi tétel védelmében, úgyhogy ha mindezeket végigmennénk, inkább történetírást művelnénk,⁹⁷ összefoglalólag pedig érintettük őket, végül pedig az eddig mondottak alapján az ellen is érvelhetnénk, aki az időt a mindenség mozgása mértékének mondja,⁹⁸ felhozva ellene mindazon érveket, melyek az imént a mozgás [15] mértékének tételére vonatkozólag elhangzottak – ugyanis a mozgások egyenetlenségén alapuló érv kivételével az összes többi, melyeket amazok ellen is alkalmaztunk, helyénvaló lesz –, nos, ha ez így van, az következik, hogy megmondjuk, voltaképpen minek is kell tartanunk az időt.

11. Ismét fel kell emelkednünk ama állapothoz, melyről azt mondtuk, hogy az örökkévalóságban uralkodik, ama rezenéstelen, egészében együtt lévő és már most végtelen élethez, mely sem erre, sem arra nem hajlik, megmarad egyben, és az Egyre irányulva nyugszik.⁹⁹ Idő [5] még nem volt, vagy legalábbis az ottaniak számára nem volt, mi viszont létre fogjuk hozni az időt gondolatban (*tói logói*), a későbbi természetének segítségével.¹⁰⁰ Ezek tehát önmagukban nyugodtak. Annak elbeszélésére, hogy miként hullott ki onnan először az idő,¹⁰¹ a Múzsákat, akik akkor még nem voltak, bizonyára nem hívhatjuk segítségül; de még ha voltak is akkor a Múzsák, [10] talán inkább magát a létrejött időt kérdezhetnénk meg, miként jött világra és hogyan született. Valahogy így szólna magáról. Korábban,¹⁰² mielőtt az itteni korábbant megszülte volna, és szüksége lett volna a későbbre, a létezőben vele [ti. az örökkévalósággal] együtt pihent, de nem mint idő, hanem öbenne maga is nyugalomban volt. [15] Volt azonban egy okvetetlen természet,¹⁰³ amely a maga ura akart lenni, önmagához akart tartozni, s úgy döntött, többet igyekszik elérni a jelenlevőnél: ez megmozdult, s vele együtt megmozdult az idő is, és mindig az azután következő, a későbbi és a nem azonos, hanem más és megint más felé

89 Plótinus itt a korábbi és későbbi distinkcióját egy adott pont kitüntetésével, a jelenhez viszonyítva értelmezi.

90 Ti. a szám, mellyel a vizsgált meghatározás az időt azonosítja.

91 Vö. Aristotelés, *Fizika* 223a21–29. Aristotelés különbséget tesz az idő szubsztrátuma, a mozgásban meglévő egymásra következős („korábbi és későbbi”) és a tulajdonképpeni értelemben vett idő között. Az utóbbi „a mozgás száma a korábbi és későbbi szerint”, vagyis a mozgásban lévő szukcesszió *mint megszámlálható*, ami ilyenként feltételezi a számlálás elvégzésére alkalmas lélek létét. Plótinus megkérdőjelezi e megkülönböztetés jogosságát, és az időnek a lélektől *mint az időt észlelő megismerőtől* való függését.

92 Ez Plótinus saját álláspontja, melyet a 11–13. fejezetben fejt ki.

93 Vö. 9, 30 sk.

94 Vö. Epikuros, fr. 294 Usener = Stobaios I. 103. 6. A sztoikus Chryszipposnak tulajdonított megfogalmazás szerint az idő a kozmosz mozgásának kísérője (*SVF* ii. 509 = Stobaios I. 106. 5).

95 A fordítás Page és HS² javításán alapul: *ude eiréke ti*. A kéziratokban az *ude eirékenai* szavak állnak.

96 Plótinus ellenfelei a „későbbi”, „szimultán” és „korábbi” kifejezéseknek nem csupán időbeli, hanem például ontológiai vagy kauzális értelmet is adhatnak, így a cirkularitás vádjá nem kellőképpen megalapozott.

97 A filozófiai és a történeti közelítés különbségéhez vö. Albinos, *Eisagógé* 5; Seneca, *Ep.* 108.6.

98 Vö. Alexandros, *Az időről* §10; *Anon. Schol. in Aristotelis Organon* 21, 14–18. Már Aristotelés is kimondja, hogy az idő elsősorban az égbolt körmozgásának mértéke, és őt is az ilyen mozgás méri, 223b12–224a2, kül. 223b30 sk.

99 E mondat felidézi az örökkévalóság elemzését a 3–6. fejezetben (vö. kül. 5, 21; 3, 37; 5, 26; 5, 10; 6, 1–8).

100 A *logói gennan* („gondolatban/szóban létrehozni”) kifejezéshez vö. *Timaios* 27a8: *anthrópus tói logói gegonotas*; Krantör fr. 4; Proklos, *Kommentár a Timaioshoz* II. 101. 3. A *physei tu hysteru* („a későbbi természetének segítségével”) arra utalhat, hogy Plótinus története *időbeli* – vagyis az időnél ontológiailag későbbi – dolgok keletkezésének mintájára ad számot az idő metafizikai viszonyairól. Az idő születésének mítoszához lásd a *Bevezetést*.

101 Vö. *Ilias* XVI. 112 sk.: „S most, Múzsák, ti beszéltek, olümposzi bérceken éltek: mint hullott (*empese*) legelőször tűz az akháji hájókra” (ford. Devecseri G.). Platon e sorokat az államformák hanyatlásának politikai katasztrófájával kapcsolatban idézi (*Az állam* 545d8–e1).

102 A „korábban” metafizikai prioritásra utal, melyet Plótinus megkülönböztet a temporális elsődlegességtől. Aristotelés a prioritásnak többféle nem időbeli értelmét ismeri, köztük az ontológiai prioritást, lásd *Metafizika* V. 11.

103 A 21. sorban említett „nyughatatlan erő” (*dynamis uch hēsychos*) a lélek ugyanezen aspektusát jelöli meg. Az „okvetetlen” (*polypragmón*) jelzőhöz vö. III. 2. 1, 42 sk; VI. 3. 23, 4.

- 104 Az *eirgasmetha* („megalkottuk”) többes szám első személy az elbeszélőre utal (vö. 11, 5: *gemésomen*), továbbá azt a meggyőződést tükrözi, hogy az emberi lélek valamiképpen egy az időt generáló kozmikus lélekkel (vö. 13, 66 sk.). Plótinos azonban nem állítja, hogy az időt az egyéni lelkek mint ilyenek hoznák létre.
- 105 Az „idő, az örökkévalóság képmása” a *Timaios* 37d5 kifejezése.
- 106 A racionális rendező elv (*logos*) alacsonyabb létszinten bontakozik ki, vö. III. 2. 2, 18–23; III. 5. 9, 1–5.
- 107 Az *auté* névmás a lélek nyughatatlan erejére utal (*psychés dynamis tis uch hēsychos*, 11, 21). A névmást több fordító a lélekre vonatkoztatja. E fordítás is elfogadható, ha szem előtt tartjuk, hogy nem a Lélek egészéről van szó, hanem egy bizonyos fajta lélekről, mely aktívan alakítja az érzékelhető világot (első sorban a világlélekről), és hogy ez a fajta lélek sem egészében válik temporálissá, hanem csupán kifelé irányuló, világrendező tevékenységét tekintve (vö. 11, 48 sk.; 12, 4–8).
- 108 *Timaios* 36d9–e1; vö. IV. 3. 9, 34; IV. 4. 15, 12–19.
- 109 Plótinos valószínűleg a lélek világrendező tevékenysége nyomán kibontakozó folyamat fázisaira utal.
- 110 Az örökkévalóság és az idő közötti egyik legfontosabb különbség abban áll, hogy az előbbi kiterjedés nélküli, az utóbbi kiterjedéssel bíró élet. Ágoston az időt a lélekben lévő kiterjedésként határozza meg (*distentio animi, Vallomások* XI. 26. 33).
- 111 Ti. mindkettőt „élet”-nek nevezzük. A homonímia Aristotelésnél pusztán névazonosság, melynek esetén a megjelölt dolgok meghatározása és lényege különbözö (Kategoriák 1a1–6). A plótinosi homonímia inkább az aristotelési fokális jelentésstruktúrára hasonlít, melyben egy adott terminus elsődleges értelemben és vele nem azonos, de belőle levezetett értelemben is alkalmazható (*Metafizika* 1003a33–b10).
- 112 Plótinos a fizikai mozgástól megkülönbözteti a pszichikus mozgást (a lélek szukcesszív folyamatait) és a noétikus mozgást (az Értelem időtlen tevékenységét), VI. 3. 22, 17 sk.; vö. Plátón, *Törvények* X. 889b–899d.
- 113 *Prosktómenon... en tói einai*. Fentebb Plótinos a keletkező dolgokat jellemezte hasonló módon, 4, 20.
- 114 Vö. 4, 1–5.
- 115 A „hangtalanul” (*apsophéti*) szó Euripidésnél az isteni igazságszolgáltatással kapcsolatban szerepel (*Trójai nők* 887 sk.). Plótinos idézi e sorokat, és más összefüggésekben is használja a szót a spontán, akadálytalanul végbemenő tevékenység jellemzésére (IV. 4. 45, 28; III. 8. 5, 25; V. 8. 7, 28). Az előző fejezet mítoszhoz képest a lélek temporális világrendező tevékenysége a 12–13. fejezetben pozitívabban értékelést kap.
- 116 E kitétel a belső, a dolog lényegét alkotó tevékenység és a külső tevékenység megkülönböztetésére utal, mely Plótinos metafizikai rendszerének alappillére, lásd például V. 4. 2; II. 9. 8; IV. 5. 7; V. 1. 6. A külső *energeia* a belső *energeia* vetülete, mely spontán módon, külön erőfeszítés nélkül megjelenik, ha egy alkalmas szubsztrátum jelen van (példa: sétálás és lábnyomok hagyása a homokban, VI. 1. 22, 26–34).

mozogva megtettünk egy bizonyos hosszúságú utat, [20] s ezzel megalkottuk¹⁰⁴ az örökkévalóság képmását, az időt.¹⁰⁵ Mert a lélekben volt egy nyughatatlan erő, mely mindig valami másra akarta átvinni, amit ott látott, s nem akarta, hogy számára együttesen legyen jelen az egész – mint az értelmes rendező elv (*logos*), amely, miközben a nyugalomban lévő magból kibontja önmagát, úgy hiszi, sokra [25] jut vele, de valójában megszünteti a sokat részekre oszlásával, és a benne lévő egységet odahagyva önmagán kívül pazarolja el egységét, s így a kiterjedt nagysághoz jut el, ami gyengébb¹⁰⁶ –, ugyanígy ez¹⁰⁷ is, míg az ottani világ utánzásával megalkotja az érzékelhető világot, mely nem az ottani mozgással mozog, de ahhoz hasonlóval, mely képmása akar lenni annak a mozgásnak, először [30] önmagát tette időivé, az örökkévalóság helyett ezt alkotva meg; aztán pedig a keletkezett világra rötta, hogy az időnek szolgáljon, úgy alkotva meg, hogy teljes egészében időben legyen, valamennyi mozgását időben fogva körül; mert a világ a lélekben mozgott – hiszen nincsen egyéb helye ennek a mindenségnek, mint a lélek¹⁰⁸ –, s így [35] a lélek idejében is végezte mozgását. A lélek ugyanis úgy hozta létre önmagából tevékenységét, hogy egyik jött a másik után, aztán megint másik következett, s ily módon tevékenységével együtt egyrészt megszülte az egymásra következőt, másrészt gondolatával együtt – mely különbözött amattól, amely után következett – létrejött az, ami korábban nem volt,¹⁰⁹ mert még a gondolat sem volt tevékeny, és a mostani [40] élet sem hasonló ahhoz, ami megelőzi. Egyszersmind tehát egy másik élet[szakasz jött létre], és ennek a „másiknak” más ideje volt. Az élet e szétválása, kiterjedése (*diastasis*)¹¹⁰ ily módon időre tett szert, és ami az életből mindenkor hátravan, annak is mindig megvan az ideje, az élet elmúlt részéhez pedig múlt idő tartozik.

Ha tehát valaki azt mondaná, hogy az idő nem egyéb, mint a léleknek az egyik életszakaszból a másikba átlépő mozgásban folytatott élete, [45] nemde úgy gondolnánk róla, hogy mond valamit? Mert ha az örökkévalóság olyan élet, mely nyugalomban, azonosságban, mindig ugyanúgy van, és már most végtelen, az idő pedig az örökkévalóság képmása kell hogy legyen, ahogyan ez a mindenség is aránylik ama mindenséghez, akkor azt kell mondanunk, hogy ama élet helyett van egy másik élet, a lélek említett erejének az élete, mely azonos nevet [50] visel az előbbivel,¹¹¹ az értelmi mozgás helyett a lélek egy bizonyos részének mozgása,¹¹² az azonosság, az örök egyformaság és egyben maradás helyett meg nem maradás ugyanabban az állapotban: más és más tevékenység, a kiterjedés nélküli egység helyett az egység pusztája, a folytonosság egysége, a már most birtokolt végtelenség és egész-volt helyett haladás a végtelen felé, [55] mindig afelé, ami soron következik, az együttes egész helyett a részenkénti egész, mely mindig csak a jövőben lesz egész. Mert úgy utánozza azt, ami már most egész, együtt van és már most végtelen, ha azt akarja, hogy létében mindig többre tegyen szert¹¹³ az addighoz képest; hiszen léte ezen a módon fogja utánozni annak a létét. S úgy kell tartanunk, hogy az idő nem kívülről járul [60] a lélekhez, ahogyan az örökkévalóság sincsen a létezőn kívül, s nem is kísérője a léleknek, sem nem későbbi nála, hanem benne pillanthatjuk meg, benne van és együtt van vele, ahogyan az örökkévalóság is az ottaniakkal.¹¹⁴

12. A következőből is megérthetjük, hogy ez a természet az idő, tudniillik az ilyenfajta élet hosszúsága, mely egyenletes és mindig hasonló változásokkal halad előre hangtalanul,¹¹⁵ s megőrzi tevékenységének folytonosságát. Ha gondolatban visszafordítanánk [5] az említett erőt, és megszűnne ezt az életet élni, amit most él, szüntelenül és soha véget nem érően, mivel élete egy bizonyos örökkévaló léleknek a tevékenysége, mely nem őrzi magára irányul, és nem is marad rajta belül, hanem az alkotásban és a nemzésben van¹¹⁶ – ha tehát feltesszük, hogy ez a tevékenység nem működik többé, hanem megszűnik, és [10] a léleknek ez a része is amoda, az örökkévalóság felé fordul vissza, és nyugalomban marad, ugyan mi létezne még az örökkévalóságon túl? Ugyan miféle „más és más”, ha minden egyben maradt? Miféle „korábban” vagy miféle „később”?¹¹⁷ És hová máshová tekintene a lélek, mint amiben benne van? Jobban mondva [15] még erre sem: hiszen előbb el kellene távolodnia tőle, hogy rátekinthessen. Hiszen a mindenség gömbje

sem létezne, melyhez az idő nem elsődlegesen tartozik hozzá;¹¹⁸ mert ez is időben van és időben mozog, és még ha megállna is, ha e lélek működésben volna, meg tudnánk mérni,¹¹⁹ meddig tart nyugalma, mindaddig, míg e lélek kívül van az örökkévalóságon. Nos tehát, ha e lélek visszahúzódásával [20] és egyesülésével megszűnik az idő is, világos, hogy ennek a mozgásnak a princípiuma – mely az itteni dolgok irányába halad –, és ez a fajta élet nemzi az időt.¹²⁰

Ezért is mondta [Platón], hogy az idő ezzel a mindenséggel egyszerre jött létre,¹²¹ hiszen a lélek az időt ezzel a mindenséggel együtt nemzette. Ugyanis ebben a fajta tevékenységben jött létre ez a mindenség is, [25] s ez a tevékenység: idő, a kozmosz pedig: időben van.

Ha pedig valaki azt vetné ellenünk, hogy Platón „idők”-nek mondja az égitestek mozgásait is, ne feledje, hogy szavai szerint az égitestek az idő megmutatására és „meghatározására” jöttek létre, és azt a kitéltet sem, „hogy világos mértéke legyen”.¹²² Mivel magát az időt nem tudták elméjükben meghatározni, sem pedig megmérni [30] egyes részeit – hiszen az idő láthatatlan, nem ragadható meg, különösen ha az ember nem tud számolni –, [a Démiurgos] létrehozta a nappalt és az éjszakát, melyek révén – különbségükből – megérthették, hogy két dolgról van szó; innen származik, mint mondja, a szám fogalma.¹²³ Aztán a napkeltétől a következőig eltelt mennyiséget véve, lévén [35] az a fajta mozgás, amelyre támaszkodunk, egyenletes, lehetséges volt rögzíteni az idő kiterjedését, és az ilyet mértéknek használjuk: az *idő* mértékének; ugyanis maga az idő nem mérték.¹²⁴

Hiszen miként is mérne, és mit mondana, amikor mér? Azt, hogy [amit meg kell mérni,] akkora, mint én, aki ekkora vagyok? De kicsoda ez az „én”? Bizonyára az, amire tekintettel a mérés történik. Nemde ennek ahhoz, hogy mérhessen, [40] léteznie kell nem mérték gyanánt is?¹²⁵ Eszerint a mindenség mozgását idő tekintetében mérjük, és az idő nem lesz a mozgás mértéke mibenlétében, hanem csak járulékosan mutatja meg a mozgás mennyiségét, míg ő maga ezt megelőzően valami más.

A mozgás alapul vett egysége pedig, mikor egy bizonyos mennyiségű idő alatt sokszor megszámloljuk, segít [45] fogalmat alkotnunk arról, hogy mennyi idő telt el; ily módon ha valaki azt mondaná a mozgásról és az égi körforgásról, hogy valamiképpen méri az időt,¹²⁶ amennyire lehetséges, és a saját mennyiségében megmutatja az idő mennyiségét, melyet másként nem tudnánk megragadni és megérteni, magyarázata nem volna helytelen. Tehát az idő az lesz, amit az égi [50] körforgás mér, azaz megmutat; ezt az égi körforgás nem létrehozta, hanem csak megmutatja. És az idő ezen a módon „a mozgás mértéke”, ti. hogy meghatározott mozgás mérte ki, és ez is méri, bár ő maga más, mint e mozgás; mert hiszen ha mérőként más volt, akkor mint¹²⁷ mért is [55] különbözni fog tőle, és a mozgás járulékosan méri. És oly módon mondhatták [az időt a mozgás mértékének], mintha valaki a nagyságról azt mondaná, hogy nem egyéb, mint amit a könyök mér, s nem mondaná meg, hogy voltaképpen micsoda, holott a nagyságot határozza meg; vagy mintha valaki nem tudván megvilágítani magát a mozgást, mivel meghatározatlan,¹²⁸ azt mondaná róla, hogy nem egyéb, mint amit a [60] hely mér; mert valaki vehetné a térbeli helyet, mely fölött elhaladt a mozgás, és azt mondhatná, hogy a mozgás akkora, amekkora a hely.

13. Az időt tehát az égi körforgás mutatja meg, s az utóbbi időben van. Magának az időnek azonban már nem szabad olyasmivel bírnia, *amiben* van, hanem elsődlegesen annak kell lennie, ami, tudniillik amiben a többi dolog egyenletesen és rendezetten mozog, illetve nyugszik;¹²⁹ továbbá, valami rendezett alapján kell [5] megjelennie és megnyilvánulnia fogalomalkotásunk számára, de nem ez hozza létre, legyen akár nyugvó, akár mozgó – bár inkább számításba jön az, ami mozog: ugyanis inkább indít az idő megismerésére a mozgás, mint a nyugalom, könnyebben következtethetünk rá az előbbi alapján,¹³⁰ és nyilvánvalóbb, hogy mennyit mozgott egy dolog, mint az, hogy mennyi ideig volt nyugalomban.

Ez vezette őket¹³¹ arra, hogy az időt a mozgás [10] mértéknek mondják, ahelyett, hogy azt mondták volna, az idő az, amit a mozgás mér, s utána hozzátették volna, hogy micsoda ő maga, amit a mozgás mér, nem pedig valamilyen aspektusával kapcsolatos járulékos sajátosságát¹³² említették volna, ráadásul azt is fordítva.

117 Akéziratokban itt még szerepelnek az *é mallon* („vagy inkább”) szavak; ezt Page *é mellonra* javítja („vagy miféle jövő?”), Beutler és HS³ törli.

118 Igal és HS³ szövegalkatását követve: *héi u prótós hyparchei chronos* (az első szó a kéziratokban é).

119 Az, hogy a kozmikus nyugalom állapotában az idő *mérhető* lenne, Plótinus elméletének keretén belül is megkérdőjelezhető, hiszen a 12, 25 skk. okfejtése szerint az idő méréséhez szükségesek rendezett mozgások.

120 Plótinus e gondolatkísérlettel azt kívánja megmutatni, hogy az idő és a (világ)lélek diszkurzív tevékenysége kölcsönösen feltételezik egymást, de függetlenek a kozmikus mozgástól. Az időnek a mozgástól való függetlensége mellett hasonlóan érvelt az a szerző, akit Alexandros támad *Az időről* írott értekezésében (§5); a lélek önmozgásának prioritását a fizikai mozgással szemben már Platón is gondolatkísérlettel igyekezett igazolni (*Törvények* 895a–b; vö. *Phaidros* 245d–e). E párhuzamokhoz lásd a *Bevezetést*.

121 *Timaios* 38b6 sk. Az iménti gondolatkísérlet szerint az érzékelhető világ ontológiailag *későbbi* a lélek temporális tevékenységénél és az időnél. Plótinus ezért átértelmezi Platón szavait, melyek az idő és világ szimultaneitását látszanak állítani. Interpretációja szerint egyoldalú függési viszonyról van szó: a lélek diszkurzív, temporális tevékenysége mintegy melléktermékként hozza létre a világot (a mítoszban a lélek temporalizálódása *megelőzi* a világ létrehozását, 11, 27 skk.; a világlélek külső *energeiájához* lásd 12, 6–8).

122 *Timaios* 39d1; 38c6; 39b2.

123 *Timaios* 39b6–c1; 47a4–6; vö. *Epinomis* 978d2–4. A *Timaios* leírása szerint a Démiurgos az égitestek és rendezett mozgásaik teremtése révén alkotja meg az időt, melynek a számszerűség a lényegéhez tartozik. Plótinus a számszerűséget, a mérhetőséget és a mérő funkciót az idő járulékos sajátosságainak tekinti, az égi mozgásoknak pedig csupán az időmérésben tulajdonít szerepet.

124 Plótinus a következőkben visszatér az aristotelési tétel kritikájára, mely szerint az idő a mozgás mértéke (vö. 9, 1 sk., 12, 52).

125 Vö. 9, 13–15 és 47–50.

126 Aristotelés is elfogadja, hogy nem csupán a mozgást mérjük idővel, hanem az időt is a mozgással, *Fizika* 220b14–16.

127 A kéziratok *ei* („ha”) szavát Kirchhoff javította: *héi* („mint”, „amennyiben”). – A viszszaulálás az előző sorok fejtegetésére történik (12, 40–43).

128 Aristotelés, *Fizika* 201b24 sk.

129 Vö. 13, 41–47.

130 Hasonlóságon alapuló következtetésre kell gondolnunk, lásd LSJ s.v. *metabasis*.

131 A kritika magára Aristotelésre irányul, nem pusztán követőire, hiszen az utóbbiakkal kapcsolatban aligha merülhetne fel „az íratlan tanítás” hipotézise a rögzített tanítás elégtelenségének magyarázatára.

132 Az idő mennyiséggel bír, ennek köszönhető, hogy mérhető és mértékként szolgálhat.

- 133 *Timaios* 38c5 sk.; 39b2–c5. Az idő legkisebb része, természetes egysége a nap: Platón a nappalokat és éjeket, hónapokat és éveket említi az idő részeként (*Timaios* 37e1–3).
- 134 *Timaios* 38b6; b8; 37d5–7.
- 135 Vö. fent, 12, 22–25.
- 136 12, 1–22.
- 137 A fizikai mozgásról van szó.
- 138 A fizikai mozgás és a pszichikus mozgás e szembeállítását sokat köszönhet a lélek mozgásainak a test mozgásaival szembeni prioritását igazoló platóni érvelésnek (*Törvények* 889b skk.). Az „önmagától ható mozgás” (*auturgos kinésis*) kifejezéssel vö. *Törvények* 897a4 (*próurgoi kinéseis*, „elsődlegesen ható mozgások”). Lásd még 11, 29–35; 12, 15–19; 13, 52–66.
- 139 Az időben létnek eszerint feltétele, hogy az illető dolgot/folyamatot ontológiailag megelőzze („tartalmazza”, „körülfogja”) valami, aminek léte szintén kiterjedt és szukcesszív szerkezetű. (Az utóbbi követelményhez vö. Aristotelés tételét, mely szerint időben lenni annyit tesz, hogy az illető dolog létét az idő méri, *Fizika* 220b32–221b7.) A fizikai mozgásra mindkét feltétel teljesül, a lélek diszkurzív működéseire csak az első, ezért nem mondhatjuk rá, hogy időben van. Vö. 13, 1–4; 62–66.
- 140 Aristotelés az idő omniprezenziáját a fizikai mozgás potenciális vagy aktuális jelenlétével indokolja (*Fizika* 223a16–21), Plótinus viszont a lélek omniprezenziájára alapozza (lásd IV. 3. 22–23; tágabban: VI. 4–5).
- 141 Aristotelés említi az idő létét megkérdőjelező apóriákat (*Fizika* 217b32–218a30). A peripatetikus Kritolaos szerint az idő nem valóság, hanem gondolat vagy mérték (fr. 14 Wehrli).
- 142 A kéziratokban itt a *pseudesthai kai to/ton theon auton* szavak állnak, ezt Igal és HS³ javítja: *pseudesthai katatheteon auton*. A fordítás a javított szövegen alapul.
- 143 Igal javításával: *auto* a kézirati *auton* helyett.
- 144 Ti. kiterjedt, temporális szerkezetű.
- 145 Dodds javításával: *en tói*. A kéziratokban *en hói* („amiben”) szerepel.
- 146 Kirchhoff törlésével. A kéziratok itt megismétlik a 63. sor mondatát: „ez tehát az, ami elsődlegesen ilyen.”
- 147 A lélek mozgásának elsődlegességéhez vö. 11, 29–35; 12, 15–19; 13, 30–40; az időben léthez 13, 1–4; 13, 41–47.
- 148 Az értelmes és testben ható lelkekről van szó.
- 149 Ezt a tézist Plótinus a IV. 9-ben fejti ki.

De talán ők nem is mondták fordítva, csak mi nem értjük őket, s bár a „mértéket” világoosan a [15] „megmért” értelmében használják, nem találjuk el, hogy mire gondoltak. Értelenségünk oka pedig nem egyéb, mint hogy nem világították meg írásaikban, voltaképpen mi is az idő, akár ő az, ami mér, akár őt mérik, mivel olyanok számára írtak, akik ismerték a kérdést és hallgatóik voltak.

Platón azonban sem mérőnek, sem valami által mértnek nem mondta [20] az időt lényegét tekintve, hanem szerinte az égbolt körforgása szolgál megmutatására legkisebb egységként, mely megfelel az idő legkisebb részének, úgyhogy ennek alapján megragadhatjuk az idő jellegét és mennyiségét.¹³³ Amikor viszont az idő lényegét akarja megvilágítani, azt mondja, hogy az égbolttal együtt jött létre az örökkévalóság mintája szerint, és hogy mozgó [25] képmás,¹³⁴ mivel nem marad nyugalomban az idő sem, míg az említett élet, mellyel együtt fut, nem marad nyugalomban; azért az égbolttal együtt, mert az ilyesfajta élet hozza létre az égboltot is, és egyetlen élet alkotja meg az időt és az égboltot.¹³⁵ Tehát ha ez az élet visszatér – ha ugyan képes rá – együttes egységébe, az idő is megszűnik, hiszen ebben az életben bírja [30] létét, és az égbolt is, mivel nem eleveníti meg ez az élet.¹³⁶

Ha pedig valaki az itteni mozgásban¹³⁷ meglévő korábbi és későbbi venné, s ezt mondaná időnek, hiszen ez is valami létező, ám – noha az ennél valódiabb mozgásban megvan a korábbi és későbbi – tagadná, hogy az valami létező, igen furcsán és helytelenül járna el: a [35] lélektelen mozgásról elismerné, hogy megvan benne a korábbi és későbbi, és az idő, mely e mozgásnak felel meg, ám arról a mozgásról, melynek utánzása révén ez a mozgás is fennáll, nem ismerné el ezt, jóllehet elsődlegesen tőle származott a korábbi és későbbi, minthogy e mozgás önmagától fejti ki hatását, és ahogyan egyes működéseit nemzi, úgy hozza létre [40] egymásra következésüket, és nemzésükkel együtt az átmenetet is közöttük.¹³⁸

Miért rendeljük tehát alá a mindenség e mozgását ama másik mozgásnak, mondván, hogy az tartalmazza az előbbi, s miért állítjuk, hogy a mindenség mozgása időben van, és miért nem teszünk ugyanígy a léleknek a benne magában lejátszódó mozgásával is, noha örökké lépésről-lépésre halad a pályáján? Talán azért, mert ami a lélek mozgását megelőzi, nem egyéb, mint az örökkévalóság, ami nem [45] fut együtt és nem nyer kiterjedést e mozgással együtt. Tehát a lélek mozgása jut el elsőként az időig, ez nemzette az időt, és tevékenységével együtt magában bírja azt.¹³⁹

De miért van jelen az idő mindenütt? Azért, mert ama lélek sem marad távol a rendezett világ egyetlen részétől sem, ahogyan a bennünk lévő lélek sem marad távol egyetlen porcikánktól sem.¹⁴⁰

Ha pedig valaki azt találná mondani, hogy az idő nem létezik vagy [50] nem áll fenn,¹⁴¹ nyilvánvalóan azt kell állítanunk¹⁴² róla, hogy hamisan beszél, valahányszor azt mondja, hogy „volt” és „lesz”; hiszen [az illető dolog] ugyanúgy volt és lesz, ahogyan az, *amiben* állítása szerint az illető dolog [volt vagy] lesz.¹⁴³ De az ilyenekkel szemben másfajta érvekkel kell élnünk.

Azt kell még meggondolnunk túl mindazon, amit eddig elmondtunk, hogy ha valaki egy mozgó embert [55] vesz, hogy mennyit haladt előre, és mozgásának mennyiségét, s a mozgást, amit például a lábán tett meg, vegye tekintetbe az eme mozgást megelőző mozgást is, ti. hogy ekkora és ekkora volt, ha egyszer eddig tartotta fenn a test mozgását. Tehát azt, hogy egy test ennyi és ennyi ideig mozog, vissza fogja vezetni az [60] ilyen és ilyen mennyiségű mozgásra – hiszen ez az oka – és ennek az idejére, ezt pedig a lélek mozgására, melynek egyenlő a kiterjedése. De mire vezet vissza a lélek mozgását? Mert amire vissza akarná vezetni, az már nem bír kiterjedéssel. Ez tehát az, ami elsődlegesen ilyen,¹⁴⁴ és ez az, *amiben* a többi dolog van; ő maga azonban már nincsen *valamiben*¹⁴⁵ – hiszen nincsen olyasmi, amiben lehetne.¹⁴⁶ [65] A mindenség lelkének esetében ugyanez a helyzet.¹⁴⁷

Akkor hát bennünk is van idő? Bizonyára valamennyi ilyesféle lélekben¹⁴⁸ benne van, és mindegyikben egyformán van benne, és minden lélek egy.¹⁴⁹ Ezért is nem szóródik szét az idő; hiszen az örökkévalósággal sem történik ilyesmi, mely más módon van benne az összes azonos fajtájú dologban.

Bene László fordítása